академічна серія

Українські керамологічні студії

• ВИПУСК 22 •

Національна академія наук України
Інститут керамології –
відділення Інституту народознавства НАН України

Міністерство культури та інформаційної політики України
Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному

Академічна серія «Українські керамологічні студії»
Випуск 22

Костянтин Рахно

КРИК КАЖАНА

ГОНЧАРСТВО У ФОЛЬКЛОРНІЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНЦІВ

Монографія

Опішне
Видавництво
«Українське Народознавство»
Національного музею-заповідника
українського гончарства в Опішному
2020

The National Academy of Sciences of Ukraine
The Ceramology Institute – the branch of the Ethnology Institute
of the National Academy of Sciences of Ukraine

The Ministry of Culture and Information Policy of Ukraine
The National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne

Academical Series *Ukrainian Ceramological Studies*
Issue 22

Kostyantyn Rakhno

BAT'S CRY

POTTERY CRAFT IN THE FOLKLORE HERITAGE OF THE UKRAINIANS

Monograph

Opishne
Ukrainian Ethnology
Publishing House
of the National Museum
of Ukrainian Pottery in Opishne
2020

УДК 738:398](0477)"…/20"
Р 27

Рахно Костянтин

Р 27 **Крик кажана. Гончарство у фольклорній спадщині українців** [Текст] = Bat's Cry. Pottery Craft in the Folklore Heritage of the Ukrainians: монографія / Костянтин Рахно. – Опішне : Українське Народознавство, 2020. – 1472 с. – (Українські керамологічні студії = Ukrainian Ceramological Studies; вип. 22)

ISBN 978-966-7322-48-9

Монографію присвячено історії української фольклористики в керамологічному аспекті з найдавніших часів до початку XXI століття. Накопичення фактажної бази керамологічних студій почалося саме з фольклорних матеріалів – міфологічних легенд, казок, переказів, бувальщин, пісень, приказок і прислів'їв про гончарів і горшковозів, гончарні сировину й вироби, торгівлю ними та їхнє застосування, з описів календарних, родинних та оказійних обрядів, магічних практик, вірувань і повір'їв, де фігурували глиняні вироби чи були задіяні гончарі. Виявлено елементи гончарського фольклору в джерелах XI – кінця XVIII століття, показано збирання гончарського фольклору в першій половині XIX століття, основні тенденції розвитку української керамологічної науки в другій половині XIX століття – на початку XX століття, піднесення української керамології в першій половині XX століття, діаспорні дослідження керамологічної проблематики, студіювання гончарської проблематики в другій половині XX століття, сучасні наукові дослідження гончарства як явища духовної культури. Наведено біографічні довідки про фольклористів, етнографів, керамологів, діячів культури, які фіксували й досліджували гончарський фольклор, охарактеризовано їхній внесок у формування фольклористичних джерел керамології, які мають значний пізнавальний потенціал.

Для керамологів, фольклористів, керамофольклористів, етнологів, істориків, етнолінгвістів, мистецтвознавців, культурологів і всіх, хто цікавиться міфологією, фольклором та традиційною культурою українців.

УДК 738:398](477)"…/20"

Ключові слова: *культурна керамологія, українська керамологія, фольклористика, керамофольклористика, український фольклор, гончарський фольклор, історіографія, гончар, гончарство, глиняні вироби, глина*

The monograph deals with the history of the Ukrainian folklore studies in the ceramological aspect from the ancient times till the early 21st century. Accumulation of the factual base for ceramological studies started with folklore materials – mythological legends, fairy tales, lays, traditional stories, songs, proverbs and sayings about potters and pottery carriers, pottery raw materials and wares, their trade and use, from the descriptions of calendar, family, and occasional rites, magical practices, beliefs and superstitions with earthenware or potters as an element. The research has discovered elements of pottery folklore in the sources of the 11th – late 18th centuries. It shows the process of collecting the pottery folklore in the early 19th century, the main trends in the development of the Ukrainian ceramological science in the late 19th – early 20th century, the rise of the Ukrainian ceramology in the early 20th century, the diaspora studies of the ceramological topics, studies of the pottery issues in the late 20th century, and modern scientific researches of pottery as a spiritual culture phenomenon. The monograph provides biographical reference for folklore scholars, ethnographers, ceramologists, cultural figures who recorded and studied the pottery folklore, with specific emphasis on their contribution to the formation of ceramology folklore sources with a considerable gnostic potential.

The book is intended for ceramologists, folklore researchers, ceramic folklore scholars, ethnologists, historians, ethnolinguists, art critics, culture studies scholars, and everybody interested in mythology, folklore, and traditional culture of the Ukrainians.

Keywords: *cultural ceramology, Ukrainian ceramology, folklore studies, ceramological folklore studies, Ukrainian folklore, pottery folklore, historiography, potter, earthenware, clay*

© Костянтин Рахно, текст монографії, переклад англійською мовою, 2020
© Галина Панасюк, Тетяна Хрипун, Костянтин Рахно, іменний і географічний покажчики, 2020
© Юрко Пошивайло, художнє оформлення, макет, 2020
© Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, 2020
© Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, 2020

ISBN 978-966-7322-48-9

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Рекомендовано до друку Вченими радами
Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України
та Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному

РЕЦЕНЗЕНТИ:

• старший науковий співробітник Відділу нової історії України Інституту українознавства імені Івана Крип'якевича НАН України, доктор історичних наук
РОМАН ГОЛИК

• професор Львівського державного університету фізичної культури імені Івана Боберського, доктор історичних наук, професор
ДМИТРО БІЛИЙ

• доктор філософії (PhDr.)
НАДІЯ ВАРХОЛ

• провідний науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України, доктор філологічних наук, професор
МИКОЛА ДМИТРЕНКО

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР

директор Інституту керамології –
відділення Інституту народознавства НАН України,
генеральний директор
Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному,
доктор історичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України
ОЛЕСЬ ПОШИВАЙЛО

Роботу виконано в рамках відомчих наукових проєктів
Національної академії наук України
«Історія української культурної керамології кінця XVIII – початку XXI століття:
етапи, особливості розвитку, здобутки»
(держ. реєстр. № 0113U001053),
«Персоналії українського гончарства як чинник збереження й розвитку
етнокультури України кінця XIX – початку XXI століття
(біографії, образний світ, художня стилістика, творча спадщина)»
(держ. реєстр. № 0117U001812)
та наукових проєктів
Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному
«Історіографія української керамології (кінець XVIII – початок XXI століття)»
(держ. реєстр. № 0113U001044),
«Персоналії українського гончарства як чинник збереження й розвитку
етнокультури України кінця XIX – початку XXI століття
(біографії, образний світ, художня стилістика, творча спадщина)»
(держ. реєстр. № 0118U003875)

Права видавництва «Українське Народознавство»
Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному
поширюються на всі країни.
Перевидання, репродукції, відтворення, виконання за допомогою розмножувальної,
аудіовізуальної техніки чи будь-якими іншими засобами, а також приватні копії
можуть бути виконані лише з дозволу видавництва «Українське Народознавство»

Зміст

Про автора 8

ВСТУП 10

РОЗДІЛ 1. Від літописів до філософських трактатів 15

РОЗДІЛ 2. Під зорею романтизму 33

РОЗДІЛ 3. На варті національної самобутності 148

РОЗДІЛ 4. Пізнання гончарських традицій 418

РОЗДІЛ 5. Розстріляна керамологія 873

РОЗДІЛ 6. З думкою про Батьківщину 995

РОЗДІЛ 7. Пошуки народної мудрості 1034

РОЗДІЛ 8. Окрилені незалежністю 1203

ВИСНОВКИ 1327

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА 1338

АНОТАЦІЯ 1431

SUMMARY 1434

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК 1437

ГЕОГРАФІЧНИЙ ПОКАЖЧИК 1452

Contents

About the Author 8

INTRODUCTION 10

CHAPTER 1. From Chronicles to Philosophical Treatises 15

CHAPTER 2. Under the Star of Romanticism 33

CHAPTER 3. On the Guard of National Identity 148

CHAPTER 4. Cognition of Pottery Traditions 418

CHAPTER 5. Shot Ceramology 873

CHAPTER 6. Thinking of the Motherland 995

CHAPTER 7. Search for Folk Wisdom 1034

CHAPTER 8. Elated by Independence 1203

CONCLUSION 1327

SOURCES AND LITERATURE 1338

UKRAINIAN SUMMARY 1431

ENGLISH SUMMARY 1434

INDEX OF NAMES 1437

INDEX OF PLACES 1452

ПРО АВТОРА

© Тарас Пошивайло, 2017

Костянтин Рахно,

керамолог, історик

Народився 16 серпня 1979 року в Полтаві.

Закінчив філологічний факультет Полтавського державного педагогічного університету імені Володимира Короленка (2001).

Провідний науковий співробітник Науково-дослідного відділу сучасної кераміки Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному; старший науковий співробітник Відділу керамології новітнього часу Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України.

Захистив кандидатську дисертацію зі спеціальності *«Етнологія» – «Гончарство у традиційній культурі слов'янських народів: міфологія й обрядовість»* (2010), докторську дисертацію зі спеціальності *«Етнологія» – «Глиняні вироби в календарній обрядовості слов'янських етносів (на прикладі Свистопляски та Ренкавки)»* (2015).

Доктор історичних наук. Учасник всеукраїнських та міжнародних наукових семінарів, конференцій, симпозіумів.

Коло наукових досліджень: гончарство в міфології та обрядовості слов'ян, образ гончаря в слов'янській міфології й фольклорі, глина й глиняні вироби у звичаєвості, обрядовості й віруваннях слов'ян, гончарство в міфології та обрядовості народів світу, образ гончаря в міфології народів світу, глина й глиняні вироби у звичаєвості, обрядовості й віруваннях народів світу, покрівля й покрівельна кераміка у звичаєвості, обрядовості й віруваннях народів світу, традиційна культура українців, білорусів, поляків, південних слов'ян, традиційна культура ногайців, чувашів, осетинів, алтайців, каракалпаків, удмуртів, волзьких татар, сибірських татар, башкирів, походження й духовна культура українського козацтва, іранські й індоарійські паралелі до матеріальної й духовної культури українців, нартівський епос осетинів і його західноєвропейські паралелі, *«Слово о полку Ігоревім»*, нотатки середньовічних мандрівників як джерело з історичної етнографії України та Південно-Східної Європи.

Автор понад 200 публікацій з проблематики керамології, історії, етнології у фахових періодичних виданнях і наукових збірниках України, Абхазії, Білорусі, Вірменії, Грузії, Македонії, Польщі, Сербії, Словаччини, Словенії, Російської Федерації, Узбекистану, Хорватії та монографій: *«Перунове полум'я: Міфологія та обрядовість слов'янських гончарів»* (2012), *«Свистопляска і Ренкавка (глиняні вироби в традиційно-побутовій культурі як джерело формування національної ідентичності слов'янських народів)»* (2013).

Співавтор колективної монографії *«Мовні та літературні зв'язки України з країнами Сходу»* (2010) та виданого в Хорватії другого тому колективної монографії *«Književna životinja. Kulturni bestijarij»* (2012). Упорядник та автор коментарів до видання опису Північного Кавказу турецького мандрівника XVII століття Евлії Челебі (2011). Член Учених рад Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України та Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному

ВСТУП

Фольклорна спадщина українців формувалася віками і має тривалу й складну історію. Гончарство – одне з найдавніших ремесел – широко оспіване в ній. Тому вивчення української фольклористики в керамологічному аспекті є вкрай важливим для розуміння сутності сприйняття стародавнього ремесла традиційним суспільством. Невід'ємним тут є розуміння гончарства й гончарних виробів як частини не лише матеріальної, але й духовної культури народу. Дослідження гончарного ремесла почалося саме зі збирання й студіювання фольклору, обрядовості й звичаєвості.

Фольклор, тобто буквально народна мудрість, є важливою складовою традиційної культури народу. *«Фольклор – одна з найтриваліших і всеохоплюючих систем духовного життя народу, тісно зв'язана з народним побутом (як окремою системою), з літературою, яка, зрештою, витворилась з фольклору і зберігає з ним тісний зв'язок на всіх етапах свого розвитку)»* [698, с. 263]. До цього часу в науці не існує чіткості чи одностайності щодо того, які сфери народного знання окреслюються цим поняттям. Це пов'язано з тим, що в західноєвропейській науці під поняттям *«фольклор»* розуміють не тільки усне словесне мистецтво народу, а духовну творчість у поєднанні з матеріальною, з урахуванням елементів побуту, знарядь праці, особливостей побудови житла тощо [585, с. 17]. За західноєвропейською парадигмою, до фольклору належать різні види народного мистецтва. Фольклором учені Західної Європи вважають також хореографію,

народну інструментальну музику та декоративно-ужиткове мистецтво [277, с. 6]. Зокрема, Арнольд ван Ґеннеп до компетенції фольклору включав не тільки казки й легенди, пісні, вірування, прислів'я, магічні обряди, але також танці, народне пошанування святих, житло, оселю, посуд, знаряддя, мистецтво, звичаєве право й, нарешті, національний характер та способи висловлювання [165, с. 18].

Навіть ті вітчизняні вчені, які прямолінійно ототожнювали фольклор лише з усною народною словесністю, визнавали, що остання є частиною широкого комплексу традиційно-побутової культури і своїм творенням, поширенням та функціонуванням тісно пов'язана з іншими її складовими, тож не може бути самодостатньою [483, с. 22]. Заодно з терміном *«фольклор»* існує термін *«народна творчість»*, яким теж окреслюється вся творча діяльність народу, включно з декоративно-ужитковим мистецтвом, – усе, що несе відбиток побуту, а також є втіленням поглядів, ідеалів та прагнень людей [585, с. 17]. Етнологія якраз виокремилася з досліджень фольклору. Тому під поняттям гончарського фольклору не слід розуміти тільки винятково усну народнопоетичну творчість гончарів або про гончарів, через яку відбувалася трансляція ремісничих навичок. Насправді він включає в себе всі фольклорні вияви народного сприйняття гончарного ремесла та його витворів, які розкривають міфологічні уявлення про гончарів і гончарство, сировину гончарного виробництва, семантику й символіку гончарювання, обрядовість і звичаєвість під час виробничого процесу й збуту гончарних виробів, введення їх у господарство, ужиткові, міфоритуальні та символічні функції цих виробів у різних сферах життя людей, пов'язані з ними вірування, філософсько-світоглядні й побутово-правові установки та знання, традиційні стереотипи поведінки, мораль, етику, сімейний і громадський побут, народне знахарство тощо. Міфологізація гончарства недвозначно засвідчувала високий рівень розвитку гончарного промислу в Україні й вагомий суспільний статус гончарної культури, а також її стародавність. Гончарні вироби самі собою теж були традиційними вираженнями духовного життя народу за своїми естетичними властивостями, зовнішнім виглядом і стилем, вони також утілювали традиційні знання

у формі навичок і практичних знань, які використовували для їхнього виготовлення й використання.

Аналіз усієї сукупності пов'язаних із гончарством народних уявлень, повір'їв, ритуалів, прикмет, приписів, табу, пересторог, ворожінь, віщувань, магічних практик, фольклорних текстів різних жанрів – компонентів багатого й розгалуженого комплексу реалій духовного виміру, – необхідний для адекватного висвітлення важливої сфери культури традиційного суспільства. Вони формували широкий та багатогранний пласт народної традиції, що стосувався гончарного ремесла. Тому мета цього дослідження – показати історію формування фольклористичної бази джерел української керамології, зародження й розвитку керамологічних інтересів у фольклористів і етнографів, накопичення відомостей про духовну культуру гончарів, особистості їхніх збирачів і дослідників, їхній науковий підхід і внесок, взаємозв'язки етнологічних наукових центрів українських земель із європейським науковим середовищем. Праці українських керамологів, а також методологічні принципи, на які вони спиралися, розглянуто в контексті розвитку світової керамологічної й етнологічної думки, з особливим наголосом на їхню спадкоємність між собою і вплив на сучасний стан науки.

Робота має історіографічний характер, тому, крім огляду основних друкованих матеріалів з теми дослідження, містить короткі біографічні довідки про дослідників минулого й характеристику їхнього внеску. Для досягнення поставленої мети потрібно простежити елементи гончарського фольклору в джерелах XI–XVIII століть; фіксацію гончарського фольклору діячами науки й культури доби романтизму в першій половині XIX століття; основні тенденції дослідження гончарського фольклору в другій половині XIX століття, коли фольклористика стала одним із засобів національного самоствердження, публікації гончарського фольклору у фундаментальних керамологічних, фольклористичних і етнографічних дослідженнях кінця XIX – початку XX століття; розвиток української керамології в першій половині XX століття, перерваний більшовицьким режимом; повоєнні діаспорні дослідження гончарського фольклору; видання гончарського фольклору в другій половині XX століття під час

інтенсивних фольклористичних, етнолінгвістичних і історико-археологічних пошуків, сучасні дослідження гончарства як явища духовної культури.

Територіальні межі охопили територію України, етнічні землі українців за її межами (Південну Мараморощину, Південну Буковину, Стародубщину, Східну Слобожанщину, Любачівщину, Надсяння, Холмщину, Підляшшя), історичні регіони їхнього давнього розселення (Добруджу, Кубань, Поволжя, Воєводину) та мешкання новітньої діаспори (Велику Британію, США, Канаду, Далекий Схід /Зелений Клин/).

Джерельна база складається з фольклорних збірників, монографій, статей, розвідок, рецензій, програм керамологічних досліджень, укладачами й авторами яких були українські та чужоземні керамологи, етнологи, фольклористи, історики, соціологи, письменники кінця XVIII – початку XXI століття. З періодики до аналізу було залучено газети – *«Киевлянин»* (Київ), *«Волынские губернские ведомости»* (Житомир), *«Киевские губернские ведомости»* (Київ), *«Кубанские областные ведомости»* (Катеринодар), *«Курские губернские ведомости»* (Курськ), *«Полтавские губернские ведомости»* (Полтава), *«Саратовские губернские ведомости»* (Саратов), *«Таврические губернские ведомости»* (Сімферополь), *«Черниговские губернские ведомости»* (Чернігів), *«Киевские епархиальные ведомости»* (Київ), *«Кишинёвские епархиальные ведомости»* (Кишинів), *«Подольские епархиальные ведомости»* (Кам'янець-Подільський), *«Южный край»* (Харків), *«Зоря»* (Львів), *«Правда»* (Львів), *«Rozmaitości: pismo dodatkowe do Gazety Lwowskiej»* (Львів), *«Kłosy: czasopismo ilustrowane, tygodniowe, poświęcone literaturze, nauce i sztuce»* (Варшава), *«Zlatá Praha»* (Прага); журнали – *«Киевская старина»* (Київ), *«Этнографическое обозрение»* (Москва), *«Живая старина»* (Санкт-Петербург), *«Краєзнавство»* (Харків), *«Червоний шлях»* (Харків), *«Подкарпатска Русь»* (Ужгород), *«Rocznik Wołynski»* (Рівне), *«Lud»* (Львів), *«Przyjaciel domowy, pismo zbiorowe dla gospodarzów»* (Львів), *«Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny»* (Варшава), *«Przegląd tygodniowy życia społecznego, literatury i sztuk pięknych»* (Варшава), *«Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego»* (Краків),

«Nauka» (Познань), *«Časopis Musea Království Českého»* (Прага), *«Zeitschrift für österreichische Volkskunde»* (Відень), *«Zeitschrift des Vereins für Volkskunde»* (Берлін), *«Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde»* (Брауншвейг), наукові збірники *«Записки Наукового Товариства імени Шевченка»* (Львів), *«Етноґрафічний збірник»* (Львів), *«Матеріяли до українсько-руської (української) етнольоґії»* (Львів), *«Этнографический сборник»* (Санкт-Петербург), *«Кубанский сборник»* (Катеринодар), *«Zbiór wiadomości do antropologii krajowej»* (Краків), *«Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne»* (Краків), *«Anthropophyteia. Jahrbuch für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral»* (Лейпциг), *«Mitteilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft»* (Відень), *«Κρυπτάδια: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires»* (Париж) та інші. Переклади цитат скрізь у тексті належать автору. Діалектні українські тексти, за змоги, подано в незміненому вигляді, з незначними втручаннями відповідно до вимог сучасного правопису.

❁ ❁ ❁

Автор принагідно складає подяку за зичливу допомогу Надії Валашковій, Надії та Йосифові Вархолам, Богумилу Гасанову, Андрієві Даниленку, Наталії Зубенко, Маргариті Іоаніді, Олексію Курінному, Миколі Мушинці, Андрієві Поцілуйку, Олександрові, Юрію, Світлані й Михайлові Рахнам, Андрієві Сидоренку, Ганні Собкович, Віктору Чумаченку. Окрема вдячність адміністраціям Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України та Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному за моральне й фінансове сприяння в публікації книги.

РОЗДІЛ 1

ВІД ЛІТОПИСІВ ДО ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАКТАТІВ

Процес становлення української керамології як науки розпочався ще в першій половині XIX століття, з розвитком фольклористики й етнографії. Йому передував досить тривалий період накопичення знань, відомостей про гончарство й гончарні вироби в культурі й побуті українців.

Такі відомості наявні ще за доби Київської Руси, з якої розпочалася староукраїнська писемна традиція. І це не лише згадки про гончарне ремесло як таке, але й дані про вірування й обряди, що його оточували. Зокрема, уже найдавніші літописи фіксують участь гончарів у жертвоприношеннях богу війни, грози та дощу Перунові: *«Иде пидьблянинъ рано на ръку, хотя горнеци везти въ городъ [и виде], оли Перунъ [скинутий у Волхов] приплы къ берви* [варіант: *къ берегу къ бервы.* – К. Р.], *и отрину и шестомъ: «Ты, – рече, – Перунище, досыти еси ѣлъ и пилъ, а нынѣча поплови прочь»*. І Перун, як стверджують літописи, *«плы изъ свѣта во кощъное, сирѣчь во тму кромѣшную [въ преисподнее]»* [817, с.121; 816, с. 207; 818, с. 114; 819, с. 366; 820, с. 29].

На думку дослідників, укладач літопису скористався усним наративом про новгородського гончаря з села Підьба на однойменній притоці Волхова. Вірогідніше за все, це був наратив, сюжет якого слід віднести

до розряду усної неказкової прози, і він був типологічно близький сучасним бувальщинам і переказам про зустріч гончаря у своїх мандрах з надприродними істотами. Літописець, очевидно, побудував весь сюжет за аналогією з відомими йому оповідями про гончарів [128, с. 94-95; 127, с. 118-119]. Він використав їх, аби показати тріумф нової релігії, яку прийняв гончар – вірний жрець Громовержця.

У перекладних медичних трактатах XVI століття, відомих як *«Вертогради»*, йшлося про глину, рекомендовану для обробки ран у хірургії, але переписувач неодмінно повинен був додати, що глина *«пристоитъ и гончарамъ, понѣже они дѣлаютъ въ нихъ горшки»*. Навіть лікувальна користь від свинцю асоціювалася в одному такому рукописі з користю свинцю для покриття горщиків поливою [80, с. 68-69].

Відомості про гончарні вироби в традиційній культурі, в тому числі й обрядовості, теж трапляються в давніх писемних пам'ятках. У 80-х роках XVI століття з'явився твір, який за мірою пов'язаності його змісту з українською темою, зокрема з традиційною культурою українського народу, виділявся в тогочасній літературі. Це відома латиномовна поема **Себастіяна-Фабіяна Кленовича** *«Роксоланія»* (1584), яка розгорнуто описувала звичаї й вірування українців. Походив Себастіян Кленович з родини бургомістра в Сульмежицях у Польщі. В юні роки переїхав до Львова, потім навчався в єзуїтському колегіумі в Каліші. Після закінчення Краківської академії поет жив у Любліні, на кордоні з українськими землями. У згаданій поемі Себастіян Кленович докладно переповів фольклорний сюжет про дівчину, яка звернулася до старої баби-ворожки, щоб та помогла їй повернути коханого. Цікаво, що в детальному описі чаклування фігурував новий глиняний посуд: *«Треба тоді помішать разом з просом і зілля всіляке. Різної трути тоді всиплю у горщик новий»* [22, с. 74]. Новий глиняний посуд для таких потреб купували безпосередньо в гончаря чи горшковоза або ж на ярмарку. Дослідники небезпідставно вважають цей опис узятим із фольклорного джерела [245, с. 74]. Він слугував задля зображення дивовиж Руси-Роксоланії.

Про використання глиняного посуду в обрядовому контексті згадав 1614 року український поет вірменського походження

Симон Шимонович (Симон Симонід Бендонський) у творі *«Селянки»* (частина XV *«Чари»*). Це докладний опис любовного привороту: *«Кажана у горнятку живцем заліпила, на вогонь його швидше неси, як веліла»* [22, с. 99]. Як зауважують літературознавці, *«Чари»* є вельми цікавим причинком до пізнання української звичаєвої історії [1147, с. 226]. Описані в них елементи обрядовості мали відповідники в українській етнографії.

Купівля глиняного посуду відобразилася вже в найдавнішій відомій українській драматичній сценці. 1619 року польський і український драматург, теж вірменин за походженням, **Якуб Гаватович** в інтермедії до великодньої драми зобразив комічного персонажа – українського селянина Стецька, що йде *«до дому свого та і з тоєми горщками, як з своїми сусідами»*. Він пояснив: *«Хоть видиш много горщков, що-м до дому свого тут покупил на ярмарку... Та питаєш, що варити буду? Ось в тоїм борщика, в тоїм яхли до молока; коли риби достанемо, в тоїм горщику зваремо; а в тоїм ся зварит тисто, в тоїм коропи розписто, в тоїм капусту тлустою, в тоїм розпустимо лою до гороху. От так знаєш, та и пирогов ся наїш: в горщку іх поваремо; та у тим шпирок насмажемо»* [1049, с. 10-11, 33-35; 160, с. 21-22, 182-182]. Стецько з купленими на ярмарку горщиками, які він через витівки свого приятеля Климка, зрештою, розбив, – це типовий казковий дурень. Він і сприймає горщики як живі істоти, подібно до персонажа казки, та, можливо, що інтермедія мала глибший зміст – вона мала виявити марність, даремність і суєтність людського буття.

На українське сприйняття гончарного ремесла суттєво вплинула християнізація. Згідно з біблійними уявленнями, Бог створив першу людину із глини і вдихнув у неї життя. Особливого значення цьому міфу надавав чернець **Іван Вишенський** – український літературний діяч кінця XVI – початку XVII століття, у творах якого простежується чітко виражена ідея рівності всіх людей – бідних і багатих, належних до різних верств [245, с. 48]. Цю ідею він намагався виразити різними художніми засобами, у тому числі й через нагадування про походження всього людства з глини. У своєму творі *«Книжка Иоанна Мъниха Вишенского...»* він гнівно звертався до багатія: *«Албо ты не таяжъ матерія,*

глина и персть, ознайми ми!» [659, с. 6; 409, с. 69]. Подібні егалітарні зрівняння пана й хлопа, що зроблені з однієї глини, властиві й народним прислів'ям і приказкам, а Іван Вишенський був знавцем народної мови.

Часто вдавався до символіки глини й глиняних виробів видатний український письменник-полеміст, публіцист, проповідник і автор першого вітчизняного трактату з гомілетики **Йоаникій Ґалятовський** (?–1688). Місце й рік його народження невідомі. Навчався в Києво-Могилянському колегіумі в 1640-х роках. До 1650 року закінчив колегіум, прийняв чернецтво на Волині. Перебував у Куп'ятицькому монастирі. Повернувшись до Києва, викладав курс риторики в Києво-Могилянському колегіумі, 1659 року став (після Лазаря Барановича) його ректором. Займаючи посаду ігумена Києво-братського монастиря й ректора колегіуму, Іоаникій Ґалятовський законфліктував із наглядачем Київської митрополії мстиславським єпископом Мефодієм, проти якого була вороже налаштована значна частина вищого православного духівництва. 1664 року суперечності між Іоаникієм Ґалятовським і Мефодієм настільки загострилися, що письменник був змушений виїхати з Києва й шукати притулку на території Речі Посполитої – у львівського єпископа Арсенія Желіборського. Крім Львова, Іоаникій Ґалятовський відвідав тоді Луцьк, Слуцьк, Мінськ. 1668 року він повернувся до Києва, звідки саме було вислано Мефодія. Владнавши питання з друкуванням свого трактату, Іоаникій Ґалятовський поїхав до Новгорода-Сіверського, що був резиденцією, до чернігівського архієпископа Лазаря Барановича. Той призначив його настоятелем Єлецького монастиря в Чернігові, де письменник і мешкав останні двадцять років свого життя. У своїй збірці *«Ключ розуміння»* (1659) Іоаникій Ґалятовський, коментуючи слова апостола Павла, сповіщав, що *«древянымъ и глинянымъ начиням(ъ) называются люде злыи, незбожныи, грѣшныи, котрыи знайдуютъся в(ъ) цркви»*. Він пояснював: *«Бо якъ на свѣтѣ бол(ь)ше есть глины и дерева, нежели золота и срѣбра, такъ мало есть в(ъ) дому Бжомъ, в(ъ) цркви стой людей добрыхъ и побожныхъ, которыи золотымъ и срѣбрнымъ начин(ъ) ям(ъ) называют(ъ)ся и нба суть годны. Болше есть людей грѣшныхъ, которыи называються деревянымъ и глинянымъ*

начин(ъ)ямъ и пекла годны суть» [183, с. 138]. Також він згадував про цеглярство: *«...Казалъ глину мѣсити, цеглу робити и мѣста собѣ будовати»* [183, с. 130]. У проповіді на страсті Христові Йоаникій Ґалятовський цитував пророка Єзекиїла (4:1): *«А ти, сину людський, візьми собі цеглину, і поклади її перед собою, і накреслиш на ній місто Єрусалим»*. Цеглою, розмірковував проповідник, називається *«кождый чловѣкъ, бо зъ глины єсть учинений»*. З іншого боку, такою цеглою, на котрій людина має написати всі епізоди страстей Христових, є пам'ять, яка й виступає механізмом долучання християнина до спасіння: *«Єсли на той цеглѣ, на памяти своей, нарисуємо Ієрусалимь земный и будемо припоминати, якъ там Христа мучили, прійметь насъ Христос за тоє до Єрусалиму небесного, котрого дай намь всѣмъ, Христе Боже, доступити»* [1034, с. 125-126].

Проповідь Іоаникія Ґалятовського на поховання людини обігравала гончарську символіку: *«Казал Бгъ едного часу пророку Іеремѣи внїйти в(ъ) дом(ъ) гончарскїй. Ґды тамъ пришолъ, знайшолъ гончара, который робилъ на колѣ начын(ъ)е глиняное. Тое начын(ъ)е, ґды зопсовалося, онъ з(ъ) тоеи жъ глины уробилъ иншон начыня, якое ему подобалося. Православныи хр(с)тїане, коломъ есть свѣтъ. ...Коло есть обротное и нестатечное, и свѣт(ъ) есть обротный и нестатечный поднесетъ члвка на гоноръ высокїй, потымъ его надолъ киинетъ и розоб(ъ)етъ. <...> Глинянымъ начын(ъ)ямъ на тымъ колѣ есть члвкъ. Бо члка учынилъ Бгъ з(ъ) глины, для того себе до гончара прировниваетъ Бгъ, мовячи до іитяновъ: «Яко бренїе в(ъ) руку скудельничу, таковы доме Іилевъ в(ъ) руку моею». Псуется тое глиняное начын(ъ)я, ґды члвѣкъ умираетъ, але Бгъ знову з(ъ) тоеи глины иншое начын(ъ)е въ остатнїй днь учынить...»* [183, с. 185]. У розповідях про чудеса Богородиці Єлецької Ґалятовський розповідав, як *«Єлецкую церко(в) направуюч(и), знашлисмо в(ъ) землѣ круглую посадзку глиняную синюю, зеленую и червоную, олово(м) поливаную, чворогранястою поса(д)зкою переплѣтаную»*. І резюмував: *«Глиною, чловече, и ты естесь, поневажъ пре(з) Іеремѣю пр(о) рока Бгъ мовитъ: «Яко бренїе в(ъ) руку скудельничу, тако вы доме Іилевъ в(ъ) руку моею»* [183, с. 361]. І про Ісуса Христа Йоаникій Ґалятовський мовив, що той

«терпѣлъ муки и смерть по(д)нялъ о(т) члка, которого самъ учинилъ руками своими з(ъ) болота» [183, с. 239]. Однак для українців більш характерною була антропоморфізація глиняного посуду.

Фольклор став для письменників-полемістів містким арсеналом ідей та поетичної мови [253, с. 82]. Вони цитували народні прислів'я й приказки, зверталися до народної фразеології та лексики [61, с. 97], щоб передати свої прагнення. До таких належав і чернігівський архієпископ, видатний український поет **Лазар** (у миру Лука) **Баранович** (1616–1693). Він мав значний вплив як на церковне, так і на суспільно-політичне життя Гетьманщини. Думку впливового архієпископа враховували при виборі гетьманів, призначенні воєвод, наданні всіх духовних посад у Лівобережній Україні. Існують припущення, що його батьківщиною була Чернігівщина. Спочатку Лазар Баранович навчався в школі Київського Братського Богоявленського монастиря. Представники української науки й культури першої половини XVII століття традиційно здобували освіту за кордоном. Отже, не дивно, що остаточну освіту Лазар Баранович отримав у Віленській академії і єзуїтській колегії Каліша. На все життя він зберіг шанобливе ставлення до польської культури, хоча й був яскравим представником антикатолицького табору в середовищі українського духовенства. З 1642 року розпочалася педагогічна діяльність Лазаря Барановича. У Києво-Могилянській колегії він пройшов шлях від викладача філософії й богослов'я до ректора (1650–1657). Це був перший випадок, коли ректором став вихованець колегії. 1657 року після смерті чернігівського єпископа Зосими Прокоповича Лазаря Барановича обрали єпископом Чернігівським, у цьому сані він перебував аж до 1693 року, до кінця свого життя. Головним досягненням Барановича на цій посаді було створення в Новгороді-Сіверському друкарні, де з'явилися на світ і сім його власних полемічних трактатів. 1676 року у своєму польськомовному творі *«Нова міра старої віри»* Лазар Баранович журився, що на єретиків *«не знайде слушного кия, яким би як гончарське начиння потрощив»* [1216, с. 212]. Таке ототожнення людини з глиняним посудом було притаманне народним загадкам, пареміям, а часом і казкам.

Долучилися тогочасні українські полемісти й до розвитку фольклорних уявлень про гончаря як деміурга. На це вказує трактат *«Оборона вѣрного человѣка»* (1699–1701) **Михайла Андрелли** з села Росвигово поблизу Мукачева на Закарпатті, ревного борця з римо-католицтвом, єзуїтами й унією. Михайло Андрелла отримав чудову освіту у Відні, Братиславі й Трнаві, ставши греко-католицьким священиком. Він знав грецьку, латинську, угорську, чеську, польську та інші мови, був обізнаний з історією церкви, розумівся на причинах протестантського реформаційного руху в Європі. Повернувшись на батьківщину, вивчав твори Петра Могили, Захарії Копистенського, Іоаникія Ґалятовського. У 50-х – 60-х роках XVII століття Михайло Андрелла мешкав у селі Великі Лучки на Закарпатті. Своєю діяльністю здобув собі любов і повагу простого народу, але зазнавав переслідувань. Коли 1669 року єзуїти кинули його в підземелля Мукачівського замку, жителі села прийшли туди з вимогою звільнити *«їхнього вчителя»* й домоглися цього. Однак Михайло Андрелла був висланий з рідних місць. 1669 року він порвав з унією і став православним священиком. Рятуючись від переслідування з боку греко-католицького єпископату, він перебрався до села Іза поблизу Хуста, де продовжив свою проповідницьку діяльність і провів останні роки свого життя. Термін *«гоньчаръ»* Михайло Андрелла-Росвиговський вживав у досить незвичному, але характерному для тих часів метафоричному контексті – як позначення Бога: *«Іоаннъ рече: «Азъ лоза истинная, и отецъ мой дѣлатель есть», гоньчаръ тѣла и души моей, отъ грѣшниковъ унѣятовъ першого пріялъ мя, яко Петра, Павла, ловити душя многихъ»* [798, с. 120].

Уявлення про священний характер занять гончаря, осмислене в дусі біблійних асоціацій, зустрічалося й у творах українського ієромонаха з Чернігівщини **Климентія Зіновіїва**, датованих кінцем XVII – початком XVIII століття. Походив він з незаможної родини, рано осиротів. Очевидно, навчався в церковній школі, де і жив, а потім – у Києво-Могилянській колегії, мешкав у бурсі. Молодим постригся в ченці, був монастирським писарем. Згодом, за припущеннями, був священиком, а овдовівши, пішов у монастир. Климентій Зіновіїв обходив усю Україну, збираючи пожертвування для монастиря, а також в монастирських справах.

Жив на Закарпатті, Волині, Київщині, у Слобідській Україні, на Запорозькій Січі, бував у Польщі, Білорусі, Литві, Московщині. Укладена ним збірка віршів, прислів'їв і приказок – це своєрідна енциклопедія життя й побуту різних верств українського суспільства. Дослідники вказують, що жодне з джерел згаданого періоду не дає такого всеохоплюючого уявлення про тогочасні ремесла й промисли, як вірші Климентія Зіновіїва, і що важко пригадати таке заняття, про яке б у них не йшлося. У багатьох випадках поет розкривав технологію ремесла, яке описував, відображав народні погляди, вірування [245, с. 97-99]. На його думку, єдина відмінність гончаря від Бога полягала тільки в тому, що він не міг вдихнути у своє творіння душу:

Пе(р)вы(и) на свѣтѣ гонча(р) реме(с)никъ тру(ж)дате(л):
са(м) г(с)дь Бгѣъ, Ада́ма и Еѵ(ъ)вы созда́тел(ъ).
Которы(и) да(л) людемъ всѣ хы(т)рости умѣти:
и всяку премудро(ст) хотящы(мъ) разумѣти.
Прето мощно гонча(р)ство сѣты(м) дѣло(м) назват(ъ):
поневажъ Бгѣъ Ада́ма зволилъ з(ъ) глины созда(т).
І го(н)чаря(м) чловека мощно (б) з глины ѕробит(ъ):
ты(л)ко (ж) невозмо(ж)но зроби(в)ши дѣшѣ влѣпит(ъ)
[402, с. 131].

Записав Климентій Зіновіїв і жартівливу приказку про глухого, пов'язану із важким і небезпечним заняттям – добуванням глини: *«Помага(и) Бо Гриню коплю глину»* [402, с. 243]. У його збірці трапляються приказки про горщики: *«Ѕнае(т) що в люде(и) в го(р)шкахъ кипи́тъ»* [402, с. 226], про дзбан: *«Що ѕбанъ – то пѣнъ»* [402, с. 257], про покришку: *«Хата покришка»* [402, с. 253], які дожили в народі до нашого часу. Збірник Климентія Зіновіїва є цінним джерелом для вивчення матеріальної й духовної культури українців кінця XVII – початку XVIII століття [245, с. 99]. У рукописних збірниках кінця XVII – початку XVIII століть трапляються й приказки *«Гнѣвливъ з горшки не ѣздитъ», «Серьдитъ з горшки не ѣздитъ»* та інші, де фігурує глиняний посуд [922, с. 91, 140].

Повчальна сцена купівлі горщиків у гончаря потрапила й до діалогу *«Кільце: дружня розмова про душевний світ»* (1773) та *«Байок харківських»* (1774) українського філософа й педагога

Григорія Сковороди (1722–1794). Народився Григорій Сковорода в селі Харсіки поблизу Чорнух Лубенського полку на Полтавщині, у родині козака. У 1734–1753 роках з перервою навчався в Києво-Могилянській академії. Упродовж кількох років (1741–1744) обдарований юнак був співаком придворної капели в Петербурзі. Потім знову навчався в академії, а 1745 року виїхав до Угорщини. Після повернення звідти, на початку 1751 року викладав поетику в Переяславській семінарії, де розробив курс лекцій, згодом заборонений місцевим єпископом. Після звільнення з семінарії Григорій Сковорода знову вчився, а потім був домашнім учителем. З 1759 року він працював на посаді викладача в Харківському колегіумі, але через вільнодумство й сутички з наставниками колегіуму знову був змушений залишити улюблену педагогічну роботу. 1768 року Сковороду востаннє запросили викладати в додаткових класах при Харківському колегіумі, де він прочитав власний курс лекцій з етики. Та, оскільки просвітительська концепція моралі в Григорія Сковороди розходилася з офіційно-церковною, його звільнили з посади, позбавивши можливості педагогічної роботи, до якої в нього були і хист, і відповідні знання. Останні двадцять п'ять років свого життя він провів у мандрах по Україні, поширюючи своє філософське вчення серед народу. Саме в цей період і створив він основні філософські твори. У них Григорій Сковорода вчив, зокрема, шанувати не зовнішню красу, а ділові якості:

«Старуха покупала горшки. Амуры молодых лѣтъ еще и тогда ей отрыгалися.

– А что за сей хорошенькій?..

– За того возму хоть 3 полушки, – отвѣчалъ Горшечникъ.

– А за того гнусного (вотъ онъ), конечно, полушка?..

– За того ниже двухъ копѣекъ не возму...

– Что за чудо?..

– У нас, бабко, – сказалъ майстер, – не глазами выбираютъ: мы испытуемъ, чисто ли звонитъ.

Баба, хотя была не подлаго вкуса, однакъ не могла больше говорить, а только сказала, что и сама она давно сіе знала, да вздумать не могла» [925, с. 128, 352]. За спостереженням науковців, це замальовка яскравої ярмаркової сценки-діалогу

[823, с. 110]. На її прикладі Григорій Сковорода показував, що сприйняття людини не повинне залежати від її походження, статків, вбрання чи тілесної вроди.

Глиняний посуд згадувався також у магічному тексті для впливу на хмари з анонімної збірки молитов, замовлянь і заклинань початку XVIII століття, що походила з Закарпаття, очевидно, з Мараморощини: *«Туче, туче, туче, красная дѣвице, слыши глаголы сія и въпрошеніе мое! Тебе теперъ прошу въ навечеріе, имярекъ, при моей вечери. Приди къ мнѣ скоро отъ востока и запада, сяди (со) мною за еднымъ столомъ вечеряти, изъ едной мисы и едною лыжкою, и край едного хлѣба, и пій едину чашу и едну бесѣду со мновъ бесѣдуй»* [799, с. 59; 800, с. 127].

Інша спроба зафіксувати народні магічні тексти належала археографові, архіваріусові й політичному діячеві **Андріяну Чепі** (1760–1820). Він був вихідцем із дрібної козацької старшини на Полтавщині. Розпочавши службову кар'єру з підписаря при земському суді Роменського повіту, перейшов 1779 року до канцелярії графа Петра Румянцева, де прослужив близько двадцяти років. Будучи людиною освіченою й начитаною, Андріян Чепа, як він сам згадував, під час роботи при суді захопився історією України, збирав історико-краєзнавчі документи, спілкувався з багатьма тогочасними знавцями української старовини – Яковом Марковичем, Василем Полетикою, Олександром Рігельманом та іншими [245, с. 111]. Це зацікавлення пробудило в Андріяна Чепи націоналістичні переконання та незалежницькі настрої [1077, с. 134], тому він став членом таємного гуртка оборонців прав лівобережно-українського шляхетства та національних інтересів України [764, с. 146-147]. У своєму маєтку в селі Чепурківка Андріян Чепа зібрав великий архів матеріалів до української історії й мріяв про видання української історичної бібліотеки [345, с. 64]. 1776 року він написав невелику працю *«Малорусскія суевѣрія, коимъ мало кто вѣрилъ»*, надруковану лише наприкінці XIX століття. Її вважають першою відомою спробою етнографічного вивчення народної медицини [83, с. 6]. Це записи різноманітних господарських порад, які здебільшого стосувалися знахарства. Вони містили тексти замовлянь, де, з-поміж іншого, згадувався глиняний посуд і його розбиття: *«Ишло двѣ бабы по воду съ двумя*

глеками. Глеки побились, ураки минулись и яко маково зерно откатились отъ (имя рекъ) раба Божіего, или птицъ, и кто урекъ, и той утѣкъ» [1114, с. 128]. Також глиняний посуд фігурує в зафіксованих Андріяном Чепою магічних обрядах, наприклад: *«О камнѣ жабинцѣ. Способъ сыскать оный: взявши большую жабу, называемую ропуху, заключить в горшокъ или глекъ, въ котором много дырокъ навертѣть и, завязавши, установить въ гнѣздо большихъ муравьевъ, которые мясо ея объѣдятъ, тогда въ оном горшкѣ между костьми сыщется камень. Сей камень отвращаетъ отраву; ежели укуситъ кого гадина, пчелы, осы и шершни, то онымъ потереть укушенное, тотчасъ исцѣлится»* [1114, с. 129]. На жаль, колекція документів Андріяна Чепи загинула під час пожежі [345, с. 65].

Розвиток української науки в Гетьманщині спонукав до появи першої тематичної публікації про народну родинну обрядовість і звичаєвість. 1776 року в Санкт-Петербурзі побачила світ книга *«Опис весільних українських простолюдних обрядів Малої Росії і в Слобідській Українській губернії, також і в великоросійських слободах, населених малоросіянами, вживаних»*. Її автором був українець **Григорій Калиновський**, який тривалий час, вочевидь, мешкав на Слобожанщині. Судячи з титульного аркуша, де він назвав себе *«прапорщиком»* і присвятив свою працю тітці, уродженій Рубан, що жила в Кролевці, це був ще молодий чоловік, небіж відомого на той час видавця й літератора Василя Рубана, і походив він, як гадають, із Чернігівщини [245, с. 110]. Цей опис українського весілля був однією з перших повноцінних етнографічних праць, у якій зібрано докупи й просто та докладно описано народні обряди та звичаї. На початок XX століття частина цих звичаїв ще зберігалася по селах, але частина вже зникла [969, с. 205]. Це фактично був початок української етнографії [345, с. 59]. Дослідницька робота Григорія Калиновського, у якій уперше зафіксовано архаїчні елементи весільної обрядовості, не втратила ваги для української науки й нині [245, с. 111]. Зокрема, в ній відзначалося використання глиняного посуду в обряді зустрічі тещею свого майбутнього зятя, що містив елемент ворожіння: *«Тут выходит въ стрѣчу мать въ вывороченной шубѣ, сидя на вилахъ или кочергѣ. И держа въ рукахъ горшокъ с водою*

и овсомъ, который она даетъ, по привѣтствіи, зятю; а сей, взявъ отъ ней оный, льетъ на гриву лошади и отдаетъ старшему боярину; бояринъ, принявъ отъ жениха, бросаетъ въ сторону, и примѣчаютъ, буде разшибется горшокъ, то родится сынъ; а когда уцѣлѣетъ, то дочь» [458, с. 167]. У подальшому етнографи продовжували регулярно реєструвати аналогічні дані щодо використання глиняного посуду в обрядовості й звичаєвості.

Чимало етнографічних відомостей, особливо щодо населення Гетьманщини, було вміщено в комплексних (природничих, географічних та статистично-економічних працях, що з'явилися в Російській імперії наприкінці XVIII – на початку XIX століття. Помітне місце серед них посіли топографічні описи українських губерній і намісництв. 1786 року **Опанас Шафонський** (1740–1811) уклав роботу *«Черниговского намѣстничества топографическое описаніе с краткимъ географическимъ и историческимъ описаніем Малыя Россіи, изъ частей коей оное намѣстничество составлено»*. Він, син сотника з міста Сосниця на Чернігівщині, був людиною різнобічно освіченою. Закінчивши один за одним три університети в Німеччині, Опанас Шафонський отримав відповідно дипломи доктора права, філософії та медицини. Після повернення в Російську імперію служив лікарем медичного відомства, з 1769 року перебував у Москві. Тут він брав активну участь у боротьбі з чумою, що спалахнула в Росії, склав фундаментальний історико-медичний опис чуми. У московський період життя Опанас Шафонський почав цікавитись історією та краєзнавством України. Переїхавши 1782 року до Чернігова, служив радником кримінальної палати і намісницького правління. Після виходу у відставку Опанас Шафонський двічі обирався генеральним суддею. Роботу над топографічним описом він почав зі складання програми запитань для збирання необхідних матеріалів, яку було потім розіслано по повітах намісництва. А 1784 року він сам об'їздив Чернігівщину, переглядав місцеві архіви й статистичні звіти, розпитував місцевих мешканців, спостерігав їхній побут, відвідав міста Борзну, Ніжин, Лохвицю, Гадяч, Зіньків, Ромни, Глинськ [245, с. 119-120]. Поряд із історико-географічним і статистико-економічним описом Опанас Шафонський зробив у своїй роботі спробу дати

різнобічну характеристику способу життя й побуту українців. Деякі з поданих ним матеріалів, зокрема відомості про цехові звичаї й обряди ремісників Чернігівщини, є унікальними. Серед іншого, Опанас Шафонський подав відомості про цеховий устрій і звичаї гончарів міста Ніжина: *«Цеха – свинцовая досчечка, на которой по одной сторонѣ вылитъ святый Георгій на конѣ, на другой вырѣзаны: кувшинъ, горщокъ и печной изразецъ»* [1139, с. 483]. Святий Юрій вважався покровителем гончарного ремесла й зустрічався з гончарями в легендах. Це опосередковане свідчення про гончарські професійні вірування.

Унікальним джерелом інформації про використання глиняного посуду в народній медицині й знахарстві є лікарські й господарські порадники доби Гетьманщини. Зокрема, лікарський порадник *«Лѣкарства ѡписанъніе, которимы безъ медика в дому всякъ поратовается можетъ»* третьої чверті XVIII століття, що походить із села Лютенька Гадяцького полку, неодноразово згадував застосування глиняних виробів у народній медицині, наприклад, *«вари(т) тое зелія в(ъ) го(р)шку вбо в ко(т)лѣ»* [609, с. 19]. До деяких варив траплялися поради: *«Де(р)жи на(д) мискою поливаною, чтобъ пѣна на(д) оную зойшла»* [609, с. 23], *«вложи на полумисо(к) ценови(й) а лю(б) глинно(й)»* [609, с. 35], *«сол(лъ)ли на черепяномъ блюдѣ», «вложи то все, помѣша(в)ши, до го(р)щка, в которо(мъ) го(р)шку пови(н)ни би(т) дѣро(ч)ки попрове(р)чивани, поставъ его на(д) начи(н)ня(мъ) сткля(н)нымъ або цинови(мъ), поколъ то все, помѣшаное, сойде(т) в той сосудъ...»* [609, с. 25], *«вари(т) оную в винѣ, залѣпи(в)ши горшокъ»* [609, с. 25], *«увари в(ъ) го(р)щику»* [609, с. 29], *«вари в(ъ) го(р)шку»* [609, с. 46], *«вложи в горщокъ»* [609, с. 30], *«все то вложи до горшка»* [609, с. 63], *«вло(ж) то все до горшка»* [609, с. 66], *«вари то в(ъ) го(р)ще(ч)ку маломъ в(ъ) водѣ»* [609, с. 47], *«вари каждое особо в горщичкахъ»* [609, с. 56], *«в(ъ)ложи то все, утертое, в ри(н)ку або в(ъ) пано(в)ку»* [609, с. 29], *«в(ъ)ложи и(х) в горщокъ новой, в которомъ напере(д) пороби дѣрки, залѣпи зверху покришкою, закопай другой горщокъ в(ъ) землю, положи на сему наверху з(ъ) жабами и пали округъ верхнои горщокъ, что(б) в(ъ) спо(д)нѣй изойшолъ олѣекъ»* [609, с. 31], *«положи лѣ(й)ку на горшку»* [609, с. 34], *«вложи до горшка поливаного*

и накрій» [609, с. 39], *«возми ячмєню в новой горщ(и)къ, в(ъ) сипъ, накри(й) покришкою, залѣпи глиною, поставъ в(ъ) ого(н)»* [609, с. 44], *«спаль то в горшку на попелъ»* [609, с. 48], *«в(ъ)ложи до нового горшка, накри(й) кришкою, залѣпи»* [609, с. 60], *«вари то все в го(р)шку, о(т)нявши о(т) ѡг(ъ)ня»* [609, с. 62], *«зотри в(ъ) макортету»* [609, с. 26], *«розотрій в макортєту, придавши соли щипте»* [609, с. 48], *«розве(р)ти або розотри в макортетѣ»* [609, с. 66], *«вложи въ рин(ъ)ку новую»* [609, с. 27], *«вари на новой ри(н)кѣ поти, поки а(ж) вода виваритъ»* [609, с. 48], *«присма(ж) з(ъ) пиво(мъ) ал(ъ)бо з(ъ) молокомъ на ринцѣ»* [609, с. 47]. Підрозділ порадника під назвою *«Аптека домова, то естъ способи робеня особливихъ лекарств»* теж містив настанови, пов'язані з гончарними виробами: *«вложи в го(р)щи(к), вли(й) тро(ш)ки води, поставъ на огнь, накри(й), не(ха)и кипи(т)»* [609, с. 76], *«в(ъ)ложи в(ъ) горщи(к)»* [609, с. 79], *«поволѣ збирай зелія в горщикъ»* [609, с. 79], *«вложи до глиняного начи(н)ня», «вложи до горшка»* [609, с. 82], *«уварить в(ъ) водѣ, замазавши в горщичку хлѣбомъ, аби доволне укипѣло»* [609, с. 88-89], *«взя(т)... чоснику, утолчен[о]го добре або зомятого в(ъ) мако(р)тету»* [609, с. 89], *«смажить в поливяной посуд[ѣ] чєрєпяной»* [609, с. 90]. Траплялися й детальні вимоги: *«Взявши великій го(р)щикъ, извнѣ и всерединѣ поливаной, 12 дарцей в себе забераючій... Потимъ не прикрива(т) покришкою горшка, поти вари все, поки половина не википитъ... Пото(мъ), од огня одставивши горщикъ, прикри(т), го(р)щикъ прикрить и прєзъ 24 години в пивницѣ, то е(ст) в ліодовнѣ, де(р)жа(т). Другого дня треба ту воду перели(т) в чистє начи(н)не, в(ъ) шкля(н)не любо в глиняне, толко (ж) звнутръ полива(н)не»* [609, с. 90-91].

Без сумніву, більшість цих вимог мали раціональне пояснення. Зокрема, порадник припускав використання маленького горщика у функції медичних банок: *«Поста(в) банку цилюрицку на(д) жоло(н)дкомъ, а ежели ей не(т), то го(р)що(к) мале(н)кій або шкля(н)ку, запаливши в ней ілляной клочокъ»* [609, с. 45], чи вимагав принести в горщиках мурашок: *«постави(т) в горшкахъ морав(ъ)е з моравями»* [609, с. 59]. Але вимога мати новий горщик або нову ринку, які треба було придбати в гончаря чи горшковоза,

вказувала на рештки магічного світовідчуття, як і вказівка в рецепті: *«Возми глини з(ъ) огнища»* [609, с. 26].

У трактаті *«Запискы о лѣкарствахъ на разние болѣзни»* (1776) та інших, які циркулювали впродовж XVIII століття, для приготування ліків рекомендувалося *«рибу варит(и) в горшку новом поливяном»* [828, с. 5], *«зварить в новомъ горшку»*, *«упрягши в новомъ горшчку»* [828, с. 31], *«и зсипат(ь) обое в горщикъ и затушковат(ь) добре»* [828, с. 6], *«спалит(и) в горшку цѣлкомъ на попелъ»* [828, с. 7], *«в горшку затушковат(ь)»* [828, с. 33], *«присмажить в ринцѣ»* [828, с. 17], *«цеглу новую роспалити, якъ огонь, оцтомъ моцнимъ полить, даби пара по хатѣ розійшлась»* [828, с. 8], *«вложить в малій горщичокъ»* [828, с. 38], *«въ горщикъ новій висипать, а другій горщикъ, такъ же новій, поставивши на огнѣ порожній, накрити покришкою з дѣркою на версѣ покришки, которій горщикъ з материею наложить на той горщикъ, которій с покришкою, и все обмазать кругом або... глиною или тѣстомъ, и такъ окладать или жаромъ осипать, даби з верхняго в споднѣй олѣекъ вийшолъ...»* [828, с. 13], *«вложит(ь) в новои молой горщокъ, накрить покришкою, залѣпить глиною, поставить на огнѣ и смажить»* [828, с. 37], *«накришит(ь) не в болъшой горщокъ, налит(ь) водою, замазат(ь) и сварит(ь)»* [828, с. 43], *«налить въ миску воды»* [828, с. 53]. У домашньому лікарському пораднику кінця XVIII століття радили *«вересу горъщокъ большой изварити и висипати у вѣдро, или другую зъгодную судину»* [250, с. 258], *«наварити тютюну у горщати въ водѣ или лутъше въ сечи мужеска пола или женска»* [250, с. 276], *«тую фляшу съ (с)пиритусомъ затъкнути пробкою добре и въ горщокъ великій поставить»* [250, с. 268]. Деякі поради з використанням гончарних виробів мали виразно магічний відтінок, як от: *«наварити свинячихъ кизякѣвъ горщокъ чили два и въ тих скупати хорого и той купѣль на распутияхъ вилъляти или на распутіяхъ досходъ слонца хорого облити нагого и йти додому, не озирайся и малѣйше»* [250, с. 262] чи: *«во увѣреніе възять въ горъщокъ или черепъ дѣгтю доброго или смоляного и въ той дѣготь чрезъ порогъ хатній или сѣнній дивитися дольго, три рази, чтоби гораздо лице свое увидѣти, а можна и наяснѣ на дворѣ дивитися»* [250, с. 277], *«раковъ изварити горъщикъ*

и тоею раковою юшкою покропить капусту перъвую грядъку прежде» [250, с. 271]. У рукописі 1720 року радили: *«Аще кого утроба животъ возметъ, то потреба горѣлки, ладану, галану, и тое у невеликй горщик и вхлѣбъ замазати та уже пити натъще»* [249, с. 85]. У господарському пораднику з Почаєва (1788), крім печини й *«глины жовтой»*, фігурує вода, *«котора стоитъ в долинѣ, где глину копаютъ»* [161, с. 37-38]. Отже, лікарські й господарські порадники описують використання глини й багатьох видів глиняних виробів, таких як горщики різних розмірів, *«макортет»*, ринка, миска, полумисок, *«блюдо»*, покришка, цегла тощо, у народному знахарстві та свідчать про значення нового посуду.

У неперевершеній *«Енеїді»* (І. 27, 31) **Івана Котляревського** (1769–1838) описано використання глиняного посуду на урочистому бенкеті троянців у Дідони:

Тут їли розниї потрави,
І все з полив'яних мисок....
Дидона кріпко заюрила,
Горщок з вареною розбила,
До дуру всі тоді пили [536, с. 13-14].

На думку літературознавця Валерія Шевчука, член Малоросійського таємного товариства Іван Котляревський, який народився вже після знищення гетьманства, але ще при автономній структурі Гетьманщини, у родині шляхтича, канцеляриста міського магістрату, та отримав освіту спершу в початковій, дяківській, школі, а далі навчався в Полтавській семінарії, що була фактично реформованим колегіумом, був естетично вихований у системі тодішньої української культури. Його *«Енеїда»* (1791) була створена на виробленій бурлескно-травестійній поетиці, твердо засвоєній українською літературою в XVII–XVIII століттях, де Еней і троянці були усталеним символом України й українців, а Турн – Росії. Приводом до написання *«Енеїди»* був факт знищення Запорізької Січі 1775 року та ліквідація козацької автономії у 80-х роках XVIII століття. Епізод з Дідоною відповідає зверненню колишніх запорожців до турецького султана. Наступна історія із Дідоною – ніби чиста травестія, однак густо наповнена українською

етнографічною реалікою. Вона може бути алюзією на стосунки України й Польщі [1146, с. 5, 8-11, 17-18].

Однак ще цікавішою є згадка про використання глиняного горщика (III, 135-137), де перелічуються всі неодмінні елементи чаклування – зілля, *«непочата»* вода, замовляння:

«Ось я синкові загадаю,
Поворожу і попитаю,
Йому що буде, розкажу;
Я ворожбу такую знаю,
Хоть що, по правді одгадаю
І вже ніколи не збрешу».
І зараз в горщечок наклала
Відьомських разних-всяких трав,
Які на Костянтина рвала,
І те гніздо, що ремез клав:
Васильки, папороть, шевлію,
Петрів батіг і конвалію,
Любисток, просерень, чебрець;
І все се налила водою
Погожою, непочатою,
Сказавши скількось і словець.
Горщок сей черепком накрила,
Поставила його на жар
І тут Енея присадила,
Щоб огоньок він роздував;
Як розігрілось, зашипіло,
Запарилось, заклекотіло,
Ворочалося зверху вниз... [536, с. 79-80].

Ця яскрава картина чародійства поки що лише побіжно привернула увагу етнографів [970, с. 30]. Проте вона має відповідності в подальших етнографічних записах.

Один із перших записів української народної пісні, де згадувався глиняний посуд, належав **Іванові (Йоганнові) Прачу** – чехові за походженням, відомому наприкінці XVIII і в першій чверті XIX століття клавікордному майстрові, вчителеві музики, придворному капельмейстерові, композиторові й перекладачеві російських і українських народних пісень на ноти.

Біографічних відомостей про нього майже не збереглося. Зате залишився пісенник *«Зібрання народних російських пісень з їхніми голосами»* (1790):

По чему знати, по чимъ знати козацкую жинку,
Сама вона боса ходитъ, горшкомъ воду носитъ,
Выйди, выйди, молодеце, съ горшкомъ по водицу,
Нехай же я подивлюся на плахту дрибницу [837, с. 182].

Пісенник Івана Прача та його рукописні копії відіграли певну роль у появі згодом перших справжніх фольклорних збірників [96, с. 26].

Із джерел XVIII століття поволі відкривався образ гончаря та його ремесла у фольклорі. Місцеперебування гончарів ототожнювалося із пеклом у замовлянні від цвіркунів у рукописному пораднику 1793 року з Городнянського повіту Чернігівської губернії, яке завершувалося дуже характерними словами: *«Сей сукъ коли буде розвыватись, листям сюю хату покрывать, тогди буде въ сей хатѣ цвиркунище кричати. Цур тебе, пекъ тебе! Идѣть до гончаровъ!»* [364, с. 35].

Таким чином, ще з часів Київської Руси простежувалися уявлення про особливий статус гончаря, його зв'язок із культовою сферою. Дані джерел опосередковано, але недвозначно свідчать про побутування в XVI – наприкінці XVIII століття фольклорних творів, що стосувалися гончарів, гончарного ремесла й гончарних виробів, супутніх їм обрядів і звичаїв. Частина цих творів потрапила в давні рукописи. Це були поеми, вірші, повчання й проповіді, господарські й лікарські порадники, збірники молитов і заклинань. Явища гончарської культури українців літописці, драматурги, полемісти й філософи здебільшого не просто описували, але використовували для ілюстрації певних світоглядних положень, віддзеркалення й символізації їхніх поглядів, ідей, переконань. З'явилися й перші спроби зафіксувати прислів'я, приказки, пісні, описати побут українців узагалі й цеховий побут ремісників, у тому числі гончарів, зокрема, а також звичаї та вірування, де фігурували, з-поміж іншого, гончарні вироби. Зростання суспільного зацікавлення до творчості, звичаїв і обрядів українського народу зумовило значний поштовх до розвитку української керамології.

РОЗДІЛ 2

ПІД ЗОРЕЮ РОМАНТИЗМУ

На початку XIX століття в суспільстві почав зростати інтерес до народності, тобто пізнання життя, історії, мови, традиційної культури простого народу. Зацікавленню освічених людей творчостю народу сприяли спроби її збирання, які робила здебільшого сільська інтелігенція. Одним із перших, кого зацікавили фольклорні твори про гончарні вироби, був **Іван Югасевич-Склярський** (1741–1814). Педагог, народний поет, збирач фольклору, декоратор і переписувач книжок, поет, укладач рукописних пісенників, народний архітектор народився на Пряшівщині, у селі Прикра Свидницького округу. Вчився в одній з богословських шкіл у Львові. Власноруч переписав понад сорок книжок-ірмологіонів з нотами, за якими виконувалися церковні, а також світські пісні. Через це Івана Югасевича вважають основоположником сучасного церковного співу. Як художник, він мистецьки оформлював свої рукописи, прикрашаючи їх власними ілюстраціями, заставками. З 1795 року й до своєї смерті Іван Югасевич жив і працював у Невицькому на Закарпатті. Там він писав вірші, склав три великі рукописні збірники пісень, а також уклав рукописний збірник прислів'їв і приказок, які збирав усе життя. 1806 року Іван Югасевич вибрав 370 з них для свого *«Календаря греко-руского по штилю юліанскому, по чину і правленію седми планет небесних на сто літ*

сочиненого», що тривалий час залишався невідомим. Лише 1937 року цю рукописну збірку фразеологізмів знайшов мовознавець Іван Панькевич. Серед них є згадки про глиняний посуд: *«Котел горцови пригварят, а на обох єднако пригарат», «Не може котел горцови доганяти», «Не каждий диачок має усе повний горчок», «Хоч пуйдеш за Тису, і там не усе найдеш пирогами повну мису»* [787, с. 40, 43-44, 60].

Деякі прислів'я й приказки опублікував і український мовознавець **Олексій Павловський** (1773–1822). Народився він у Шутівці, на території Курської губернії. До 1789 року навчався в Київській академії, а потім поїхав до Санкт-Петербурга. Там Олексій Павловський, турбуючись про долю української мови, видав книгу *«Грамматика малороссийского наречия, или грамматическое показание существеннейших отличий, отдаливших – малоросское наречие от чистого российского языка, сопровождаемое разными по сему предмету замечаниями и сочинениями»* (1818). Вона поклала початок науковому опису української мови й мала помітний вплив на відродження української національної культури. Серед наведених у додатку прислів'їв були такі: *«Шути, глечичок, поки ушко одірвецьця», «Є в глеку молоко, да голова не влізе»* [781, с. 85].

Першою ж окремою збіркою українських прислів'їв, яка вийшла друком, було видання відомого знавця й збирача народної поезії **Василя Смирницького** *«Малоросійські прислів'я і приказки, зібрані В.Н.С.»* (1834), здійснене в Харкові з допомогою Григорія Квітки-Основ'яненка. Збірник був упорядкований за абетковим принципом, до деяких фразеологізмів давалися пояснення. Робота Василя Смирницького над прислів'ями, як і інших його сучасників, велася під гаслами патріотизму й романтичного захоплення народною творчістю – щоб зберегти українські паремії від забуття [784, с. 25]. Були там, зокрема, й приказки, що стосувалися глиняного посуду: *«Є в глеку молоко, та голова не влізе», «Шерть, верть, в черепочку смерть»* [937, с. 7], *«Поставивши тарілки, по чарці горілки», «Шути, глечичок, поки вушко відірветця»* [937, с. 31]. У подальшому він обіцяв видати й збірку загадок.

Питання використання глиняного посуду в родинній обрядовості одним із перших зачепив польський правник, землевласник і етнограф **Ігнацій Любич-Червінський** (1749 – після 1834).

Перед 1782 роком він був пленіпотентом (уповноваженим) подільських маєтків Потоцьких та власником (чи посесором) деяких сіл на Житомирщині (1776 року шляхетство Червінських було підтверджене в Житомирському земському суді) [481, с. 16]. Ігнацій Любич-Червінський з'явився в Галичині 1782 року, коли надав у Львівському земському суді документи, необхідні для внесення його родини до книги шляхетства. Це прохання було задоволене через рік. У Галичині він працював юристом у галузі земельного права, займався маєтковими справами галицьких землевласників, брав в аренду, а потім і купував села. Саме в цей час Ігнацій Любич-Червінський спробував свої сили в публіцистиці та етнографії. Він видав у Львові книгу *«Околиця задністрянська між Стриєм і Лімницею»* (1811). Ця краєзнавчо-етнографічно-соціологічна розвідка охоплювала територію майже всього сучасного Калуського району, східну частину Долинського та південно-західну частину Галицького (нині Івано-Франківська область) [481, с. 12]. Матеріали для книги Ігнацій Любич-Червінський збирав упродовж 1788–1806 років, коли володів селом Довпотів (нині Калуського району). Саме з цього села дослідник добув найбільше відомостей для своєї книги, хоча немає сумнівів, що він користувався також спостереженнями з інших сіл цієї місцевості [481, с. 16-17; 245, с. 143]. Іван Франко оцінив монографію Червінського як *«першу в нашому краї спробу краєзнавчо-етнографічної праці»* [481, с. 12]. У сучасній Польщі книжку Любича-Червінського визнано першою польською монографією з етнографії [1241, с. 66]. У цій друкованій праці вперше було згадано етнонім *«бойки»* [481, с. 11; 245, с. 143].

Цікаві відомості містив поданий у цій книзі один з найдавніших в етнографічній літературі описів українського похоронного обряду [85, с. 20]. За повідомленням Ігнація Любича-Червінського, якщо помирав господар, жінка вбирала його в шапку, білу сорочку, штани й підперезувала. Коли померлого чоловіка виносили в труні, жінка хапалася за новий горщик, кидала його об землю, розбивала й так далеко, як простягалося обійстя, засівала вівсом [1286, с. 260]. Цій звістці Ігнація Любича-Червінського судилося довге життя, оскільки її передруковували в багатьох солідних етнографічних дослідженнях упродовж усього XIX століття, а описаний у ній обряд розбиття глиняного горщика слугував предметом жвавих дискусій

щодо його мети. На думку самого Ігнація Любича-Червінського, те розбивання горщика мало б означати, що життя людини є подібним до шматка горщикової глини, яку так само легко знищити. А жінка, на його погляд, у розбитті горщика вбачала прощання з померлим. Їй здавалося, що чоловік харчувався її стараннями з горщиків, при цьому овес був його хлібом, а після його втрати це все ставало непотрібним у домі, тож вона била й викидала горщик, прагнучи ніби висловити жаль за чоловіком [1286, с. 261]. Після поховання справляли обід для священика й для братства. Дев'ятого дня поминальна служба повторювалася, а через рік відправлялися роковини. У той час, якщо відбувалося поминання померлого чоловіка, дружина несла до церкви миску, ложку й чарку. На думку Ігнація Любича-Червінського, то був звичай, перейнятий від греків [1286, s. 263].

Подальшим дослідженням сприяв розвиток ідей романтизму та рух національно-культурного відродження слов'янських народів. Українські пісні зі згадками про гончарні вироби одним із перших записав польський і український етнограф, фольклорист, археолог, член-кореспондент Варшавського товариства друзів наук і Петербурзького товариства любителів російської словесності **Зоріан Доленга-Ходаковський (Адам Чарноцький)** (1784–1825), попередник *«української школи»* в польській літературі. Народився він у Речі Посполитій, під Гайною в околиці міста Слуцьк, у збіднілій польській шляхетській родині, отримав початкову домашню освіту, потім навчався в Слуцькому повітовому училищі, працював помічником адвоката в Новогрудці, у такий спосіб набувши практичні юридичні знання й навички роботи в архівах. 1805 року Адам Чарноцький отримав патент на *«земську регенцію»* (вид юридичної ліцензії), й 1807 року став помічником управителя, а потім – управителем маєтку. 1808 року за підозрою в намірі вступити до нелегального польського війська, що формувалося у Варшавському герцогстві, Адама Чарноцького заарештували й привезли під конвоєм у Петербург, де він відбув дев'ятимісячне ув'язнення. Рішенням суду він був позбавлений дворянства й засуджений на довічну солдатську службу. Його направили в 2-гу дивізію генерала Глазенапа в Омськ Тобольської губернії. 1811 року полк, в якому служив Адам Чарноцький, у зв'язку з наближенням

військ Наполеона, був передислокований у Бобруйськ, звідки майбутній дослідник дезертирував із російської армії, втікши до Польщі. Його ім'я було занесено до числа тих, що пропали без вісти. 1812 року Адам Чарноцький під іменем Зоріана Любраньського взяв участь у походах наполеонівської армії, перебуваючи в 5-му піхотному полку дивізії Домбровського до взяття Смоленська. Згодом він пішов у відставку й оселився в Україні, де прибрав ім'я Зоріана Доленги-Ходаковського. 1814 року після численних життєвих знегод і суворих випробувань Зоріан Доленга-Ходаковський переїхав на Волинь, де проводив пошуки матеріалів зі слов'янської давнини. Особливо його цікавили рештки язичницької віри й обрядовості. Зоріан Доленга-Ходаковський захоплено говорив про дохристиянську Слов'янщину й відверто звинувачував католицьку церкву в знищенні багатьох цінних пам'яток слов'янських старожитностей. Не вдовольнившись книгами, молодий дослідник почав подорожувати, збирати й вивчати фольклор і народний побут. Для цього він здійснював поїздки по селах Польщі, Південної Білорусі та Західної України, де бував *«на селянських весіллях, в княжих будинках, келіях схизматиків і на дівочих вечорницях»* [1060, с. 24]. Його маршрут проліг від Сяну через Галичину, Волинь, Полісся, Подніпров'я до найпівнічнішого повіту Чернігівської губернії – Новгород-Сіверського. Є відомості, що вчений у цей період жив у Кременці, Поріцьку, відвідував Київ, Львів, Перемишль. Під час проведення своїх розвідок Зоріан Доленга-Ходаковський записав понад три тисячі українських народних пісень. Його зібрання було своєрідною енциклопедією народної поезії України на межі XVIII–XIX століть. У такому жанровому й тематичному багатстві, у такій кількості зразків на той час не було зафіксовано пісенність жодного іншого слов'янського народу. Тодішні друковані й рукописні пісенники, записи російських, білоруських і польських пісень, зроблені самим Зоріаном Доленгою-Ходаковським, не витримували жодного порівняння із його зібранням українських пісень. Це етапне зібрання не тільки в українській, а й загалом у слов'янській фольклористиці належною мірою ще й досі не оцінене наукою. Вартість його полягала у винятковому багатстві матеріалів, записаних безпосередньо з уст народу на широких українських етнографічних просторах, у великій достовірності записів, у науковому ставленні до текстів, їхніх

мовних особливостей, у розкритті окремих сторін функціональності пісень в обрядах та живому побуті [1060, с. 51]. Знайшлося там місце й глиняному посуду.

У записаних Зоріаном Доленгою-Ходаковським колядках героєві переможені заморські цісарі виносили *«полумисок грошей»*, а мешканці Львова – *«срібра миску»* [1060, с. 135].

На весіллі в неділю за обідом лунала пісня, в якій згадувався горщик:

Що ж то за стежечка
Від стола до припічка?
Бояри витоптали,
До печи зазирали:
Чи великий горнец каши,
Чи поживляться всі наши,
Чи готова звірина,
Чи була рада Івасьова дружина [1060, с. 245].

У Долині Ковельського повіту ще наспівували:

Котилися орішки з мішка
Боярам до полмиска.
Орішки, котітеся,
Бояри, живітеся [1060, с. 245].

З деяких весільних пісень можна було здогадатися про використання гончарних виробів на тому чи іншому етапі обряду. При розподілі короваю співали:

Наш дружбонько коровай крає,
Золотий ножик має.
Посягне у кишеню,
Витягне гроши жменею,
Посипле на тарілци,
Як біленькі папірци [1060, с. 315].

Полумисок згадувався в пісні, яку під Берестям виконували після шлюбу:

Где був голубок, где була голубка,
Злинулися обоє на купу,
На їдной малині обоє сиділи,
З їдної китоньки ягодоньки їли,

З їдної криниченьки воду пили.
Где був Іванко, где була Марися,
За їдним столиком сиділи,
З їдного полумиска лебедину їли,
З їдної шкляници мед-вино пили [1060, с. 238].

У жартівливій пісні з Дубровиці гриби-лисички відмовлялися допомогти козакам у війні з дівчатами:

Повідали їм лишки:
– Нам ся побили всі миски,
Ми на війноньку не підемо
Дівочок войовати... [1060, с. 590].

В іншій пісні детально змальовувалася чоловіча й жіноча породжуюча символіка різних частин хати й предметів побуту, у тому числі й макітри з макогоном, які в традиційній культурі тлумачилися в еротичному контексті:

Тепер же нам три радості:
Піч бичка привела,
А бовдур телушечку,
Припічок ягнушечку,
Коцюба яйце знесла,
Помело кудкудакало,
Ступа на яйцях сиділа,
А макогін женився,
Качалочка грала,
Макітра скакала,
Надвоє ся розпала [1060, с. 596].

Глек згадувався в перезв'янських піснях:

...Коли б же ти, вража баба, не подрана була,
То я б тебе полатав за глек молока [46, с. 12].

Зафіксував Зоріан Доленга-Ходаковський одним з перших і закличку до дощу:

Не йди, не йди, дощику,
Наваримо борщику
В поливанім горщику,
Поставимо на горі:
Напийтеся, комарі!

Поставим на вербі –
Вип'ють вороб'ї,
Перестань, перестань! [1060, с. 597].

На жаль, цей пісенний скарб не був надрукований за життя збирача, хоча окремі пісні з його рукописів і потрапили до пізніших видань. Саме з його рукописних збірників взято дівочі ворожіння на Волині, оприлюднені українським літературознавцем, письменником, істориком, фольклористом, публіцистом, постійним співробітником журналу *«Киевская старина»* Василем Доманицьким. Біля Острога наприкінці XVIII – на початку XIX століття дівчата ходили під Новий рік на Щедрий вечір до млина ворожити на воді. Вони намагалися витягнути з дна якийсь предмет. Витягнута соломина означала чоловіка-хлібороба, скло – скляра, тріска – столяра, вуглина – коваля, нитка – ткача, а от черепок – гончаря [340, с. 87]. Такі ворожіння потім фіксувалися і в інших місцевостях. Записав Зоріан Доленга-Ходаковський і кумедну казку: *«Обертався Орел за царя, а Шуляк за комісара, а Синиця за судью, злетілися всі птахи і питали єдно другого, хто Бога видав? Найперші птахи Гуси з Білої Руси: «Ми пролітали, а Бога не видали»; а Сокіл каже: «Я високо пролітаю, а нігди Бога не видаю», а Горобець каже: «Я сидів в хворості, бачив Бога на хресті», а Синиця каже: «Я Вам буду за судью»; а Чапля каже: «Тобі не подобає бути за судью, бо ти єсте (жона), тобі подобає коло печи ходити, горох колотити, нам їсти варити, – а я буду за судью, бо я коротку одежу маю, нігди на себе не замараю. Я коло трьох криниць ходила, а нігди своїх суконь не замочила». А Крук каже: «Я буду законником, бо я чорну одежу маю, нігди не замараю». А Півень каже: «Я два раза родився, а раз буду гинути, а перед своєю смертію покажу вам три мудрості. Перша моя мудрость: як я заспіваю, скажуть люде: «Слава тобі, Господе!». А другая моя мудрость – ходжу помежи стижечками, воджу курочок купочками – за те жинотки вирізали яєчки. А третя мудрость: як мені прийдеть вік і конець, то мене вложать жінки в горнець»* [340, с. 88]. Зоріан Доленга-Ходаковський планував значне територіальне й тематичне розширення збирацької роботи, проведення масштабних досліджень у галузі краєзнавства та народознавства, та передчасна смерть стала на заваді втіленню цих задумів.

Поява фундаментальних праць з українського фольклору, зі свого боку, була пов'язана з піднесенням національного відродження в першій половині XIX століття, що живилося традиціями козацької доби. Ці настрої знаходили своє вираження в діяльності різних таємних і напівтаємних політичних товариств та в наростаючій опозиції елітарній псевдокласицистичній культурі, що чинила запеклий опір розвитку нового романтичного напрямку в літературі та мистецтві. Перші пісні зі згадками про глиняний посуд надрукував український історик, ботанік, етнограф, фольклорист і філолог **Михайло Максимович** (1804–1873). Народився він на хуторі Тимківщина поблизу Золотоноші, у старовинній козацькій родині сільського судді. 1819 року завершив навчання в Новгород-Сіверській гімназії і вступив до Московського університету на відділення (факультет) словесних наук, а 1821 року перейшов на відділення фізичних і математичних наук. 1823 року Михайло Максимович закінчив Московський університет, де його залишили для підготовки до професорського звання. Через чотири роки він видав у Москві *«Малоросійські пісні»* (1827) з коментарями й вступним словом. Передмова вченого до цього видання була *«свого роду літературним маніфестом, повним ентузіазму до народньої української поезії»* [345, с. 83]. Михайло Максимович надавав перевагу ліричним пісням. В одній із них неодружений протагоніст прирівнювався до горщика:

Та біда ж, біда – й нежонатому,
Як тому горщичку, да щербатому:
Кипить, зкипає, да все спливає,
Де ни повернется – добра не має [627, с. 99].

У свою чергу горщик в українських піснях початку XIX століття теж олюднювався:

...А у печі – горщок біжить:
Горщок каже: «Одстав мене!» [627, с. 134].

Горщик міг слугувати також місткістю для відьомського зілля:

У вдовиці дві світлиці, – гарні вечерниці.
Стоять чари заправляни – в горшку на полиці [627, с. 114].

Глиняний горщик ототожнювався з жіночим началом у сороміцьких перезв'янських піснях, які записав Михайло Максимович:

Ой гоц-гоцки, горщик...,
Як станем варить, то й два накипить
[155, с. 165; 1331, с. 115-116].

1841 року Михайло Максимович був змушений через хворобу й матеріальну скруту оселитися на заснованому ним хуторі Михайлова Гора поблизу села Прохорівка Золотоніського повіту на Полтавщині, де він постійно мешкав до кінця свого життя (з недовгими перервами). Саме у Михайловій Горі бував у Михайла Максимовича Тарас Шевченко, з яким у нього були теплі дружні стосунки. Там учений поглиблено займався історико-краєзнавчими й етнографічними дослідженнями. 1847 року його було обрано дійсним членом новоствореного Російського географічного товариства за відділенням етнографії.

Натхненний цим обранням, Михайло Максимович почав клопотатися про етнографічну експедицію коштом товариства та розробив її детальний план, за яким він мав намір обстежити Лівобережну Україну від Дніпра й до східної межі розселення українців, а також прилеглу місцевість, населену росіянами та білорусами. Саме тоді вчений почав збирати матеріали для народного календаря, щоб висвітлити за річним циклом – із січня по грудень – трудове життя селянина. Більшу їх частину було зібрано у селах, розташованих в околицях його хутора та в басейні річки Супій. Описуючи обряди та звичаї, народні знання й прикмети, Михайло Максимович фіксував і різний обрядовий ужиток глиняного посуду. У своїй праці *«Дні та місяці українського селянина»* (1856) він писав, що 25 травня, *«на головатого Івана»* (тобто на третє обретіння голови Іоанна Предтечі) відбувалося головне садіння капусти. Коли воно завершувалося, господиня ставила великий горщик догори дном, накладала на нього камінець, а зверху білу полотняну хустку для того, щоб капуста була *«туга як камінець, голова як горщок, а біла як платок»* [628, с. 499-500]. Цей прийом вегетативної городницької магії ще фігуруватиме в подальших записах. Взагалі городину сіяли, як тільки повитоплюються хати, щоб і грядки в городі були такими ж повними, як повні горщики в печі [628, с. 469].

Михайло Максимович також звернув увагу, що під час дощу діти в Золотоніському повіті на Полтавщині бігали й приспівували:

Дощику, дощику!
Зварю тобі борщику,
В новенькому горщику,
Поставлю на дубочку:
Дубочок схитнувся,
а дощик линувся – цебром, відром, дойничкою,
над нашею пашничкою [628, с. 470-471].

Згадувався горщик і в архаїчній грі *«Цици-баба»*. Грали в неї в хаті. *«Бабу»* з зав'язаними очима ставили до чопа (одвіркового кілочка).

– Бабо, бабо, на чім стоїш?
– На глах – лободах!
– А де твоя кашка?
– На полиці.
– А я виїм!
– А я києм!
– А я в ополонку!
– А я за головку!
– А я в горщок!
– А я за носок!.. [626, с. 161].

У гребовицьких піснях, які співали під час згрібання сіна, траплялося висміювання скупих господарів і згадувався глиняний посуд, наприклад, ринка:

Наша пані Катерина (варіант: чорнобрива)
Борщу наварила,
Насипала у риночку,
Поставила на припічку,
Муха обернула... [626, с. 169-170].

Крім ринки, могла згадуватися й миска:

Да вже сокіл ізлетів,
Полудновать ісхотів,
Журавочка дибле,
У мисочку сипле [439, с. 445; 626, с. 90].

Часом у цих жартівливих піснях обігравалася тема демонічної істоти, що проникла в глиняну посудину:

Наша дівка по знаку
Несе чорта у глеку;
Як чорт стрепенеться,
То й глек розіллється [626, с. 170].

Купальської ночі збирали приворотні трави, серед яких перше місце посідав тирлич. Коли ворожка кип'ятила його в себе на припічку в новому горщикові, купленому без торгу, тоді дівчина, що біля неї стояла, повинна була тричі промовити: *«Тирлич, тирлич! Мого милого приклич!»* [626, с. 116]. Серед купальських пісень Михайло Максимович уперше зафіксував і поширену баладу про шлюб брата й сестри, з яких виросли квіти. У ній згадувався дзбан:

В Києві на ринку
П'ють козаки горілку,
Ой, п'ють вони, гуляють,
На шинкарку гукають:
– Шинкарочко молода,
Насип меду і вина!
– Не насиплю, не подам,
Бо на тобі жупан дран!
– Хоч на мені жупан дран,
Так у мене грошей джбан.
– Коли в тебе грошей джбан,
Я за тебе дочку дам! [626, с. 180].

Ця балада сягала давньоарійських ведичних уявлень про шлюб Ями й Ямі, авестійських Йіми й Йімак, осетинських Уризмага й Сатани.

15 серпня, на Першу Пречисту, наставали розговини: *«Прийшла Пречиста, глек молока притисла»*, тобто закінчився піст – і можна було споживати й скоромну їжу, у тому числі й молоко [626, с. 130]. Від Покрови по всій Україні розпочиналися досвітки й вечорниці. Михайло Максимович описав цікавий звичай, що стосувався початку вечорниць. Для принаджування хлопців на вечорниці дівчата збирали з тридев'яти ступ пшона, варили його в новому горщику, купленому без торгу, використовуючи дрова з тридев'яти воротних кілець чи заверток, і носили воду в роті з річки, намагаючись

не пролити її. Зваривши кашу таким чином, закопували її в тій хаті, куди бажали, щоб приходили хлопці [626, с. 183-184]. Важливо, що за кожною купівлею нового посуду незримо була присутня постать гончаря чи горшковоза як учасника обряду.

Першого грудня, на пророка Наума, дітей віддавали вчитися грамоті. По закінченні букваря вчителеві, крім обумовленої платні, давали подарунок; учневі ж варили кашу, яку він їв із товаришами (однокашниками), а горщик розбивали [626, с. 136]. З праці Михайла Максимовича можна було довідатися про використання глиняного посуду в обрядовості Святвечора – Багатої Куті. Зрозуміло, що в цей день усі обрядодії концентрувалися саме довкола цієї обрядової страви. Коли брали кутю з печі, то казали: *«Іди, кутя, на покутя!»*. Несучи кутю через хату, господиня квоктала по-курячому, щоб кури швидше ставали квочками. Ставлячи горщик із кутею на місце, казала: *«Сідай, кутя, на покутя, а узвар на базар!»*. На горщик з кутею клали паляницю або книш, зверху – дрібок солі; а горщик із узваром накривали тільки покришкою. У деяких місцевостях клали на горщики ще дерев'яні хрестики. Після вечері діти поспішали віддати шану хрещеним батькам і матерям, а також своїм бабам і дідам, з мисочками куті, з двома пирогами і книшем, або з двома книшами й пирогом. Ті, прийнявши дарунки, годували дітей своєю кутею й давали гостинців. Так само й засватана дівчина ставила мисочку або горщичок куті з книшами на малі санчата й везла їх *«самотужки»*, тобто тягнучи за собою, до хати майбутнього свекра [626, с. 137]. Михайлові Максимовичу, таким чином, вдалося намітити важливі напрямки досліджень для майбутніх керамологів.

Збірник *«Пісні польські й руські люду галицького»* (1833) **Вацлава з Олеська**, опублікований у Львові, став першим друкованим фольклорним збірником у Західній Україні. До нього увійшло 1449 пісень з різних етнографічних районів Галичини. З них українських було 574 у першій книзі та 73 – у другій. У збірнику його упорядник, якого насправді звали Вацлав Залеський (1799–1849), об'єднав значну кількість нового пісенного матеріалу, уперше опублікував нотний додаток до окремих пісень. Важливим кроком уперед стала розлога передмова Вацлава Залеського до збірника, в якій учений порушив низку важливих теоретичних питань, зробив огляд доробку слов'янських народознавців, підкреслив важливість

народної творчості для вивчення історії та мови, звернув увагу на психологізм народних пісень, до чого фольклористика прийшла тільки згодом. Суттєвим фактом, що позитивно вплинув на швидку й схвальну рецепцію збірника, була також постать самого Вацлава Залеського, відомого не лише обмеженим колам народознавців, а й широкому загалу завдяки своїй суспільно-політичній та літературно-критичній діяльності. Народився він у містечку Олесько в сім'ї польських шляхтичів Залеських з Отока. 1810 року втратив матір, а через сім років – батька. Закінчивши гімназію у Львові, впродовж 1818–1825 років студіював право й філософію у Львівському університеті. Під час навчання заробляв на життя репетиторством. Вацлав Залеський належав до літературного об'єднання *«Конкордія»*, писав драми й трагедії, а від 1825 року публікував у львівській польськомовній пресі статті про театр. Одразу після публікації й аж до початку наступного століття вищезгаданий збірник мав значний резонанс серед слов'янських і неслов'янських діячів науки й культури [96, с. 125-182]. Як і в збірнику Максимовича, там була пісня про щербатий горщик, до якого подібна людська доля:

Ой біда тому та й жонатому,
Як тому горшкови та й щербатому.
Зісподу кипить, зверху збігає,
Куда ся оберне, щастья не має [1340, с. 218].

Згодом її з невеликими відмінами фіксували й інші збирачі.

У ті ж роки погляд на народ як на носія й зберігача стародавньої культури почав пропагувати український галицький етнограф, мовознавець, публіцист, діяч українського національного відродження **Йосип Лозинський** (1807–1889). За його власним визнанням, у юнацькі роки він близько стояв до селян і змолоду полюбив народні пісні [192, с. 86]. 1830 року він закінчив богословський факультет Львівського університету. Був священиком у селах Ліски, Радохинці, Медиці та в Яворові. Захопившись збиранням фольклору, Йосип Лозинський прийшов до оцінки старовинних народних пісень як пам'яток, що відображають дохристиянські часи, добу первісного ладу [192, с. 88]. З 1834 року він пропагував впровадження в українську писемність Галичини латинської абетки замість кириличної, для чого видав латинкою збірку пісень і весільних обрядів *«Руське весілля»* (1835), записаних

у вищезгаданих селах перемиського Надсяння. Згадувалися в них і ложки та таріль:

Крамару, крамаройку!
Приправляй вечаройку,
сип перец на паперец,
Лижейки на тарелец,
На нашу вечаройку [1285, с. 53].

Або:

Подякуйте, дівойкі,
За красниі посиронойкі:
За два тарилі сира,
За печиво хліба,
За спусть горілкі,
Же ся попили дівкі [1285, с. 45].

У праці *«Галагівка»* (1860), написаній на основі безпосередніх спостережень із рідного села Гірко (Вірко) поблизу Перемишля, Йосип Лозинський звернув увагу на архаїчні весняні пісні-гаївки. Фігурували в них і гончарі. Зокрема, в одній гаївці співали:

– Чарнушко душко!
Вставай ранейко,
Мийся, чешися,
Замуж берися.
Схотять тя люди взяти,
Схоче тя мати дати.
– За кого, матінойко,
За кого, ластівойко?
– За мазірина,
Дідьчого сина.
– Тра рано встати,
Мази кликати.
Не пійду, матінойко,
Не пійду, ластівойко.

Перші вісім рядків повторювалися щоразу, а наступні змінювалися:

– За ковалина,
Дідьчого сина.

– Тра рано вставати,
Молот давати.
Не пійду, матінойко,
Не пійду, ластівойко.
– За шевцевина,
Дідьчого сина.
– Тра рано вставати,
Шила глядати.
Не пійду, матінойко,
Не пійду, ластівойко.
– За бондарина (гончарина, кметовина тощо)
Дідьчого сина.
– Тра рано вставати,
Обручів (горцей, ціпов і т. п.) *глядати.*
Не пійду, матінойко,
Не пійду, ластівойко.

А наприкінці дівчина погоджувалася:
– За того хлопа,
Що грошей копа,
Рано можь спати,
Не треба вставати.
– Вже пійду, матінойко,
Вже пійду, ластівойко [614, с. 515]

Один із перших польських етнографів, дослідник слов'янських старожитностей і звичаїв польського народу **Лукаш Ґолембіовський** (1773–1849) у книзі *«Народ польський, його звичаї, забобони»* (1830) описав, як українці, що живуть поряд із поляками, відчитують уроки. Баба-знахарка наливала в миску води й, підійшовши до печі, де лежав жар, ножем поодинці тричі по дев'ять вуглин вкидала у воду. При цьому вона дуже пильно рахувала вкинуті шматочки вугілля, приказуючи при лічбі: *«Не раз, не два»* і т. д. Вона уважно стежила, тоне вугілля чи спливає, з чого робила висновок, чи в дитини дійсно вроки, а чи інша хвороба. Водою, в якій гасили вугілля, дитину вмивали, під час чого баба шептала заклинання [1235, с. 152]. Там вгадувався зв'язок із домашнім вогнищем, запаленим предками. За словами Лукаша Ґолембіовського, на Підляшші, якщо когось підозрювали в здатності зурочити, то казали: *«Сіль,*

печина з лихими очима» [1235, с. 173]. Повторив він і звістку Ігнація Любич-Червінського, що в задністрянській околиці, коли померлого чоловіка виносили в труні, дружина хапала новий горщик, кидала об землю, товкла й так далеко, як простягалося обійстя, засівала вівсом. Лукаш Ґолембіовський повторив пояснення свого попередника [1235, с. 254-255].

На Підляшші в українських селах у надвечір'я святого Андрія, сільська дівчина, прагнучи довідатися, хто з хлопців буде її чоловіком, робила так, аби він їй наснився. Насамперед вона проказувала дев'ять молитов стоячи, дев'ять – на колінах, дев'ять – сидячи, а потім сіяла льняне сім'я в глиняній посудині, наповненій землею, й примовляла:

Святи Андрею,
Я на тебе льон сею;
Дай мені знати,
З кім буду зберати.

Роздягаючись перед сном, вона клала крайку, якою підперезувала свій стан, під праве вухо. Після цих приготувань дівчина була впевненою, що уві сні побачить постать майбутнього чоловіка [1235, с. 320].

В українських патріотів були прагнення врятувати українську народну пісню, тому збирачі головним чином звертали увагу на пісенність, а не на народну прозу. Одним із таких ентузіастів був український етнограф, фольклорист і мовознавець **Платон Лукашевич** (1809–1888). Народився він у селі Березань Переяславського повіту, у родині поміщика. Початкову освіту отримав у Ніжинській гімназії, 1828 року закінчив Одеський ліцей. Усе своє життя Лукашевич прожив у себе в маєтку в Березані. Записувати український фольклор він почав під впливом чеського вченого Яна Коллара, з яким познайомився під час подорожі в Прагу [477, с. 138]. Платон Лукашевич був знайомий і листувався з багатьма фольклористами. Народні пісні й думи вчений збирав до кінця свого життя, і багато з них було опубліковано вже посмертно. У записаних ним жартівливих піснях згадується, наприклад, такий вид посуду, як *«яндола»*:

Ішов кум до куми,
Просить в куми яндоли:
– Дай, кумо, яндоли!... [46, с. 59].

Платою за любовні взаємини міг бути глечик з молоком:

Коли б же ти, вража бабо,
Не подраная була,
То б я тебе полатав
Да за глек молока [46, с. 45].

У пісні про Бугая, впійманого з чужою молодицею, відзначалася важливість горщика з медом для укладання кумівства:

...А Шевчиха дома,
Кумою готова.
По сінечках ходить,
Горщик меду носить,
Чому мене той Бугай
Кумою не просить?
По сінечках никає
Да на крижмо шукає [46, с. 57].

У записаній Платоном Лукашевичем у селі Ольшаниця Васильківського повіту Київської губернії пісні про клопоти жонатого чоловіка пояснювалося:

Треба зробить качалочку,
Іще й кочережку,
Щоб не дала тобі жінка
По плечах мережку.
Треба купить тарілочку,
Мисочку маленьку,
Ще й дитині у головки
Подушку м'якеньку [252, с. 296]

Серед тих, хто збирав народну творчість українців, було багато літераторів. Зокрема, на тлі культурно-народознавчого руху Полтавщини першої половини XIX століття вирізнялася творча особистість **Миколи Гоголя** (1809–1852), письменника-романтика, водночас історика та етнографа, який упродовж життя не поривав стосунків із рідним краєм [245, с. 227]. Його народність полягала в глибокому творчому проникненні в надра народної свідомості, у його здатності не копіювати, а індивідуально перетворювати, узагальнювати, робити яскравішим помічене в людях, розвивати те, що йому давала українська фольклорно-міфологічна стихія.

Гоголівські зошити з записами українських пісень засвідчують, зокрема, що письменник прекрасно знав живу мову народу, все життя надихався народною творчістю, шукав у ній відображення минувшини й традиційного побуту українців, вияви національного характеру. Не оминули записані ним фольклорні твори й теми прадавнього ремесла українців – гончарства, а також гончарних виробів, звичаєвості, пов'язаної з ними. Ці пісні малодосліджені, хоча там згадувався різноманітний глиняний посуд, його використання в традиційній культурі харчування, торгівля ним, а також добування глини, що було важким, часом небезпечним для життя моментом виробничого процесу. У 1830-х роках Микола Гоголь записав на Полтавщині баладу *«Оженила мати сина»*, де йшлося про те, як чоловік, з підмови своєї матері, жорстоко закатував дружину, а потім пішов до матері питатися поради, що робити далі:

Научи ж тепер, як її ховати.
– Сідлай, синку, коня вороного,
Та поїжджай до тестенька свого,
Та знай, синку, що в тестя казати:
«Ой їдь, мати, донечку ховати,
Поїхала по жовтую глину,
Глини не набрала, смертю пострадала».
Іде мати доненьки ховати,
Аж нікому й воріт одчиняти,
Та й нікому правдоньки казати.
Ввійшла мати в новую світлицю,
Лежить дочка на всюю скамницю.
– Дочко ж моя, дочко-кукібничко,
Чого ж в тебе плечі почорніли?
Чого в тебе й ручки посиніли?
Чого в тебе ніжки пожовтіли?
Плаче мати дрібними сльозами,
Розказує сваха вірними словами:
– Плечі чорні – то глина побила,
Руки сині – в нас пряжу синила,
Ноги жовті – чепурно ходила.
Ой ну ж, свахо, донечку ховати,
А за сина другої шукати.

– Вели ж, свахо, кату в руки дати,
А твого сина на Сибір послати,
Моєї дочки тіло поховати [731, с. 89-90].

Микола Гоголь одним із перших записав і веселу парубоцьку пісню *«Люлька ж моя червоная»*, присвячену відносно новій категорії глиняних виробів:

Люлька ж моя червоная звечора курилась,
Як положив на припічку, впала та й розбилась.
Як пішов я до Києва люльки куповати,
Знайшов люльку червоную, ні з ким сторговати.
Ой там дівка чорнобрива пшоном торговала,
Тая ж мені чорнявая люльку сторговала.
Як пішов я до дівчини люльки запалити,
Зняла з мене сіру свиту ще й хотіла бити.
Як пішов я через тин, через три городи,
Поламав я кукурудзу, наробив я шкоди.
Як пішов я через тин, да й не приторкався.
Як угладить мужик ціпом, так я й засміявся [731, с. 135].

Архаїчні мотиви відлунювали також у жартівливій пісні про кумів, де згадувалися такі види посуду, як барило, в якому тримали міцні алкогольні напої і яке могло бути як дерев'яним, так і глиняним, а також *«блюда»* й блюдця:

І вчора у куми, і сьогодні у куми,
А я ж тую куму та до себе зазову,
А у стрісі гороб'я та й на кушання уб'ю,
А потрушок у мішок, та понесу на торжок
Та продам я рило, та куплю барило,
Попродаю гомілки та куплю горілки,
Ой продам я груди та куплю блюди,
Ой тоді ж я куму до себе зазову
Та поставлю горобця на дванадцяти блюдцях:
– Ох, і їжте, кумо, не засалювайся,
І в рукава не бери, і додому не неси [731, с. 141-142].

Ще в одній пісні, записаній Гоголем, комічний ефект досягався тим, що борщ варили в непідходящому для цього, неналежному посуді – покришці:

Наварила борщу та й у покришці,
Посадила дворянина та й на подушці:
– Ой їж, коли хоч, коли з рибкою борщ,
А не хоч – вибачай, а ложки не вмочай [731, с. 141].

Інша жартівлива пісня еротичного змісту про дівера (брата чоловіка), що спокусився на братову дружину, не обійшла увагою, що в горщику подавали лемішку:

Дівер з невісткою розбив горщик з лемішкою,
Дівер з невісткою по смородину пійшов,
Дівер з невісткою смородини не найшов,
А у тої смородини широкі листочки,
Дівер невістці купив чобіточки [731, с. 145].

Одними з головних дійових осіб народного весільного обряду, добре відомого письменникові ще з часів дитинства, були жінки-коровайниці. Пісні, які вони виконували під час роботи, були спрямовані на забезпечення щасливого сімейного життя подружжя й зазвичай пояснювали, звідки взялися складові для святого короваю [156, с. 245]. Сам процес приготування весільного хліба, тобто перетворення сирого тіста на випечений коровай, був пов'язаний з переходом нареченої в статус молодиці. У цих піснях часто співалося, що родина молодої чи молодого привезла на коровай горщик масла [254, с. 50]. От і почута Миколою Гоголем весільна пісня з Полтавщини нагадувала, що масло зберігали в горщику як в універсальній місткості:

А із суботоньки та на неділеньку година,
Та збиралася Федоркова родина,
Та привезла горщок масла на коровай,
Хвалить Бога, хороший буде наш коровай [731, с. 18-19].

У повісті *«Сорочинський ярмарок»* (1831) письменник відобразив народну антропоморфізацію гончарних виробів: *«Горы горшков, закутанных в сено, медленно двигались, кажется, скучая своим заключением и темнотою; местами только какая-нибудь расписанная ярко миска или макитра хвастливо выказывалась из высоко взгромождённого на возу плетня и привлекала умиленные взгляды поклонников роскоши. Много прохожих поглядывало с завистью на высокого гончара, владельца сих драгоценностей, который медленными шагами шел за своим товаром, заботливо*

окутывая глиняных своих щеголей и кокеток ненавистным для них сеном» [232, с. 13-14].

З огляду на старовинні зв'язки між гончарським і ковальським ремеслами привертає увагу й те, що коваль Вакула з повісті Гоголя *«Ніч перед Різдвом»* (1831) виступав і малювальником глиняного посуду: *«Все миски, из которых диканьские козаки хлебали борщ, были размалёваны кузнецом»* [232, с. 95]. Зафіксував Микола Гоголь і пісенні згадки про торгівлю глиняним посудом. У пісні *«Ой що Хома да Єрема да родниє браття»* показувалося, як все в приятелів-дурнів – і торгівля, і землеробство, і мисливство, і церковні справи – ішло невлад. Вони вирішили вдатися до ремесла горшковозів:

...Ізішлись вони докупочки, і порадовались,
і розпечалились:
– Не то, брате, наше діло – до церкви ходить,
А то, брате, наше діло – сині горшки возить.
Набрав Хома воз, воз, а Єрема два, два,
Поїхали на базар, став Хома в місті,
а Єрема у башти.
Що у Хоми не купують, а у Єреми не торгують,
Що у Хоми розібрали, а у Єреми розхватали.
Ізішлись вони докупочки, і порадовались, і розпечалились:
– Не то брате, наше діло – сині горшки возити,
А то, брате, наше діло – поза кущем ходити [731, с. 148-149].

Цю народну пісню Микола Гоголь використав у своїй творчості. У повісті *«Страшна помста»* (1831) сліпий бандурист співав *«смешные присказки про Хому и Ерёму, про Стклярa Стокозу»* [232, с. 169].

Інший варіант цієї жартівливої пісні зафіксував український філолог, фольклорист, історик і письменник **Осип Бодянський** (1808–1877). Народився він у родині небагатого священика у містечку Варва Лохвицького повіту. Навчаючись у духовній семінарії в Переяславі та мешкаючи не в бурсі, а на квартирі, серед простих людей, він захопився фольклористичними студіями, брав участь в аматорських театральних виставах [1064, с. 15]. У 1831–1835 роках Осип Бодянський учився на словесному відділі Московського університету, де зблизився із Михайлом Максимовичем та Миколою Гоголем. У 1837–1842 роках Осип Бодянський перебував у науковому

відрядженні за кордоном, студіював мови, літератури, історію, побут західно- і південнослов'янських народів, познайомився з Яном Колларом, Павелом Шафариком, Вацлавом Ганкою, Вуком Караджичем. Учений сприяв зміцненню зв'язків українців із західнослов'янською культурою, всіляко намагався познайомити українську громадськість із культурними надбаннями всіх слов'янських народів [1203, с. 22]. Очоливши кафедру слов'янської історії та словесності Московського університету, 1845 року він був обраний секретарем Московського товариства російської історії та старожитностей, редагував його наукове видання *«Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских»*. У *«Чтениях»* Осип Бодянський публікував багато віднайдених рукописів з історії України (*«Історія Русів», «Реєстри усього Війська Запорозького в 1649 р.», «Літопис Самовидця», «Літописна розповідь про Малу Росію»* Олександра Рігельмана) та української літератури й фольклору. Ці публікації супроводжувалися передмовами й коментарями вченого. У жовтні 1848 року видання *«Чтений»* було припинено за опублікування твору англійця Джайлса Флетчера *«Про російську державу і спосіб правління російського царя (звичайно званого царем московським)»*, який побував у Росії після смерті Івана Грозного й критично охарактеризував її порядки кінця XVI – початку XVII століття. Книгу було вилучено, а самого редактора з посади секретаря звільнено й видано наказ про переведення його до Казанського університету. Але вчений відмовився виконувати наказ, виявивши громадянську мужність, і його зовсім звільнили від університетської служби. Хоча наприкінці 1849 року він був знову призначений професором Московського університету, до 1858 року його діяльність зосереджувалася лише на викладацькій роботі [1203, с. 21].

Російський літературознавець Марк Азадовський писав: *«Бодянський був тісно пов'язаним з українським фольклоризмом. Уродженець України й український патріот, він первісно виступав і як поет, який використовував фольклорні матеріали, і як збирач та дослідник фольклору»* [17, с. 395]. Фольклористична діяльність Осипа Бодянського розпочалася під сильним впливом збірників Вука Караджича та Михайла Максимовича. Разом із молодшим братом Федором він записував народні пісні у різних регіонах Лівобережжя

– у рідній Варві, Прилуках, на Переяславщині. Як зазначав сам Осип Бодянський у дисертації *«Про народну поезію слов'янських племен»* (1857), за сім років він записав у Полтавській губернії понад вісім тисяч українських пісень [82, с. 136]. Фольклористична діяльність братів Бодянських була вагомим внеском до вітчизняної фольклористики. Не оминув Осип Бодянський і пісню про Хому та Ярему:

Що Хома та Ярема – то роднії браття,
Що на Хомці й на Яремці – то все одно плаття.
На Хомі сірячок,
На Яремі білячок.
– Ходімо ж, брате,
Горшки продавати,
Хома звіз на гору, свої покотив
Та Яремині розбив.
Розплакались, розрюмались, сіли, порадовались:
– Се не наше діло, брате,
Горшки продавати,
Ходімо у церкву
Богу молиться... [1064, с. 269].

У колядці воякові *«унесли... миску червінців»* [1064, с. 73].

Героїня жартівливої пісні розповідала про використання тарілки у частуванні:

Ой мій милий на току,
А я йому пирогів напеку.
Ой мій милий на поріг,
А я йому на тарілку пиріг [1064, с. 273].

А в іншій жартівливій пісні глиняна ємкість, у якій терли тютюн і насіння, звалася просто черепком:

Сам один з кудлаєм гуляли,
Черепок кабаки нам'яли.
І їхали й продавали.
І декому так давали
Кабаки.
Ой на горі да турок оре,
А за турком да кудлай ходить,

За кудлаєм-бурлакою
Ходить чорт з ломакою:
– Верни ріжок з табакою,
Кудлаю.
Ой кудлай дуже зажурився
Да з припічка вбився.
А кудлаїха й не гуне,
В черепочку сім'я мне
На гарбуз [1064, с. 272].

Український письменник, уродженець Вовчанська **Орест Сомов** (1793–1833) в оповіданні *«Київські відьми»* (1833), побудованому на українських переказах, писав: *«Он видел, как она развела в печи огонь, как поставила на уголья горшок с водою, как начала в него бросать какие-то снадобья, приговаривая вполголоса странные, дикие для слуха слова»* [943, с. 101].

Український прозаїк, драматург, журналіст, літературний критик і культурно-громадський діяч **Григорій Квітка-Основ'яненко** (1778–1843), виходець із старого козацько-старшинського роду, що народився в селі Основа під Харковом і чудово знався на фольклорі Слобожанщини, у повісті *«Конотопська відьма»* (1836) вичерпно відобразив народне повір'я, за яким відьми ховають дощі в глиняному посуді. *«Стар чоловік і непевний»* Демко Швандюра навчав конотопських козаків, як повести себе з відьмою Явдохою Зубихою: *«Дайте добру хлосту, поки верне дощі та роси, що, знаю, в неї на мисниках та на полиці»* [469, с. 160]. Глиняний посуд відьма використовувала також для зберігання надоєного молока: *«Ходить по хаті, ходить та й погляда на свої глечики, горщики, кухлики, де з усякого звіра і з усякої гадини є молоко, що вона з них понадоювала, перевертаючись до кожної матки усе різно, щоб не жахались і давались доїтись. А усі тії глечики, горщики, водянчики, кухлики стояли деяке на полиці, інше на миснику, було й на припічку, було й на самій печі; яке вже поставлене на сметану, а яке ще стояло під лавкою та край помийниці. Під полом лежали усякі трави і коріння: мнята, любисток, терлич, папороть, собаче мило, дурман, усякі реп'яхи, куряча сліпота та й багато дечого»* [469, с. 162]. У горщику зберігалися й дощі: *«Де то вже нема! – обізвалася Зубиха, лізучи з-під покутя і таскаючи превеликий*

горщик, ганчіркою зав'язаний. – Ось де я була; отсе доставала горщик з хмарами, що було заховала їх на тридев'ять рік, так отже пан конотопський сотник присилував мене повипускати хмари і дощ пустити» [469, с. 162]. Вирушаючи доїти тварин, Зубиха *«зняла з голови очіпок, сіду, як молоко, косу розпустила, узяла білу сорочку, та й наділа на себе, та ні пояса, ні плахти не підв'язала, так і стала по хаті ходити та шептати усяке колдовство, та у всякім углі тричі спльовувала; далі узяла жлукто та й положила його серед хати і стала знов щось по-відьомськи бормотати; далі узяла з кухлика якоїсь води та, усе бормочучи, побризкала тою водою і себе, і жлукто усередині... А кіт що є духу нявчить, а далі аж на ноги устав та потягнувсь і засвітив очима ще дужче, чим каганець у хаті палав... Тут Явдоха мерщій у жлукто і полізла... а як вилізла, так стала дівкою! Та й дівка ж немудра! І молода, і хороша, і чорнява, і ще, мабуть, красивіша від чернігівської протопопівни! От як переродилась наша відьма, узяла жаб'ячої сметани та кобилячого сиру, головок від тарані і, поскладавши на тарілочку, поставила перед свого котуся і каже: «Коли, котусю, захочеш без мене їсти, так от тобі ласощів; не скучай без мене, поки я вернусь». А сама, доставши аж п'ять дійничок, погасила каганець і пішла з хати доїти, кого їй треба було»* [469, с. 166]. А лікуючи бешиху, *«Зубиха зараз і кинулась, положила долі ніж і звеліла молодиці стати на ньому босою ногою проти тієї щоки, де самий дужчий опух; а сама достала у покришку жару і положила туди кусок страсної свічки та ладану, та клаптик тієї хустки, на чім становлять паску під свячення, а молодицю закутала-закутала, щоб увесь дим нікуди більш не йшов, тільки на неї, а сама знай шепче та спльовує, та дме на жар, а кіт нявчить на всю хату. От курить та курить, як тут молодиця... геп! і впала на долівку, мов нежива. Зубиха її відволодала і посадила на лавку»* [469, с. 167]. Не оминув Квітка-Основ'яненко й народну віру в те, що відьма може змусити когось чарами прилетіти: *«...А вже і сонечко стало заходити; панночка затопила у печі, сама сходила по воду, а йшла по воду, як бабуся її навчила: не прямо до криниці, а вулицями обходила навпаки сонця; прийшла до криниці, набрала відро води та й вилила на сход сонця; друге набрала і вилила на захід сонця, а трете набравши, – що є духу, не оглядаючись, і вп'ять*

не прямо, а вулицею за сонцем. От як принесла, та й настановила кашник з водою; а бабуся достала з-за пазухи зілля: любистку, материнки, чорнобривцю, цвіту папороті, терличу та усього по пучечці всипала в кашник та й пристановила до вогню; а сама узяла муки пшеничної, замісила водою, та й вийняла з калитки у папірці кошачого мозку, відколупала пальцем та положила у те тісто; далі достала у себе з хустки, що був зав'язаний, слід пана Забрьохи та й розділила пополам і одну часточку всипала у те ж таки тісто, замісила і скачала коржик, посадила в піч спектись, і усе з приговорками та спльовуванням, а хорунжівні звеліла сидіти на полу, підібравши ноги під себе, не жахатись, і, що вздрить, не боятись нічого, і усе думати про свого милодана. От як коржик спікся, вона й дала його з'їсти Олені за три рази, запиваючи з водянчика водою, що нашептала бабуся; а затим і горщок з зіллям став закипати. Бабуся, гукнувши на Йосиповну, щоб нічого не жахалась, узяла другу частку сліду Уласовичевого та й всипала у кип'ячий горщик і стала мішати, а сама аж у піч мов улізла, та що є духу і кричить: «Терлич, терлич! десятьох приклич, а з десятьох дев'ятьох, а з дев'ятьох восьмирьох, а з восьмирьох семирьох, а з семирьох шестирьох, а з шестирьох п'ятирьох, а з п'ятирьох чотирьох, а з чотирьох трьох, а з трьох двох, а з двох одного, та доброго». Та й примовила нищечком, щоб хорунжівна не чула: «Пана сотника конотопського Забрьоху, Уласовича Микиту; а хто жде та дожида, так нехай собі дріма». Та й дмухнула на Олену, а та ні з сього ні з того і стала собі дрімати. Вп'ять вража баба стала горщик мішати і вп'ять кричить у комин тії ж речі: «Терлич, терлич! десятьох приклич...» – та й звела на одного, усе-таки пана Уласовича, далі й примовила нищечком: «А хто сидить та ждеть, той нехай собі заснеть». Та вп'ять дмухнула на хорунжівну, а вона, сердешна, так і заснула... Стала бабуся утрете мішати зілля і вже що є духу у трубу кричить на терлич; і як довела до одного, так аж запищала від натуги, кричачи зо всієї сили та зовучи пана Уласовича, а на хорунжівну дмухнула і говорить: «А хто спить та сопе, так нехай і захропе». А від сього панна Йосиповна бебех у подушки та й захропіла на всю хату...» [469, с. 170-171]. То була своєрідна етнографія у художній формі [245, с. 236]. Всі ці описи знаходять відповідності в зафіксованих

фольклористами й етнографами народних віруваннях і магічних практиках.

Українська народна медицина приваблювала також росіянина **Івана Сахарова** (1807–1863), талановитого збирача народних пісень, бувальщин, повір'їв, обрядів і звичаїв. Заняттям старовинною історією, фольклором, іконописом, нумізматикою і іншими старожитностями Іван Сахаров присвячував лише час, вільний від служби. Він тільки 1835 року закінчив медичний факультет Московського університету, практикував за фахом і після переїзду в Петербург служив лікарем при поштовому департаменті. Уродженець Тули, з родини священика, ще за доби навчання в духовній семінарії, він пройшов уздовж і впоперек рідну губернію та сусідні з нею – Орловську, Рязанську, Калузьку й Московську. Юнакові відкрився особливий світ. Ходячи по селах, він вдивлявся у життя всіх станів, прислухався до химерних російських говірок, збирав перекази давно забутої старовини. Допитливий семінарист зацікавився історією Росії. Він звернув увагу на те, як чужинці привчають його співвітчизників до розпусти, нахабства, неповаги до батьків і зневаги до традицій. На відміну від тих освічених людей, які погорджували рідним словом і вважали його *«холопським»*, Іван Сахаров прихильно ставився до мови простолюду, визнавав цінність народних пісень, казок і переказів, красу й зручність народного одягу. Він приділив увагу білоруському й українському фольклору, подавши, зокрема, матеріали з Чернігівщини, Харківщини, Курщини, Воронежчини. Проте дослідник зіткнувся з байдужістю вестернізованого російського суспільства. Він не уник ворожості людей свого кола, йому навіть погрожували Соловками, і біда вже висіла над його головою, але вченого порятувало заступництво князя Олександра Голіцина, що завідував поштовим департаментом. За клопотанням останнього імператор Микола I нагородив Івана Сахарова орденом Станіслава 3-го ступеня, діамантовим перснем і грошовою допомогою [21, с. 5-8]. У своїй знаменитій багатотомній праці *«Сказання руського народу про сімейне життя своїх предків»* (1836) Іван Сахаров описав український обряд лікування черевної хвороби *«соняшниця»*. Покликаний знахар для лікування *«соняшниці»* вимагав миску, в яку ввійшло б три штофи води, прядиво й кухоль. Миску з водою він ставив хворій на живіт, прядиво запалював. Щойно прядиво

загорялося, він обмотував нею хвору. Часто траплялося, що хвора після такого лікування залишалася обпеченою в різних місцях. Рани, отримані від опіків, знахарі приписували виходу хвороби з тіла. Прядиво після цього він клав у кухоль, а кухоль ставив у миску. У цей час починалися замовляння, а хвора тим часом кричала від хвороби. Оточуючі вважали її крик видаленням з неї нечистої сили. Прочитавши замовляння, знахар давав пити воду хворій і йшов геть. Якщо вона не одужувала, він брався лікувати наступну хворобу, напущену на неї [899, с. 146-147].

Також Іван Сахаров навів любовні чари за допомогою жаби, поширені в українців і росіян, які він вважав занесеними зі Сходу. Закоханий, жадаючи володіти красивою дівчиною, вирушав за порадою до знахаря. Той наказував йому виходити на вранішній зорі до озер і ловити парних жаб. Якщо він встигав схопити парних жаб, то повинен був покласти їх у продірявлений глечик і бігти, не озираючись, до першого мурашника, а там його закопати. Після цього він мусив утікати, також не озираючись, до свого дому. Якщо він обернеться чи буде прислухатися до шуму, вереску, крику, то його здолає нечиста сила. У народі вірили, що нечиста сила знехотя муситиме надавати чарування кісткам парних жаб і якщо недосвідчений озирнеться, то вона буде мститися за мимовільне відторгнення сили чародійства. Селяни казали, що дуже рідко траплялося, щоб хтось встояв проти спокуси й дотримався такої заповіді. При цьому часто траплялося, що сторонні, навчені нечистою силою, крали кістки парних жаб. Закоханий ішов на третій день до мурашиної купи, розкопував і знаходив кісточки у вигляді виделки й гачка. Ці знаряддя робили дива в коханні. Якщо хотіли когось змусити полюбити себе, то варто було тільки зачепити дівчину цим гачком – і бажання збувалося. Якщо ж дівчина ставала тягарем, то варто було тільки відіпхнути *«виделкою»* – і вона на все життя ставала байдужою до найпалкішого кохання. Селяни дуже вірили в ці чари й покладалися на них [899, с. 113-115]. У подальшому подібні чаклунські процедури фіксували багато етнографів і фольклористів.

Справу Івана Сахарова підтримав інший російський етнограф, фольклорист і мистецтвознавець – **Іван Снєгірьов** (1793–1868). Народився він у Москві, у родині письменника, професора Московського університету, закінчив 1810 (за іншими даними, 1814)

року його словесне відділення, певний час викладав там латинську мову, а потім, працюючи цензором Московського цензурного комітету, приятелював з Олександром Пушкіним й іншими відомими діячами культури. У книзі *«Російські простонародні свята й забобонні обряди»* (1837), де було залучено багато українських етнографічних матеріалів, Іван Снєгірьов повідомляв, що, за повір'ям українців, у ніч на Купала відьми збирають свої відьомські трави, знімають з неба зірки й тримають їх у глечиках у льохах [940, с. 175].

Народною обрядовістю зацікавився й український етнограф, археолог, письменник **Вадим Пассек** (1808–1842). Син засланого дворянина з козацько-старшинського роду, звинуваченого за помилковим доносом, він народився в Тобольську, де мешкав у цей час його батько. Повернутися із заслання батькові з численною родиною (сімнадцять дітей) дозволили 1824 року. 1826 року Вадим Пассек вступив на відділення моральних та політичних наук Московського університету. Одночасно слухав лекції на інших відділеннях – словесному й фізико-математичному. В університеті Вадим Пассек близько потоваришував з Олександром Герценом. Час закінчення Вадимом Пассеком університетського курсу збігся зі страшною холерою в Москві восени 1830 року. Боротьбою з холерою Вадим Пассек і почав свою службу. Віддавши себе в розпорядження холерного комітету, він працював з рідкісною самовідданістю і, не задовольняючись своїм обов'язком завідувати канцелярією і господарською частиною лікарні, доглядав за хворими нарівні з лікарями. 1832 року Вадим Пассек здійснив першу поїздку в Україну. Повернувшись, він написав низку нарисів, де містилися міркування про народні характери, замітки й роздуми про історичні події, народний побут і фольклор, поетичні роздуми про минуле і майбутнє України. Ні Олександр Герцен, ні інші російські друзі не зрозуміли захоплення історією, що почалося в цей час у Вадима Пассека, його цікавість до минулого України. Прийнявши це за ренегатство, вони абсолютно від нього відвернулися. Навесні 1834 року, ще до захисту дисертації, Вадим Пассек отримав від помічника куратора Харківського навчального округу графа Олександра Паніна пропозицію зайняти кафедру російської історії в Харківському університеті, проте дозволу на читання лекцій Вадиму Пассеку не дали, оскільки в цей час було заарештовано членів *«герценівського*

гуртка», а за Вадимом Пассеком встановлено таємний нагляд. До 1837 року він з родиною вимушено жив у родинному маєтку – слободі Спаська-Пассеківка у Вовчанському повіті на Харківщині, де цілком віддався літературним заняттям та вивченню української старовини. У цей час він задумав видання, в якому читачів можна б було долучати до історичних знань, знайомити з традиціями народів, які мешкали в Російській імперії. Це видання отримало назву *«Нариси Росії»* (1838–1842) й мало великий успіх, особливо низка етнографічних замальовок самого Вадима Пассека про Україну.

У нарисі *«Малоросійські святки. Різдвяний переддень»* (1840) Вадим Пассек описував *«вечерю»*, як *«миску, зав'язану в хустку»*, яку, перехрестившись, поставив на стіл хлопчик років десяти і, поклонившись, мовив: *«Батько та мама прислали вечерю тобі, тату, тобі, мамо! Вечеряйти на здоровьє!»*. *«За звичаєм, у мисці було відварене ячмінне зерно, облите взваром; на ньому лежали два пироги і один книш; утім, байдуже, якби й два книші та один пиріг, тільки необхідно, щоб усього було три; зверху всього лежав шматочок соленої риби»*. Натомість йому поклали свої наїдки [791, с. 78-79]. У нарисі *«Колядки, чи Святий вечір»* письменник подав і варіант пісні про нежонатого чоловіка:

Ой горе ж міні не женатому,
Як тому горщечку да щербатому.
В горщечку кипить,
В щербину біжить:
Як мені, серденько, без тебе жить! [791, с. 83].

У нарисі *«Меланки, Багатий вечір, чи Щедрівки»* (1840) він описав дівоче ворожіння з півнем: *«На підлозі насипане ячмінне зерно, в черепку поставлена вода»* [791, с. 114]. А в замітці *«Простолюдні засоби лікування»* (1840) Вадим Пассек поділився спостереженнями: *«При зупиненні місячних очищень беруть 5 буряків, пригорщу хмелю, наливають це річковою холодною водою, закривають накріпко горщик, обмазують його тістом і, поставивши у вільну піч, виймають наступного дня вранці. Настій цей п'ють по склянці щодня. Коли в дітей робляться судоми чи різачка в животі, то кладуть у глек кропу, наливають кип'ятком, ставлять на деякий час у закриту піч, потім розводять теплою водою й купають у ній хвору дитину»* [791, с. 14-15].

1842 року, після смерті трирічної доньки, втрату якої він тяжко переживав, Вадим Пассек помер від сухот. Посмертно було видано його статтю *«Малоросійське весілля»* (1844), доповнену піснями з Чернігівської губернії, наприклад:

Стрішки-орішки котятся,
На столі миски становятся.
Та казав же нам заєць,
Що буде на стол краєць;
Казала нам лиска,
Що буде на стол миска.
Через сад гуска литіла,
С перцем капуста кипіла,
Хочь с перцем – не с перцем,
Просимо с щирим сердцем [790, с. 189].

Над боярами насміхалися:

Втоптана стежечка
Від стола до припечка,
То бояре протоптали,
Та в піч заглядали –
Чи великий горщок каші,
Чи наїдяться бояре наші? [790, с. 190].

Збирав народні вірування й український письменник, педагог і лексикограф **Павло Білецький-Носенко** (1774–1856). Народився він у місті Прилуки на Полтавщині, у дворянській родині, що походила з давнього козацько-старшинського роду. Батько письменника загинув на війні з турками. За родинною традицією Павла теж готували до військової служби. П'ятирічним хлопчиком його віддали в петербурзький Шляхетний сухопутний кадетський корпус. Через чотирнадцять років він блискуче закінчив курс навчання й 1793 року в чині поручника був направлений у Катеринославський єгерський корпус. Восени 1798 року Павло Білецький-Носенко пішов у відставку й повернувся додому в Прилуки. Жив переважно у своєму маєтку в селі Лапинці біля Прилук, а певний час і в маєтку своєї дружини в містечку Хмелів Роменського повіту. 1801 року Павла Білецького-Носенка було обрано підсудком у Прилуцький повітовий земський суд. З 1807 по 1809 рік письменник також був помічником куратора

в Прилуцькій лікарні. 1810 року він став штатним наглядачем училищ Прилуцького повіту, а з 1812 року понад тридцять років – почесним наглядачем. Усю свою штатну платню він жертвував на користь училища. Ще 1817 року Павло Білецький-Носенко став членом Товариства наук при Харківському університеті [62, с. 7]. Він *«полюбив українську мову і літературу й намагався йти врівень із їхнім розвитком... В етнографічних і лінгвістичних працях він є одним з провісників слов'янського відродження й українофільства»* [803, с. 45]. Свою літературну й наукову працю Павло Білецький-Носенко вважав патріотичним обов'язком. Його творчість була викликана прагненням зробити і свій внесок у розвиток української культури, ознайомити світ з мовою, народною творчістю, історією українського народу.

Уже в літньому віці, завдяки пробудженому тоді прагненню вивчати слов'янські народи, письменник почав збирати українські слова й записувати народні звичаї, обряди й забобони [803, с. 51]. Павло Білецький-Носенко був активним дописувачем газети *«Полтавські губернські відомості»*, в якій друкував статті етнографічної й мовознавчої тематики. Дещо в них стосувалося й теми гончарних виробів. Розповідаючи про значення слова *«головатий»*, Павло Білецький-Носенко в статті *«Лінгвістичні пам'ятники повір'їв у малоросіян»* (1840), яка була частиною його капітальної праці, повідомив: *«Догадливі знахарки, щоб капуста складалася у великі голови, ставлять на городах, із прикликанням «Святого Івана Головатого», обернений догори дном горщик і впевнені, що капуста їхня, за якимсь духом змагання, неодмінно зрівняється величиною з горщиком»*. На його думку, значно більше допомагало посіяти серед капусти коноплі, бо *«метелики, що породжують гусінь, не можуть зносити сильного запаху конопель і відлітають пожирати ті городи, де передбачливі всезнайки наставили горщиків, аби їхня капуста була «з Івана Головатого»* [49, с. 169-170]. Коментуючи вислів *«О, вона тямуща! Вона зіри знімає, їх перечищає і знову у небі вставляє!»*, вчений сповіщав, що в минулому начебто були такі *«тямущі»* відьми, що знімали *«зіри з неба»*, перечищали їх і знову на небо вставляли, а інші, злі, набивали ними *«глеки»* й ховали на дно колодязя чи закопували в *«криниці»* (джерела), і від цього неодмінно наставало якесь спільне чи приватне

лихо: велика посуха й інше. Близько 1760 року в одному полковому місті козаки та їхні дружини серед майдану на сході біля колодязя складали дрова для вогнища, зносили сухий хмиз і солому, щоб, за доносом кількох бабів, спалити свою полковницю, яка збудила своєю красою й багатством одягу і прикрас загальні заздрощі. Ґрунтуючись на законі того часу – *«два козака судять третього, а паче громада»*, навіжені баби примусили своїх козаків, не зважаючи на могутність і владу полковника, засудити на всеспалення його дружину. Все місто схвилювалося. Нещасний чоловік вдався до допомоги благочестивого соборного протоієрея, якого всі боялися й шанували. Старець вийшов до народу в церковному уборі з хрестом у руці, хресним знаменням і потужним повчанням приборкавши хвилювання. Звинувачення полягало в тому, що в гетьманші не було дітей. Цьому причиною начебто була полковниця: вона зняла зірку, засадила її в глечик, заткнула пеленою і так закопала в криниці, що під горою Миколаївського монастиря. Одна донощиця клялася, хапала землю й жерла її, що вона це бачила сама, на власні очі. Розважливий пастир холоднокровно мовив: *«Благочестиві миряни! Вона бачила; хай викриє й доведе; ходімо за нею, це недалеко – ми побачимо зірку в глекові. В інакшому випадку хай будуть покарані наклепники, що зазіхають на життя невинної»*. Вогнище облишили, всі рушили слідом за священиком. Обмовниця марно шукала того, чого не могло бути, й прийняла гідну покару, а інших, за висловом того часу, *«добре барбарами ошмаровали»*, тобто висікли батогами [49, с. 176-177]. Спалення відьом дійсно практикувалося в Гетьманщині. Повір'я українців, що відьми знімають з неба зірки і тримають їх у глечиках у льохах, зафіксували чимало тогочасних етнографів, але ця оповідь цікава тим, що походила зі старшинського середовища й могла бути родинним переказом Білецьких-Носенків.

Упродовж 1838–1843 років Павло Білецький-Носенко працював над словником, якому дав назву *«Словник малоросійської, чи південносхіднорської мови»*. На жаль, за життя дослідника ця вагома праця так і не була опублікована й побачила світ лише 1966 року. У словникових гніздах є чимало прислів'їв і приказок про гончарні вироби з важливими тлумаченнями, наприклад: *«Жартуй, глечку, заки вінця одірвутся»* – гуляй, поки не минула пора, гуляй, поки біди догуляєшся. *«Є у глеку молока, дак що*

ж? Голова не влізе», – жартували над недогадливим. *«Повадивсь глек по воду, там зложити і голову»*, – застерігала інша відома приповідка [62, с. 99]. Про безтурботного пустуна казали: *«Ось чортя, розбило горща, да й не журиться!»*. Знав Павло Білецький-Носенко, звісно ж, і найпоширенішу приказку, що зафіксувала втрату пієтету до колись сакрального гончарного ремесла: *«Не святиї горщики ліплять, а такії ж грішниї, ніби й ми»* [62, с. 104]. Вислів *«Нехай хата покришка»*, виявляється, означав: хай залишиться між нами, сварок за поріг не винось [62, с. 289]. Фразу з відомої пісні вживали також як прислів'я: *«Мов горщик щербатий: що зо дна кипить, в щербину біжить»* [62, с. 404]. Фольклорні матеріали Павла Білецького-Носенка становили цікавість не лише тому, що вони були однією з ранніх сторінок українського народознавства. Дослідникові пощастило не просто записати паремії, але й зафіксувати їхні пояснення від носіїв, почути народні вірування й перекази, деякі з яких, можливо, передавалися в його родині й сягали доби Гетьманщини.

На ремесло дротарів і супутній фольклор одним із перших звернув увагу перший український славіст, історик і етнограф **Юрій Венелін** (1802–1839). Народився він у селі Велика Тибава Берегівського комітату, у родині українського священика на прізвище Гуца. Навчався він спершу в Унгварській (Ужгородській) гімназії, де звернув на себе увагу начальства місцевої духовної семінарії. Воно дало хлопцеві стипендію для продовження освіти. Він навчався в духовній семінарії, у ліцеї в місті Сату-Маре в Румунії. Зацікавившись історією, молодий українець таємно виїхав у Галичину, 1822 року вступив до Львівського університету й змінив прізвище на Венелович-Венелін, аби духовне начальство не вирахувало свого стипендіата. Далі цікавість до української та слов'янської історії привела Юрія Венеліна в Російську імперію. У Кишиневі він отримав місце викладача в духовній семінарії, тут познайомився з болгарськими емігрантами й зацікавився далекою минувшиною болгар. З великими труднощами дістався він до Москви 1825 року, але вступив не на історико-філологічний, а на медичний факультет. Це мало сумні наслідки для Юрія Венеліна: медицина його обтяжувала, а історики ігнорували його книги й статті. Він продовжував посилено займатися історією болгар. Отримавши

стипендію від Російської Академії наук, Венелін здійснив наукову експедицію по Волощині й Болгарії, щоб знайти нові історико-філологічні матеріали, вивчити мову й побут народу. Повернувшись у Росію, учений почав опрацьовувати свої знахідки й спостереження, очікуючи на обіцяну винагороду від Академії, але, будучи фізично виснаженим, тяжко захворів. Московська наукова еліта не допустила його до керівництва кафедрою в університеті, і, позбавлений заробітку, Юрій Венелін опинився в матеріальній скруті. Він помер молодим, не дочекавшись публікації своїх праць. У так і не виданому дослідженні *«Про характер народних пісень у слов'ян закарпатських, тобто словаків»* теоретичні міркування чергувалися з поетичними описами пейзажів і жанровими замальовками рідного Юрію Венеліну закарпатського села. Ці своєрідні вставні оповідання написано жваво, невимушено, дотепно: завітав у село словак-дротар, що горшки дротує, і його обступили дівчата й молодиці, принісши цілі гори скаліченого начиння. Раз-по-раз чути сміх, жарти, лунає немудра словацька пісенька, адже, як писав Юрій Венелін, словаки-дротарі – майстри працювати руками і язиком. Там же можна послухати щонайрізноманітніші історії – коли, чому, за яких обставин відлетів черепок від горщика або корчаги [1172, с. 78]. У праці *«Древні й нинішні болгари в політичному, народописному, історичному й релігійному їх відношенні до росіян»* (1841) Юрій Венелін описав культ Крачуна. На його думку, так звався в закарпатських українців бог свійських тварин і диких звірів. Якщо тварини в господарстві починали линяти й хворіти, у цьому винуватили Крачуна, який начебто карав непоштивих і негостинних господарів. Він же міг улітку наслати на череду вовків і ведмедів. Тому напередодні Різдва селяни випікали величезний білий хліб з короною (схожий на паску). А разом з ним саджали в пічку калачі, підкалачі, калачики й підкалачики. Коли вже смеркалося, то приступали до приготувань до прийому Крачуна. Від порогу сіней до головного столу все застилали найкращою соломою, тобто розв'язаними снопами. Тим часом ставили на стіл велику миску, в якій перебували змішаними всі плоди землеробства й садівництва. Після цього всі страви виставляли на стіл у ряд; невдовзі ставили й калачі: Крачунів посередині, а решту – за розмірами обабіч. Нарешті, після появи зорі, або й просто тоді, коли вже сутеніло, сповіщали врочисту ходу Крачуна.

Це був зазвичай величезний вівсяний або ячмінний сніп, який шанобливо вносили двоє відряджених. Його зустрічали, ставили на покуті, на найпочесніше місце, а потім обсипали всякою всячиною зі згаданої миски. Після цих церемоній і жартів починався бенкет, однією з умов якого було те, що разом із господарями чи панами за стіл сідали й служники та служниці – всі до останньої душі. Баби займалися чародійствами, а хлопчаки співали особливі пісні, наприклад:

Около дячища
Била лозище,
На ту лозище
Влізла козище,
Под ту лозище
Пришов вовчище,
Його очища –
Як тарелища... [130, с. 141-144].

Використання зерна в обрядах було пов'язане з уявленнями про дорогу. При цьому початок або кінець шляху, як і у випадку з Крачуном, фіксувалися за допомогою обсипання зерном. В архіві Юрія Венеліна збереглися також записи українських закарпатських прислів'їв, які збирач готував до друку. Було серед них і «*Горшок котла укоряє, а оба чорни*» [901, с. 109].

Уперше українську пісеньку про гончаря – коломийку з Перемишльщини – надрукував 1840 року поляк-фольклорист **Жегота (Ігнацій) Паулі** (1814–1895). Цій енергійній і завзятій людині багато чим завдячувала й польська, й українська етнографія. Міщанин з Нового Сонча, Жегота Паулі після закінчення курсу в гімназії вирушив подорожувати по Галичині, збираючи етнографічні матеріали та вивчаючи народні традиції як поляків, так і українців. Провівши частину життя в Україні, Жегота Паулі полюбив український народ, його пісню, зацікавився побутом і звичаями [85, с. 43]. Він належав до тих польських діячів, які співчували визвольним прагненням слов'янських народів, із симпатією ставилися до українського народу [192, с. 131]. Вступивши 1831 року до Львівського університету, Жегота Паулі ввійшов до гуртка письменників, які ревно цікавилися етнографією. Після невдалої партизанської експедиції Йозефа Залівського в підросійську частину

Польщі Жегота Паулі потрапив до в'язниці. Вийшовши з неї та влаштувавшись бібліотекарем і консерватором музею Потоцьких, пізніше – зберігачем Ягеллонської бібліотеки в Кракові, він видав окремими збірниками записані ним пісні польського, а потім і українського населення. Пісні супроводжувалися ретельними поясненнями, відповідно до тогочасного рівня знань. Жегота Паулі дав опис обрядів, до яких належали певні розряди пісень, і при цьому користувався як свідченнями давньої літератури, так і порівняннями з народною поезією інших слов'янських племен [857, с. 132-133]. Описуючи народний карнавал *«Маланка»*, Жегота Паулі, наприклад, повідомляв, що хлопці ходили по селу на чолі з одним, перебраним дівчиною, який носив у горщику розведену сажу й мазав нею хату [1297, с. 14]. У весільній пісні було порівняння:

Як післанці надворі,
Їм очі, як тарелі... [1297, с. 74].

Як і Михайло Максимович, Жегота Паулі записав стародавню баладу про шлюб брата й сестри з діалогом:

– Хоть у мене зли(й) жупан,
Але у мене грошів дзбан.
– Коли в тебе грошів дзбан,
Я за тебе дочку дам [1298, с. 24].

У другому томі збірки опинилася й уже згадана коломийка. У ній розповідалося про те, що мати того, хто співає, любила гончаря:

Мати моя старенькая ганчара любила,
молодому ганчареві опаньчу купила [1298, с. 169].

Як і Микола Гоголь, Жегота Паулі поділився з читачами веселою піснею про розбиту глиняну люльку:

Ой з вечера, з вечера люлька ся курила,
Як упала із полиці, на цебрик ся збила;
Став я собі на припічку і зачав думати:
Люлько ж моя червоная, вже ж тебе ни мати!
Ой пішов я до Бурштина люльку куповати,
Знайшол люльку червоную, не міг старговати,
Аж єдная мармозеля пшоно продавала,
І та мені червоную люльку старговала.
Ой пішов я (до) дівчини люльку покурити,

Здерли з мене опоньченьку, іще хтіли бити.
А я собі хлопець добри, добре догадався
Опоньчину відобрал і бити не дався;
Ой втікав я через поле і не оглядався,
А за мною мужик з ціпом як скажени гнався... [1298, с. 123].

Частину пісень Жегота Паулі отримав від **Маркіяна Шашкевича** (1811–1843) – першого в Галичині українського поета, прозаїка, перекладача й публіциста, що проніс любов до народного слова через усе своє життя. Народився він у селі Підлисся Золочівського повіту, у сім'ї греко-католицького священика, і з дитинства не був байдужим до народної поезії. Навчався Маркіян Шашкевич у початковій школі в Білому Камені, міській нормальній школі та домініканській гімназії у Львові, потім у Бережанській гімназії, де якийсь час входив до однієї з польських таємних організацій, був вільним слухачем Львівського університету. Маркіян Шашкевич став одним із учасників народознавчого збирацького руху, що в той час розгортався у Львові. Він був особисто знайомий з Вацлавом Залеським. Уже на початку свого перебування в семінарії Маркіян Шашкевич зблизився зі своїм ровесником **Іваном Вагилевичем** (1811–1866), котрий також приніс із рідного карпатського села Ясень захоплення народним словом. Їх об'єднало спільне зацікавлення історією та культурою слов'янських народів [245, с. 159].

Маркіян Шашкевич та Іван Вагилевич значною мірою підготували ідейну основу гуртка. 1831 року до семінарії вступив **Яків Головацький** (1814–1888) – майбутній видатний український поет, учений-славіст і громадсько-культурний діяч. Народився він у селі Чепелях Бродського повіту в Галичині, у багатодітній родині священика шляхетського походження. Навчався поет спочатку в так званій нормальній школі у Львові, а з 1825 року – у Домініканській гімназії та на філософському факультеті університету у Львові. Ще учнем гімназії Яків Головацький збирав народні пісні, приказки, прислів'я з вуст селян [482, с. 18]. Помітивши ці зацікавлення юнака, Маркіян Шашкевич, за спогадами Якова Головацького, *«прямодушно»* відкрив йому свої думки й познайомив з Іваном Вагилевичем, і з того часу вони стали сердечними друзями. Так склалося ядро напівтаємного гуртка, яке на тлі тогочасного

польськомовного семінарського середовища виразно виділялося своїм народним українським (руським) спрямуванням і тому було назване товаришами *«Руською трійцею»* [245, с. 160]. Під час навчання в Львівській духовній семінарії Маркіян Шашкевич разом з однодумцями почав гуртувати національно свідому українську молодь задля боротьби за рідну мову й культурне відродження. Чіткої програми в його літературного гуртка не було, але за взаємною згодою гуртківці брали зобов'язання *«управлятися у слов'янській та руській мовах..., воскресати руське письменство в Галичині..., все життя діяти на користь народу і відродження руської нації»* [661, с. 26]. Під впливом ідей Зоріана Доленги-Ходаковського, Михайла Максимовича, Юрія Венеліна, Вука Караджича ентузіасти з *«Руської трійці»* залишали стіни семінарії й мандрували по Галичині. Було вирішено, що треба йти між народ, досліджувати на місці, *«збирати з його власних уст пісні, котрі народ зберігає в пам'яті тисячі, записувати його приказки і прислів'я, його оповідання і перекази»*. Для обстеження обирали такі місця, де населення *«більше зберегло свою непідроблену народність»*. З народної традиційної культури фіксували не просто те, що лежало на поверхні, а вели пошуки відповідного матеріалу й інформаторів [482, с. 41, 55]. *«Руська трійця»* звертала увагу на вивчення місцевих ремесел і промислів, у тому числі й гончарства [482, с. 47]. Захоплюючись дохристиянською минувшиною, усі вони взяли собі язичницькі імена, що, певною мірою, було викликом християнській ідеології та діяльності церковної ієрархії, які переслідували і всіляко намагалися викорінювати залишки давніх вірувань і культів [482, с. 21; 484, с. 89]. У гуртку Маркіян Шашкевич став Русланом, Іван Вагилевич – Далібором, Яків Головацький, обравши собі язичницьке ім'я, став Ярославом.

Серед прихильників *«Руської трійці»* були й діячі польської культури, зокрема Жегота Паулі. Надані йому народні пісні Маркіян Шашкевич записував на Золочівщині – в Підлиссі та навколишніх селах. До цієї важливої роботи він залучив і молодшого брата – Антона.

Наймитонька на панщину рано проваджают (варіант: *виправляют*. – К. Р.),

А вже сонце під полуднє, обід висилают –

Господині зо всіх мисок на одну зливає.
Чого наймит з панциноньки пізно приїжджає!?
[1298, с. 71; 730, с. 64].

Миска згадувалася й у наданій Жеготою Паулі колядці, яку вчений намагався пов'язати з облогою Львова Богданом Хмельницьким, але, мабуть, вона сягала походів великого князя Святослава на Царгород і Хозарію:

...Ой вийшли к'нему усі міщани,
Ой всі міщани, всі предміщани,
Винесли єму мису червоних.
Він тоє бере та й не дякує,
А своє войсько на Львів рихтує.
Ой вийшли к'нему усі жидове,
Усі жидове, всі кагалове,
Винесли єму мису червоних.
Він тоє бере та й не дякує,
А своє войсько на Львів рихтує [1297, с. 140-141; 730, с. 23].

Іван Вагилевич особливо любив колядки. Він писав у *«Передмові»* до запланованого, але не здійсненого видання колядок: *«Пам'ятаю, не раз, проти волі батьків, нічною порою, я, 14-літній хлопчина, пішки добирався додому на Коляду, аби лиш відчути своє молодецьке величчя на Коляді. Цілком можливо, що ця велична старовинна поезія коляд зі своїм особливим заповітним змістом розсвітила мою уяву, розбудила мою душу із просоння. Можливо навіть, вона дала мені перо в руки»* [724, с. 8]. У записаній ним колядці із Синевідська Вижного львівське золото несуть для войовничого героя в полумиску:

Вихопилися усі львів'яни –
Усі міщани й передміщани:
Виносять йому полумисок злота.
Він на то не дбав, шапочки не зняв [724, с. 47].

У колядці з Ясеня виносили *«добрий дарунок, мису золота»* [217, с. 42].

У колядці з Ляховець господар:

Мірєє гроші получвертками,
Котре червоні – полумисками... [216, с. 141].

Одними з перших були записані приказки й прислів'я про глину й глиняні вироби. Зокрема, на Галичині це робив український етнограф і фольклорист, учитель з Коломиї **Григорій Ількевич** (1801–1841). Він тривалий час збирав різні народознавчі матеріали, записував пісні, легенди, перекази, приказки й прислів'я, здобувши цим заслужений авторитет серед української інтелігенції, зокрема й серед майбутніх діячів *«Руської трійці»*. Фольклорист і міфолог Яків Головацький згадував, що про вчителя Григорія Ількевича, який збирав фольклор, він почув ще у Львові – тобто до того, як улітку 1833 року познайомився з ним особисто у Коломиї під час своєї першої етнографічної мандрівки. У гуртку Маркіяна Шашкевича Григорій Ількевич вважався своїм, як і інші чільні члени, отримав язичницьке ім'я Мирослав, а після переїзду в середині 1830-х років з Коломиї до містечка Городенки на Покутті став підписуватися Мирославом з Городенки. Народився він у Новому Селі на Жовківщині в родині економа поміщицького маєтку. Початкову освіту отримав, очевидно, у Жовкві, а в 1819–1824 роках – у гімназії у Львові. Десь із другої половини 1820-х років почалася учительська праця Григорія Ількевича в Коломиї, а в середині 1830-х він оселився в Городенці. Свої нотатки про народні звичаї Григорій Ількевич опублікував у статті *«Забобони, що існують між простим людом у Галичині»* (1836). Дещо там стосувалося й глиняного посуду. На Святвечір господиня знімала з горщика верх звареної куті, виходила до сіней, там у коло, зроблене за допомогою крейди та обкладене великою крайкою, якою була для цієї мети підперезана, й обкручувала там само, сипала ту кутю, скликала курей, а сама поверталася на всі чотири сторони світу й гукала: *«Дивино, дивино, дивино! На тобі перстинець, а ти мні дай богато яєць!»*. Тоді вона кидала поміж курей перстеник, зроблений з хвоста чорного когута [1288, с. 218].

1841 року посмертно вийшла збірка прислів'їв і приказок Григорія Ількевича, підготовлена до друку Яковом Головацьким [245, с. 163]. Так читачеві стали доступні народні паремії: *«Бодай умерати, а в свій горщок зазирати», «Найдеся купець і на діравий горнець», «Що непотрібне, то і в горнець не класти», «Горнець кітлови доганяє, а оба смольніи», «Є в глеку молоко, та голова не влізе», «Жартуй, гладущик, поки ухо не урвеся», «Доси збанок воду носить, доки му ся ухо не урве», «По «Оченаши» напіймося*

по чаши», «Там макогін блудить, де макітра рядить», «З дідьком не сягай до одної миски», «Не святії горшки ліплять», жарт про глухого та його відповідь: *«Помагайбіг, Гриню» – «Копаю, пане, глину»*, а також загадки: *«На поді ночував, як упав – ніхто костей не збирав (не лизав)»* (горщик), *«Стоїть дуб – на дубі липина, на липі конопля, на коноплі глина, на глині капуста, а в капусті свиня»* (стіл накритий, у мисці – капуста), *«Є у нас бучок, а на бучку яворець, на яворці конопка, на конопці глинка, а на глинці млачка, а в ній хвостачка»* (стіл, накритий зі стравою) [441, с. 8, 21, 29, 31, 33, 37, 56, 66, 77, 92, 112, 119, 123]. Записи пісень Григорія Ількевича, як і прислів'я, не паспортизовані й здебільшого не датовані. Але на основі біографічних даних учені стверджують, що основним тереном його збирацької роботи впродовж 1820-х – 1830-х років були околиці Коломиї й Городенки на Покутті. Пісні ці теж видав Яків Головацький. Фігурував у них і глиняний посуд. Наприклад, у родинно-побутовій пісні:

Дала ми ся біда взнаки, буду мужа шєновати,
На долинці припинати, в черепочку наповати... [723, с. 75; 235, с. 491].

У баладі про одруження брата й сестри, як і в записаній Михайлом Максимовичем, згадувався *«грошей збан»* [723, с. 58; 235, с. 577].

У весільній пісні виступала повна посудина – *«повниця»*:
Возьми, молода, повночку,
Почестуй свою родиночку [723, с. 21; 235, с. 101].

У коломийці описано звичай носити в горщику їсти в поле:
Заковала зозуленька на хаті на розі,
Несла Гандзя в поле їсти, лєгла на дорозі.
Доки спала, доти спала, а нарешті встала,
Обізрися назад себе, горщє відіспала [723, с. 87].

Доклався до збирання гончарського фольклору й сам Яків Головацький. Національно-визвольні ідеї товариша Маркіяна Шашкевича, *«Енеїда»* Івана Котляревського, трактати Зоріана Доленги-Ходаковського та збірки народних пісень Михайла Максимовича запалили його до активної громадської та фольклористичної роботи. Починаючи з 1830-х років, Яків

Головацький листувався з Михайлом Погодіним, Осипом Бодянським, Яном Колларом, Карелом Владиславом Запом, Павелом Йосефом Шафариком та іншими славістами й діячами слов'янського відродження. Збираючи пісні, описуючи мову й побут народу, він 1833 року обійшов пішки Галичину, Закарпаття, бував на Буковині і в Угорщині. Тоді ж у Коломиї він познайомився з Григорієм Ількевичем, збірку приповідок якого пізніше підготував до друку. 1837 року побував у Бубнищі, на місці стародавнього святилища. Через ці мандрівки Яків Головацький двічі провалювався на іспитах в університеті [661, с. 26]. За участь у виданні програмного альманаху *«Русалка Дністрова»* (1837) і зв'язки з культурними діячами слов'янського світу він перебував під наглядом поліції. Зрештою, 1841 року Яків Головацький закінчив богословський факультет Львівського університету.

За видання *«Русалки»* Якова Головацького було покарано висланням у глухе село Микитинці на Станіславщині, де впродовж 1842–1846 років він був сільським священиком. З 1846 року він жив у селі Хмелева тодішнього Чортківського повіту. Там Яків Головацький підготував до друку два томи збірника *«Вінок русинам на обжинки»* (1846–1847), який видав його брат Іван (Богдан) у Відні на кошти правителя герцогства Лукка в Середній Італії Карла II Людовіка, одного з представників династії Бурбонів, капеланом у якого був українець Михайло Лучкай і який був дуже прихильним до українства. У статті *«Загадки руськії»* (1847) Яків Головацький під псевдонімом Яцько Балагур наголошував на важливості порівняльного дослідження українських загадок і відзначав їхню велику подібність із сербськими народними загадками. Це положення він проілюстрував паралельним зіставленням українських і сербських загадок, яке наочно продемонструвало не тільки тематичну близькість, а й у багатьох випадках образну, стилістичну й структурну однотипність. Українську групу складало 175 загадок, з них 104 походило з Галичини. Були там як загадки зі збірки Григорія Ількевича, так і *«новозібрані»*, особливо в гуцулів у Криворівні і на Поділлі над Серетом [482, с. 266-267], серед них – про каганець: *«Нос з глини, очі з платини»*, про макогін і макітру: *«Лисий коник доколо стайні бігає»*, *«Ходитъ хлоп по долині, в одній чоботині, а все поле: гуц-гуц!»*, і про горщик: *«На поді ночовал,*

як упал, нікто костей не сбирал», «Був такий конобав, же всі люде годовал, а по смерти не хтіли го і пси їсти», до яких наведено паралель зі збірки Вука Караджича [42, с. 300-301, 309, 313].

1848 року Яків Головацький був активним учасником з'їзду українських учених, на якому виступив з доповіддю *«Розправа о язиці южноруськім і его нарічіях»*. Ставши професором, упродовж 1848–1863 років він реалізувався як викладач, а з 1864 року – і ректор Львівського університету, в якому викладав українську мову й літературу. Ще в студентські роки Яків Головацький разом із піснями збирав із народних уст і приказки та прислів'я. Інформуючи Яна Коллара про літературно-науковий доробок гуртка, Яків Головацький згадував у листі від 9 березня 1836 року і про свою збірку із 1500 прислів'їв і приказок. Цю ж цифру зібраних Яковом Головацьким паремій, які він мав намір видати з примітками, зазначено і в листі Івана Вагилевича від 8 березня 1836 року до Михайла Погодіна. Того ж року в листі до Павела Йосефа Шафарика від 3 жовтня Іван Вагилевич також зазначав, що Яків Головацький *«зібрав приповістки народні»*. Про це він писав і в листі до Михайла Максимовича від 7 березня 1837 року [482, с. 253-254]. Якову Головацькому допомагали згодом численні кореспонденти – дяки, вчителі, літератори. Був серед них і співак та фольклорист **Василь (Йоанн) Талапкович** (1806–1888), парох у селі Білки з 1855 року. 1831 року він закінчив Ужгородську богословську семінарію [874, с. 184]. Серед записаних ними впродовж 1850-х – 1860-х років фразеологізмів були й такі, що стосувалися гончарства та гончарних виробів, наприклад: *«Не святії горчки ліпили»* [874, с. 459], *«Хоть би в лісі, коби в мисі»* [874, с. 459], *«Чим горнець накипіл, тим і черепом вонит»* [874, с. 459], *«Так долго збан воду носит, пока ухо му ся не урве»* [874, с. 458]. Згадувалися глиняні вироби і в записаній Василем Талапковичем жартівливій пісеньці:

Мишь книш начала,
Муха кеселицу вильяла.
Сверщок горшок прокусил,
Когут коня задусил... [874, с. 448; 235, с. 559].

Десь у той же час Яків Головацький за порадою історика Дениса Зубрицького працював над словником української мови, що зберігся під назвою *«Матеріяли для словника малоруського*

наріччя, зібрані в Галичині і в Південно-Східній Угорщині» [298, с. 314]. Проте впливові вороги, насамперед галицький намісник Агенор Голуховський, не давали йому працювати на користь Батьківщини. За участь у Московській етнографічній виставці, де він підготував експозицію про Галичину, Буковину й Закарпаття, зайнявши одне з перших місць і отримавши срібну медаль, Яків Головацький був звільнений австрійським урядом з посади в університеті і, зрештою, після спроб виправдатися, був змушений виїхати з родиною до Росії. Там учений зіткнувся з російською дійсністю й шовіністичним академічним середовищем, ставлення якого не змінив навіть його вимушений перехід у православ'я. Не здобувши університетської кафедри, Яків Головацький з 1867 року працював головою археологічної комісії у місті Вільно (Вільнюс), де й далі зазнавав утисків. Віленський генерал-губернатор Олександр Потапов звинуватив *«емігранта-каноніка»* в намаганні відновити унію й докладав усіх зусиль, аби вигнати його з *«Північно-Західного краю»* [355, с. 245]. Надалі Яків Головацький, отримавши російське підданство, займався науковою діяльністю, надрукувавши десятки робіт у галицьких, російських та західноєвропейських періодичних виданнях, підготувавши й видавши праці з бібліографії, етнографії, фольклористики, історичної географії – усього понад двісті.

За свої наукові праці Яків Головацький був удостоєний звання почесного члена Московського товариства історії й старожитностей російських, члена Імператорського Російського географічного товариства. Його фольклорні записи опубліковано в цінному чотиритомному виданні *«Народні пісні Галицької й Угорської Русі»* (1878), надрукованому заходами Осипа Бодянського. Там не раз згадано глину й гончарні вироби. Зокрема, записана вченим коломийка описувала обробку гончарної сировини – глини:

Любко моя солоденька, я за тобов гину,
А як за тов замітелков, що ним мішу глину [235, с. 303].

У пісні, яку для Якова Головацького записав поет Іван Гушалевич (1823–1903) у Стрийському повіті, дівчина зізнавалася:

– В діда борода, в діда борода, як у березі глина,
Моє личенько, моє личенько, як в городці калина [235, с. 572].

Звідти ж походила відома балада з діалогом:
– Як я тобі вина дам,
Коль на тобі злий жупан?
– Хоть на мені злий жупан,
Коли в мене грошей збан.
– Коли в тебе грошей збан,
Я за тебе дочку дам [235, с. 577].

Яків Головацький фіксував і інші її варіанти:
– Не дивуйся на жупан:
Є у мене грошій збан.
– Коли в тебе грошій збан,
Я за тебе доньку дам [234, с. 73].

У колядці з Золочівського повіту, як звичайно, золото мірялося мискою:
Винесли йому мису золота,
Мису золота, а другу срібла;
Він тото бере та й не дякує [235, с. 54].
Те ж саме відбувалося в колядці з Коломийського повіту:
Війшли ід нему два кієвляне,
Два кієвляне, оба міщане,
Винесли єму мису червоних,
А він на тоє і не погляне [235, с. 62].

Або:
Вийшли до нього та три вірмяне,
Ти три вірмяне, самі міщане,
Винесли єму мису червоних,
А він на тоє ні поглядає,
А ні дякує, а ні пріймає [235, с. 64].

В іншій колядці героєві теж пропонували миску золота:
Ой виступали всі галичане,
Всі галичане, з міста міщане:
«Просимо тебе, гордий молодче,
На мису злота, на чашу вина!» [235, с. 62].

У Синеводську Іван Вагилевич теж зафіксував варіант про Галич і миску червінців:
Вихапуутся всі галичеве,

Всі галичеве, передні панове,
Извідуутся, що то за панок?
«Ми би го знали, чим даровати,
Чим даровати, що ж йому дати».
Винесли йому мису червоних,
Він червоні взяв, шапочки не зняв [237, с. 47].

Записані Іваном Вагилевичем варіанти, наприклад, з Порхови про облогу Хотін-міста, наближалися до версії Жеготи Паулі й Маркіяна Шашкевича:

...Ой сжаснулися усі жидове,
Винесли йому полумисок грошей.
Він ся на тоє ані поглянув... [237, с. 51; 724, с. 46].

Така ж колізія була у варіанті з Ясеня про облогу Львова:

Вийшли іт нему усі жидове,
Винесли єму добрий дарунок,
Добрий дарунок, мису золота,
Він тото бере та й не дякує... [237, с. 56; 724, с. 46].

У варіанті зі Славська містом знов був Львів, а дарувальниками – вірмени:

...Дарунок дали, мису червоних,
На то не гадано, далій войовано [237, с. 54].

У колядці з Ляховець знову згадано полумисок:

...Виносять єму полумис злота.
А він на тоє ані сгледає,
Ані сгледає, ані дякує [237, с. 23; 724, с. 44].

Миска виступала уособленням хатнього начиння:

Ой коники вороненькі, ой коники рижі,
Доків я се не оженив, не мав же я грижи;
А як я се бай оженив та став же журити,
Треба лижки, треба миски, дітчеї колиски! [234, с. 230].

У горщику могли стояти пироги:

А мій батько був стрілец:
Стрілив за піч, збив горнец,
А в тім горшку пироги,
А я до них: ги-ги-ги! [235, с. 203].

А їли ті пироги з миски:
За грубов сіла та й здула писки,
Як суне, так суне, пироги з миски [235, с. 203].

Героїня коломийки зізнавалася:
Ой коби я очі мала, як у тої плиски,
Я би ними виморгала всі пироги з миски [237, с. 445].

Чумацька пісня мала хвацький приспів:
Гоп, чук! Джумак з вами,
І макітра з пирогами [234, с. 178-179].

Надрукував Яків Головацький і популярну пісню про наймитування:
Іде наймит із панщини, на воли фукає,
Господиня зо всіх мисок страву ізливає:
«Ой на ж тобі, наймитоньку, вечеру з обідом,
Як ся ще тим не поживишь, то доїж си хлібом!» [234, с. 220].

Навіть у жартівливих піснях сповіщалося про використання гончарних виробів у побуті:
Нікому так не гаразд, як нашій невісті:
Плужок оре в чистім полі, а она пьє в місті.
Пила ж она пила, прийшла проспалася,
Та набрала в горшки борщу, в поле потряслася [235, с. 477].

Гуцульська пісня висміювала погану господиню, яка придумала, де добути м'ясо:
Ой прійшла я до хаточки, а в хаточці холод,
Подивьюся у полицю, а ж там темний голод.
Ой стала ж я, молоденька, тоту кітку бити:
«Піди-ко ми до комори мишинятко ймити.
Пішла кітка до комори, ймила мишинятко,
Ізварила горщик юшки: «Їжмо, душинятко!» –
«От так я тя теперь любью, та як свою душку;
Із чого ти ізварила таку мудру юшку?» [235, с. 482-483].

У пісні з Земплинщини дружина казала старому чоловікові:
«Не боюся сивой брадн:
Загрію я горнец води,
На припецку го положу,
І косачиском приложу» [235, с. 486].

З глиняного посуду пили міцні напої:
Попивают збанком
Яцько із Стефанком,
А Матвій з Процикoм
Пьют вишняк горщиком.
«Пій, Кирило, в моє імя,
Випивайте, випью і я!
Господи, помилуй!»
А попи з дяками,
Там ся посварили,
За кварту горілки
Що но ся не били;
А Іван вхопив дзбан,
Та й до ринку по горілку;
Господи, помилуй!» [235, с. 501].

У жартівливій пісні про тварин пояснювалося, що в горнятках також носять їсти в поле:
Не могла ся бідна вдова хліба доробити,
Наяла си медведонька за плугом ходити,
А вовчика-погончика – волоньки водити,
А ласичьку молоденьку – їстоньки носити.
Ой, як вишла бідна вдова та на своє поле:
«Помогай Біг, медведоньку! Ци добре ся оре?
Бодай тебе, медведоньку, опановав дідько!
Сиві воли, новий плужок, а ти орешь бридко».
Ой та як ся медведонько на вдову розгнівав,
Новий плужок по всім єї полі порозсівав.
Ой, як зайшла бідна вдова медведя просити,
Мусив медвідь новий плужок докупи зносити.
Аж тогди ся бідна вдова хліба доробила,
Як ласичка молоденька горнятка побила [235, с. 509].

У гаївці співалося про приготування в горщику борщу й каші:
Що вступлю, то влуплю сухого деревця калинки, калинки,
Та роскладу огник с тернинки
Та приставлю борщик в горнятку, в горнятку;
А в том борщику мисяча головка, головка,
Кто її буде їсти? Паробки, паробки!

...Що вступлю, то влуплю сухого деревця калинки, калинки,
Та роскладу огник с тернинки, с тернинки,
Та приставлю каші в горнятку, в горнятку;
А в той кашонці грудка масла, грудка масла,
Кто її буде їсти? Дівочки, дівочки! [235, с. 684-685].

З-поміж пісень українців Східної Словаччини, записаних українським поетом Олександром Павловичем (1819–1900), парафіяльним священиком у селі Біловежа на Пряшівщині, була й відома:

Ей знати, знати, кто оженився,
Сгорбив, скулився і зажурився.
Ей біда тому та женатому,
Як тому горнцу, та щербатому,
Кипит і кипит, а все сбігає,
Где повернеся, счастья не має [235, с. 717].

Трішки загадковою була дражнилка:

Там на горі, на вершочку,
Їхав дідько в черепочку,
А ми його не спізнали,
Та й шапочки познімали [235, с. 840].

У жартівливій пісні співалося про тарілку з оселедцем так:

Пан селедець у мундурі,
Що му лоб об'їли щури,
На тарелі лежит боком,
І дивится одним оком [236, с. 203].

Як і в піснях з інших місцевостей, героїня скаржилася:

Ой ду, ду-ду, ду, ду-ду, ду-ду!
Вродила-м ся на біду, на біду:
Соломою палити, палити,
Горшком воду носити, носити [234, с. 217].

Пісня з Угорської Русі згадувала горщик, у якому кипить вода:

Ой не жаль ми на горнець,
Што кипит із водов,
Лем ми жаль на попець,
Звінчав ня із бідов [237, с. 516].

У гуцульській пісні розповідалося про сварку:
Жінка каже: «Так не буде, не засудя люде!»
Ухопила горнець з печі, та й шпурнула в груди.
Та бо я ся вот черепья зачав обресати,
В'на вхопила загрібачку: «Рушай, гицлю, з хати!» [236, с. 215].

А пісня з Жовківського повіту повідомляла, що
Кум с кумою в корчмі напивався,
Кум с кумою попоїсти брався,
Як їв, так їв,
Поки кум ся не наїв,
С куминої миски,
В куми-чорнобривки [236, с. 514].

Коломийка з Галичини містить скарги на ледачу доньку, що не хоче мити посуд:
Ой у лузі на галузі сорока скрегоче,
Моя жінка миски миє, бо дівка не хоче [237, с. 454].

Крім пісень, збірка Якова Головацького містила описи родинної й календарної обрядовості українців. У пісні на хрестинах оспівувався звичай класти всі значущі речі на тарілку:
А тим часом приїхали брики,
І привезли бабусінці квітки:
Одберає і складає,
Все по єдній на тарілку виймає [235, с. 141].

Весільну обрядовість описував **Анатолій Кралицький** (1835–1894) – греко-католицький церковний діяч, письменник, етнограф, педагог, з 1858 року – священик Пряшівської єпархії. 1863 року він прийняв чернечий постриг. Чернець був романтиком-просвітителем, противником мадяризації. Водночас до опису весілля, навіть заручин, він примудрився включити розлогі переповідання біблійних сюжетів, аби надати народному обрядові благочестивості, зробити його *«правильним»*. Багатий літературний спадок Анатолія Кралицького складався з оповідань, повістей, етнографічних і біографічних нарисів, компілятивних просвітницьких робіт тощо. На весіллі на Міжлабірщині, описаному Анатолієм Кралицьким, на тарелі з комори виносили так звану *«покрейту»*, тобто пір'я

для головного убору [547, с. 141; 237, с. 415]. Глина згадувалася в популярних весільних приспівках:

Чом свашки не ладканутъ?
Бо рідкі зуби мавуть, –
Треба глину місити
Свашкам зуби оліпити [547, с. 153; 237, с. 426].

Молодий черпав з річки воду в дзбанок і, принісши в хижу, кропив нею весь дім і гостей. Потім починався танець молодої, який полягав у тому, що кожен із гостей танцював з молодою й клав їй на таріль кілька мідяків, як звикли говорити, *«на чепец»* [547, с. 160; 237, с. 433].

На весіллі приспівували про розбиття глиняної макітри, що ототожнювалася з жіночим началом:

...Та макогін ся женит,
Тачівка замуж ішла,
Макітра скакала,
Аж з припічка зпала [235, с. 132].

У містечку Угнів Жовківського повіту Володимир Бірецький записав для Якова Головацького таку весільну пісню:

Пішла Настуня по воду
До каменного броду:
«Повненько набирайси,
Частенько спочивайси!»
Ніким она с водою пришла,
Вечеронька відойшла:
Она стала, заплакала,
Горчки, миски подрапала,
Горчки, миски та й помила,
Й слезами ся умила [237, с. 209].

Там само, в Угнові, на жнивах, коли приносили господареві вінок з колосків, співали:

Вийди, господине, до нас,
Викупи вінок у нас:
Дайте нам таляр битий
За той віночок витий!
Бо то дівоньки вили,

Що горілоньку пили.
Віночок на кілочок,
Нам горілки збаночок,
Єще вищий від плота,
Єще кращий від злота [237, с. 190].

Цінними були й дані про поховальний обряд на західноукраїнських землях. Під час похорону вважалося необхідним позбутися туги за померлим, для чого здійснювали певні ритуальні дії. Інформатор Якова Головацького, письменник Григорій Купчанко сповіщав, що на Буковині тому, хто надміру плакав за померлим, клали трохи глини за пазуху, щоб не тужив [237, с. 541-542].

У селі Чорні Ослави Коломийського повіту був записаний перебіг новорічного рядження. Меланка там так поралася й господарювала в хаті, що після неї доводилося іноді прибирати цілий день. З цієї причини в ту пору господині ховали віники, посуд з глиною, водою тощо, щоб їх не знайшла Меланка [237, с. 144-145].

У гуцулів села Космач Коломийського повіту Аіфал Кобринський записав колядку дівчині, де відобразився звичай класти на тарілку цінні, сакральні речі:

Ой рано, рано, кури запіли,
Гой, дай, Боже!
Ой а ще раньше Параска встала,
Ой встала, встала, двір помітала,
Двір помітала, пави сбирала,
Пави сбирала, в рукавець клала,
Віночик плела, на тарелець клала,
З тарелця брала, на голов клала:
«Дивися, ненько, ци гаразденько,
Дивітся, люде, ци гаразд буде?»... [237, с. 124].

Збірка Якова Головацького показувала функціонування фольклору в середовищі та доводила невичерпність і життєздатність усної традиції, відкриваючи широкий простір для досліджень народної поетики, ритміки, архетипної символіки, міфопоетики, визначення жанрів усної словесності. Чотиритомник Головацького написав нову сторінку в історії української та загалом слов'янської фольклористики.

У словнику Яків Головацький подав приказки: *«Жартуй, гладущик, доки ся ухо не урве», «Є в глеку молоко, та голова не влазить»* [298, с. 478]. Як ілюстрацію було зафіксовано й народну пісню з Золочівського повіту:

Ой умер мій небощик,
А я свою біду в горщик,
Черепочком накрила, –
Щоб ся на світ не дивила [298, с. 486].

Яків Головацький не лише вірив у краще майбутнє та відродження свого народу, а й усіляко його стимулював. Він увійшов до плеяди українських фольклористів, які заклали підвалини розвитку науки про українську усну словесність.

У 1840-х роках почав робити записи фольклору й великий український поет, письменник, художник і борець за національне визволення **Тарас Шевченко** (1814–1861). 1843 року він приїхав в Україну і задля збирання наукових матеріалів до майбутнього видання *«Живописна Україна»* здійснив подорож по селах та містах Київщини, Чернігівщини, Полтавщини, виконуючи замальовки народного житла, одягу, записуючи народні звичаї, фольклорні твори. Новий етап в етнографічній діяльності Кобзаря був пов'язаний з переїздом його 1845 року до Києва з наміром оселитися там назавжди й влаштуватися на роботу в університет. Почавши працювати там спочатку як позаштатний, а потім штатний член археографічної комісії, Шевченко потоваришував із провідними викладачами й студентами університету й увійшов до таємного Кирило-Мефодіївського товариства, що ставило за мету визволення України та надання рівних можливостей слов'янським народам для розвитку національних мов і культур. Він став штатним художником в археологічній експедиції [245, с. 285-286]. Улітку 1846 року Тарас Шевченко як художник Київської археографічної комісії брав участь в археологічних розкопках могили Переп'ят (Перепет) біля села Фастівець Васильківського повіту Київської губернії. Тоді він теж, як і його близький друг Михайло Максимович, записав баладу про одруження брата й сестри:

У Києві на ринку п'ють козаки горілку.
Ой п'ють вони, гуляють, на шинкарку гукають:

– Шинкарочко молода! Повір меду ще й вина.
– Не повірю й не продам, бо на тобі жупан дран.
– Хоч на мені жупан дран, да у мене грошей збан.
– Коли в тебе грошей збан, я за тебе дочку дам [1145, с. 325].

Серед фольклорних записів Тараса Шевченка була й приспівка:

Ру-дуду, ру-дуду,
Родилася на біду,
Соломою топити,
Горшком воду носити [1145, с. 345].

У повісті *«Наймичка»* (1852–1853) Тарас Шевченко описав той учнівський звичай із биттям горщика, про який згадував Михайло Максимович:

«Месяца через два с Божиею помощию Марко одолел букварь до самого «Иже хощет спастися». По обычаю древнему нужно бы кашу варить, о чём дано было знать заблаговременно на хутор. Варивши кашу, Марта положила в нее 6 пятаков, а Лукия, когда Марта отвернулася, бросила в кашу гривенник.

Когда каша была готова, Лукия понесла её в село к отцу Нилу. А от отца Нила Марко понёс её в школу в ручнике, вышитом Лукиею. Принёсши кашу в школу, он поставил её доли. Ручник преподнёс учителю. А до каши просил товарищей. Товарищи, разумеется, не заставили повторять просьбы, уселися вокруг горшка. А Марко взял тройчатку, стал над ними, и пошла потеха. Марко немилосердо бил всякого, кто хоть крошку ронял дорогой каши на пол.

Кончивши кашу, Марко тройчаткою погнал товарищей до воды, а пригнавши от воды, принялися громадою горшок бить. Разбили горшок, и учитель распустил их всех по домам в знак торжественного сего события» [1144, с. 126-127].

Таку ж діяльність проводив **Левко Боровиковський** (1806–1889) – український поет-романтик, етнограф і фольклорист. Народився він у селі Мелюшки Хорольського повіту на Полтавщині, у родині особистого дворянина з козацького роду. Читати й писати Левко Боровиковський навчився вдома, упродовж 1819–1822 років навчався в Хорольському повітовому училищі, а в 1822–1826 роках – у Полтавській гімназії, де зацікавився літературою. 1826 року Левко Боровиковський вступив на етико-філологічний відділ

філософського факультету Харківського університету. Вивчав він філософію, російську й загальну історію, географію, латину, французьку й польську мови. Під впливом свого вчителя Петра Гулака-Артемовського, який викладав російську та польську мови, хлопець узявся записувати народну творчість – паремії, пісні, казки та легенди, збирав матеріали для словника української мови й сам почав писати. Теми Левко Боровиковський брав з історичного минулого та з народного побуту, з народних повір'їв і легенд. Своїми баладами він зробив вдалу новаторську спробу ввести в українську літературу зразки світової романтичної поезії, надавши національного колориту темам і мотивам європейської романтичної балади. У своєму найвідомішому творі – баладі *«Маруся»* (1829) Левко Боровиковський подав опис дівочих новорічних ворожінь:

Звечора під Новий год
Дівчата гадали:
В вікна підслухали.
З тіста бгали шишечки,
Оливо топили;
Слухали собак; в пустки
Опівніч вихрили;
Віск топили на жарку
І з водою в черепку
Долю виливали;
Бігали на шлях вони;
З приказками в комени
Суджених питали [95, с. 47].

Ворожіння на воскові, вилитому в глиняну посудину, наявне в багатьох фольклорних описах, але баладу Левка Боровиковського можна вважати одним із перших:

В хаті каганець блищить;
Жар під піччю тліє;
Повна мисочка стоїть –
Віск Маруся гріє.
Ну, Марусю, загадай,
Віск на воду вилий;
Що там віллється – пізнай,
Як живе твій милий;

Чи живе він, чи мертвець...
Чи з тобою під вінець
Піде з старостами:
Зв'яжуть руки рушником,
Коло столика кругом
Обведуть з свічками...
Віск шкварчить – а в серці тьох!
К печі підбігає,
Ухватила черепок –
В воду виливає... [95, с. 48].

Близько 1827 року Левко Боровиковський почав укладати український словник, над яким працював багато років, так і не завершивши праці. У Харкові поет близько потоваришував з Ізмаїлом Срезневським (1812–1880), тоді студентом, який пізніше став відомим видавцем, письменником і вченим. 1830 року він завершив університетський курс зі ступенем кандидата на *«відмінно»*. Закінчивши Харківський університет, Левко Боровиковський дістав роботу в Курську, де шість років (1831–1837) викладав у гімназії історію, географію, латинську мову і завідував бібліотекою. У Курську Левко Боровиковський продовжував літературну діяльність, писав нові твори, готував збірку віршів, маючи намір її видати, впорядковував свої фольклорні записи. 1834 року в листі до Ізмаїла Срезневського він писав: *«Понад 6 років я займаюся Малоросією в словесному її значенні. Плодом цього є: зібрання близько 2000, ніким і ніде ще не виданих народних пісень, понад 1000 прислів'їв і приказок малоросійських, значне зібрання повір'їв, забобонів, народних способів лікування хвороб і решти»*. Через два роки Левко Боровиковський повідомляв Михайла Максимовича про вивчення ним, заодно із *«пам'ятками мови»*, народного побуту українців [245, с. 244-245]. Навесні 1837 року Левка Боровиковського перевели до Новочеркаської гімназії, де він одержав чин колезького асесора. Про цей період життя й творчості поета, який усіляко поривався повернутися в Україну, збереглося дуже мало відомостей. Нарешті влітку 1838 року з допомогою брата Івана, теж викладача, Левко Боровиковський переїхав до Полтави. Він викладав у гімназії латинську мову, а з наступного року став ще й викладачем російської словесності та географії у Полтавському дівочому

інституті [95, с. 8-12, 14]. 1841 року поет, письменник і видавець Євген Гребінка надрукував альманах *«Ластівка»*, в якому було вміщено твори майже всіх українських літераторів, які працювали в той час, зокрема й Левка Боровиковського – поезії, одинадцять байок і *«прибаюток»*, понад сто прислів'їв і загадок. Серед них Левко Боровиковський зафіксував ту ж приказку: *«Є в глеку молоко, та голова не влізе»*, а також загадку *«Круть-верть – під черепочком смерть»* із незвичною для сучасного читача відгадкою: *«Завертка»*, тобто закручений, сплутаний чи зв'язаний вузлом жмуток стеблин незжатого хліба, зроблений відьмою, щоб нашкодити господареві [94, с. 320, 334, 338].

Того ж року інший поет-романтик, **Олександр Корсун** (1818–1891), видав (*«скручує»*, як він це називав) у Харкові свій альманах *«Сніп»*. Народився він на Таганрожчині, у родовому маєтку Богданівська Антипівка (тоді Ростовського повіту Катеринославської губернії). Рід Корсунів, хоч і був дворянським, походив із запорізьких козаків. Навчався Олександр Корсун у таганрозькій гімназії, яку закінчив з відзнакою. Трохи попрацював на таганрозькій митниці, а 1837 року склав іспити на юридичний факультет Харківського університету. Ще живучи в Богданівській Антипівці, Олександр Корсун збирав етнографічні матеріали, записував казки й легенди, які чув від місцевих селян. Участь у літературному гуртку підштовхнула Олександра до видання зібраних скарбів. У нього виникла ідея укласти й видати альманах нових творів української літератури. Поет вирішив зібрати у своєму виданні найкращі твори молодих українських авторів, таких, які були ще невідомі тодішньому українському читачеві, але які вже подавали надії на велике літературне майбутнє, і це йому з успіхом вдалося. Разом із творами інших молодих поетів Олександр Корсун розмістив у *«Снопі»* й свій цикл із семи віршованих народних казок, почутих ним на Таганрожчині, – *«Українські повір'я»*. До цього циклу увійшов і вірш *«Що таке була черепаха і звідкіля вона узялась»* (1839). Головні дійові особи – Охрім та його дружина Ганна – приховали від Охрімової матері запечену курку, яка на знак Божої кари перетворилася на черепаху:

Вже вівці додому вертались,
Охрім та Ганна сплять собі!

Аж ось прочнулись і, пробі,
Обідати уже зібрались,
Та й стали курку їсть... Аж ось ...
Постукався у двері хтось.
«Хто там?» – вони зараз спитали.
«Се я, Охріме, відчини!»
Була то мать його. Вони
Той курки їй пожалкували
Та і задумали сховать,
Щоб нені старої не дать.
Ту курку покришкой покрили,
Та й сунули у поставець
Поміж індюшачих яєць,
Та і старої відчинили.
З ціпком до їх ввійшла стара:
«А що, обідать не пора?» –
«Та вже б пора; та ось що, ненько:
Ми не варили нічого;
Нема нічого». Від сього
Насупилась, аж страх, старенька
Та не схотіла і сідать:
«Свинок, бач, треба годувать!»
От поплелась собі старая
І ледве ноги підніма.
«Чорти... нічого, бач, нема!!»
Та, знай, Охріма проклинає.
А нашим сеє нічого –
Вони не чули-бо того.
«Чвалай же додому, небоже!» –
Промуркотав услід Охрім,
Та і до курки... Тута з їм
Лучилось те, що вже, крий Боже,
Й узгадувать... Зробився він
Червоний, мов у маслі блин.
Чого ж почервонів, сердега?
Еге! Господь, бач, наказав.
Та курка, Ганна що сховала,

Полізла з поставця, – і вже
Та покришка їй байдуже:
Бо із тарілкой, де лежала,
Пристала до неї зовсім
На поученіє усім.
І стала курка та не птаха,
Бо пір'я й пуху вже нема;
Зробилася вона сама
Наістрашенна черепаха [1070, с. 510-511].

Етіологічні легенди про те, що в появі на світ черепахи відіграли свою роль череп'яні миски, були дуже популярні в українському фольклорі.

Українцями Підляшшя зацікавився один із перших польських фольклористів і етнографів, письменник **Казимєж-Владислав Вуйціцький** (1807–1879). Народився він у Варшаві, у родині придворного лікаря короля Станіслава-Августа Понятовського. Початкову освіту отримав у католицького ордену піярів, потім, упродовж 1826–1827 років, вивчав хімію в підготовчій школі при варшавському Політехнічному інституті, слухав курс лекцій з права й літератури у Варшавському університеті. У вільний від занять час подорожував слов'янськими землями, збираючи фольклорні матеріали не тільки поляків, а й білорусів та українців. 1827 року Казимєж-Владислав Вуйціцький, не закінчивши навчання, зайнявся журналістикою. Заохочений оголошеним Варшавським товариством друзів наук 1828 року конкурсом на кращу працю про народні звичаї, обряди, пісні та прислів'я, він побував на Підляшші й зібрав там багаті етнографічні й фольклорні матеріали [245, с. 267]. Став учасником польського визвольного повстання 1830–1831 років. У битві при Горохові був поранений. Після придушення повстання відступив до Східної Пруссії разом з корпусом генерала Мацея Рибинського. Пізніше переїхав до Галичини, де взяв участь у створенні конспіративної групи літераторів, які, з-поміж іншого, цікавилися слов'янським фольклором, і спілкувався з членами *«Руської трійці»*. Під час перебування там інтерес Казимєжа-Владислава Вуйціцького до традиційно-побутової культури та історії українського народу тільки зміцнів. З 1831 року він певний час мешкав у селі Залуччя біля Коломиї. Звідти походили його збірки

етнографічних і фольклорних матеріалів з Покуття і Гуцульщини, використані згодом у наукових працях і художніх творах [245, с. 267]. 1834 року Казимєж-Владислав Вуйціцький повернувся до Королівства Польського, деякий час перебував в ув'язненні, потім був арендатором земельних ділянок. Після великих втрат унаслідок розливу Вісли він на постійно оселився у Варшаві 1845 року. На прожиття Казимєж-Владислав Вуйціцький забезпечував себе працею на скромних посадах – архівістом і бібліотекарем Сенату. Саме Казимєж-Владислав Вуйціцький у книзі *«Сказання, стародавні перекази й оповіді польського народу й Русі»* (1837) вперше опублікував польську бувальщину гончарської тематики – про зустріч гончаря з чарівником [1337, с. 172-174].

У своїх *«Старих оповідях і образах»* (1840) він змалював ворожіння гуцульських дівчат у надвечір'я дня святого Андрія. Зокрема, вони приліплювали свічки до балки в стелі, а під ними ставили миску з водою. Звук крапель лою, що спадали в посудину, говорив їм або: *«Піди! Піди!», або ж: «Сядь! Сядь!»*, і в такому разі вони ще мусили зачекати на чоловіка [1338, с. 160]. Опівночі дівчина вибігала з мискою гарячої каші, сідала на воротах і волала: *«Суджени! Не розгуджени! Ходи їсти кашу!»* [1338, с. 160-161]. Під трьома горщиками ховали окремо очіпок, чотки і вінок. Одна з молодиць, яка не брала участь у ворожінні, займалася тим приготуванням. Дівчина, яку впускали в хату, наближалася до столу й піднімала горщик. Те, що вона під ним знаходила, віщувало їй майбутню долю: очіпок – що піде в Запусти заміж; вінок – що рік чекатиме; чотки – що залишиться старою дівою й, сидячи за піччю, буде тільки молитися [1338, с. 161]. У *«Домашніх нарисах»* (1842) письменник описав чимало вірувань і обрядів українського населення Підляшшя, у тому числі й ті, що стосувалися глини й виробів із неї. У селі Свіняжев Лосицького повіту, коли бачили чоловіка, якого підозрювали в тому, що він може зурочити поглядом, казали формулу: *«Суль, печина з ліхемі очима»*. Й це захищало від уроків. Печина, за поясненням Казимєжа-Владислава Вуйціцького, була глиною, перепаленою в печі [1339, с. 348]. У Попільну Середу, зв'язавши опудало з гороховиння й убравши його в людський одяг, провозили його по селу на двоколісному візку, заходячи в кожну хату. Молодь, що збиралася супроводжувати те опудало, перевдягалася

дуже химерно. Сільські дівчата переряджалися циганками, несучи на руках і плечах дітей, скручених із соломи чи з гороховиння. Хлопці перевдягалися циганами чи жебраками. Серед того гурту одні носили горщики з попелом, інші – панчохи, так само наповнені попелом. Прийшовши під якусь хату, залишали опудало з візком, а самі, штовхаючись, входили до світлиці. Там вони вклонялися господареві й просили про подарунок. Якби вони не отримали подарунку, то виступили б ті, що мали панчохи з попелом, і вдарили б господарів по головах, обсипавши їх попелом. Якщо того було недостатньо, то з вереском хапали наготовлений горщик, повний попелу, вдаряли ним об стіл, розбивали і цілу світлицю засипали непроглядним туманом куряви. Коли ж господарство приймало їх люб'язно й давало з охотою якийсь подарунок, що майже завжди й ставалося, то їх тільки злегка обсипали попелом. Так обійшовши все село, вони топили опудало, знявши з нього вбрання, в якійсь калюжі чи багні з криком і звичайним прокльоном *«Чорт тебе забери»* або спалювали його і з окриками стрибали через вогнище. Після виконання обряду зібрані дари складали й влаштовували спільну учту з забавами та веселощами. На думку Казимєжа-Владислава Вуйціцького, цей звичай був рештками давнього обряду топлення смерті для захисту від моровиці, який ще бачив хроніст Марцін Бєльський, помилково прийнявши за пам'ять про топлення ідолів за короля Мечислава [1339, с. 275-277]. При описі українського поховального обряду Казимєж-Владислав Вуйціцький згадував дзбани пива на столі [1339, с. 348]. Його праці мали великий вплив на українських дослідників фольклору й обрядовості навіть на Лівобережжі.

Етнограф і фольклорист **Костянтин Сементовський** (1823–1902), молодший з трьох братів, народився в селі Семеногірка Золотоніського повіту на Полтавщині. Після закінчення Ніжинського ліцею 1839 року потрапив на службу в канцелярію Чернігівського, Полтавського та Харківського генерал-губернатора. Служба Костянтина Сементовського в Харкові посприяла його літературним і науковим заняттям. Вона зблизила його з Григорієм Квіткою-Основ'яненком, професорами університету Ізмаїлом Срезневським, згодом академіком Імператорської Академії наук, Амвросієм Метлинським, Миколою Костомаровим та іншими знавцями й любителями української історії та етнографії. Всі вони дружно

й невтомно трудилися на користь науки. Незабаром після прибуття Костянтина Сементовського до Харкова, він надрукував у альманасі *«Молодик»* першу свою статтю, під назвою *«Нарис малоросійських повір'їв і звичаїв, що відносяться до свят»* (1843). Але стаття ця була тільки введенням до більш значного праці, що з'явилася того ж року в журналі *«Маяк»*, під заголовком *«Зауваження про свята у малоросіян»* із міркуваннями й доповненнями Ізмаїла Срезневського, Амвросія Метлинського та Миколи Костомарова. Статтею цією згодом багато хто користувався, повторюючи сказане в ній з легкими змінами й додатками [191, с. 453].

Костянтин Сементовський писав, що на Поліссі дівчина, бажаючи побачити уві сні свого судженого, сіяла льон у горщику, наповненому землею; прочитавши над горщиком молитву дев'ять разів стоячи, дев'ять разів на колінах і дев'ять разів сидячи, вона казала: *«Святий Андрію, я на тебе той льон сію, дай же міні знати, за ким я буду той льон рвати!»*. Потім, укладаючись спати, клала під праве вухо суконну окрайку, якою підперезувалася. Вірили, що суджений неодмінно привидиться уві сні. Також, як і в описі Казимєжа-Владислава Вуйціцького, під трьома горщиками ховали окремо очіпок, чотки й вінок: приготуванням цього займалася заміжня жінка, що не брала участі в самому ворожінні. Ті, що ворожили, поодинці входили в хату; кожна наближалася до столу й піднімала якийсь із трьох горщиків: що знаходилося під ним, те й віщувало про майбутнє: якщо очіпок, означало, що дівчина скоро вийде заміж, якщо вінок, то ще рік має чекати цього; якщо ж нарешті чотки, то назавжди залишиться в дівках. Подібним чином ворожили в інших слов'ян на зимові свята [914, с. 32].

З дня святого Наума (1 грудня) в українців Полтавщини починалося навчання дітей. Коли приводили хлопчика в школу, зазвичай до дячка, то щось дарували вчителеві; після закінчення ж *«граматки»*, тобто абетки, він отримував, окрім домовленої платні, подарунок, а батьки варили дитині кашу – молочну чи якусь іншу, яка ділилася між товаришами учня; сам горщик, у якому вона була, розбивали [913, с. 97; 914, с. 32-33].

На Полтавщині на Багату кутю, коли кутя й узвар були готові, то, вийнявши горщики з печі, в очікуванні сходження першої зірки й вечері ставили їх, у передній кут хати (*«на покутя»*), під образами

на лаві, прикритій сіном і застеленій зверху чистою скатертиною, примовляючи: *«Кутя на покутя, а узвар – на базар»*; обидва горщики накривалися просто хлібом з сіллю або ж книшами, на які ще ставили невеликі дерев'яні хрестики. За вечерею кутя й узвар звичайно бували останніми стравами, та перш ніж покуштувати їх, старший у родині, дещо прочинивши вікно, підносив до нього миску з кутею (іноді ж виходив з мискою куті з хати надвір), примовляючи: *«Морозе, морозе, іди до нас куті їсти»*, а потім: *«Не йдеш? Не йди ж ні на жито, ні на пшеницю, ні на всяку пашницю»*. Після вечері жінки клали свої ложки в миску, в яку було покладено трохи куті й узвару, накривали їх паляницею чи книшем і ставили на покуті: це робилося з метою відгадати свою долю; якщо наступного дня ложки знаходили в тому самому положенні, в якому були вчора, – це був добрий знак; якщо ж якась із них переверталася – це віщувало господарці ложки смерть у майбутньому році [913, с. 98; 914, с. 33-34, 40]. Ізмаїл Срезневський у своїх *«Доповненнях»* звернув увагу Костянтина Сементовського на обряд з горщиками на Підляшші, записаний Казимєжем-Владиславом Вуйціцьким [956, с. 57].

До цих перших спроб проведення цілеспрямованих наукових досліджень української культури належала й діяльність викладача Суджанського повітового училища **Олексія Дмитрюкова** (1795–1868). Мешканець містечка Суджа, де тоді переважало українське населення, він закінчив Курську губернську гімназію і як вільний слухач близько трьох років відвідував математичне відділення Харківського університету. Після цього впродовж кількох десятиліть він викладав у повітових училищах Курської губернії. Маючи скромний чин колезького асесора й посаду доглядача училища, обтяжений великою родиною, Олексій Дмитрюков усе ж знаходив час і кошти для занять самоосвітою, етнографічних та археологічних досліджень. Як член-співробітник Імператорського Російського географічного товариства, він регулярно постачав відділення етнографії повідомленнями про народні традиції й забобони, обряди й звичаї Суджанського і Рильського повітів. Уже в праці *«Норови, звичаї та спосіб життя в Суджанському повіті»* (1831) Олексій Дмитрюков повідомляв, що, за повір'ям простолюду, відьми *«знімають сонце, місяць і зірки, ховають у глеки, через що й буває затемнення»* [326, с. 366]. У праці *«Нариси демонології малоросіян»*

(1842), що мала бути розділом з книги *«Нариси Малоросії»*, Олексій Дмитрюков писав, що лісові й болотяні чорти відігравали велику роль у віруваннях українців Лівобережжя: перші заводили подорожніх у ліси, а другі – у болото, даючи гроші, які потім перетворювалися на вугілля чи шматки розбитих горщиків. У селі Калайдинці Лубенського повіту на Полтавщині Олексій Дмитрюков чув розповідь про таку зустріч. Один українець пізно ввечері повертався додому від своїх рідних, де добряче підгуляв. Дорога пролягала через поле; по дорозі зустрів він старого, який запропонував його супроводити. Вони пішли разом, але зовсім іншою дорогою, ніж належало, на чому наполіг старий. Дорога пролягла через незнайомий чоловікові ліс і привела до хижі. Старий сказав чоловікові, що привів його у свій дім, пригостив розкішною вечерею й дав йому м'яку постіль. Крім того, старий пошкодував, що його гість через неврожайні роки розорився, подарував йому цілу шапку червінців, які чоловік сховав і ліг спокійно спати. Вранці він прокинувся й виявив, що лежить серед непрохідного брудного болота, а замість грошей – черепки й вугілля. Чоловік здогадався, що супутником його був ніхто інший, як чорт [327, с. 116]. У статті *«Ще зауваження про свята і повір'я малоросіян»* (1844) Олексій Дмитрюков, коментуючи згадані розвідки Костянтина Сементовського, зауважував, що батьки не просто варили кашу. На кашу клали гроші, хустку, штоф чи півштофа горілки, і в особливому вузлі приносили наїдки та пригощали дячка. Виївши кашу, школярі відносили горщик, на середину двору, щоб розбити. Та розбивали не одразу, а кидали в нього палицями й камінням якомога далі, а хто зі школярів розбивав його, на того всі нападали, бо він позбавляв їх подальшої забави [323, с. 52]. У понеділок на Масляній приспівували дівчатам: *«Ложки, тарілки погоріли, а вже ж наші дівчата заговіли»*, насміхаючись, що ті залишилися без заміжжя [323, с. 54]. Розповідаючи про демонологію, Олексій Дмитрюков іще раз згадав, що затемнення сонця й місяця спричиняють відьми, ховаючи їх у глек [323, с. 55]. У Суджі й Рильську Олексій Дмитрюков записував народні загадки, які подав у статті *«Матеріали для опису Курської губернії»* (1855), зокрема про горщик: *«Умер горбач, по ньом не плач»* [324, с. 102]. Купівлю горщиків зображували і в місцевих дитячих іграх, описаних Олексієм Дмитрюковим у статті *«Народні ігри, загадки,*

анекдоти та приповідки жителів Суджанського і Рильського повітів» (1853). Мати чи інший старший гравець брали дитину за обидві руки й, тримаючи її за спиною, носили поміж іншими, покрикуючи: *«По горшки, по горшки! Горшки, горшки!»*, наслідуючи гончарів і горшковозів, а решта питали: *«Чи продажній горшок?» – «Продажній». – «Та чи не поганий?»*. При цьому били дитину злегка по спині: *«Поганий, поганий»*. Іноді той, що носив, відповідав: *«Не продажній»* – і відносив дитину. Гра ця звалася *«В горшки»* [325, с. 63].

У праці *«Ремесла в містах Суджі і Рильску»* (1854) Олексій Дмитрюков писав, що багато місцевих українців займалися ремеслами з діда-прадіда. Цехи, що утворилися в незапам'ятні часи, були, на його думку, головною причиною розвитку ремесел. У його час гончарний і ткацький цехи вже занепали, а ковальський, калачницький і кравецький ще зберігалися, маючи цехові значки чи корогви, які застосовувалися ще донедавна під час усіх хресних ходів і при несенні тіла на кладовище, причому мари (ноші) вкривали цеховим сукном, із зображенням на ньому цехових знаків і напису. Кожен цех становив особливу спільноту з ремісників; він мав *«цехмистра»*, старших – майстрів, і молодших – підмайстрів. Зібрання були в домі цехмістра чи в іншому, вибраному цеховими; там само зберігалася скринька з цеховими коштами, цехові значки, сукно й інші належні до цеху речі. Письмово справ не провадили, а відправляли все словесно. Якщо цехмістер вважав за потрібне скликати зібрання своїх цехових, то давав одному з своїх учнів *«цішку»* – значок свого цеху, наказуючи віднести його до найближчого майстра й сказати, щоб прийшов у цех у такий-то час. Той, хто отримав цішку, прибігши під вікно найближчого майстра й постукавши, віддавав комусь із його робітників цішку з наказом з'явитися в цех у загаданий час, повертався додому на роботу, а той, хто прийняв цішку, вирушав з нею до наступного найближчого майстра з таким же наказом. Так цішка й наказ переходили від одного майстра до іншого з тією швидкістю, яка була можлива, й останній мусив повернути її в цех. Тих, хто не з'явився вчасно в цех без поважних причин, цехмістер штрафував грошима, які долучав до цехових коштів. Якщо причина зібрання не стосувалася всіх майстрів, а полягала в окремому випадку, як от скарга на когось

із ремісників за погано зроблену роботу або крадіжка майстром матеріалу в того, хто давав роботу, то цехмістер накладав кару сам чи разом зі старшими, залежно від тяжкості провини. Наприклад, якщо було доведено, що з відданого прядива під час ткання полотна ткач приховав її частину, то винуватого або штрафували грошима, або клали перед цехмістерським ткацьким станком горілиць, і частину волосся (чуб) заклинювали до стану, тобто прибивали клином. У такому положенні винний мусив пролежати певний час, а якщо він був винний не вперше, то до цього ще додавали удари батогом. Іноді ж його виключали з майстрів і з цеху. Якщо ж хто посилав до цехмістра з проханням поховати мертвого, то, за домовленістю про платню, цехмістер призначав кількість учнів, які знаходилися в різних майстрів, для копання ями, а майстри мали дати їм знаряддя для копання, а також молодших для перенесення труни. При цьому дотримувалися встановленої черги, а старші могли й самі заступити молодших. З цеху їм видавали ноші-мари, цехові значки, сукно для покриття мар і зелені ставники – товсті, пофарбовані зеленою фарбою свічки, які несли при мертвому. Усе це після завершення поховання відносилося в цех, а гроші надходили у загальні цехові кошти; якщо ж цех їх не потребував, вони розподілялися поміж майстрами. На цехових зібраннях також розбирали, чи можна комусь іменуватися майстром, розглядали поведінку майстрів і їхніх учнів. Учні були троякі: ті, хто платив гроші за навчання, грубники – бідні, взяті для навчання з жалю, без платні, й треті, взяті на визначений час сироти, яких роздавала громада із зобов'язанням майстра навчати сироту своєму ремеслу, утримувати, одягати й вносити за нього податки до завершення належного терміну. Наприклад, якщо сирота був малолітнім, від п'яти до десяти років, то віддавали на дванадцять і п'ятнадцять років, якщо дорослiший, то на меншу кількість років. За словами Олексія Дмитрюкова, від цього вигравала вся громада, бо отримувала майбутнього члена, звиклого до праці, навченого ремеслу, який зберіг моральність; з часом сирота міг стати підмайстром, майстром і хазяїном; а майстер, який його виховав, отримував винагороду за свою працю, коли малолітній ставав дорослим. На подібних умовах брали сиріт також торгівці й ратаї, тому жебрацтво та неробство з усіма вадами, що походили від них, не поширювалися [328, с. 24-25]. Майстри гончарного цеху заселили

більшу частину приміської слободи Гончарної [328, с. 33].]. Гончарні вироби згадувалися в ремісничому фольклорі. Розповідаючи про ткацький цех, Олексій Дмитрюков писав, що в давніші часи ткачі отримували за роботу, крім незначної плати грошима, ще й провізію, що було видно із приказки, вживаної давніми майстрами при тканні. Вдаряючи бердом, примовляли в такт:

Стук да грах,
Три за шестак (іноді: три за осьмак. – *К. Р.*),
Жінка іде,
Хліб несе,
Покришку пшона
Ще й кусок сала [328, с. 32].

Студії Олексія Дмитрюкова, у яких приділялася значна увага гончарному ремеслу, гончарним виробам і пов'язаним з ними звичаям та віруванням українців Курщини і суміжних губерній, виступили суттєвим доповненням до публікацій етнографів і фольклористів першої половини XIX століття і засвідчили його близькість до харківського гуртка романтиків.

До збирання фольклорних текстів про гончарів долучився й видатний український фольклорист, історик, літературознавець, письменник, поет і громадський діяч **Пантелеймон Куліш** (1819–1897), виходець із Вороніжа Глухівського повіту на Чернігівщині. Українська етнографія й фольклор були невід'ємними складовими середовища, в якому він виріс. Саме тому народні повір'я, світоглядні уявлення й звичаї органічно впліталися в сюжетну тканину, мову і стиль його творів. Ранні твори письменника часто були зовсім близькими до етнографічних записів [611, с. 1557]. Записувати фольклор Пантелеймон Куліш почав ще в роки навчання в Новгород-Сіверській гімназії. Підштовхнуло його до захоплення народною творчістю ознайомлення зі згаданим збірником українських пісень Михайла Максимовича, який він весь вивчив напам'ять. Особисте знайомство з Максимовичем у Київському університеті поглибило й утвердило його усвідомлення важливості збирання й вивчення пам'яток народної традиційної культури як для пізнання народу, так і для розвитку української мови, літератури, науки, мистецтва, для висвітлення давнього буття людини. На цьому Куліш згодом наголошував у своїх працях. З кінця 1830-х – початку 1840-х років

письменник займався збиранням фольклорних творів [245, с. 298-301]. Уже в листах до російського вченого й письменника Михайла Погодіна 1843 року Пантелеймон Куліш писав про свої збірки народних пісень, переказів, легенд, міфів, приказок, записів різних відомостей з народного побуту, про намір видати ці матеріали й продовжити їхнє записування [894, с. 9]. У листі від 15 жовтня 1843 року він, зокрема, повідомляв, що здійснив двомісячну подорож по Україні, під час якої зібрав численні оповіді, а також підготував збірник українських переказів, легенд і повір'їв обсягом двісті сторінок друку [894, с. 12]. Учений розробив проспект багатотомного серійного видання фольклору за широкою комплексною назвою *«Життя українського народу»*. До восьми запланованих томів мали ввійти різножанрові фольклорні матеріали: пісні, думи, казки, легенди, перекази, прислів'я, загадки тощо. Про це відомо з листів Пантелеймона Куліша. Скориставшись підтримкою помічника куратора Київського навчального округу Михайла Юзефовича, Пантелеймон Куліш упродовж 1844–1845 років здійснив тривалі й результативні мандрівки Україною [1010, с. 14; 245, с. 302; 743, с. 13]. Він також заохочував до збирання, публікував чи сприяв публікації матеріалів інших авторів [245, с. 305]. Зібрані й опубліковані Пантелеймоном Кулішем фольклорні твори давали чіткі уявлення про народну філософію, мораль, етику, психологію тощо як форми світобачення й світорозуміння. Найдавніші шари народного світогляду в них були представлені дохристиянськими віруваннями, що стосувалися душі, її існування після смерті, різних перетворень, метаморфоз [133, с. 7].

Зібрані пам'ятки української старовини Пантелеймон Куліш розпочав видавати збіркою *«Українські народні перекази»* (1847), яку спершу мав опублікувати Осип Бодянський, але його *«Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских»* влада закрила [1203, с. 28]. До упорядкування матеріалів Пантелеймон Куліш підходив по-науковому, запровадивши власний стиль структурування етнографічної збірки. Автор систематизував народні твори й класифікував їх на три розділи: 1) *«Перекази історичні»*; 2) *«Перекази фантастичні»*; 3) *«Суміш»*. До кожного народного твору в збірці було зроблено паспортизацію, в якій вказано губернію, де його записано, та ім'я інформатора. У публікації

матеріалів учений намагався точно передати відтінки живого мовлення, тому книгу було надруковано українською мовою, але переданою засобами російської абетки. Саме в ній Пантелеймон Куліш опублікував перший запис української народної казки, де дійовими особами виступали гончарі. Її зафіксував його близький друг Василь Білозерський поблизу Борзни на Чернігівщині. Це був давній сюжет про викрите братовбивство. Були собі чоловік та жінка, а в них два сини. Погнали вони кабанчика у садок пасти. Кабанчик рився, рився і зайшов далеко. Старший велів молодшому піти й завернути, той відмовився. Тоді старший брат убив молодшого й закопав у свинориї під хаткою. Через рік або через два виріс ясенок. Їхали гончарі з купцями. Гончарі запропонували зрізати ясенок і зробити дудочку. Дудочка заговорила:

«Помалу, малу, купчиноньку, грай!
Не врази мого серденька вкрай!
Брат мене вбив, із світа згубив,
За того кабасика, що у саду рив!»

Гончарі й собі попросили пограти. Дудочка їм заспівала: *«Помалу, малу, гончарику, грай!»* Батько й мати почули, попрохали теж пограти. Дудочка сказала те ж саме батькові й матері. Брат стояв блідий, боявся, що дізнаються. Дали йому заграти:

«Помалу, малу, братику, грай!
Не врази мого серденька вкрай!
Ти ж мене вбив, із світа згубив,
За того кабасика, що у саду рив!»

Тоді дізналися всі, але ще попрохала бабуся. Дудочка заспівала їй. Тоді всі повірили. За молодшого брата поставили поминальний обід, а старшого прив'язали до кінського хвоста й рознесли його на кісточки [567, с. 76-77]. Зі слів Тараса Шевченка, Пантелеймон Куліш подав розповідь про витівки запорозьких козаків, які приїздили із Січі в Київ, чоловік по десять, двадцять, та й починали гуляти. Вони купували бочки з дьогтем і розливали його по базару, скуповували, скільки було горщиків на торгу, та й розбивали на череп'я [567, с. 42]. Цю розповідь Пантелеймон Куліш згодом використав у своєму романі *«Чорна рада. Хроніка 1663 року»* (1857) [568, с. 50]. Навесні того ж року і Пантелеймона Куліша, і Василя Білозерського, і Тараса Шевченка було заарештовано за участь у вищезгаданому таємному

Кирило-Мефодіївському товаристві, що ставило за мету здобуття Україною незалежності в сім'ї братніх слов'янських народів. Через це *«Українські народні перекази»* не потрапили в продаж [345, с. 93]. Працю фольклориста перервали заслання в Тулу й фактична заборона працювати як письменникові.

Віхою, що знаменувала відродження українського культурного процесу після розгрому Кирило-Мефодіївського товариства, став укладений Пантелеймоном Кулішем етнографічно-фольклористичний, історіографічний та літературний збірник *«Записки про Південну Русь»* (1856). До збірника увійшли, серед іншого, народні думи, одержані від лубенського лікаря Михайла Ніговського, який занотував їх від сліпого старця-бандуриста Миколи Ригоренка з села Красний Кут Богодухівського повіту на Харківщині, у тому числі й дума про козацьке життя з заключними рядками:

Знати, знати козацьку жінку,
Що всю зіму боса ходить,
Горшком воду носить,
Полоником діти напуває [566, с. 220].

На народні стереотипи й прикмети, пов'язані з глиняним молочним посудом, одним із перших звернув увагу **Олександр Терещенко** (1806–1865) – етнограф, археолог і літературознавець, родом з Полтавщини. Народився він у повітовому місті Зіньків. 1823 року закінчив навчання в Полтавській гімназії. Отримав вищу освіту в Харківському університеті, де був, як і Левко Боровиковський, учнем Петра Гулака-Артемовського. Довгі роки Олександр Терещенко працював у Санкт-Петербурзі та Москві (в Рум'янцевському музеї), займався бібліографією, писав книги, статті, проводив археологічні розкопки у Нижньому Поволжі та на півдні України. Його багатотомна праця *«Побут руського народу»* (1848) містила чимало українського матеріалу. Зокрема, з неї можна було дізнатися, що в Лівобережній Україні не подавали на стіл молоко в ненакритому глечикові, тому що нечиста сила вже пила з нього. Гадали, що убуде молока в корови, якщо перебіжить через глечик звірок ласка [1004, с. 14].

Не менш значними були заслуги вченого в дослідженні народної обрядовості. За описом весілля на Лівобережжі, зробленим Терещенком на основі свідчень інформаторів, коли молодий

із боярами, старостами, свахою, світилкою вирушав у дім нареченої, посередині двору ставили діжу, вкриту скатертиною, а на ній хліб і штоф горілки; мати обдаровувала дружка й піддружка рушниками, а молодого (*«князя»*) зустрічала у вивернутій шубі, сидячи на вилах чи на кочерзі й обдаровувала його, тримаючи в руках горщик з водою й вівсом. Зять, узявши в неї горщик, виливав воду на гриву свого коня й передавав старшому боярину, який кидав посудину убік і зауважував: якщо горщик розіб'ється, то народиться син, а коли вціліє, – тоді дочка [1002, с. 516-517]. Тобто, судячи з усього, зберігався обряд, зафіксований раніше Григорієм Калиновським.

Олександрові Терещенкові вдалося зафіксувати весільний обряд українців Саратовської губернії, де наречений, вирушаючи до нареченої, брав із собою глечик із квасом або пивом [1002, с. 573].

Тарілку використовували в іншому епізоді весільного обряду. Коли молодий сходив з коня, у сідло сідав брат нареченої або якийсь інший родич і щодуху мчав по вулиці. Бояри, сівши на своїх коней, кидалися за ним у навздогін. Зловивши втікача, вони вели його до нареченої й перед нею частували вином. Той вклонявся у відповідь, але не пив. Тоді дружко випивав замість нього й, наливши другу чарку горілки, знов підносив її братові нареченої; той знову відмовлявся пити. Дружко запитував, що йому потрібно. Той відповідав: *«Грошей»*. Тоді дружко виймав з кишені трохи грошей, клав на тарілку й підносив йому [1002, с. 517].

Стіл на весіллі накривали поверх килима тканою скатертиною. Бідніші люди, за словами Олександра Терещенка, ставили на стіл дерев'яні білі й мальовані тарілки, ложки, сільнички, кухлі й ножі з виделками. У заможніших бували склянки, полив'яний посуд і білі глиняні тарілки [1002, с. 526]. На весіллі українських поселенців у саратовських степах, якщо погано пригощали, то співалося:

На столі мухи, на долі блохи,
Чим наші перезвья плохи? –
От того, що в горшках трохи [1002, с. 585].

За свідченням Олександра Терещенка, у деяких місцевостях України зберігався ще звичай, коли молодий після першої шлюбної ночі розбивав палицею надворі горщик каші, а дружко добивав його. Це означало цнотливість молодої. Олександр Терещенко зауважив, що, перебуваючи в Німеччині, він бачив, як свахи били горщики

чи склянки на дорозі, не тільки перед вікнами молодих, але й ходячи вулицями – знаменуючи цим, що завтра чи через кілька днів буде весілля й радість молодого [1002, с. 32-33]. Це спостереження вченого було однією з перших спроб розглянути обрядову роль глиняного посуду в українців у порівняльному контексті.

На запрошення молодого дружко входив у комору разом із родичами молодої й свахою й переконувався в добропорядності молодої. Потім вони вирушали до батьків нареченого з радісною звісткою, вітали батьків зі щасливим шлюбом молодят, співали, веселилися й танцювали. Подекуди клали сорочку молодої на тарілку чи в миску й несли по вулиці зі співом до батьків нареченої на зберігання. У домі батьків нареченої на знак радості били вікна, піч, ламали столи, стільці, лавки, били посуд і все, що траплялося під руку. Часом учасники весілля могли все переламати й перебити в домі, але батьки не тільки за це не сердилися, але ще й дякували їм, обдаровуючи рушниками й хустками [1002, с. 533].

Олександр Терещенко звернув увагу на використання глиняного посуду та поводження з ним у календарній обрядовості, насамперед зимовій, і не лише на Лівобережжі. Зокрема, він теж повідомляв, що закарпатці напередодні Різдва здійснювали поклоніння божеству Крачуну, яке вважалося в них покровителем свійських тварин і птахів. На святі його уособлював величезний білий хліб. Коли починало смеркатися, тоді приступали до прийому Крачуна. Від порогу сіней до головного столу, вкритого полотном, вистилали дорогу чистою соломою. На стіл ставили велику миску, наповнену городиною й хлібним зерном; потім виносили приготовані страви, прикрашали ними стіл, а посередині них ставився великий Крачун, оточений дрібними Крачунами. З появою зірки оголошували про ходу Крачуна. Якщо ж через негоду не було видно зірки, то про ходу Крачуна оголошували, коли достатньо посутеніє. Двоє шанобливо виносили великий вівсяний чи ячмінний сніп; решта зустрічала його обсипанням зерновим хлібом з миски [1005, с. 20]. Ці дані йому повідомив Юрій Гуца-Венелін.

На Лівобережжі українці, за словами Олександра Терещенка, готувалися до Різдва з галасливою радістю. Купували новий одяг, чистили й прибирали хати, перемивали геть чисто весь домашній посуд [1005, с. 62].

Як стверджував Олександр Терещенко, в Україні вважалося за великий гріх лишати недоїденими млинці й вареники після Масляної, через що рештки цих наїдків віддавали жебракам і бідним. Були хати, які цілий тиждень годували їх. Якщо щось лишалося до першого дня посту, то все викидали собакам, а сам посуд вимивали начисто окропом, аби нечисті духи не мучили їхню душу на тому світі [1005, с. 344-345].

Ось як описував Олександр Терещенко Зелену неділю в українському селі першої половини XIX століття. *«Там куди не подивитеся – все і всюди зеленіє. Біля порога хати поставлені зелені дерева; перед вікнами – зелень, навіть тини прибрані гіллям. Увійдете в білу чисту хату – і там запашна зелень. У передньому куті, званому покутем, стоїть зелене кленове дерево, що відтіняє собою стіл, накритий білою скатертиною; на столі лежить хліб з сіллю, за образами увіткнуті бузок і гвоздики; на стінах і на стелі теж бузок духмяний і гвоздика; долівка всипана травою, на віконцях розкидана свіжа трава, чебрець запашний і полин від чародійства. У полив'яних горнятах і глечиках, розставлених по віконцях і головному столі, красуються: пивонія, лілея, фіалки, пижмо, боже дерево й інші»* [1004, с. 178].

Відзначив Олександр Терещенко й ритуальне биття глиняного посуду в календарних обрядах. На Лівобережжі на Святвечір, після завершення святкової трапези чоловіки виносили надвір спорожнені горщики й розбивали їх об землю чи, поставивши на землю, били здалека палицями, щоб вигнати з хати всіляку нестачу [1005, с. 62-63].

Описав дослідник також гру в креймашки, що стосувалася певним чином долі розбитих гончарних виробів. В Україні вона нагадувала російську гру в камінці. Дівчата сідали на землі кружком, і кожна, поклавши перед собою кілька креймашків, здебільшого по чотири, підкидала один з них догори, й доки він летів униз, мала підхопити той, що лежав на землі, й схопити той, що падав. Далі вона кидала той креймашок, який зняла з землі, й ловила на льоту інший, і таким чином продовжувала, доки не перебирала всіх. Були такі охотухи, що грали цілісінькими днями. Креймашки робили з розбитого глиняного посуду й кахлів; округлювали їх завбільшки з гріш, але не більше мідного п'ятака [1003, с. 41-42].

В анонімній статті *«Характеристичні риси давніх руссів, які збереглися в житті й характері теперішнього покоління мешканців Південної Росії»* (1848) проведено паралелі між міфологічними уявленнями Руси й українців першої половини XIX століття. Зокрема, зазначено, що, за українськими уявленнями, відьми, подоївши корів, наливали молоко в глечики й ставили для зберігання в глибоко викопані ями в землі, щоб потім приготувати з нього магічний сир і таємничу мазь, яку вони заготовляли до своєї Масляної, яку урочисто святкували на Лисій Горі [1105, с. 132-133].

Священик **Андрій Касаткін** 1848 року повідомляв до Російського географічного товариства, що в селищі Болхунське (Болхуни) Чорноярського повіту Астраханської губернії українські поселенці – вихідці з Харківщини та Воронежчини – напередодні Водохрещів, після вечірньої служби й освячення води, писали крейдою хрести на всіх дверях, вікнах і на посуді [393, с. 70].

Харків'янин **Микола Головков** (1810–?) записав того ж року в селі Писарівка Вовчанського повіту Харківської губернії і теж подав до Російського географічного товариства апокрифічну легенду про те, як чорт створив тіло людини з глини, але не міг оживити його. Бог сказав чортові: *«Віддай мені людину, я дам їй життя»*. Чорт віддав, аби подивитися, як це зробити. Бог поклав людину в кущі й велів собаці стерегти її, а собака була тоді зовсім голою, без шерсті. Чорт віддав собаці свою теплу шкуру з густою шерстю, щоб вона пустила його подивитися на оживлення людини, але за розмовою з собакою він пропустив потрібний момент. Людина ожила, свиснула собаці й пішла [394, с. 675].

На ті ж роки припала діяльність історика, статистика, етнографа **Миколи Арандаренка** (1795–1867). Він походив із давньої родини козаків, яка отримала дворянство. У 1840-х – 1850-х роках Микола Арандаренко займав посаду управителя Полтавської палати державних маєтностей. Саме працюючи там, він став автором *«Записок про Полтавську губернію»* у трьох частинах (1848–1852), що містила цінні відомості з історії Полтавщини з найдавніших часів, а також дані про розвиток сільського господарства, промисловості, ремесел, торгівлі. Праця Миколи Арандаренка вже через тридцять років після своєї появи встигла стати бібліографічною рідкістю. У другій її частині (1849) було представлено фольклорні

й етнографічні матеріали про звичаї, обряди, повір'я полтавців, народні пісні, думи, казки, приказки тощо. Зокрема, Микола Арандаренко подав веснянку, під яку на Полтавщині водили танок:

Ходили, блудили,
Сім літ – да по запіску,
А чотирі – да по припечку,
Приблудилися до припечного вікна.
Дівчата – небожата!
Дайте лусту хліба,
Черепочок да сироватки,
Щербатую ложечку,
Похлебати сироватки трошечки!
Тим дівочки краснії,
Що їли варенички в маслі.
Тим парубки білі,
Що сироватку їли [25, с. 184].

Використовувався глиняний посуд і в дівочих ворожіннях. Садили півня в діжу, яку ставили під образами на покуті, а на підлозі тарілку з водою, купки жита й проса. Якщо півень кидався на воду, то був знак, що майбутній чоловік тієї, хто ворожила, любитиме випити, а якщо на збіжжя, то буде славним господарем, якому ніколи не бракуватиме хліба [25, с. 228].

Описав Микола Арандаренко й використання глиняного посуду в родинній обрядовості. На хрестинах дитину передавали матері й сідали за стіл. Перші шматки зі своєї тарілки кума перекладала на тарілку матері. Баба-повитуха підносила узвар із груш, а їй клали на тацю чи на тарілку гроші. Хто не міг нічого дати, той вклонявся й казав: *«Я завтра, бабусю, прийду до вас петрушку полоть»*. Після бабиного узвару кума підносила горілку за здоров'я породіллі, а всі, хто міг, клали їй гроші. Після пригощання всі рештки зі столу й гроші висипали на коліна матері [25, с. 213-214]. Наступного дня відбувалося ритуальне очищення породіллі та повитухи – розмивки. Рано вранці приносили відро води, й ніхто її не починав, крім баби, яка наливала її в глечик, насипала туди вівса, жита й проса. На підлогу ставила сокиру вістрям догори, на неї клала вінок з трав, наступала на нього ногою й висмикувала сокиру, якою після того

надсікала вінок тричі, у трьох місцях, і подавала породіллі через нього вмиватися [25, с. 214].

У зробленому Миколою Арандаренком описі весілля цікавим було використання тарілки. Якщо батьки погоджувалися на пропозицію старостів, то мати казала доньці: *«Чи чуєш, доню, що батько каже? Іди ж, та давай чим людей повьязати. Або, може, нічого не придбали, та з сорому піч колупаєш? Не вміла матері слухати, не вчилась прясти, не заробила рушників, так вьяжи хоть валом, коли той ще є»*. Після цього дочка виносила на тарілці хрест-навхрест складені рушники, які вона для цього випадку придбала власним трудом, клала їх на хліб, який лежав на столі, молилася перед образами й, узявши рушники на тарілці, підносила їх старостам по черзі [25, с. 243-244].

Використовували глиняний посуд на Полтавщині і в знахарському лікуванні. Наприклад, для лікування *«соняшниці»* запрошений знахар або знахарка потребували миску, у яку увійшло б три штофи води, прядиво й кухоль. Миску з водою ставили хворій на живіт, прядиво запалювали. Прядивом обмотували хвору, після цього клали в кухоль, а кухоль ставили в миску. У цей час починалися замовляння. Якщо хвора кричала, вважалося, що з неї видаляється нечиста сила. Прочитавши замовляння, знахарка давала хворій пити воду й ішла геть. В разі рецидиву обряд повторювали [25, с. 229].

Чимало етнографічних матеріалів і далі містила губернська преса. За словами вчителя Саратовської семінарії **Костянтина Строкова**, що надрукував у *«Саратовських губернських відомостях»* статтю *«Розповідь про мешканців Балашовського округу, слободи Трьох островів, або Самійлівки»* (1849), мешканці слободи Самійлівка майже всі були українцями, і поміж ними зберігалися українські звичаї, подібні до описаних попередніми дослідниками. Селяни дуже любили вчитися грамоті. У них був вислів *«вивчитися до каші»*. Вживався він тому, що учень, коли виучувався до *«Буди благочестив»* у букварі, вже вважався наполовину знаючим і був зобов'язаний принести своєму наставнику певний подарунок, а товаришам – горщик молочної каші. Учні, зібравшись разом, з'їдали ту кашу, вішали горщик на вбитий посеред двору кілок і, відійшовши на дванадцять кроків, влучали в нього палицями [967, с. 38]. Описуючи весільні звичаї, Костянтин Строков зазначав,

що грезетовий очіпок, яким покривали молоду, несли на тарелі [967, с. 40].

Однак чимало фольклорних текстів і етнографічних записів залишалося ненадрукованими за життя збирачів. Так, гончарів згадано в давній казці про мудру дівчину, яку записав на Поділлі у середині XIX століття етнограф, фольклорист, краєзнавець **Андрій Димінський** (1829–1905). За словами дослідників, він зробив аж надто багато для української науки, щедрою рукою вклавши свою лепту в національну скарбницю [456, с. XLII]. Спеціальної освіти Андрій Димінський не мав, був дослідником-самоуком. Народився він у селі Борщівці (Баришів, Баришівці) Могилівського повіту на Поділлі, у родині тесляра-кріпака, за іншими даними – службовця поміщицької економії. Як старший син у сім'ї, Андрій Димінський вступив 1843 року до повітової духовної школи, яку закінчив десь у першій половині 1840-х років. Далі вчити сина в батька змоги не було. Проте збереглося свідчення, що 1848 року Андрій Димінський при Кам'янецькій лікарській управі склав іспити на звання *«мастера цирульничого цеха»*. Так дев'ятнадцятирічний юнак здобув право нижчої медичної практики. Того ж 1848 року Андрій Димінський почав працювати в селі Гаврилівці фельдшером. Часто буваючи в місті Кам'янці в той час, він познайомився із трохи молодшим від себе Степаном Руданським, який саме навчався в Кам'янецькій семінарії. Їхня дружба вплинула й на їхню творчість. Близько 1849 року Андрій Димінський розпочав збирати фольклорні записи. 1850 року він перейшов на посаду писаря Пухлянського сільського правління Оринської волості. 1854 року волосного писаря Андрія Димінського перевели на Проскурівщину в село Новий Світ, де він пропрацював шість років. За час мешкання він зробив чимало етнографічних записів. З 1856 року Андрій Димінський співпрацював із Російським географічним товариством, став його постійним, а згодом і дійсним членом. До цього ж періоду можна зарахувати статистичні нариси молодого дослідника. Тоді ж він розпочав співпрацю з Імператорським Вільно-Економічним Товариством. Входив до складу Комітету грамотності, був відповідальним за Західно-Подільський регіон. З 1860 до 1863 року Андрій Димінський – знову в Гаврилівцях. 1862 року рада Російського географічного товариства присудила Андрію Димінському бронзову медаль

за численні записи зразків усної народної творчості (насамперед казок, пісень, прислів'їв і загадок). 1863 року Андрій Димінський та його родина переїхали до села Струги Ушицького повіту. Упродовж усього цього часу він продовжував записувати казки, легенди, перекази, опублікував невеликі замітки у виданнях Російського географічного товариства. Із 1876 року – року Емського указу про заборону української мови – Андрія Димінського переслідували невдачі: доноси, обшуки, звільнення із роботи і навіть вимога – виселити за межі Поділля. І якби не Подільський статистичний комітет, із яким він тривалий час підтримував зв'язки, то невідомо, як би все склалося для *«небезпечного українофіла»*, наукові інтереси якого просто дратували владу. Те, що Андрій Димінський був членом Російського географічного Товариства, нікого не обходило. До кінця життя він зазнавав переслідувань з боку російської влади за подвижництво в українському національному русі. Значна частина особистого життя Андрія Димінського була, по суті, боротьбою за шматок хліба, що проходила в умовах утисків, переслідувань, політичних звинувачень. Він поневірявся, хворів, шукав роботу, просив допомоги в знайомих, переїздив з місця на місце. 1876 року подільському етнографу довелося покинути Ушицький повіт і переїхати до Суразької волості Летичівського повіту. Там він знову працював на посаді волосного писаря. 1877 року він уже писарював у місті Меджибіж того ж повіту, побував на посаді тисяцького в місті Калюс Ушицького повіту, 1878 року знову писарював у сусідній Сусловецькій волості, у селі Струга та в інших місцях [767, с. 121-124; 1135, с. 54-60; 1136, с. 5-26, 35]. За життя фольклорист майже не бачив записів, надрукованих під своїм іменем: їх подавали анонімно чи як такі, що належать іншим. Більшість із них досі залишаються неопублікованими. Лише в 1920-х роках творчість Андрія Димінського було визнано й оцінено. У цей час вийшли друком *«Казки та оповідання з Поділля в записах 1850 – 1860-х років»* (1928), упорядковані Миколою Левченком і видані з ініціативи і під керівництвом академіка ВУАН Агатангела Кримського [456].

Андрія Димінського вирізняло бажання записувати точно, відтворюючи не сюжет, а цілісну оповідь [1136, с. 159]. У записаній ним казці розповідалося про трьох гончарів: одному належав віз, другому – кобила, третьому – горщики. Гончарева кобила народила

лоша, і вони почали сваритися між собою. Один стверджував, що це його горщики народили лоша, другий, що то його віз, а третій, якому належала кобила, не казав нічого. Нарешті вони вирішили піти до мудрої пані, щоб та їх розсудила. Гончарі розповіли їй, як усе було. Пані сказала, що в неї так само щуки з'їли лан пшениці. Ті сказали, що ще не бачили, щоб щуки на лану їли пшеницю. А вона відповіла, що ще не бачила, щоб горщики або віз мали лоша. Зрештою вона наказала пустити те лоша й подивитися, куди воно піде: до горщиків, до воза чи до кобили. Ті пустили, і лоша пішло просто до кобили. Пані сказала чоловікові, що то його лоша, він має взяти його собі, й відправила їх [456, с. 563]. У цій казці відобразилися народні уявлення про прокреативну, породжувальну силу гончарського возу та зв'язок глиняного посуду із жіночим породжуючим началом.

Легенди, перекази та бувальщини про нечисту силу посідали в зібранні Андрія Димінського помітне місце [1136, с. 159]. У бувальщині, записаній ним на Західному Поділлі, йшлося про скарб на глинищі. Один чоловік поставив хату на глинищі, і щоночі з-під землі чувся крик: *«Ставай! Чикай! Бире!»*. Той чоловік мусив вибратися з хати. Щойно він вибрався, на глинищі розкрилася яма. Одного разу повз ту хату йшов *«москаль»*, а воно кричало: *«Чикай! Іде!»* Той солдат увійшов до хати й почув: *«Ходи сюда!»*. Він пішов на голос, а його кликало до глинища. Коли він підійшов, то побачив, що там стояли гроші в барильці. *«Біда»*, тобто нечиста сила, сказала йому: *«Ну, бире!»* Той скинув ранець, набрав, вийшов з ями, і та яма засунулася. І вже більше ніколи нічого не кричало [456, с. 61]. У бувальщинах перехожий часто потрапляв до будинків, які стояли нежилими, бо в них вило, шуміло й лякало, знімав закляття й іноді забирав наявний там скарб. А коли біс оселився в хаті, то кидало горщиками, землею і чим трапиться [456, с. 23].

Візит покійного родича міг бути викликаний прагненням уберегти членів своєї сім'ї від нещастя, відомостями про яке він, мабуть, володів, бажанням дати необхідну близьким пораду, надати допомогу. Одним із засобів позбутися ревенанта було його викриття за допомогою несподівано відкритого джерела світла. Щоб побачити померлу матір, яка ходила до дитини, підклали під новий горщик свічку і так чекали, доки вона не прийде [456, с. 46].

Фольклорні матеріали Андрія Димінського слугували поясненням обрядового вжитку як апотропею печини – шматочка глиняної обмазки печі. Для захисту від померлої відьмачки мати-відьма дала синові печини з чужих печей і зілля [456, с. 55].

Биття горщика із зіллям використовувалося в знахарських обрядах, покликаних подолати кризові явища в демографічній сфері. У місті Жванчик Новоушицького повіту розповідали про чоловіка, який мав четверо дітей, і двоє в нього несподівано померли. Він пішов просити ворожки, щоб порятувати решту двох. Вона йому сказала, що зарадить, але він має піти з нею на цвинтар. Ворожка прийшла до того чоловіка, зварила зілля і наказала йти за нею. Вона пішла на цвинтар, а чоловік лишився за хвірткою. Ворожка скинула коло нього одяг, розпустила волосся й так пішла по цвинтарю. Він злякався, що вона гола ходить. А ворожка пішла на могилу тих дітей, щось пошептала й наостанку розбила горщик із зіллям. І так з нього ляснуло, як вистрілили з рушниці. Чоловік побіг додому, а та баба побігла за ним голою. Він прибіг додому до дверей – двері були зачинені; він – поза хату, а баба за ним. Його жінка визирнула у вікно й побачила, що її чоловік бігає, і за ним якась гола і патлата біда. Жінка відчинила і пустила його, а баба почала просити пустити і її, бо загине. І та пустила і її. Ворожка запитала чоловіка, чому він так біг. Він пояснив, що злякався, бо щось дуже ляснуло. А вона, як з'ясувалося, подумала, що він побачив якогось упиря. І попросила, щоби пішов і приніс її одяг, а він сказав, що вночі не наважився б, навіть якби там були гроші. Чоловік пішов удосвіта, приніс одяг, і діти більше в него не вмирали [456, с. 56-57; 347, с. 75].

Крім того, Андрій Димінський зафіксував етіологічну розповідь про те, як Бог створив світ і зробив з глини мужика, а пана-поляка – з пшеничної муки, але тому не пощастило, бо його з'їв собака, коли їх поставили під пліт сушитися. Прийшов Бог і виявив, що нема пана. Він побіг у кущі, а там пес доїдав його витвір. Він пса вхопив за ноги, давай ним махати! З того, що вдалося витрусити з собаки на пень, на землю чи на якусь звірину, постали на світ поляки з характерними прізвищами: Пеньковскі, Земяньскі, Коньскі [456, с. 243]. Подібні апокрифічні легенди, витоки яких могли корінитися у давніх уявленнях, дуже цікавили фольклориста [1136, с. 161; 767, с. 126]. Ще одну цікаву казку, де глиняний посуд виступав місткістю

для надприродних істот, Андрій Димінський записав у 50-х – 60-х роках XIX століття на Поділлі. У ній розповідалося, що були два брати: багатий і бідний, який завжди робив у нього. Заробивши в багатого брата копу пшениці, він ходив до неї на ніч вартувати. Одного разу бідний брат побачив, що якась дитина з його копи витягає колосся, носить до багачевих, а в нього натомість кладе бур'ян. Він схопив істоту і запитав її, хто вона. То виявилося щастя його брата. Його ж щастя нема при ньому, бо в нього у хаті є біда, а де вона є, то там щастя не може бути. Багачеве щастя порадило бідному втекти разом з жінкою в таке-то село, де в коморі за дверима знайде своє щастя. Як вийшли з хати, жінка здогадалася, що забула взяти для дітей дзбаночок з борщем. Чоловік повернувся до хати, а біда там саме заводила на різні голоси й одразу ж скочила йому на шию, щоб забрав її з собою. Чоловік почав просити біду, щоб та злізла з шиї, адже люди оглядаються, і залізла в дзбаночок. Біда влізла, а бідняк заткнув її там і кинув посередині ставу в купину очерету. Як дійшли до того села, щастя запросило до хати. І тут орендар поцікавився, чи не хоче той бути шинкарем, адже він хоче перейти на іншу оренду. За три роки бідняк зібрав стільки грошей, що купив собі землю, побудував хату і зайнявся купецтвом. Далі казка розповідала про те, як багатого брата взяла заздрість. Він віднайшов збаночок, випустив біду, щоб та знову зробила бідним його брата, бо з ним йому було добре: він завжди в нього робив. Але біда причепилася до багатія й привела його до цілковитого зубожіння [456, с. 207-208]. Первісною формою таких казок були дуалістичні міфи, що відображали двоїсту організацію людського суспільства. Оскільки дійовими особами останніх були брати, що виступали як родоначальники протилежних фратрій, кожен із героїв наділявся тими чеснотами й недоліками, які приписувалися членам цих фратрій, одна з яких вважалася сильнішою. Поступово між фратріями виник антагонізм, який переріс в обрядову ворожнечу: представникам однієї з фратрій почали приписувати фізичні й духовні чесноти, тоді як членів протилежної зображали менш сильними, менш моторними тощо. Це теж отримало відображення в міфології. Брати – герої дуалістичних міфів – перетворилися на антагоністів, один із яких був спритним, умілим, досвідченим, інший – незграбним, невмілим, нетямущим. Саме з дуалістичних міфів виникли незліченні казкові твори про двох

братів – доброго й злого, таланистого й нещасливого, які становили собою профановану, зведену до ступеня житейсько-побутової розповіді форму стародавнього близнечного міфу. У цих оповідях тріумф одного з братів над іншим означав перемогу пращура над суперником, заволодіння його щастям, харизмою, суспільним статусом. Переможений брат іноді ставав злим божеством підземного світу. Варте уваги, що віра в можливість ув'язнити нечистих духів у глиняних горщиках і потопити в болотах побутувала в народів Північної Європи.

Глиняний посуд відігравав важливу роль у житті казкових героїв. У подільській казці про Котигорошка біс Сім Шкір Калита, По Коліна Борода богатиря побив, вигнав з хати, повиїдав усе з горщиків, а в горщики вимочився і пішов. Коли біса смертельно поранили, він лежав у своєму палаці в кутку під черепочком [456, с. 310-311]. А в казці про пригоди шістьох братів – двох королевичів, двох Сукевичів та двох Коневичів розповідалося, як прийшла кухарева жінка, почала шукати по горщиках, знайшла кавалочок чудодійної страви й з'їла, тому народила хлопчика, як і королева. Ці ж герої набрали цілющої й живущої води з криниці повний глечик [456, с. 317-318]. У казці про зачарованого королевича-рака король одразу справив весілля, і надвечір завели молоду до осібної хати, а рака принесли. Молода лягла спати, а рака поставили в мисці коло неї. Як вона заснула, рак скинув панцир і ліг коло неї. Вона прокинулася, дуже його собі вподобала і втішилася. Вранці встала веселою, але рак їй наказав нікому не казати, що він сидить у тому панцирі, бо як скаже, то буде мати покару. Але вона від радості не могла втерпіти й розказала матері, що з того рака робиться гарний хлопець. Мати їй порадила, як буде йти спати, взяти горщик із жаром і, як він засне, взяти й спалити його панцир. Вона, дурна, послухалася: взяла, як ішла спати, горщик жару. І тільки королевич скинув панцир, вона взяла його й кинула в жар. Коли панцир зашкварчав, той зірвався з постелі й сказав, що як вона не хотіла ще трохи потерпіти, тепер буде в залізі ходити. І на ній став залізний одяг. Королевич прорік, що тоді з неї той одяг опаде, як вона його побачить, а сам пішов [456, с. 325]. Слід зазначити, що в українських рибалок до кінця XIX століття зберігався звичай 29 червня, тобто на християнське свято Петра і Павла, влаштовувати театралізоване одруження рака,

з весільними піснями й танцями. Очевидно, це мало забезпечити приплід риби, яку вони виловлювали.

Записав Андрій Димінський на Поділлі й казку про дурня. Його вирядили до міста за покупками й наказали купити горнятко, м'яса, ринку, сала і ковбас. Дурень приїхав до міста, все купив і рушив додому. Він сказав сам до себе, що ринка має три ноги і не хоче йти, тільки щоб її везли. Він же має дві ноги, та мусить іти, а вона – три й не хоче. Дурень узяв ринку й поклав на дорозі, а сам пішов. Ішов він через село, а в чоловіка поросята налізли в тік, тож довелося зарадити. Коли дурень дістався додому, його запитали, де ж горня. Він сказав, що є. А на запитання про ринку відповів, що її нема, бо вона три ноги має, але не хотіла йти. Салом і ковбасою він загородив чоловікові в плоті діру, бо поросята лізли. І розумні родичі дійшли висновку, що вже з дурним нічого не зробиш [456, с. 577]. А в бувальщині, записаній Андрієм Димінським, сталося непорозуміння: баба проговорилася, що має для доньки приховані *«дві миски червоних»* у посаг, і дівчину посватав син багатія, який думав, що йдеться про червінці [456, с. 301].

У деяких казках фігурувало й глинище. У казці про Кота в чоботях – як кіт допоміг панському комісарові з царівною Громовою одружитися, уже йшли три лакеї вішати комісара, але один чоловік його заздалегідь попередив. Той зі страху забіг аж на глинище. Так він просидів один день, другий, уже й їсти захотів, але не вилазив, бо боявся, щоб пан його не повісив. Але зненацька прийшла йому допомога від Бога. У корчмі посварилися селяни. Один з них ударив другого в обличчя за те, що не встежив за своїм котом, і той, прийшовши додому, вирішив кота вбити. Кіт злякався і втік до глинища, де сидів і комісар. Кіт запитав у комісара, що він за один і чого тут сидить. Той йому розказав усе, що з ним сталося. Кіт його заспокоїв і сказав, що будуть тут разом жити. Він одразу побіг у село, приніс йому хліба, і так став годувати того юнака. Але кіт не звик так сидіти. Він запропонував комісарові, що принесе чорнила й пера, хай напише лист до царя Громового, що громом володіє, щоб за нього віддав свою дочку, й повідомить у тому листі, що надсилає в подарунок сім живих зайців. А підписатися слід: цар Глинський [456, с. 329-332].

Фіксував Андрій Димінський і народні обряди та звичаї, пов'язані з глиняним посудом. Скажімо, у статті *«Забобонні обряди при будівлі дому в Кам'янець-Подільській губернії»* (1864) він повідомляв, що українські селяни надвечір брали сухе овече руно й клали його під горщик на тому місці, де мали будувати хату, і якщо вранці з шерсті можна було вичавити хоча б одну краплю води, то господар будинку буде жити в певному достатку, а якщо шерсть опиниться сухою, то це віщувало бідність, через що на такому місці ніхто будуватися не наважувався. Крім того, увечері приносили води з колодязя, й поки ще ніхто не брав води з відра, відмірювали склянкою тричі по дев'ять склянок, починаючи щоразу рахунок з першого, причому склянки мали бути повними, врівень із вінцями, і виливали воду в горщик, який мав бути сухим і не містити в собі жодної краплини води чи якоїсь рідини. Такі горщики з відміряною водою, щільно накриті, ставили на ніч у тому місці, де мав будуватися дім, у кожному кутку, призначеному для стовпа. Там само клали кавалок хліба й сіль. Якщо вранці виявлялося, що води прибуло, то це віщувало щастя, якщо ж убуло, то немає потреби й будувати будинок на збиток своєму господарству [354, с. 7]. Це були відомі обряди випробування місця для хати, в яких людина вступала в справжній діалог із Всесвітом. Результатом цього ж діалогу були й численні заборони при виборі часу для будівництва та обиранні будівельних матеріалів, а також табу на певну поведінку господарів та робітників під час безпосереднього спорудження оселі й на *«входинах»*.

Товариш Андрія Димінського, український поет **Степан Руданський** (1834–1873) народився в Хомутинцях Вінницького повіту на Поділлі, у бідній попівській родині. Його батько щосили прагнув вивести синів *«у люди»*, закріпити в духовному стані, забезпечивши їм місце в суспільстві. З 1841 по 1849 рік Степан Руданський навчався в Шаргородській бурсі, потім у Подільській духовній семінарії. Глибоке співчуття й прихильність до народу, любов до його мови й пісні, винесені ще з дитинства, не зникли під впливом цієї освіти, а ще більше поглибилися. У Кам'янці-Подільському Степан Руданський почав активно цікавитися поезією, дещо сам писав, серйозно захопився збиранням фольклору. Поза увагою тогочасної молоді не могла пройти й розправа царя Миколи I над кирило-мефодіївцями. 1855 року, коли Степан Руданський

закінчував Подільську семінарію й лаштувався в далеку дорогу до Петербурга продовжувати навчання, Україною прокотилася нова хвиля антиросійських виступів, що розпочалася так званою Київською козаччиною. Батько покладав на Петербурзьку духовну академію великі надії, та Степан поїхав до Петербурга, щоб вступити до прославленого на всю Росію вищого навчального закладу – медико-хірургічної академії. Через належність до духовного стану академія могла зарахувати його лише так званим *«вільним слухачем»*. Щоб стати повноправним студентом-медиком, Степан Руданський змушений був вийти з духовного стану, подавши клопотання до святійшого синоду. У той час поет уже був вільним слухачем другого курсу медико-хірургічної академії. Проте, ставши студентом, Степан Руданський почав отримувати стипендію, якої не вистачало навіть на харчі. Мешкав він на глухій околиці Петербурга серед бідноти. Живучи весь час надголодь, переобтяжений виснажливою працею, двадцятишестирічний поет у суворих кліматичних умовах російської столиці захворів на туберкульоз. За станом здоров'я лікар Степан Руданський не міг та й не хотів працювати в північних районах Росії. Не було в нього бажання й служити у військовому відомстві. Клопотання випускника знайшло підтримку в керівництві академії, й 1861 року з Медичного департаменту Міністерства внутрішніх справ прийшло повідомлення про призначення Степана Руданського в Ялту на посаду міського лікаря, де він і працював аж до самої смерті [509].

Усе своє коротке життя Степан Руданський вірно служив справі збагачення та утвердження надбань культури рідного народу – і як поет, і як громадський діяч, і як фольклорист. Він був активним збирачем подільських казок, легенд і переказів. Степан Руданський використовував народну прозу у своїй творчості [735, с. 18]. Як зауважив Іван Франко, його записи *«мало не всі високої етнографічної і язикової вартости»* [1095, с. 13]. Зокрема, Степан Руданський звернув увагу на народні апокрифічні оповіді, що містили поширений міфологічний мотив створення людини з глини. У своєму рідному селі Хомутинці він записав свідчення, що чоловіка виліпив Господь з глини і дав йому всю свою святу постать; на біду тільки зоставалася ще жменя глини, яку ніде було подіти. Господь приліпив її між ногами, а з тієї жмені і зробилося грішне тіло

та й згубило чоловіка [456, с. 165; 347, с. 91]. З Хомутинців походила й оповідь про появу мушель. Якось Господь прийшов до одного чоловіка нібито просити милостині. Чоловік подав йому хліба та й сказав, що дав би й якоїсь страви попоїсти, та нема її в хаті. Але в нього на полиці стояла макітра вареників. Господь поцікавився, що ж то в нього в макітрі. Господар відказав, що нічого, то жінка скойки намочила. «*Нехай будут і скойки!*» – сказав Господь та й пішов з хати. Коли той кинувся до макітри, там уже справді мокнули скойки [456, с. 11].

Попри те, що записи Степан Руданський міг робити з пам'яті, вони були дуже точними [556, с. 53]. Важливість фольклорно-етнографічної діяльності Степана Руданського українська наукова громадськість відзначила ще наприкінці XIX століття, назвавши його відомим любителем і збирачем українських народних пісень і підкресливши, що за сприятливих умов *«його солідні послуги південноруській етнографії, поезії й літературі»* могли б бути більшими [553, с. 556]. Народні пісні з поетових записів теж становлять цікавість для керамологів. Зокрема, глиняний посуд згадано у весільних піснях із великого етнографічного опису весілля на Поділлі, який Степан Руданський підготував до друку 1862 року, працюючи в Ялті. Ця праця не була опублікована ні за життя поета, ні в його посмертних виданнях. Тривалий час рукописи цієї й інших праць вважалися втраченими. Через кілька десятків років після смерті Степана Руданського *«Подольськеє весілля»* розшукав Агатангел Кримський. Співали одну таку пісню в п'ятницю під час сватання, а фігурував у ній дзбан:

Ой збан воду носить, ой збан воду носить,
а сват свата просить:
– Прошу тебе, свате,
до моєї хати [735, с. 24].

Велике значення на весіллі надавалося й тарілці, на яку молодий клав гроші, викупляючи молоду в шуряка, а дружко приймав на неї дарунки для кожного із родини молодої. Згадували її і в весільних піснях:

...Клади руки у кишені,
Виймай грошей повні жмені,
Клади на тарілку
За Васюню-дівку [735, с. 43].

Натомість миски фігурували у наймитських піснях:
Ой іде наймит з панщини,
На воли гукає,
А господиня з усіх мисок
Вечерю зливає [735, с. 220].

Письменник, історик, археолог і етнограф **Олександр Сементовський** (1821–1893), брат Костянтина Сементовського, теж народився в селі Семеногірка Золотоніського повіту на Полтавщині. Після закінчення Ніжинського ліцею, 1840 року він потрапив на службу в драгунський Його Імператорської Високості Великого Князя Михайла Павловича полк, де через рік був підвищений до звання прапорщика з переводом у Новоросійський 3-й драгунський полк. 1842 року Олександр Сементовський залишив службу через невдоволення нею і переїхав до батьківського маєтку. 1843 року повернувся на державну службу – був призначений лісничим Звенигородського лісництва Київської губернії. Але молодий українець, окрім служби, ревно цікавився літературою й наукою. Під час служби в Києві він облаштував при тогочасній Київській палаті державного майна кабінет природних витворів краю [912, с. 449-452]. Досліджував також звичаї й вірування українців, збирав фольклор. Серед іншого, у статті *«Деякі народні звичаї і повір'я тутешньої губернії»* (1845) Олександр Сементовський написав про вірування українців Полтавщини, пов'язані з використанням глиняного посуду відьмами: *«Улітку, коли падають зірки, кажуть, що це відьма бере їх і ховає до себе в глек»* [909, с. 353]. А тарілку, за Олександром Сементовським, застосовували на Полтавщині у ворожіннях напередодні дня святого Андрія. Дівчина, що ворожила, наливши в тарілку води, клала на неї кілька соломинок у вигляді місточка; тарілку на ніч ставила під ліжком – аби суджений, як казали, привидівся в сні й перевів через міст [909, с. 468]. У статті *«Замітки про народні свята»* (1850–1851) Олександр Сементовський писав, що на Святвечір горщики з узваром і кутею завчасно ставили на лавці під образами, накривши перший книшем, а другий – пирогом. Лавка завжди бувала заслана сіном, у кутку ж за горщиками ставили невимолочений сніп жита. Сніп цей залишався там до 31 грудня, а потім його вимолочували, зерно продавали чи дарували хлопчикам-посипальникам, а солому вживали для підв'язування

дерев. Знахарі-пасічники на перший Святвечір клали в горщик меду, додавали туди трохи дріжджів і закопували все це під лавкою на покуті, примовляючи: *«Як сей Святий вечір збираются до вечері, великі й малі, богаті і убогі, і ситі, і п'яні бувают, так щоб у моїй пасіці всі бжоли збирались і по уликам сідали»*. У перший день Великодня, відкопавши горщик, пасічник вимазував рідиною з нього всі вулики, думаючи, що від цього бджоли будуть краще роїтися й не підуть із пасіки [907, с. 122]. Щоб бджолині рої не полишали пасіку, серед неї закопували горщик із вареною пшеницею та шматком меду і говорили замовляння: *«Як тая пшеница і той мед не можуть вийти із-під землі, щоб так і мої бжоли не могли повтікать із моєї пасіки. Я вас, бжоли, закленаю не сам собою, а Божою помощію і дійствієм святаго Зосима»* [908, с. 154].

За сприяння брата Костянтина Олександр Сементовський видав збірку *«Малоросійські й галицькі загадки»* (1851), яку перевидав згодом під дещо зміненою назвою – *«Малоруські загадки»* (1872). В історії української фольклористики це був перший збірник, присвячений тільки українським загадкам. Він здобув схвальну оцінку тогочасних учених, зокрема Олександра Афанасьєва [948, с. 30]. Загадки там дійсно були оригінальними, наприклад, з Поділля: *«Що найперше в горщок кидают, як варят в нім їсти? (Очі, бо перше всього дивлятся в горщик, чи чистий)»* [910, с. 25]. У Харківській губернії про макогін і макітру загадували так: *«Ходить холоп по долині, в одній чоботині, а все поле: гуц-гуц!»*, а в Київській губернії: *«На голові ярмарок, на животі шарварок, межь ногами ґвалт»*. Там само, на Київщині, побутувала загадка про горщик: *«Ходун-ходунай, весь мир годував; як упав, то й пропав, ніхто костей не сховав»*. На Полтавщині вона звучала як *«Годун-годунець, весь мир годував; впав, пропав, ніхто й костей не поховав»*, а на Чернігівщині як *«Був собі пан-лакодан; весь світ годував; пришлось йому помирать, да й нікому поховать»*. З Галичини Олександр Сементовський процитував вже згадані загадки про горщик, записані Яковом Головацьким. Горщик у жару на Київщині й Воронежчині подавали як *«Чернець-молодець по коліна в золоті стоїть»*. Вугілля, що гасне під горщиком, загадка з Чернігівщини інтерпретувала як *«під стогом вовки дохнуть»*. *«Коло ями, ями сидять діди із киями»* – на Полтавщині це миска

й ложки, а на Галичині їх загадували дуже схоже: *«Коло ями з кузубами»*. Загадку: *«Стукотні, гуркотні, куди ви йдете? – Смалене, палене, нащо вам те?»* на Полтавщині розгадували як відра й сволок, але на Київщині як відра й горщики. На запитання, що в хаті цілують, на Полтавщині відповідали: *«Кухоль»*. У загадці з Харківщини *«повен пень головень»* – то горщик із галушками. На Поділлі каганець загадувався, як і на Галичині: *«Нос з глини, очі з платини»*. Олександр Сементовський порівнював українські загадки про горщик з аналогічними сербськими [911, с. 16-18; 910, с. 36-42, 45]. Але найцікавіше те, що, коментуючи відому Левку Боровиковському приказку *«Круть-верть, в черепочку смерть»*, він зафіксував у Полтавській губернії використання глини з кладовища у чорномагічному ритуалі так званої закрутки. На Полтавщині, коли знахар хотів зробити якомусь господареві зло, то на його ниві брав при корені, скільки можна захопити в руку, жита, вівса чи гречки, переламував солому у правий бік, а закручував уліво. Це називалося закруткою, й іноді під неї підкладали яєчну шкаралупу, вугілля й глину. Усе це супроводжувалося різними таємничими примовляннями, залежно від того, яку шкоду бажали зробити. Якщо хтось навмисне або випадково зірве, спалить чи скосить її, то його неодмінно спіткає лихо, яке наговорене закрутником, тобто або весь дім його спорожніє, як яєчна шкаралупа, або все господарство його згорить на вугілля, або нарешті сам господар ниви помре раптово, що й знаменувала глина, яку задля цієї мети брали на кладовищі [911, с. 35, 44; 910, с. 77, 87-88].

Батько письменника Івана Нечуя-Левицького, патріотично налаштований священик **Семен Левицький** (1814–1872) зробив у рідному селі Стеблів *«Опис весілля і весільних обрядів (у Богуславщині)»* (1845), який його приятель Пантелеймон Куліш згодом передав Осипу Бодянському. Семен Левицький описував, як теща виходила до зятя, вбрана в кожух навиворіт, віталася з молодим і давала бояринові в горщику варений овес із хмелем, а боярин цим горщиком обводив довкола голови молодого і давав молодому руки. Той жбурляв цей горщик позад себе [290, с. 94].

Сестра чи тітка молодої пришивала вінок на шапку молодому, співаючи:

...Не стій, зятю, за плечима,

Не світи очима,
Заглянь у кишеню,
Вийми грошей жменю,
Посип на тарілку
За Домашку-дівку.

Молодий кидав трохи грошей на тарілку [290, с. 96]. Весілля закінчувалося тим, що в останній день родичі обдаровували молодих, а ті підносили кожному на тарілці чарку горілки чи іншого напою [290, с. 99].

Михайло Соколов з Полтави у 1850-х роках подав до Російського географічного товариства відомості про домашній побут селян і козаків у Полтавському повіті. Він повідомляв, що перед днем святої Варвари (3 грудня) там готували кутю й узвар і ставили в горщиках на покуті. Наступного дня, на Варвари, не приймаючи куті з покутя, рано вранці, до світання, згрібали верхній, непочатий ще шар куті й одну його частину давали з'їсти курям. Іншу ж частину зібраної зверху куті сушили в печі й зберігали як ліки від уроків у дітей, для чого розтерту на порох кутю змішували з освяченою водою й давали випити [395, с. 1114-1115]. У рукописі Соколова було й прислів'я *«Є в глеку молоко, та голова не влізе»* [16, с. 152].

Помітний слід в історії української керамології залишив **Амвросій Метлинський** (1814–1870), який народився в селі Сари Гадяцького повіту на Полтавщині, у родині дрібних дворян. Спершу він навчався в гадяцькому повітовому училищі, потім у Харківській гімназії й, нарешті, у Харківському університеті, який закінчив 1835 року. Невдовзі після закінчення навчання Метлинського призначили помічником бібліотекаря при Харківському університеті. 1839 року він став магістром політичних наук, через кілька місяців – ад'юнктом. Упродовж 1840–1842 років Амвросій Метлинський працював секретарем історико-філологічного факультету, а з 1843 по 1849 рік – ад'юнкт-професором кафедри російської словесності того ж університету. 1849 року він був призначений ординарним професором кафедри російської словесності Київського університету, але 1854 року Амвросій Метлинський знову повернувся в Харківський університет на попередню кафедру, де й працював до виходу у відставку.

Амвросій Метлинський був поетом, фольклористом і видавцем. З початку 1830-х років він збирав український фольклор, записуючи не лише тексти, але й мелодії – переважно на Лівобережжі. Цікавився він і повір'ями. Доповнюючи працю Костянтина Сементовського, Амвросій Метлинський писав, що під Гадячем, улітку, коли падають зірки, кажуть, що це відьма бере їх і ховає до себе в глечик [665, с. 72]. Об'єднавши свої знахідки із записами інших фольклористів, Амвросій Метлинський, зрештою, видав збірник *«Народні південноруські пісні»* (1854), що містив близько тисячі пісенних текстів. До 1870-х років він залишався найбільшим зібранням українського фольклору [477, с. 152-157]. Звичайно ж, потрапили туди й пісні, де згадувався глиняний посуд. Наприклад, у жартівливій пісні з Радомишльського повіту дружина зізнавалася:

А я свого старенького одурила,
В поливьянім горшку борщу наварила... [666, с. 470].

Пісня з Гадяцького повіту згадувала кухоль:

Будеш, будеш ти лежати, питоньки прохати,
Та нікому тоби буде і кухля подати.
– Подай, мати, кухоль з хати холодної води... [666, с. 86].

У пісні з Житомирщини подано розмову молодого подружжя:

– Чого ти, мила, плачеш?
Чому ти мені не скажеш?
– Того ж бо я й тужу,
Твоїй матері не вгожу!
Помию ноги у лузі –
Вона помаже в калюжі;
Помию ноги у милі,
Вона помаже у глині;
Постелю постіль, не ляже...
Моєму серденьку докаже! [666, с. 264].

Дівчина в пісні з Ізюмського повіту зізнавалася матері:

Лучче ж мені, мати, гіроньки копати,
Аніж мені з нелюбом та спати лягати.
Лежить милий у постелі, як печина у попелі:
Ой пожалься, милий Боже, дівчиноньки молодої [666, с. 260].

У Лебединському й Гадяцькому повітах Метлинський зафіксував уже відому пісню про купівлю й продаж глиняної люльки:

Люлька моя червоная з вечера курилася;
Положив її на полицю – упала, розбилася;
Обняв я головоньку, став я журитися;
Бідна моя головонько, як люлькою розжитися!
Пішов я до Києва люльки куповати;
Найшов люльку червоную, ні з ким торговати;
Узрів дівку на базарі – пшоно продавала,
Вона мені і люлечку мою сторговала.
Як пішов я до дівчини люлечку курити,
Зняла вона сірячину, та й хотіла бити;
Та й побіг я через тин, ще й не зачеркнувся;
Як ударив мужик ціпом, тільки усміхнувся [666, с. 468].

В описі весілля, зробленому на Лубенщині, повідомлялося, що на тарілку кидали гроші, приказуючи: *«Та беріть уже, свату, – нам ще велика дорога, то багацко грошей треба!»*. Так само робили й потім: витирали руки рушниками та й перевішували через плечі, і знову виходили дружко й піддружий з хати до своїх. А мати виносила решето хусток і рушників, на тарілку клала рушник, і його подавали дружкові, піддружому й старостам. Світилкам і свашкам діставалися вишиті хустки, а боярам – перетикані заполоччю та голубцею, тобто блакитними нитками. Музикам теж подавали хустки. *«А що ви, свати, доволні?» – «Ні, ще недоволні!»*. Тоді вже виносили молодому червону хустку і горня хмелю, брали той хміль і там у ногах висипали з горняти молодому. Старший боярин перекидав горня через хату. Хустку перегортали й втирали молодого, тричі обводили попід руками і перев'язували праву руку. Тоді ж давалися й дари брату молодої на коні [666, с. 166, 190]. Перекидання горняти через дах було символічним встановлення права на володіння житловим простором молодої, жертвою духу оселі. На Чернігівщині, коли купували у брата нареченої право молодому сісти поряд із нею, співали:

Не у правді братко кохався,
Що за сестрицю змагався, –
Да побачив чарку на тарілці,
Пропив сестрицю на горілці [666, с. 194].

В Овручі ділили коровай так: старший дружко краяв його на шматочки, брав на тарілку чарку горілки і шматок короваю, та й гукав: *«Гей чи є, чи нема Наталка, Марусина мати? Як нема, то на запорозців оддам»* [666, с. 203]. А як завивали наречену в намітку, то в Острогозькому повіті згадували мальовану миску:

Ой де пішла, де поділася
Да Марусина мати?
Да нехай іде із-під пису,
Да нехай несе мальовану мису
І білеє завивалечко.
Ой білеє та біленькеє,
Як дим да тоненькеє,
Ой білеє да завивайло.
Да вічнеє покривайло [666, с. 207].

Натомість у пісні з Острогозького повіту фігурувала тарілка:

Поглянь, Марусю, на поріг;
То йде дружбонько, воріг твій,
Та несе коровай на віці,
Білеє завивало на тарільці.
Як біль біленькеє,
Як папір тоненькеє;
Та ні вітер його не звіє,
Ні сонце його не спале,
Ні дрібен дощик не змоче:
Молода Маруся ізносе! [666, с. 207-208].

Матеріали, що надійшли в ті роки до Російського географічного товариства, давали поняття про звичаї, побут і фольклор не тільки українського народу загалом, але й окремих його етнічних груп. Невипадково упорядники першого випуску *«Этнографического сборника»* для характеристики культури й побуту українців узяли рукописи в губерніях, що відрізнялися в етнографічному плані: Волинській, Чернігівській, Полтавській. Це були найбільш ґрунтовні серед надісланих кореспондентами праць, за оцінкою їхніх рецензентів [245, с. 324]. Протоієрей **Йосип Морачевич** у відповідь на програму Російського географічного товариства написав нарис *«Село Кобилья Волинської губернії Новгород-Волинського повіту»* (1853), де, серед іншого, повідомляв, що у зазначеному селі всіх

запрошували на *«хрестьбини»*. Сходилися на них переважно жінки, й кожна приносила щось породіллі, як от пироги чи хлібець, а багато хто й шматок хліба. Зібравшись, вони поздоровляли батьків, а ті їх за це частували горілкою, яка була налита в мисці й ложками розливалася з миски в чарки, а вже потім подавалися страви [702, с. 301].

Уродженець села Некрасово Глухівського повіту, священик **Георгій Базилевич** (1808 – після 1857) у статті *«Містечко Олександрівка. Чернігівської губернії Сосницького повіту»* (1853) згадував лише, що на Поминальний понеділок кожен господар чи господиня приносили до церкви чотири теплих хлібини за померлих, які звалися *«панихидою»*, а крім того, вони несли з собою воскову свічку, трохи ладану й невелику посудинку з медом [39, с. 324]. Цю статтю було навіть передруковано в чернігівській губернській пресі як зразок для складання місцевих етнографічних описів [245, с. 324].

Дещо про глиняну обмазку хати повідав і парафіяльний священик **Андрій Іваниця** з села Оболонь Хорольського повіту в статті *«Домашній побут малороса»* (1853). За його словами, коли будували нову оселю, з теслею, як із чоловіком, розділяли працю чоловіки, які вміли бодай якось тримати сокиру в руках, але коли наставав час мазати нову хату, працювали лише баби, приспівуючи, відповідно до повір'я, щоб хата була весела [410, с. 338]. Цікавими були дані Андрія Іваниці про гончарні вироби у весільній обрядовості. Після вінчання наречена з дівчатами-дружками сідала в себе в хаті за стіл і пригощала прибулих гостей горілкою, черпаючи її ложкою з миски, на знак достатку й веселощів на весіллі, а дружки в цей час співали весільні пісні [410, с. 358]. Роздавши подарунки, мати нареченої виходила накрита шубою вовною догори й тримала в руках невеликий глиняний глечичок із водою або квасом. Цей вихід матері символічно означав, що теща лякала зятя. Вийшовши у такому вигляді, мати нареченої подавала глечичок нареченому, який, узявши, пив з нього і віддавав його старшому бояринові. Боярин обносив цей глечичок тричі довкола поясниці нареченого й або перекидав його через хату, або на очах у всіх кидав на землю й розбивав [410, с. 361]. Також вартим уваги було одне спостереження щодо поховально-поминальної обрядовості. Коли поверталися з кладовища й поминали покійника обідом, то з вечора того дня, коли

був похорон, до наступного ранку кілька старих бабів намагалися не спати в хаті всю ніч, аби чатувати на душу померлого. Для цього вони розводили водою мед, ставили його в мисці на стіл і гадали, що душа покійника з'явиться до них мухою, сяде на миску й питиме мед [410, с. 371].

Згідно з рукописом священика села Яполоть Рівненського повіту Волинської губернії **Василя Абрамовича** (1854), поданим до Російського географічного товариства, напередодні першого дня Великого посту маленький шматочок сиру з пиріжка замотували у вузлик і тримали в роті всю ніч; вранці у Запустний понеділок, тобто перший день посту, вузлик цей зав'язували в пазуху сорочки й носили ввесь піст до Великодня. Тоді на всеношній можна було побачити відьму з глечиком молока на голові [393, с. 276]. Василь Абрамович також сповіщав, що в його місцевості наприкінці хрестинного обіду подавалася крута пшоняна каша. Усі присутні за столом були зобов'язані хоч по шажкові або іншій монеті ввіткнути в кашу так, щоб загородити колом із монет середину миски. При цьому гукали: *«Ану городи, нехай не лазять поросята в просо!»*. Цю верхівку з каші з грошима вирізали й на тарілці подавали породіллі, а самі ділилися шматочками каші, яку різали ножем. Отримавши шматочок, кожен ішов з ним додому й віддавав своїм дітям як *«христинний гостинець»* [393, с. 311]. На весіллі теща зустрічала молодят у кожусі шерстю догори, тримаючи в руках віко з діжі, накрите хусткою. На хустці була паляниця, а на паляниці стояла тарілка з нарізаним пшеничним хлібом, намазаним медом. Молоді почергово схиляли голови, теща у вигляді благословення тиснула на них, після цього наречені цілували паляницю, а сваха давала їм по шматочку, намазаному медом [393, с. 316].

Священик **Агафодор Потаповський** із села Дідковичі Овруцького повіту подав до Російського географічного товариства опис побуту мешканців цього повіту (1854). Він сповіщав, що напередодні Нового року після вечері дівчина виходила надвір із горщиком куті, ставала на воротях і казала: *«Доле, доле, ходи до мене вечеряти»*. З якого боку гавкала собака, звідти мав бути й наречений дівчини [393, с. 320-321]. А на другий день після хрещення немовляти баба-повитуха приносила в дім до сходу сонця повні відра води, наливала воду в миску, клала туди дубову скіпку й пригорщ

вівса, брала сокиру, клала її на піл, садила на сокирі породіллю й, узявши миску з водою, підносила її до породіллі, тричі зливаючи їй воду на руки. Потім, вмочивши солом'яне кропило, бризкала на всіх присутніх [393, с. 321]. Вчитель історії та географії Зіньківської повітової школи **Василь Шевич** близько 1854 року надіслав велику добірку прислів'їв і приказок, де було й *«Шерсть, верть, в черепочку смерть»* [16, с. 151].

Учитель Суджанського повітового училища **А. Ніколаєв** надрукував у журналі *«Москвитянин»* статтю *«Весільні обряди малорусів Суджанського повіту»* (1854), що вийшла також окремим відбитком. Вона містила цікаві подробиці про дошлюбне дозвілля молоді та весільну обрядовість українців Курщини. Наприклад, якщо якийсь із хлопців приходив на досвітки пізно, коли все пригощання вже було з'їдене, то йому зі сміхом співали:

Ковалю, ковалю,
Який ти ледащий,
Дві ночи ночував,
А третю нізащо!
Приди, приди, ковалю,
Вареників наварю!
Прийшов коваль, не застав
У макіторку посвистав [750, с. 17].

На весіллі в Суджанському повіті, як і на решті українських етнічних територій, дружко різав коровай на шматки, які піддружий розносив на тарілці всім гостям. У цей час дружки співали:

Дружко коровай крає,
Золотий ніж має,
Земчужную ручку,
Срібну тарілочку [750, с. 36].

Михайла Пйотровського, дідича з Овруцького повіту Волинської губернії вибрала Київська комісія для розгляду давніх актів 1846 року своїм членом-кореспондентом. За дорученням Комісії за власний кошт він упродовж 1847–1848 років розкопав дві могили в Овруцькому повіті, буцімто могилу князя Ігоря близько села Немирівка й буцімто могилу князя Олега Святославича в Овручі, та запропонував знайдені в них давні предмети разом із описом і малюнками розкопаних могил. Знахідки було передано

до університетського музею. У середині 1850-х років Михайло Пйотровський описав народний календар і пісні Овруччини. Його опис зафіксував чимало моментів обрядового використання глиняного посуду. Зокрема, 1 січня, на Новий рік, уранці кожний добрий господар, узявши трохи куті з горщика й домішавши до неї різних зерен збіжжя в якомусь начинні, наприклад, у мисці, виходив із цим до своїх хлівів, там годував потроху свою худобу, вівці й птицю, потім заходив до хати й там посипав решту зерен по цілій кімнаті, в якій жив, по людях, які в ній знаходилися, також по різних знаряддях і речах, бажаючи всім сім'янам здоров'я, щастя й доброго врожаю в цьому році [159, с. 304-305]. На всі три Куті господиня дому варила кутю у великому горщику від самого ранку до вечора, для того, щоб добре набубнявіла, а для смаку й окраси додавала трохи товченого маку або гороху. Добре набубнявіла кутя, за словами Михайла Пйотровського, була не тільки смачною стравою, але й заразом похвалою для господині, бо ставала щасливою ворожбою плідности колосся в наступному зборі хліба. Господиня, узявши з печі горщик звареної каші, накривала її обрусом і, несучи в руках від печі через кімнату до покутя, увесь час сама квоктала, як курка-квочка, а це робилося для того, щоб у цьому році в неї вчасно сідали квочки на яйцях, аби висидіти курчата. Так цю кутю ставили не на столі, але на покуті побіч хлібної діжі в тому горщику, в якому вона варилась, і звідти чи то на першу кутю перед Різдвом Христа, чи то на Багату Кутю напередодні Нового року, чи нарешті на Голодну Кутю перед Йорданом брали в міру потреби до миски заправляли або з постом, або з солониною, а завжди з медовою ситою, і подавали на стіл. На покуті поряд із горщиком з кутею ставили заразом сніп збіжжя, хлібину й дрібку солі, які там залишалися аж до Голодної Куті. У деяких господарів було заведено кожного року напередодні Різдва наварити у великому горщику стільки куті, скільки її було потрібно на всі три рази. Інші господарі мали звичай для кожного з цих трьох разів варити свіжий горщик куті. Також Михайло Пйотровський відзначав, що господиня виймала горщик звареної куті з печі й ставила на столі, а господар, або хтось із чоловіків, якщо господаря не було, у рукавичках, або обгорнувши руки рушником, звідти ставив кутю поряд зі снопом на покуті. Кутю набирала господиня з горщика, що стояв на покуті, великою дерев'яною ложкою до миски стільки,

скільки вважала за потрібне для присутніх, а в іншій мисці ставила ситу, тобто макове або конопляне молоко з медом або без нього, якщо не було. Одне й друге господиня ставила в окремих мисках на столі [159, с. 307, 344]. На Водохрещі після посвячення води народ із відрами, горщиками, дзбанками й сулійками або іншим приготованим посудом набирав воду в ополонці у формі хреста й розносив її до своїх хат [159, с. 308].

Горщик використовували в обряді виявлення відьми. На Купала, доки молодь святкувала, *«старі й добрі господині уладжували свого Купала по домах»*, аби викрити, хто в їхньому селі є чарівницею, щоб упродовж року нічим її не образити й остерігатися. З цією метою брали осикові тріски для розпалювання вогню і в горщик, налитий водою, вкладали цідилку, якою щодня цідили молоко з дійниці до гладущика. Варячи її на цьому вогні, пильнували, хто з ближчих або дальших сусідок, або й з мандрівниць, увійде під час цього процесу до їхньої хати щось позичити чи розповісти – це й буде, безперечно, відьма [159, с. 325].

Регламентувалося й використання покришок. Навесні, на поминальному тижні, п'ятницю й суботу присвячували пам'яті померлих, званих дідами. Господиня, готуючи вечерю, не накривала горщиків зі стравами під час варіння звичайними покришками, бо це обтяжувало б померлі душі [159, с. 309]. В останні дні жовтня, перед днем святих Кузьми й Дем'яна, себто перед пилипівчаними запустами, поминали померлі душі. Це поминання звалося *«деди осінниє»* для відрізнення від *«весняних дідів»* перед Великим постом і *«літніх дідів»* перед Зеленими Святами. Залежно від того, пісний чи скоромний день, відповідно готувалися борщ, млинці, *«каша – остатня, як кажуть, паша»*, пеклися пиріжки й паляниці, а до цього всього конче мусила бути й сита. Усі страви повинні були варитися цього вечора в горщиках без покришок, щоб душі померлих живилися вільно парою цих страв [159, с. 340]. На поминальній вечері господиня гасила вогонь на лучнику, а господар запалював воскову свічку і з молитвою ставив її на припічку, потім брав миску з ситою й кожному по черзі давав по три ложки [159, с. 309].

Миску використовували й у дівочих ворожіннях. На Андрія брали три миски, під одну клали жіночий каптур, намітку або ж очіпок, під другу – стьожку або квіти, а під третю – чотки. Усе

це готували заміжні жінки на столі так, аби дівчата не знали, де що лежить. Яка візьме каптур, намітку або чіпець, та піде заміж у М'ясниці, яка стьожку або квіти, та лишиться у своєму стані, а яка візьме чотки, та стане черницею. Також брали миску води й клали на ній прутики як міст. Таку приладжену миску ставили на ніч під ліжко або під піл, де дівчина звичайно спала, а хто снився їй цієї ночі, що проводить її через міст, за того вона мала вийти заміж [159, с. 342].

Справу збереження народної мудрості підхопив **Степан Петрушевич** (1772–1859), парох села Добряни поблизу Стрия, який належав до найосвіченіших людей свого кола і свого часу та відігравав дієву роль в українському національному відродженні. Отець Степан збирав український фольклор, зокрема прислів'я й приказки, писав поетичні й драматичні твори, цікавився питаннями культурної спадщини свого народу [482, с. 70-71]. Він опублікував свої записи в статті *«Прислів'я і приповісті народу руського в Галичині»* (1857). Звичайно ж, були там і ті, що стосувалися глини і виробів з неї: *«Бодай-то і умерати, а в своє горня зазирати», «Горнець котлови доганяє, а оба смольніє», «До часу дзбанок воду носит», «Помагай Біг, Гриню» – «Копаю, пане, глину»* [1299, с. 218, 240, 252, 316].

У потоці українського літературного й наукового життя кінця 50-х – 60-х років XIX століття яскраво виокремлювалася постать **Анатолія Свидницького** (1834–1871). Народився він у селі Маньківці Гайсинського повіту на Поділлі, у родині сільського священика. Дитинство письменника минуло серед простих людей, було осяяне народними звичаями й обрядами. 1843 року хлопчика віддали до Крутянського духовного училища в сусідньому Балтському повіті, де йому довелося витерпіти фізичні й моральні знущання з боку вчителів. Не кращими були умови навчання й виховання і в уже згаданій Подільській духовній семінарії в місті Кам'янець, де Анатолій Свидницький перебував з 1851 до 1856 року. Ще з села юнак виніс любов до пісні й музики, тому знаходив собі відраду в грі на скрипці. Він фіксував народні пісні, приказки, легенди, приглядався до селянських обрядів, цікавився демонологією. Так у семінариста визрів намір остаточно порвати з церковною освітою. За рік до закінчення навчання Анатолій Свидницький, усупереч волі батька, залишив семінарію й на початку 1857 року став студентом

Київського університету – спочатку медичного, а згодом історико-філологічного факультету. З перших днів перебування в Києві Анатолій Свидницький зіштовхнувся зі складними матеріально-побутовими труднощами. Батько позбавив його підтримки, й студентові довелося тяжко бідувати. Проте він знаходив відраду в спілкуванні з однодумцями, які теж любили народну пісню. Він також брав активну участь у громадсько-політичному житті й контактував зі студентськими таємними політичними товариствами, що мали на меті поширення українських націоналістичних ідей і просвіти в народі. Згодом частина їхніх членів увійшла до українських Громад. 1859 року вони організували в Києві перші в Російській імперії дві недільні школи для дорослих. Анатолію Свидницькому, проте, не вдалося завершити свою освіту. Його неодноразово попереджали щодо несплати грошей за навчання. Неминуче наближалося відрахування, тому Анатолій Свидницький восени 1860 року склав при університеті іспити на звання вчителя російської словесності. Він одержав призначення до Миргородського повітового училища. Там йому все ж було безрадісно після Києва, де залишилися друзі, й рятувала лише робота та творчість. Крім занять в училищі, Анатолій Свидницький працював у відкритій з його ініціативи недільній школі. Не залишав він і наукових зацікавлень, особливо в царині етнографії. На основі юнацьких спостережень він написав низку фольклорно-етнографічних нарисів [903, с. 6-7]. В особі Анатолія Свидницького поєднався белетрист і фольклорист-етнограф. На Поділлі він записав цілу колекцію загадок, у тому числі загадку про глиняний горщик: *«Создан із земли, яко Адам; всадиша мя в пещь, яко тріє отроци, взяша мя на колесницу, везоша на торжище и продаша мя, яко братіє прекрасного Іосифа, із чрева моєго всі наситішася, а по смерті моєй костей моїх не погребоша», «Чернець-молодець – як упав, та й пропав – і пси стерва не їдять»* [916, с. 40, 42]. А от приказку *«Доти дзбан воду носить, поки вухо не ввірветься»*, він знав як польську [903, с. 455]. 1860 року Анатолій Свидницький зустрічався з Пантелеймоном Кулішем, який тоді прибув з Петербурга до Києва, щоб познайомитися з настроями молодої української інтелігенції, а насамперед – знайти серед неї кореспондентів для патріотичного журналу *«Основа»*, який з початку 1861 року мав з'явитися у світ.

Пантелеймон Куліш спостеріг талант Анатолія Свидницького, оцінив його обізнаність у культурі й побуті рідного краю й заохотив до писання фольклорно-етнографічних нарисів [917, с. 124]. У нарисі *«Відьми, чарівниці й опирі, чи то ж примхи і примхливі оповідання люду українського»* (1860) Анатолій Свидницький описав подібний до зафіксованого Чепою чаклунський спосіб привороту, який вимагав купівлі в гончаря нового горщика й нової покришки. У цій справі, як казали, можна було обійтися без чарівниці, треба було тільки зловити *«лилика»*, тобто кажана. Зловивши, взяти в новий горщик, накрити новою покришкою, принести до мурашника й, знявши покришку, покласти в той мурашник горщик із *«лиликом»* догори дном, а самому втікати опісля якнайхутчіше, щоб не чути, як він кричатиме, бо як почуєш, то оглухнеш. Через кілька днів треба було прийти до того місця. Мурашки тим часом мали з'їсти *«лилика»* й обгризти його кісточки. Між тими кісточками мусили бути *«вилка»* і *«грабельки»* – їх і належало взяти. Тоді, як хтось хотів, щоб певна особа його полюбила, то тими *«грабельками»* він мав пригорнути її до себе стиха, коли сидів поруч, і вона тоді так мала причепитися до нього, що й проходу не даватиме – хвостом волочитиметься за ним. А знов коли хотіли, щоб хтось відчепився, то треба було тихо тими *«вилками»* відтрутити його від себе. Подібне повір'я Анатолій Свидницький чув од своїх друзів-болгар у Києві [903, с. 446-447]. Нового посуду, за Анатолієм Свидницьким, вимагала й відьомська діяльність. За відомим йому народним переконанням, відьми крали зорі й держали в новому горщику під новою покришкою на полиці або опускали в криницю. Розказували, що якийсь хлопець не знав та й відкрив той горщик, а зорі так і обліпили йому голову. Анатолій Свидницький знову нагадував про аналогічні болгарські вірування [903, с. 444]. Користувалися відьми не тільки горщиками. У макітрі вони готували мазь для польоту. Для цього відьма орала припічок, ралила, сіяла просо й волочила. Того ж самого вечора те просо сходило й достигало, а вона його жала, молотила, кидала в макітру й розтирала на муку. Потім ту муку розводила непочатою водою й отриманим пійлом змазувала голе тіло. Після цього відьма сідала верхи на коцюбу або на стільчик і, намащена тією приправою, вилітала в каглу, а там крізь комин та й на границю. Казали також, що відьми розводили ту муку не просто водою, а юшкою з зілля,

що кипіло, доки вона поралася з тим просом [903, с. 443]. Цей і наступні нариси показали, що їхній автор володів хистом конкретно-чуттєвого сприйняття фольклорно-етнографічного матеріалу, загалом явищ і фактів життя, умів мислити образами [918, с. 180]. Поява книги Каленика Шейковського спонукала Анатолія Свидницького до глибших досліджень календарної обрядовості Поділля. У нарисі *«Великдень у подолян»* (1861), який, на відміну від попереднього, був надрукованим, етнограф наводив різні дрібні згадки про обрядове використання глиняного посуду, наприклад, розповідав, що в черепку чи пляшці дівчата на день святої Катерини (24 листопада) ставили вишневу гілку й поливали з вуст щодня до Святвечора, чекаючи, чи зацвіте – тоді віддасться заміж [903, с. 498-499; 902, с. 54]. А на тарілці на Різдво посилали *«вечеру»* – кутю та вареники – попові, кумам, хрещеним, батькам і іншим родичам [903, с. 504; 902, с. 61]. Згадувалася тарілка і в співах ряджених-маланкарів:

Наша Маланка ложки мила,
Ложку, тарілку упустила.
Ложку, тарілку доставала,
Тонкий хвартух замочала [903, с. 508-509; 902, с. 67].

Дослідники творчості письменника вказували, що *«Великдень у подолян»* належав до числа кращих фольклорно-етнографічних праць, які свого часу з'явилися в *«Основі»*. Цю працю високо оцінила як сучасники Анатолія Свидницького, так і пізнішими науковцями [917, с. 139].

Серед фольклорних записів Анатолія Свидницького була й народна казка *«Лисичка»* на тему, як лисицю втопив глечик [918, с. 148].

Записували фольклор Поділля й Центральної України й місцеві поляки. Київщина була батьківщиною ще одного польського дослідника культури й побуту українців **Антона Марцінковського** (1823–1880). Літературний критик, письменник та етнограф Марцінковський ввійшов у літературу під псевдонімами Антона Новосельського й Альфреда Грифа. Освіту майбутній учений здобув у Київській гімназії та Київському університеті. Живучи в українському середовищі, Антон Марцінковський цікавився народною творчістю

українського населення Київщини та Поділля, демонологією люду, його звичаями й обрядами. Свідченням його етнографічного інтересу є велика двотомна праця *«Люд український»* (1857) [85, с. 65-66]. У ній багато відомостей стосувалися гончарних виробів. Цікаві вони були тим, що розповідали про їхнє використання в різних архаїчних обрядах. Скажімо, описуючи в першому томі книги давню обрядову оранку місця, де мала бути споруджена хата, Антон Новосельський зазначав, що під підняту плугом скибу закопували жертву землі – горщики із зерном, і часто це було просо [1295, с. 136]. Подібно до Димінського, він засвідчував, що на тому місці, де мали будувати хату, сипали на чотирьох кутах купки жита, а на покуті клали хлібину з дрібкою солі на ній. У горнятко наливали тридев'ять ложок води і ставили його коло хліба. Якщо місце було добре, то жито й хліб через три ночі лежали непорушеними, а а води прибувало на ложку, часом і дві; якщо погане, то жито було розгребене, хліб і сіль незрозуміло де дівалися й води убувало [1295, с. 163]. Учений зафіксував відомий звичай колупати глину на печі під час сватання [1295, с. 177]. В описі весілля Антон Новосельський звернув увагу на церемонію, що відбувалася в хаті перед тим, як діжу виносили на подвір'я: на стіл ставили миску, наповнену горілкою, у якій лежала ложка. Дружко тримав у руці хустку, за яку тримався *«князь»* (молодий), за хустку князя – старший боярин, від нього ланцюгом – інші молодші бояри, як би багато їх не було, а на кінці світилка з запаленою свічкою. Ця вервечка тричі обходила стіл; за двома першими разами кожен із процесії, кружляючи довкола столу, зачерпував ложкою горілку з миски й випивав; за третім разом пили вже з миски. Цей похід колом учений тлумачив як символічне відтворення космогонії, оскільки шлюб розумівся як символічне поєднання двох космогонічних начал [1295, с. 213]. Важливе символічне значення надавалося глиняному посуду і в календарній обрядовості. На Багату Кутю після вечері ставили діжу на столі, накривали її *«обрусом»* (скатертиною), потім ставили миску, клали в миску ложки, одна біля одної колом, а на ложках – паляницю з дрібком солі, і так вона стояла аж до ранку, а вранці дивилися, чия ложка (кожен у родині мав свою ложку) перевернута, той неодмінно до року помре [1296, с. 151].

Переповідаючи в другому томі своєї праці народні космогонічні, антропогонічні й демонологічні уявлення українців Київщини

й почасти Поділля, Антон Новосельський писав, що відьми, за місцевим повір'ям, затримують дощ, знімають з неба *«зорниці»* для якихось чарів і тримають їх у новому горщику під покутем або в погребі [1296, с. 80-81]. Справжні відьми, навіть не доячи корів, можуть мати молоко в такий спосіб: устромлюють ніж у дерево, і молоко біжить із ножа, але то завжди буває зі шкодою для господарів, що мають корів. Одна жінка, йдучи на недільний торг до містечка, попросила сусідку, аби та за час її відсутності зготувала обід для діток, яких залишила вдома. Коли дійшло до готування обіду, сусідка питається дітвори: *«І що ж ви їсте, бо у спижарні вашої матері нема жодного запасу?» – «Ми їмо молоко»*, – відповіли діти. – *«А звідки ж у вас молоко, коли не маєте корови?»* Діти побігли до клуні, стодоли, там стояла соха, і вийняли один кілок, як з бочки; у глиняний горщик полилося молоко. Мати тих дітей була відьмою, й *«замовила»* молоко якоїсь корови в соху [1296, с. 81]. Інша відьма затримала дощ, і він не падав ціле літо. Одного разу пішла вона в поле жати, у домі залишила наймичку. Та давно бачила, що під покутем стоїть обв'язаний горщик, до якого їй хазяйка заборонила навіть близько підходити, через що збудила в ній ще більшу цікавість, що ж там таке. Залишившись сама в хаті, вона вирішила нарешті задовольнити свою цікавість, полізла під покуть, взяла той горщик, розв'язала, зазирнула, нічого в ньому не побачила, але почула голос, який виходив з нього: *«От буде дощ! От буде дощ!»*. Вона злякалася, відскочила від нього аж до сіней, аж тут дощ полився такий, ніби з відра. За хвилю з поля буквально прилетіла жінка, одразу забігла до хати, кинулася до горщика, накрила його, й дощ припинився. Вона почала лаяти свою наймичку за те, що та відкрила горщик: якби ще, мовила, годинка і горщик не був закритий, село б затопило [1296, с. 81-82]. Розповідали також, що стояв один солдат на квартирі. У вечір перед Іваном Купалом зауважив він, що його господиня щось дуже крутиться. Наготувала й пирогів із сиром, і каші з молоком. Дала і йому трохи пирогів і каші, а решту накрила й поставила в піч. Після вечері все відправляє й відправляє його спати. Солдат замислився, що це значить, уклався на лаві й ніби заснув, почав навіть хропіти для ліпшої правдоподібності, але придивлявся, що буде. Десь опівночі прочинилися двері й увійшли до хати дві жінки в білих сорочках з розпущеним волоссям. Господиня почала

частувати їх пирогами й кашею, а після цього взяла горщичок, накритий покришкою. Стоячи під комином, вона помазала собі під пахвами й блискавично зникла в комині, вилетіла, а за нею полетіли обидві її приятельки. Солдат устав, взяв горщичок, бачить – в ньому вода. Він повторив дії відьом і опинився на Лисій Горі [1296, с. 86-87]. На переконання люду, за допомогою перепаленої в печі цегли, вугілля й вовни відьми могли заткнути джерело, з якого бив ручай [1296, с. 93].

На Київщині також розказували, що пиха, яка стала приводом для падіння чорта, не відпускала його ніколи. Він хотів дорівнятися до Бога й для цього довго стежив за Творцем, аби все, що тільки той робив, так само вчинити собі. Коли Бог мав створити людину, чорт шпигував, щоб побачити, з чого він почне. Ворог роду людського побачив, що Бог зліпив з глини тіло, а потім вдихнув у нього духом своїм життя. Спостерігши це, чорт подумав: *«Ну, невелика штука, зуміємо якось це й ми!»*. Замісив глину, приступив до ліплення тіла, й потім усе в нього пішло успішно; верткий чорт, радий з цього непомірно, ліпив, підскакуючи, вигладжував і приплескував глину, з думкою: *«Ну, будемо й ми мати слуг, які нам кланятися будуть!»*. Нарешті, дійшло до стадії, де треба було вдихнути в глиняний виріб життя, але виявилося, що це найважча річ. Чого тільки чорт не робив – присідав, заклякав, по-різному хухав і дмухав бовванові в ніздрі, але від подиху чорта глина розсипалася на порох. Чорт пішов, присоромлений, переконавшись, що його дух тільки нищить, але створити нічого не спроможний [1296, с. 9-10].

Про черепаху розказували, що ця земноводна тваринка була колись дуже отруйною гадиною, й такою швидкою, що ніхто не міг від неї вберегтися. Бог, аби відвернути від людей цю біду, дав черепасі два черепки. Ще й сьогодні, якби зняти ті рогові щити, вершник на коні не міг би від неї втекти [1296, с. 142].

Хворобу волос, яка спричиняла нариви на пальцях, замовляли знахарки, начебто примушуючи волоса вийти й обвитися в них довкола пальця. Знахарка під час замовляння тримала три рази по дев'ять житніх колосків нижче рани, торкалася голови хворого долонею чотири рази, потім хрестила його ножем, занурюючи ніж у миску, повну води, й шептала закляття [1296, с. 150].

Застосовували глиняний посуд і в чорній магії. Талісман невидимості, який прагнули здобути чарівниці й численні злочинці, добувався так. Чорного кота зовсім без жодних плям вкладали живцем у новий глиняний горщик, наповнювали водою й так *«затушкованого»* несли його до порожньої хати, що знаходилася на цвинтарі чи за селом, де готували його на сильному вогні, доки кості повністю не відстануть від м'яса. Потім новим ополоником, вирізаним із осичини, видобували з варива кісточки, одна за одною, й укладали їх до вуст перед дзеркалом. Та кісточка, після взяття якої постать у дзеркалі зникала, і була шуканим талісманом [1296, s. 139]. Летюча миша, як і в записі Анатолія Свидницького, слугувала для чарів, а саме для збудження любові. Робилося це наступним чином: спійманого кажана садили в новий, неуживаний ще горщик, який зав'язували згори полотном. У денці прокручували дірочку й, виконавши це, несли горщик до сходу сонця в ліс і закопували в мурашнику. Потім швидко поверталися додому, не озираючись позад себе, інакше все зведеться нанівець. Третього дня треба було повернутися до лісу й розв'язати горщик: з кажана зосталися б тільки самі кістки, мурашки повністю очистили б їх від м'яса. Поміж тими кістками шукати треба було *«грабельки»* й *«виделки»*: перші вживали, щоб викликати любов у жінки або чоловіка. Варто було торкнутися *«грабельками»*, щоб серце того, кого торкнулися, потяглося до того, хто торкнувся. Якщо ж любов набридала, то для остуди торкалися *«виделками»* [1296, с. 139-140]. Позитивним було застосування автором порівняльного методу та нагромадження значного фактичного матеріалу – текстів пісень, казок, загадок, прислів'їв, описів обрядів, матеріалів з народної медицини [85, с. 66]. Зокрема, він зафіксував загадку про горщик із Центральної України: *«Чернець-молодець по коліна в злоті»* [1296, с. 270]. Багаті й детальні фольклорно-етнографічні записи уважного до архаїки Антона Марцінковського (Новосельського) не раз привертали до себе увагу подальших дослідників українського фольклору, побуту й звичаїв. Вони слугували джерелом світоглядних реконструкцій, зокрема на праслов'янському рівні.

Деякі прислів'я й приказки зі згадками про гончарні вироби подав український фольклорист, мовознавець, письменник **Микола Гатцук** (роки народження й смерті невідомі) у своєму оригінальному

збірникові *«Ужинок рідного поля»* (1857), що містив як авторські твори, так і зразки фольклору, наприклад: *«Жартуй, глечичок, поки не луснув», «Смачне ж у глечику молоко, та головка не влізе»* [186, с. 334, 347]. Написав Микола Гатцук також один із перших українських букварів – *«Українська абетка»* (1860), де з-поміж інших матеріалів було вміщено українські думи про Хвеська Ганжу Андибера, про смерть козака-бандуриста, про бідну вдову, про сестру та брата, українські прислів'я, примовки, колядки тощо. Містилася там і закличка до дощу:

Іди, іди, дожчику,
Звару тобі борщику
В поливлянім горщику,
А собі – то кашки,
Стрибати гопашки,
Гопа, гопа, гопашички,
Наївшися вже кашички! [187, с. 18-20].

Справу публікації малих жанрів фольклору продовжив поет і етнограф, невтомний збирач української старовини **Олександр Шишацький-Ілліч** (1828–1859). Народився він у містечку Олишівка (нині Красилівка) Козелецького повіту на Чернігівщині, закінчив Чернігівську духовну семінарію, працював писарем. Упродовж 1854–1859 років був редактором газети *«Чернігівські губернські відомості»*, в якій уміщував матеріали про народну творчість, побут, звичаєвість, вірування. Крім того, він видав ще кілька невеликих праць фольклорно-етнографічного змісту, де особливу увагу звертав на архаїчні вірування, давні пісні й звичаї. У книзі *«Містечко Олишівка»* (1854) Олександр Шишацький-Ілліч надрукував матеріали з вивчення історії його малої батьківщини в фольклорному та етнографічному аспектах. Повитуха приносила породіллі борщ і кашу в горщику, який, поставивши на столі, за обідом усі гості розбивали палицями. Часом ставалося, що цю кашу обв'язували перевеслом, батька клали в постіль чи на лавку, перев'язаний горщик з кашею ставили на живіт батькові і в такому положенні розбивали горщик палицями [1160, с. 69]. Це була залишкова форма відомого багатьом народам звичаю *«кувади»*, за яким чоловік мав певним чином спокутувати родильні муки дружини, імітуючи свою участь у них. За ним приховувалося

ритуальне прилучення дитини як до жіночої, так і до чоловічої соціальної структури, що в ритуалі виступало як один зі способів міфопоетичного опису світу. За обідом у належний час баба підносила кумові, кумі й іншим гостям по кухлику варенухи, за що їй давали гроші. Відмовитися від кухля варенухи, не давши гроші, ніхто не міг [1160, с. 69-70]. Не менш цікавим було використання в Олишівці глиняного посуду у весільному обряді. Коли наречена з дружками поверталася додому, то її садовили на покуть; з одного боку всідалися дружки, а з іншого – парубок, а якщо в дівчини були брати, то вони сідали з великими палицями в руках. Перед нареченою на столі, де стояв уже готовий коровай і *«вільця»*, клали хліб, дві ложки, зв'язані заполоччю, сіль і дві тарілки. Наречена притулялася в цей час лобом до хліба, а мати нареченої виймала найкращу хустку й віддавала старшій дружці, щоб та покрила голову нареченої [1160, с. 82]. На другий день наречений заходив до хати. Побачивши, що поблизу нареченої сидять брати з палицями, відступав на кілька кроків назад до порогу; потім підходив знову до столу і прохав братів з палицями, щоб ті дозволили йому подивитися на наречену, кажучи при цьому: *«А позволте погледіть, чи моя, чи не моя молодая»*. Брати не дозволяли відкривати, кажучи *«Не можна!»*, погрожували нареченому палицями й тут же вимагали від нього грошей за право зняти хустку. Якщо наречений був такий спритний, що встигав якось зняти хустку самоправно, то наречена в такому випадку підіймалася, й грошей наречений не платив; якщо ж не встигав, то підносив братам на тарілці чарку горілки й домовлену кількість грошей. При цьому брали з тарілки спершу гроші, а потім горілку, і якщо хтось хапався спершу за горілку, то на гроші вже втрачав право [1160, с. 84]. На весіллі після обіду починали танцювати, жартувати й шуміти. Тим часом старший дружко брав коровай, тарілку, ніж і починав кричати: *«Старости, пани пудстарости, благословіть коровай кроїть!»* Старости ж відповідали: *«Нехай Бог благословить»*. Дружко після цих слів зрізав *«шишки»* з короваю, потім розрізав коровай на дрібні чотирикутні шматки, під час чого дівчата співали пісні. Розрізавши коровай, старший дружко ставив шматок короваю на тарілку, піднімав угору й при цьому казав: *«Старости, пани пудстарости і всі любиє гості, кажуть, у нашої молодої княгині стари батько є»*. Всі відповідали: *«Є, є!»*. Дружко підходив

до батька і казав: *«Кланяютця тобі молоди князь і молода княгиня, і прислали шишку с короваю»*. Батько, прийнявши шматок короваю, клав гроші на тарілку чи казав: *«Дарую ж я молодим нашим корову, нехай годують...»* чи щось інше. Дружко, поклонившись, відходив знову до столу й так само підносив коровай решті, доки всіх не обдаровував [1160, с. 90-92]. Повечерявши, молоді вирушали до дому молодого. Коли наречений і наречена приїздили до двору, мати нареченого надягала кожуха, вивернувши його догори шерстю, сідала верхи на палицю, брала невеликий горщик із вівсом чи житом у руки й виходила в такому вигляді до воріт, де була вже поставлена діжка догори дном (що бувало, втім, не всюди), сідала на ту діжку й обсівалася довкола вівсом, а молоді тим часом підходили до неї [1160, с. 94]. Олександр Шишацький-Ілліч зауважив і використання глиняного посуду на поминальному обіді. Жінки, вирушаючи на такий обід, запасалися глечиком. У ці глечики вони зливали горілку зі своїх недопитих чарок, коли їх частували [1160, с. 98]. Миску згадано в місцевій колядці:

Винесли йому миску чирвонцьов:

Вьун же їх не взяв, і шапочки не зняв... [1160, с. 111].

Серед почутих в Олишівці народних ідіом були й такі, що стосувалися глини й виробів з неї: *«Видно молоко в глеку, да голова не лізе», «Хоть небогато, да на тарілочці», «сьуль тобі та печина»* [1160, с. 145, 147]. Книга Олександра Шишацького-Ілліча *«Збірник малоросійських прислів'їв і приказок»* (1857) теж містила як уже відомі, так і нові фразеологізми, де згадано глиняний посуд: *«Мовчок! Розбив батько горщок, а мати і два, та ніхто не зна», «Не святиє горшки ліплять», «Подай кухоль! У кухля голова опухла», «Поставивши талірки, по чарці горілки», «Сіль тобі та печина із лихими очима», «Хоч не багацько, да на тарілочці», «Чоботи скриплять, а горшки без сала киплять», «Шерть-верть – в черепочку смерть», «Шути, глечок, поки вушко відирветця»* [1161, с. 42, 52, 59, 61, 66, 77, 82, 84-85; 1162, с. 203, 206-208, 211, 213-214].

Український фольклорист та етнограф **Федір Богуславський** написав детальний і цікавий нарис *«Село Юриновка Новгород-Сіверського повіту Чернігівської губернії в історичному й етнографічному відношеннях»* (1855), де, зокрема, розповідав,

як дівчата, ворожачи на Щедрий Вечір, мостили місточки над мискою з водою, ставили під ліжко, – і якщо щось снилося, те й мало відбутися [81, с. 30]. Про горщик і черепки в Юринівці була загадка:

Їхав капитан,
Всіх людей напитав:
Що за кості лежат,
Що й сабакі не ядят [81, с. 38].

Доклався до розбудови вітчизняного народознавства й козачий генерал-лейтенант **Іван Попко** (1819–1893). Народився він на Кубані, у родині протоієрея, нащадка козаків Запорізької Січі, переселених з України на Кубань у 90-х роках XVIII століття. З дитинства захоплювався історією, літературою, писав вірші. Спершу Іван Попко отримав освіту в Астраханській духовної семінарії, яку закінчив з відзнакою. Потім навчався в Московській духовній академії. 1841 року він вступив рядовим козаком у десятий кінний полк Чорноморського війська і майже весь час прослужив на Кавказі: сім років на Кубанській народній лінії. Брав участь у багатьох військових операціях Кавказької війни. 1843 року Іван Попко став хорунжим і потім через кожні два-три роки отримував новий чин: 1846 рік – сотник, 1850 рік – осавул, 1853 рік – військовий старшина. 1848 року його призначено діловодом Чорноморського козачого війська, 1851 року – ад'ютантом командувача військами на Кавказькій лінії і в Чорноморії генерала Миколи Завадовського, уродженця Харківщини. У цей час у козака-чорноморця проявився талант науковця. 1850 року йому було доручено скласти історичну довідку. Іван Попко впорався з цим у рекордно короткий термін – за три місяці, і подав козачому отаману опис *«Про стан Чорноморського козачого війська з 1 січня 1825 до 1 січня 1850 року»*. Опис було високо оцінено в Петербурзі: ознайомившись зі статистичною працею Івана Попка, імператор Микола I подарував автору діамантовий перстень. 1853 року Іван Попко брав участь у військовій експедиції проти шапсугів, у якій генерал Микола Завадовський помер. Після смерті командувача Івана Попка було звільнено з посади ад'ютанта і того ж 1854 року зараховано у корпус на турецькому кордоні, в якому він проходив службу на посаді чергового штаб-офіцера. Брав участь у боях Кримської війни. 1856 року, після її закінчення, Івана Попка було направлено у 2-й ескадрон Лейб-гвардії Чорноморського

козачого дивізіону в Санкт-Петербург, а 1858 року він став штаб-офіцером для особливих доручень при начальнику Головного управління іррегулярних військ з переведенням у Чорноморське військо підполковником. Найвідомішою науковою працею Івана Попка стала книга *«Чорноморські козаки в їхньому цивільному і військовому побуті»* (1858). На відміну від авторів попередніх оглядів, Іван Попко не обмежився переважно описами воєнних звитяг чорноморців, а подав яскраву картину побуту, народних звичаїв та традицій українців Чорноморії, простих козаків та старшини [64, с. 26]. Деякі з цих звичаїв, принесені з Наддніпрянщини, стосувалися глиняного посуду. Дослідник колоритно описував звичай, коли маленький чорноморець, який отримав початкову освіту, приносив з собою величезний горщик каші з дарунками вчителеві. *«Від квітучої долини перших ігор дитинства до чорнильної вершини військового Парнасу нараховувалося три поприща: граматка, часловець і псалтир. Останній крок на кожному з цих трьох поприщ ознаменовувався тріумфом. Школяр, який робив переможний перехідний крок, з'являвся в оселю науки в святковому каптані й з таким великим, як сам майже, горщиком каші, приготовленим із розкішшю не до звичайних міряючи каш. На поверхні горщика лежали дари наставникові: кусок шовкової матерії і мідний ключ до дверей подальшої грамотності – гривна мідних грошей. Це ласе підношення, як для годованців, так і для вихователя, поза сумнівом, втілювало вислів, який наводився у приклад періоду вступного: хоча корінь навчання гіркий, але плоди його солодкі. Зволивши прийняти дари й здійснивши обряд підняття дароносного отрока за вуха, вище столу, з побажанням: «ось який рости», вчитель повелівав учням закрити книги (що виконувалося з якнайжвавішим задоволенням), ставив поміж несмачною розумовою їжею смачну кашу і занурював у надра символічної страви ложку – сам і пташенята його. Страва ся споживалася настільки благоговійно, що кожна впущена з ложки крупинка прикликала на того, хто недбало їв, удар грізної трійчатки, – яка, саме для сеї цілі, здіймалася в лівій руці наставника над головами дітей, як меч Дамокла. Бідні невинні істоти отримували урок, який, звісно, не затримувався в них у пам'яті, доки наставав час прикласти його до справи, урок, із якою обережністю й поміркованістю належить*

користуватися благами життя. По завершенні трапези сам наставник проголошував: «Їдять убозії і наситяться», й виходив із храму Мінерви; за ним, у галасливій ході, учні виносили порожній горщик і вішали його на найвищій кілок тину, який оберігав вертоград просвіти від нашесть невігласних тварин. Потім, з того ж тину, запасалися вони палицями і з відстані, вказаної перстом наставника, розбивали посудину, яка ще недавно осолоджувала їхній смак. По здійсненні такого, очевидно, невдячного вчинку майбутні козаки кидалися підбирати черепки і хто встиг нахватати їх побільше, той більшого удостоювався схвалення з вуст педагога. І черепки летіли в повітря, один вище за інший: випробовувалися пружність і метальна сила дитячої руки» [822, с. 148-149]. Іван Попко порівнював цей звичай із давнім французьким звичаєм плати учнів за навчання – *«Minérvals»*, який міг зайти в Україні із Західної Європи через Польщу. Але він зауважував, що такий же горщик із кашею й дарунками зустрічався за Кавказом, у народних школах вірменів [822, с. 148]. Сучасні дослідники культури козацтва зіставляють цей звичай зі святами індоаріїв, а підкидання черепків пов'язують із древнім ритуальним киданням до небесної тверді [460, с. 14].

Гончарним виробництвом успішно займалися козаки зі станиці Пашковської. Іван Попко згадував, як курені й хутори щовесни відвідував *«наш пашковський гончар із таким громіздким возом, як адміральський корабель сухопутного флоту Ігоревого, і з грубими, майже наказовими відозвами: «Молодиці, по горшки, ану ж мерщій, по горшки...»* [822, с. 117-118].

Таким чином, уже в першій половині XIX століття дослідники накопичили значні фактичні матеріали, що розкривали народне сприйняття гончарства. Це, насамперед, були прозові та пісенні фольклорні твори про гончарів і горшковозів. Зоріан Доленга-Ходаковський звернув увагу на пов'язані з гончарями ворожіння, Жегота Паулі, Микола Гоголь, Осип Бодянський одними з перших записали народні пісні про гончарів і горшковозів, Олексій Дмитрюков звернув увагу на згадки про гончарне ремесло у дитячих іграх і зацікавився звичаєвістю цехових ремісників. Українську народну казку, де фігурували гончарі, вперше надрукував

Пантелеймон Куліш. Андрій Димінський теж фіксував казки про гончарів і бувальщини про глинище.

Чимало фольклорних текстів стосувалися також гончарних виробів, гончарної сировини та її добування. До його збирання долучилися визначні мовознавці, фольклористи й етнографи Микола Арандаренко, Георгій Базилевич, Федір Богуславський, Казимєж-Владислав Вуйціцький, Лукаш Ґолембіовський, Вацлав Залеський, Андрій Іваниця, Григорій Ількевич, Йосип Лозинський, Платон Лукашевич, Ігнацій Любіч-Червінський, Михайло Максимович, Амвросій Метлинський, Йосип Морачевич, Антоній Новосельський (Марцінковський), Олексій Павловський, Степан Петрушевич, Михайло Пйотровський, Іван Попко, Іван Сахаров, Костянтин і Олександр Сементовські, Василь Смирницький, Олександр Терещенко, Каленик Шейковський, Олександр Шишацький-Ілліч, Іван Югасевич-Склярський, відомі письменники Павло Білецький-Носенко, Левко Боровиковський, Іван Вагилевич, Юрій Венелін, Микола Гатцук, Яків Головацький, Григорій Квітка-Основ'яненко, Олександр Корсун, Вадим Пассек, Степан Руданський, Анатолій Свидницький, Маркіян Шашкевич, Тарас Шевченко. Вони фіксували використання гончарних виробів у народній обрядовості та звичаєвості, супутні їм вірування. Утім, такі відомості до середини XIX століття реєструвалися побіжно, як деталі загального опису побуту, як подробиці обрядового тексту, й не були предметом окремого ретельного розгляду.

РОЗДІЛ 3

НА ВАРТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОБУТНОСТІ

У середині XIX століття фольклорні твори про гончарів почали залучатися для вирішення певних етнологічних питань. Перше використання народної бувальщини про гончаря в етнологічному дослідженні пов'язане з іменем **Петра Єфименка** (1835–1908) – дослідника в галузі етнографії, правознавства, статистики. Народився він у містечку Великий Токмак Бердянського повіту Таврійської губернії. Під час навчання в Катеринославській гімназії Петрові Єфименку потрапив до рук *«Кобзар»* Тараса Шевченка, який змінив усе його життя [356, с. 96]. Він продовжив освіту в Харківському університеті, де його підтримав у справі збирання фольклору Амвросій Метлинський. Потім Петро Єфименко перевівся в Київський університет. 1860 року його було заарештовано в Києві в справі про участь у Харківському таємному студентському товаристві, що ставило за мету незалежність України. Петро Єфименко був ув'язнений у Олексіївському равеліні Петропавлівської фортеці, а згодом засуджений до вислання під нагляд у Пермську губернію, де служив у повітовому суді міста Красноуфимськ. Там він, утім, теж узяв участь у створенні революційного гуртка, відомого як Пермське таємне товариство. 1861 року, у зв'язку з поширенням у Пермі антиурядової агітації, Петра Єфименка було переведено

в Архангельську губернію. Поживши в Архангельську, де його дуже люб'язно зустрів Микола Арандаренко, який був там губернатором [356, с. 97-98], 1862 року майбутній учений був висланий під суворий нагляд канцеляристом у місто Онега. Перебуваючи у засланні на півночі Російської імперії, він, за порадою Миколи Арандаренка, почав збирати місцевий фольклор, цікавитися народними звичаями. Незважаючи на те, що постійна зміна на засланні місця проживання в малих містечках створювала великі незручності для наукової праці, природний глибокий розум Петра Єфименка, його жагуче бажання зрозуміти народне життя зробили зі скромного чиновника видатного дослідника Північної Росії й України. Не забуваючи про рідний край, він спершу надрукував у *«Чернігівських губернських відомостях»* замітку *«Про вовків і про вовчого бога Полісуна»* (1859), а далі написав переважно на українських матеріалах статтю *«Про Ярила, язичницьке божество руських слов'ян»* (1869), де вперше залучив оприлюднену в тій замітці українську оповідь про гончаря, що зустрівся в дорозі зі святим Юрієм, для реконструкції міфологічних уявлень [362, с. 93].

Розповідали, що їхав один гончар з Ріпок, приїхав у долину, зупинився, коли біжить сила-силенна вовків. Він побачив, що біда, і зліз на дуба. Потім прийшов чоловік. То був святий Юрій. *«А злізь, – сказав він, – як тобі смерть, то й на дубі буде смерть. Злазь, нічого тобі не буде, лягай!»*. Той чоловік зліз і ліг. Святий Юрій почав розсилати вовків: тому слід було вирушити за здобиччю туди, тому туди, а *«дванадцять чоловіка»* (так в українців було заведено говорити про вовків) він послав у двір до знахаря, сказавши: *«Коли він знахарь, то я луччий за його знахарь»*. У того знахаря була *«саросня»*, тобто сорок коней, і вовки їх усіх до світання й виклали. А той гончар встав уранці й поїхав [361, с. 160; 249, с. 9]. Помста святого Юрія знахареві знаходить відповідність у розправі древніх богів над чаклунами, що зазіхнули на їхню владу. Подібно до цих богів, святий Юрій у цій бувальщині виступав як найбільший знахар, адепт і вчитель усіх видів магії.

Велика стаття Петра Єфименка *«Пам'ятки української народної словесності»* (1859), теж надрукована в *«Чернігівських губернських відомостях»*, містила приказки та прислів'я, часто з коментарями й тлумаченнями. Була серед них приказка *«Нате й мій глек на*

капусту», яку казали тому, хто втручався в чужу розмову чи чужу справу, а також *«Не святі горшки ліплять»* [363, с. 68-69]. У подальшій праці *«Додаток до українських помовок и погудок»* (1860) Петро Єфименко навів, зокрема, приказку *«З бороною до гною, з шилом до греблі; з макітрою палі бити»*. Вона відображала сумні реалії тих часів: *«Сміютця з осаули, як на панщину загадує, а в того, кому загадують, нема прибору»* [358, с. 179].

Дещо пізніше Петро Єфименко видав *«Збірник малоросійських заклинань»* (1874), де оприлюднив вищезгадане замовляння зі згадкою про гончарів, знайдене у рукописному пораднику 1793 року з Чернігівщини [364, с. 35]. Розбиття глиняного посуду відтворено в надрукованому ним замовлянні від кровотечі в коня: *«Ішов красний пан, ніс води збан, пан поваливсь, збан розбивсь, вода розлилася, у сірого коня кровь унялася...»* [364, с. 15]. У місті Харків Петро Єфименко записав замовляння від уроків: *«День добрий тобі! У тебе дівка, у мене парубок, посватаймось, побратаймось! Тут тобі не стояти, жовтой кості не ламати, червоної крові не томити, щирого серця не нудити. Дубе, дубе, нелине, я тебе з'їм з гіллям зо всім! Гам, гам, гам!»*. Слова ці примовляли, кидаючи навзнак у посудину, наповнену *«непочатою»* водою, тридев'ять жарин. Потім над головою хворого проказували ще одне замовляння [364, с. 27-28]. У місті Мелітополь при схожому відчитуванні воду переливали з посудини в посудину [364, с. 26]. У старовинному рукописі про бджолярство з Чернігівщини, який залишився від столітнього поміщика, теж згадувалося застосування гончарних виробів, наприклад, у пораді бджоляреві перед читанням замовляння: *«Возьми огню на покрышку и вложи ладану и тое вари, що еси изготовивъ Святого Вечера, и трохи укрой и покади каждый улей изъ бджолами»* [364, с. 55].

У статті *«Суд над відьмами»* (1883) Петро Єфименко відзначав, що, за народним повір'ям, відьми здатні знімати з неба зірки (зокрема ті, що падають) і ховати в себе під покутем або в погребах. Їм також начебто було відоме мистецтво викрадати з неба дощ і росу, які вони відносили в зав'язаних посудинах з собою й зберігали у своїх будинках [365, с. 375]. У доповненні до статті про суд над відьмами (1883) Петро Єфименко надрукував розповідь про відьму-литвинку, почуту Олександром Потебнею від своєї тітки в Перекопівці

Роменського повіту. Відьма вчила дівчат-підлітків, як привернути до себе парубка. Треба було взяти слід з-під ніг та замазати в челюсті печі, а також обсіяти хлопця свяченим маком на Великдень. Одна з дівчаток спробувала привабити до себе найкрасивішого парубка чарами на слід, а той зненацька помер, що всіх дуже налякало [360, с. 699].

У 1880-х роках Харківський статистичний комітет заповзявся метою укласти перелік свят, у які не працювали селяни Харківської губернії й разом з тим отримати опис самих свят як в етнографічному, так і в економічному аспектах, тобто мати відомості про те, як проводять святковий час українські селяни, які обряди, вірування й прикмети пов'язують вони з тим чи іншим святковим днем, за якими святами розташовують вони свої сільськогосподарські роботи, скільки часу витрачають непродуктивно для господарства тощо. Задля цього комітет звернувся до благочинних сільських парафій з проханням надати йому матеріали. Деякі благочинні й священики відгукнулися на заклик комітету й повідомили свої спостереження, які об'єднав і узагальнив Петро Єфименко в статті *«Щоденник народних свят Харківської губернії»* (1886). Згадувалося там і використання гончарних виробів у календарних звичаях і обрядах. Наприклад, на Водохрещі хтось із родини – звичайно старі люди – з пляшкою, глечиком або кубушкою йшов за освяченою водою. Цією водою старший у домі кропив усі господарські будівлі й худобу, а також вливав її наохрест у колодязь, якщо він був; далі той, хто займався кропленням, з пирогом у руках, писав крейдою хрести не тільки на воротах, дверях і вікнах, але й на всьому господарському приладді (візках, кадовбах тощо), причому перед написанням кожного хреста кусав пиріг, як у Старобільському повіті, чи з'їдав його повністю після написання всіх хрестів, як в Охтирському повіті. Перші хрести ставили на горщиках куті й *«озвара»*, які були новими [357, с. 73]. Повідомлялося також, що в понеділок, після заговин на Петрів піст, *«жінки глечики полощуть»*, тобто збирається кілька жінок і, зробивши складчину, *«пьють горілку»* [357, с. 76]. На день мучениці Катерини дівчата ворожили: зрізали гілку вишні й ставили в глечик з водою; якщо до Різдва гілка зацвіте, то та, що загадала, вийде заміж у наступному році. У Вовчанському повіті гілки залишалися до Нового року [357, с. 79]. У праці *«Замовляння*

з Городищенського і Чернігівського повітів Чернігівської губ.» (1892) Петро Єфименко знову звернувся до магічно-сакрального фольклору. У Ніжинському повіті, *«щоб дощ ішов»*, діти приспівували: *«Дощику, дощику! Зварю тобі борщику в маленькому горщику, да поставлю на дубочку; дуб повалився, горщик розбився»* [359, с. 284].

Активну діяльність розгорнув нарешті й близький друг Тараса Шевченка та Михайла Максимовича, видатний український історик, етнограф, дослідник слов'янської міфології **Микола Костомаров** (1817–1885). Народився він у селі Юрасівка Острогозького повіту Воронезької губернії до шлюбу своїх батьків, що спричинило негаразди його дитячих літ. 1833 року Микола Костомаров вступив до Харківського університету на історико-філологічний факультет. Зближення з гуртком українських романтиків Харківського університету, які групувалися довкола Ізмаїла Срезневського, незабаром визначило його захоплення переважно міфологією, фольклором і козацьким минулим України. 1836 року юнак закінчив університет, а в січні 1837 року склав іспити на ступінь кандидата й отримав направлення юнкером у Кінбурнський 7-й драгунський полк в Острогозьку. З військовою службою в Миколи Костомарова не склалося, зате після року служби, повернення до Харкова й спроб дослідження історії слобідських козацьких полків у нього посилився інтерес до української мови. Він простудіював видані збірники українських пісень і друковану літературу українською. Після захисту магістерської дисертації *«Про історичне значення руської народної поезії»*, 1844 року опинився вчителем гімназії в Рівному, де продовжував спостерігати народне життя, збирати фольклорні матеріали [245, с. 241; 477, с. 189], а 1845 року переїхав до Києва, де теж став працювати старшим учителем у гімназії й познайомився з Михайлом Максимовичем. Навесні 1846 року вчена рада Київського університету обрала Миколу Костомарова викладачем російської історії, а з 1 серпня – ад'юнкт-професором. *«Розгром Кирило-Мефодіївського братства російською владою напровесні 1847 р. приніс Костомарову тюрму в Петропавловській фортеці, а потім заслання до глухого Саратова, де він зоставався на примусовій канцелярській службі аж до 1856 року»* [345, с. 95]. Через три роки письменник Данило Мордовцев за участі Миколи Костомарова видав у Саратові *«Малоруський літературний збірник»*, де Микола

Костомаров розмістив свою велику статтю *«Народні пісні, зібрані в західній частині Волинської губернії, в 1844 році»* (1859). Вона з великими труднощами пройшла через цензуру, низку текстів було знято [477, с. 193]. Потрапили туди здебільшого пісні з Волині, а також деякі з інших територій, серед них і пісня про глиняну люльку:

Люлька моя червоная, з вечора курилася;
Як положив на полицю – впала та й розбилася.
Як узяв я ходити, як узяв нудити:
Люлько моя червоная, где тебе купити?
Як пішов я до Києва люльки куповати,
Найшов люльку червоную – ні з ким торговати!
Ой і там дівчина пшоно продавала;
Вона ж мені, молодому, люльку сторговала.
Як пішов я до дівчини люлечки курити...
...Як ішов я через тік, та й оглянувся...
Як ужарив мужик ціпом, аж я усміхнувся.
Ой я ж думав, що забив – не могу і встати;
Коли б устать, зволоктися – піду позивати.
Як ішов я до дівчини, через три городи –
Витоптав я гарбузи, наробив я шкоди!
Не так тиї гарбузи, як те гарбузиння...
«Я ж думала – кавалір, аж то чортовиння!» [532, с. 344].

Навіть із любовних пісень можна було довідатися, що горщик слугував місткістю для зберігання чаклунських засобів:

«Нелюбая дівчинонька – піду до вдовиці;
А в вдовиці дві світлиці – гарні вечерниці:
Стоять чари завьязані в горшку на полиці!» [532, с. 337].

З глиною порівнювали бліду дівчину:

Ой я уставала вчора із вечора,
А тепер не буду, яка була учора:
Вчора була як у лузі калина,
А тепера стала, як білая глина;
Вчора була як роженька в огороді,
А тепера стала як рутонька в воді... [532, с. 333].

Тарілка згадувалася в пісні:

Ой без ножа, без талірки не край мого сердця!
Ой ти стоїш, да все з іншим, стиха промовляєш,
І без ножа, без талірки моє сердце краєш [532, с. 317].

У праці «*Історичне значення південноруської народної пісенної творчості*» (1872–1883) Микола Костомаров навів веснянку:

Дівочкам своя волечка,
То за стрічечку, то за віночок
То на улочку, то у таночок.
Молодичкам нема волечки:
Ой у пічі горщик біжить,
У колисці дитя кричить,
У запечку нелюб сидить.
Горщик каже: «Одстав мене»,
Дитя каже: «Росповий мене»,
Нелюб каже: «Поцілуй мене» [531, с. 616].

Не можна не згадати й авторитетного чернігівського громадського діяча **Олександра Тищинського** (1835–1896). Народився він у Голубичах Городнянського повіту, у небагатій дворянській родині. 1856 року вибув із шостого класу Чернігівської губернської гімназії і вирушив до Харкова, де після невдалої спроби вступити до університету почав навчатися у ветеринарному училищі. У серпні 1857 року юнак став студентом медичного факультету Харківського університету. Олександр Тищинський, який наймав квартиру разом з Петром Завадським і Петром Єфименком, захопився радикальними політичними ідеями. Він став членом студентського таємного товариства. У харківський період сформувався інтерес Олександра Тищинського до українського фольклору й письменства, зокрема до поезії Тараса Шевченка. Він виступив редактором однієї з україномовних антиурядових прокламацій. У березні 1857 року Олександр Тищинський навіть написав гострого листа до Олександра Шишацького-Ілліча, де застерігав, щоб той не транслював українською мовою думки патріотів Великоросії та прибічників царату й цим не наносив шкоди читачеві. Він думав після завершення навчання переїхати в Київ, поближче до рідних місць, але цей переїзд відбувся раніше й не з власної ініціативи. У квітні 1858 року Олександра Тищинського,

як і низку інших вихованців Харківського університету, після оголошення *«височайшої догани»* за участь у масових студентських виступах було переведено до університету святого Володимира, де він навчався спершу на медичному, а згодом – на юридичному факультеті. У київські роки Олександр Тищинський продовжив інтенсивне спілкування з Петром Єфименком і його однодумцями, зблизився з Анатолієм Свидницьким [351, с. 76-77]. У той час уже виразно виявлялися його українознавчі зацікавлення. Олександр Тищинський почав дописувати до *«Чернігівських губернських відомостей»*, які й після смерті Олександра Шишацького-Ілліча, з приходом на посаду редактора Григорія Паливоди, надавали на сторінках неофіційної частини значне місце україномовним художнім творам і українознавчим матеріалам. Дебютну публікацію Олександра Тищинського – висококваліфіковану аналітичну статтю *«Про українські прислів'я й приказки»* (1859) цілком слушно кваліфікують як істотний факт історії української пареміографії [919, с. 137-138, 141, 149]. У цій статті оприлюднено й казку про те, що жінці не можна довіряти таємницю, де чоловік, принісши обпатране курча- *«пиленятко»*, розказав дружині, начебто він зарізав панського сокола, й попросив його зварити. *«А жінка за те пиленятко, та до куми. Прибігла та й просить горщика: «Кумочко, голубочко, дай, будласко, горщика!» – «Нащо тобі?» – «Та нельга сказать, кумочко!» – «Як тобі не гріх, кумо? Я ж до тебе така вірна, а ти мени не хочеш сказати». – Вона й расказала...»* [1006, с. 209].

Вагомий внесок у вивчення традиційної культури зробив **Каленик Шейковський** (1835–1903) – етнограф, лексикограф, педагог, перекладач. Народився він у Кам'янці-Подільському в родині офіцера. Закінчивши Подільську духовну семінарію, 1858 року став студентом історико-філологічного факультету Київського університету, а вже наступного року видав першу частину монографії *«Побут подолян»* (1859–1860). Книга, що цінна насамперед багатим етнографічним матеріалом, була першою спробою комплексно висвітлити фольклор і звичаї Поділля. На жаль, через переслідування російської влади, Каленик Шейковський невдовзі був змушений залишити Україну, тож світ побачили лише два випуски із запланованих шести [1134, с. 542-547].

Серед прикмет, які віщують смерть, Каленик Шейковський зафіксував і таку: на перший Святвечір, як з'їдали по ложці куті, то спирали ложки на миску: чия ложка перевернеться, той скоро помре [1150, с. 19]. Після виносу мерця на Поділлі клали на віконці чи на столі склянку або кухоль з водою, хлібину й запалену свічку – для душі, що прийде їсти й пити [1150, с. 32]. Можливо, цей ритуальний припис був пов'язаний з уявленням про той світ як про царство мороку. Наддністрянський звичай жінок бити горщик під час винесенні тіла чоловіка Каленик Шейковський тлумачив як символ занепаду господарства після смерті господаря [1150, с. 31]. *«Печину»*, тобто глину з печі, разом з вугіллям і голкою, на Поділлі застосовували у ворожінні й замовляннях на непочатій воді [1150, с. 41].

Продовжив фіксувати українські *«ідіоми»* **Микола Закревський** (1805–1871) – історик, краєзнавець, етнограф, фольклорист, письменник із давнього козацько-старшинського роду. Шестирічним хлопчиком йому випало бути свідком пожежі в Києві 1811 року, що знищила більшу частину Подолу. Будинок Закревських згорів, і розорений батько збудував землянку, в якій вони прожили кілька років. У таких страшних умовах життя батько незабаром захворів і помер, а Микола залишився з матір'ю, яка невдовзі знову вийшла заміж. З квітня 1820 року Микола Закревський почав відвідувати Першу гімназію і з шістнадцяти років займався репетиторством, добуваючи кошти на життя. Але обставини змусили перервати навчання, і в листопаді 1824 року він поїхав до Житомира, де працював помічником губернського архітектора. У травні 1825 року Микола Закревський вирушив до Петербурга, де провів близько трьох років, даючи приватні уроки й займаючись переписуванням листів у різних конторах. У лютому 1828 року він повернувся до Києва, де продовжив навчання в гімназії і наступного року закінчив її повний курс. У грудні 1829 року майбутній науковець вступив на юридичний факультет Дерптського університету, але незабаром був змушений шукати якесь місце для заробітку і влітку 1831 року оселився в містечку Пайде, де викладав у повітовому училищі. У 1834–1847 роках Микола Закревський мешкав у Ревелі, будучи молодшим учителем російської мови, історії та географії місцевої гімназії. Потім були Москва, Рязань, Петербург, знову Ревель

і з 1859 року, після смерті дружини, вже остаточно Москва, але Україна й Київ ніколи не полишали його думки. Однією з найбільших робіт Миколи Закревського був фольклорний збірник у трьох томах під незвичайним заголовком *«Старосвітський Бандуриста: Вибрані малоросійські і галицькі пісні і думи»* (1860) [1108, с. 47]. У передмові Микола Закревський написав про право українців на власну літературу, про особливості української мови. Перші дві частини книги були збірником українських пісень (здебільшого народних, але іноді й авторських), а також малих фольклорних жанрів. Потрапила до них і відома пісня, де людину порівняно з горщиком. На Галичині, за словами Миколи Закревського, її співали: *«Ісподу кипить – зверху збігає, куда ся оберне – щастья не має»* [385, с. 28].

Третя частина становила собою словник української фразеології (понад одинадцять тисяч виразів), багатий за фактичними матеріалами. Там є загадки про горщик, наприклад: *«На поді (горі) ночував; як упав, ніхто костей не збірав»*. Дуже цікавими були й прислівно-приказкові вислови, наведені поряд із передрукованими з давніших збірників: *«Вона як глина стала», «Нехай його поб'є руда глина, та що з кручі пада», «Помагай Бог, Гриню! – Копаю, пане, глину», «Лежить милий у пені, як печина в попелі», «До тарілки напіймося горілки», «Там макогін блудить, де макітра рядить», «Повадився кухоль (глечик) по воду ходити, поки ухо йому зломлять», «Жартуй, глечичок, поки не луснув», «Шути, глечичок, поки ухо одірветься», «Маєш дочку – держи варенуху в глечику», «Нате і мій глечик, щоб і я Настя була», «Мовчок! Розбив батько горщок; а мати й два, та ніхто не зна», «Горнець котлові доганяє, а оба смольнії», «Горнець казана ганьбує»* або *«Горщок горшку насміхаються, а обидва чорнії», «Не святії горшки ліплять»* й інші. Деякі приказки й прислів'я порівнювалися з російськими й польськими. Коментуючи значення слова *«кашник»* і вислів *«кашу зварити»*, Микола Закревський згадував поширений здавна в Україні звичай, який близько 1810 року ще побутував у Києві, коли батьки пригощали смачною кашею товаришів своєї дитини, яка завершила якусь навчальну книгу. Потім діти урочисто розбивали горщик [385, с. 144, 149, 154, 160-162, 178, 183, 189-190, 196-197, 209, 223, 233-234, 236, 241, 298, 358-359, 397]. Плануючи

перевидати книгу в доповненому вигляді, Микола Закревський додав до неї чимало нових пісень, приказок і лексем [1169, с. 195]. В опублікованих згодом матеріалах є й таке порівняння: *«Помогла, мов горщок од жару одставила»*, а також приказка *«Смачне в глечику молоко, та головка не влізе»* [63, с. 153-154].

На використання глиняних виробів у народній медицині звернув увагу **Степан Ніс** (1829–1901) – український фольклорист, етнограф, письменник. Народився він у селі Понори Конотопського повіту Чернігівської губернії, у родині поміщиків. Грамоті Степан навчився у дяка, але великий вплив на нього мали перекази про минуле, зокрема про прадіда-запорожця. У Полтавській палаті кримінального суду служив дядько та хрещений батько Степана Носа – Захарій Ніс, тому в десятирічному віці Степана віддали в Полтавську губернську гімназію, де він учився з 1839 по 1848 рік. 1849 року Степан Ніс вступив на навчання на медичний факультет Київського університету. Згуртувавши довкола себе студентів-українців, які жили в одному будинку поблизу Хрещатика, він створив гурток любителів рідного краю та народу, які проводили вільний від занять час у вивченні рідної історії, співах та записі пісень [644; 1119, с. 83]. Закінчивши навчання, Степан Ніс як військовий лікар узяв участь у Кримській війні. У грудні 1854 року його призначили ординатором військового госпіталю в Таганрозі. Після закінчення війни 1857 року Степан Ніс узяв відпустку, поселився в Харкові та здав іспит на звання повітового лікаря й оператора, після чого подав у відставку. За добру службу він отримав як нагороду піврічний оклад та медаль. Із жовтня 1858 року Степана Носа призначили на посаду оператора Чернігівської Лікарської Управи. Посада оператора давала досить високе становище лікарю серед місцевої еліти й гарні перспективи на майбутнє. У Чернігові Степан Ніс створив своєрідний клуб українських патріотів, який він назвав *«Куренем»*. Пантелеймон Куліш недарма називав господаря *«курінним отаманом»*. Друзі Степана Носа займалися культурно-просвітницькою діяльністю: брали участь в організації недільних шкіл, поширювали популярні книжечки (так звані *«метелики»*), влаштовували спектаклі, збирали речі української старовини. На своїх зібраннях вони читали твори Тараса Шевченка, співали народні пісні, вдягалися в народне вбрання, яке дуже дратувало місцевого губернатора, князя

Сергія Голіцина, а також III відділ і розглядалося ними як вияв *«малоросійських тенденцій»*. Тим з чернігівських інтелігентів, хто одягався у свитку і широкі шаровари, губернатор-україноненависник не раз влаштовував негласну прочуханку, погрожував ужити серйозні заходи, навіть нацьковував на них поліцію. Слід зазначити, що Степан Ніс, який своїми якостями і вчинками приваблював дуже багато людей, включно з прибічниками польського повстання, усе ж тримався осторонь російського революційного руху, забороняв приносити у своє помешкання російську землевольську літературу, над усе прагнучи прислужитися своєму власному народові й наблизитися до нього [918, с. 189-191, 224-225]. У статті *«Українські загадки»* (1859) він навів загадки з Конотопського повіту про горіх і про жолудь: *«У маленькому горщятку кашка солоденька»*, *«Два столи, два човни, пьята мисочка»* [761, с. 168]. Збираючи народну творчість – пісні, приказки, прислів'я, Степан Ніс не забував і про ту її частину, що безпосередньо стосувалася його професійних обов'язків. Він досить детально вивчав народну медицину, оскільки вважав, що вона базується на місцевих побутових, кліматичних, антропологічних особливостях, тому під час лікування потрібно використовувати не лише народні ліки, але й впливати на пацієнтів, спираючись на їхні традиційні уявлення. *«І сі баби шепотухи, знахарі, знахаркі, вони не тямлять того лічєнія, що тепер із чужих земель прийшло, вони дають зілля по-своєму, на старинний лад..., помагають більше душі, ніж тілові»*. Спираючись на етнографічні матеріали про народну медицину, Степан Ніс давав поради лікарям, як не відштовхнути пацієнтів від себе і викликати в них довіру [1119, с. 84]. Дослідник увів до наукового медичного обігу деякі народні засоби лікування українців Чернігівщини. Так, йому належала стаття *«Про народну медицину південнорусів»* (1860), присвячена цілющим властивостям горицвіту. Безпосередньо від баби-знахарки дослідник записав рецепт лікування: *«В перві десять днів ліку: узять кварту води, налить у поливьяний горщок і положить туди три корінці горицвіту, закрить горщик покришкою та й замазать, і варить поти, поки вивариться с кварти пьята частка, і давать сього зілля на три чашки (чайних) рано, в обід і ввечері. На другі десять днів ліку узять тілько води, як і перше, да тілько положить чотири коріні і виварить стілько, як і перше, і пить по три чашки*

в день. За час перед лікарством і після лікарства не можно їсти нічого. Після двадцяти днів ліку пить первого лікарства (що по три корінці) по дві чашки. Во всі рази, як сечі мало, прибавляють у горщок листу вьяленого із калачиків, так як у пучки взять, та й варить разом. Риби і м'ясного жирного не можно їсти. Зільля держать в холодному місті (у погребі) не більше трьох днів (бо почне портитися). Як сечь дуже піде, то й можно перегодить один день з лікарством» [760, с. 40]. Валуєвський циркуляр 1863 року заборонив друкування духовних та популярних україномовних освітніх книг, також було заборонено український театр, закрито газету *«Чернігівський листок»*. Адміністративних репресій зазнали відомі українські діячі, в тому числі й Степан Ніс, який був висланий на північ, у місто Білозерськ. Там він пробув до липня 1872 року, коли дістав дозвіл повернутися додому. Упродовж 1872–1876 років Степан Ніс написав або закінчив більшість власних повістей та оповідань. З його праць у той час було видано лише дві книги про народне лікування – обидві анонімно. У книзі *«Про хвороби і як їм запомогти»* (1874) Степан Ніс писав: *«Настала косовиця, зараз народ і пішов на животи кволиться та кородиться! І нудота, і блювота, і під ложечкою болить. Зараз і пішла робота бабам: животи підбірать, горшчята скидать, соняшниці заварювать, бабиці вишіптувать»*. На відміну від пізніших борців із народною медициною, що змальовуватимуть скидання горщика як варварську й шкідливу операцію, яка шкодить хворому й робиться темними, дрімучими пройдисвітками, лікар Степан Ніс давав читачеві пораду: *«Коли тебе вхопило завіна, і почав ти качаться, то нехай баба і горшчя на живіт скине...»* [752, с. 16-17]. Даючи поради, чим лікуватися від кашлю, він трішки відкривав завісу над практикою сільських знахарок: *«А то ще ірвуть зілля навесні: нечуй-вітер, вялять на сонці, а як пить, беруть його, кладуть у горня поливяне, кладуть калини ягод, накривають горня покришкою, замазують да й становлять у піч, на жар, поки не закипить гаразд, як закипить, тоді й пьють по ложці, поки не полегшає...»* [752, с. 52].

Щедро користувався народними віруваннями та оповідками й український письменник, етнограф, драматург **Олекса Стороженко** (1806–1874), близький до редакції журналу *«Основа»*. Головна героїня повісті *«Закоханий чорт»* (1860), відьма Одарка,

розповідала: *«От схотілось мені довідаться, чому се мати так робить і що тріщить і клекотить у хаті. Раз у суботу – тоді мені пішов сімнадцятий рік – мати мене замкнула, а я підняла мостину та й вилізла з-під комори. Бачу – у хаті палає огонь; глянула у вікно – аж стоїть мати біля печі ув одній сорочці з розпущеною косою і якесь зілля кладе у макітру. Далі поставила макітру на долівку, сіла на мітлу і тільки нахилилась на макітру, а звідти як пахне полум'я – так її й потягло через комин у бовдур»* [962, с. 64].

Однією з найпомітніших постатей тогочасного народознавства був історик, етнограф, письменник, *«перший український енциклопедист»* **Микола Маркевич** (1804–1860). Народився він у селі Дунаєць Глухівського повіту Чернігівської губернії, у родині поміщика, колишнього дипломата Андрія Маркевича. Упродовж 1804–1809-х років мешкав у свого діда в селі Полошки, потім у прабабки й у тітки в Дунайці, а з 1809 року – в Сокиринцях, у Васьківці і потім у Рудівці. З 1814 року він навчався в приватному пансіоні Павла Білецького-Носенка, що знаходився в уже згаданих Лапинцях Прилуцького повіту, а потім продовжив свою освіту у відомому на той час Петербурзькому Благородному пансіоні при Головному педагогічному інституті (з 1819 року – університеті), а після його закінчення чотири роки служив у армії юнкером Курляндського драгунського полку. У цей період у Миколи Маркевича склалися тісні зв'язки з багатьма відомими в майбутньому літераторами, вченими, композиторами, громадськими діячами, в тому числі декабристом-українофілом Кіндратом Рилєєвим, Іваном Котляревським, Григорієм Квіткою-Основ'яненком, Євгеном Гребінкою, пізніше – з Тарасом Шевченком, який присвятив йому вірш *«Бандуристе, орле сизий»*. Тоді ж він захопився героїчним минулим України. Російські вчені пізніше звинуватили його в тому, що *«рилєєвські образи народних героїв Маркевич трактує... не в революційному, а в націоналістичному дусі»* [170, с. 502]. На початку 1824 року Микола Маркевич пішов у відставку в чині поручника й повернувся до свого маєтку в селі Турівка Прилуцького повіту й, за винятком поїздки 1829 року до Москви, вже не залишав його до кінця свого життя. Його виїзди мали локальний характер, лише в межах України, і пов'язані були зі збиранням фольклорно-етнографічних і статистичних матеріалів. Отже, за способом життя він належав

до тих людей, які, за словами Олександра Герцена, відмовившись від державної служби, самі керували своїми маєтками та займалися наукою, літературою. Це було ядро людей освічених, які не дуже лояльно ставилися до державного режиму й були добре обізнані з інтелектуальним рухом в Європі. Певна ізольованість Миколи Маркевича звужувала його можливості друкуватися в столичних видавництвах Російської імперії. Окрім того, його праці неохоче публікували через радикальність історичного мислення автора, що особливо виявлялося в його оцінці українського козацтва, в якому він бачив справжніх борців за народну волю, у його поглядах на національно-визвольну боротьбу українського народу, яку він вважав справедливою. Така спрямованість наукових досліджень Миколи Маркевича призвела до блокування його рукописів царською цензурою та офіціозними виданнями. По суті, тільки *«Читання в Імператорському Товаристві історії та старожитностей російських»* публікували деякі праці Миколи Маркевича, але після закриття цього видавництва таких можливостей у нього майже не стало. Пізніше, коли Микола Маркевич потрапив у становище неблагонадійного (після арешту Миколи Гулака та Тараса Шевченка в справі Кирило-Мефодіївського товариства), він, власне, й не друкувався.

У виданій ним за сприяння мецената Григорія Ґалаґана збірці *«Южно-руські пісні з голосами»* (1857) згадано й горщик:

Ой ру-ду-ду, ру-ду-ду, ру-ду-ду,
Родилася на біду, на біду,
Соломою топити, топити,
Горшком воду носити, носити... [654, с. 32].

Етнографічні записи й спостереження Микола Маркевич видав у своїй книзі *«Звичаї, повір'я, кухня і напої малоросіян»* (1860). Не можна погодитися з тим, що вона мала лише описовий характер і була чи не найслабкішою в українознавчому доробку дослідника [245, с. 332]. Це була частина задуманої великої праці *«Внутрішнє життя Малоросії від 1600 року до нашого часу»*, над якою він працював довгі літа, але не встиг закінчити й обробити [345, с. 80]. У ній повідомлялося чимало цікавинок про глиняний посуд у народних звичаях і віруваннях: *«Чи падає зірка й зникає вона,*

до землі не долітаючи? Це відьма підхопила її й сховала в глечик», – писав Микола Маркевич [653, с. 16].

Як і інші автори, Микола Маркевич подав опис дівочих ворожінь на Андрія, зокрема, налити води в тарілку, покласти на неї кілька соломинок у вигляді містка й поставити собі під ліжко, тоді суджений прийде перевести наречену через міст. Також треба було посадити півня в діжу й поставити на покуті, на підлозі ж поставити миску з водою і там само посипати купки проса, жита, гречки. Якщо півень з діжі кинеться на зерно – наречений буде славним хазяїном; якщо він кинеться до води – наречений буде *«поганий пьяниця»* [653, с. 21].

У записаній ученим колядці про витязя лунали й слова:

Винесли йому миску червинців,
Він їх узяв, шапки не зняв [653, с. 26].

Важливим здобутком Маркевича був повний опис народної вертепної драми, де з глечиком у руках з'являлася циганка. Вона обіцяла своєму чоловікові:

І не лай же мене,
І не бий же мене:
Принесу я борщику
В поливяним горщику [653, с. 48].

Розповідаючи про зурочення, Микола Маркевич приділив увагу обрядовості родин і хрестин. На хрестинах перші шматки зі своєї тарілки кума відправляла породіллі; баба подавала узвар з груш, їй за це клали гроші, а в кого не було грошей, той казав: *«Я завтра, бабусю, приду до вас петрушку полоть»*. На другий день приносили відро води; баба-повитуха *«починала»* його: наливала в глечик, всипала туди жита, вівса й проса. На підлозі вона клала сокиру обухом донизу, вістрям догори, клала на нього вінок із трав, наступала тихенько на вістря, потім піднімала сокиру тричі, надсікала вінок і через цей вінок з глечика подавала породіллі вмитися. Спустивши воду з руки по ліктю і прийнявши її в іншу руку, породілля спершу з правої пригорщі, потім з лівої пила воду, далі їй натирали цією водою груди хрест-навхрест для прибування молока й подавали рушник, аби витертися. Тоді породілля сідала за стіл разом із чоловіком, бабі ж подавали хліб, сіль і горілку, потім їй давали грошей, вона купувала горілки й пригощала всіх від себе.

Ця церемонія звалася *«розмивки»*. Породілля й баба очищалися від усього нечистого за допомогою води, а немовля, як і породіллю, вберігав від зурочення вінок [653, с. 90].

На особливу увагу щодо використання гончарних виробів заслуговував зроблений Миколою Маркевичем детальний і розлогий опис народного весілля. У центрі святкування шлюбної угоди насамперед перебувала трапеза як одна з головних форм спілкування. Вона була традиційним знаком закріплення остаточної згоди через пиття могоричу. Микола Маркевич відзначав, що молода вносила старостам рушники, а нареченому хустку клала на тарілку й ставила перед ними на столі. Старости брали рушники й перев'язували себе ними через праве плече під ліву руку, кажучи: *«Спасибі свату, й свасі, й молодой княгині, що вона вставала й рушники пряла старостам. Возьми ж, батькова дочко, да пощупай у молодого ребра; ти за його йдеш, а у його, може, й ребра немає»*. Наречена брала хустку і затикала її нареченому за пояс; старости й наречений клали їй на тарілки по грошеві й ставили півкварти горілки, тобто могорич. Їм подавали закуску: хліб, сіль, капусту, рибу, що в кого було [653, с. 99-100]. На весіллі дружки просили дозволити їм руки помити й рушниками потерти. Батько й мати нареченої підходили до столу, ставили глечик-*«питун»*. Дружки мили руки, а мати підносила їм рушники на тарілці й просила, щоб вони прийняли їх руки обтерти. Дружки просили подарунки *«молодому, боярину й музиці»*. Мати подавала всім названим хустки: боярину й музикам – у руки, а молодому – на тарілці й на стіл. Вони, прийнявши, дякували [653, с. 106]. Коли свашки й світилки пришивали квітки до шапок, дружко казав: *«Бери, свахо, пляшку горілки на столі: частуй старостів, дружків, бояр, музику й возницю; нехай викупляють шапки!»*. Сваха подавала на тарілці по чарці кожному; кожен, випивши, брав шапку з квіткою й клав гроші на тарілку [653, с. 117].

Коли брат заводив молоду за стіл, дружки теж, у відповідь на пропозицію сісти й закусити, казали, що, не помивши рук, їсти не будуть, вони – люди подорожні, могли й забруднити руки. Перед ними ставили *«питун»* води й клали рушники на тарілці. Вони мили руки, втиралися рушниками, перев'язувалися ними через плече, клали по грошеві на тарілку, а сват частував їх горілкою [653, с. 122].

Щоб брати й рідні нареченої поступилися місцем, дружко клав гроші на тарілку й підносив їм разом із чаркою могоричу. Тоді родичі, взявши гроші й випивши могорич, вставали зі своїх місць, а дружко міг посадити молодого біля молодої [653, с. 125]. Коли сестра молодої пришивала квітку на шапку молодого й одягала її на себе, дружко брав пляшку горілки, чарку й підносив сестрі молодої на тарілці. Та не хотіла пити й вимагала карбованця за квітку. Дружко виймав карбованця й клав на тарілку. Вона брала гроші, випивала чарку, тоді знімала з себе шапку, обводила нею над головою молодих довкола тричі, одягала на молодого й цілувала зятя та сестру. Тарілку використовували й під час роздавання гостинців. Дружко виймав панчохи й калачі, і підносив батькові на тарілці, а матері – калач і чоботи в такий же спосіб. Вони дякували сватові, свасі й зятеві за подарунки. Хрещеному батькові й матері знову дарували панчохи – одному, чоботи – іншій, і обом – по калачеві, також на тарілці, а вони дякували. Дядькам і братам дарували по калачеві, заміжнім тіткам і сестрам – по очіпкові. Від кожного надходила подяка [653, с. 126]. Закінчивши частування поїжджан і молодих, батько підносив світилкам, свахам і боярам хустки, а дружкам і старостам – рушники, кожному на тарілці. Кожен з них кидав на тарілку по грошеві, примовляючи: *«Спасибо свату і свасі за подарки й молодой княгині, що рано вставала й нам подарки пряла»*. Наділивши поїзд, він підносив рушники своїм старостам – так само на тарілці. Ті приймали їх із тарілками, питаючи: *«Чи всі довольні і нашого батька подарками? Як недовольні, дак кажіть, батько наш постачить»*. Дружко відповідав: *«Іще за ким пьєм і гуляєм, то тому подарка немає, дак просим дать і тому»*. Батько відкликався: *«Зараз! А находь, стара, й зятеві платок, щоб не дививсь ізкоса на нас»*. Хустку на тарілці він ставив на стіл перед молодим. Дружко мовив до молодої: *«Марусю! А возьми, лишень, платок, да пощупай Андрія у бока, чи є у його усі ребра, чи не вибили паробки, таскавшись за тобою?»*. Молода брала хустку, затикала її молодому за пояс збоку. Молодий виймав дві гривні, тобто мідні монети по три копійки, й клав на тарілку. Старша дружка брала гроші з тарілки й опускала їх за плечі, під сорочку, молодій [653, с. 127]. Потанцювавши й отримавши згоду матері молодої, дружко брав глечик вареної

й прохав молодих і поїзд в іншу хату, де був приготовлений полудник. Увійшовши, мати молодої прохала всіх: *«Сядте по містам, як у моєй хаті сиділи»*. Поїзд сідав довкола столу. Мати частувала їх вареною *«у порядок»*, починаючи з молодих, потім це робила молода, далі – її сестра й знову мати [653, с. 128-129]. Коли дружко починав ділити коровай, він відрізав половину його й віддавав матері для далеких рідних, яких не було поряд, а решту розрізав на шматки й клав на тарілки. Піддружий підносив їх насамперед батьку й матері, потім братам, сестрам, дядькам, тіткам і всім присутнім. Кожен казав: *«Спасибо свату й свасі, і молодим дітям; як сей хліб чесний, щоб і вони так були чесні!»* [653, с. 132]. Роздавши коровай, дружко питав: *«Чи усім сватового хліба достало?»* Юнаки, стоячи біля порогу, окликалися: *«Ні, ще запорізьцям не давали»*. Дружко подавав шматки за поріг, це значило на запоріжжя. Він говорив: *«Запорізьці! Запорізьці!»*. Запоріжці хапали шматки з тарілок, а музиці дружко подавав спідню скоринку з грошем на ній [653, с. 133].

Коли молодих відводили в комору, батьки молодого сідали за стіл у хаті, брали великий глечик горілки й, поки дружко не приходив зі звісткою про молодих, частували всіх рідних великою чаркою [653, с. 138]. Як пересвідчувалися, що молода є чесною, батько молодого вносив горілку й давав дружкові частувати, а той частував усіх великою чаркою. Батько наливав у миски горілку й ставив перед приданами. Вони співали:

Да горілко-сивухо,
Да чого в мисці сухо?
Да не буде пісні конця,
Да не буде в мисці денця.

Дружко, почастувавши всіх, віддавав чарку приданам. Вони самі лили з мисок і пили, скільки хочеться, приспівуючи [653, с. 140]. Мати молодого наливала з миски варену й частувала придан великою чаркою [653, с. 141]. У понеділок після прибуття до батьків молодого дружко виводив молодих надвір. Потанцювавши з боярами, він підносив на тарілці боярам по чарці горілки, а ті клали на тарілку по грошеві. У той же час дружко йшов із матір'ю молодого в комору готувати пиріжки. Вони зв'язували їх по парі заполоччю тридев'ять пар, клали в миску. Дружко вносив її в хату й ставив на столі.

Молода приносила дружкові два рушники й два червоні пояси. Дружко підстилав під миску ті рушники й пояси, а батько молодого обв'язував ними миску й пиріжки. Мати подавала дружкові буханець, дружко обв'язував його заполоччю, обтикав кетягами калини й вимагав від батька благословення йти до сватів. Батько брав пиріжки зі столу, віддавав їх дружкові, піддружому подавав склянку горілки для могоричу, який слід випити після роздачі тамтешнім родичам пиріжків. Молода віддавала свою сорочку, прикрашену стьожками й калиною. Дружко брав пиріжки, молодого та музику й ішов до тестя [653, с. 144]. Тесть брав у дружка пиріжки, ставив на стіл. Після належних умовлянь він розв'язував рушники й пояси. Тоді дружко казав піддружому: *«А шукай талірки»*. Піддружий подавав тарілки, на яких дружко під жіночий спів розносив пиріжки тестеві, тещі та їхнім рідним [653, с. 144-145]. Коли до хати вводили молоду, дружки ставили чарки на тарілках, а батько подавав молодим по склянці горілки. Молоді передавали їх дружкам, а самі брали тарілки з чарками. Дружко наливав горілку в чарку молодого, піддружий – у чарку молодої, й так само підносили всім, починаючи з батька й матері, батьки ж повторювали назви подарунків, зроблених ними після повернення молодих із церкви [653, с. 147]. Перезва – почерговий обхід усіх родичів, що були на весіллі, був одним із давніх повесільних етапів, у якому найяскравіше втілилась ідея єдності роду, громади, села, культурна опозиція *«давати – брати»*. Перезв'янки, сидячи за столом, співали, натякаючи на пригощання. Господар розливав горілку в миски, дружки ставили їх на стіл і подавали велику чарку перезв'янам, які самі пили без частування [653, с. 148].

Так само дослідник не оминув увагою народну медицину. За даними Миколи Маркевича, *«сояшницю»*, тобто біль у шлунку, лікували тим, що хворому на живіт ставили миску води в три штофи, запалювали прядив'яне клоччя на животі, після цього в миску ставили кухоль і починали замовляння, яких не було чути за криком хворого [653, с. 88]. Від переполоху запалювали страсну чи обручальну свічку, ставили миску з водою, й по свічці лили олово у воду, вірячи, що пара, яка здіймалася в цей час із води, є нечистою силою, що втікає від хворого [653, с. 92].

Дані про використання глиняного посуду в обрядовості народин фіксувалися й в Західній Україні. Відомий галицький педагог і громадський діяч, греко-католицький священик і катехит у гімназіях Дрогобича, автор підручників для навчання літератури і релігії, публіцист, письменник та перекладач **Олексій Торонський** (1838–1899), який народився в Завадці Сяноцького повіту, у 1850-х роках на галицькій Лемківщині збирав етнографічні і фольклорні матеріали. У праці *«Русини-лемки»* (1860) він писав, що ця етнографічна група дуже весело відзначає хрестини. Особливою радістю в лемка було народження першої дитини, і ще більшою, якщо то був хлопець. Неблагословенством Божим, навпаки, вважалося, якщо не було дітей. Багатші на хрестини часом скликали і музик, аби радість була більшою, однак то було лише в рідкісних випадках, позаяк на хрестини звикли приходити тільки куми й родина. На хрестинах при столі куми складалися на дитину. Дяк як найстарший межи ними і, до того ж, письменний, клав кавалок хліба на тарілку, вставав і починав говорити: *«Честниі, дал Бог нашому пану господареві дитя, окрестилисме го, як закон наш каже; єднак же оно наге і убоге пришло на тот світ, – будьте ласкави дещо сложити для нього, як кто може по дукату, по два»*. Ця тарілка йшла по всіх кумах по колу, і всі клали гроші. Коли всі вже поклали, дяк брав таріль, кликав господаря і всипав йому гроші і хліб в капелюх, промовляючи до нього кілька слів, за що господар дякував [1032, с. 414]. У збірнику Якова Головацького Олексій Торонський розмістив опис весілля лемків Сяноцького повіту, де були цікаві подробиці. Наприклад, коли молоді лягали спати на горищі, свашки запалювали воскову свічку, вставляли її у миску пшениці, брали горілку і йшли їх провідувати. Вони спонукали молодих встати. Коли молоді вставали, молодий садовив свою жінку на коліна, а вона брала й тримала в руці ту миску з пшеничними зернами й палаючою свічкою, яку свашки принесли на горище. А ті в цей час знімали з її голови вінець [237, с. 394].

Фіксувалося й далі биття посуду на весіллях, навіть на панських. Поміщик з Бірюченського повіту Воронезької губернії **Африкан Терентьєв** (близько 1807–1862), який був членом Московського товариства сільського господарства й Воронезького відділення комітету акліматизації тварин і рослин та дописував у різні періодичні видання на різні краєзнавчі й господарські теми,

надрукував статтю *«Деякі риси з повсякденного життя поміщиків Бірюченського повіту минулого й теперішнього часу»* (1861), яка цікава насамперед тим, що в цьому повіті мешкало багато українців і навіть поміщицьке повсякдення мало риси українського побуту. Ось як описувалося биття посуду на весіллі: *«Не встигли ще гості побалакати про славлений танок посадного батька, як в залу влетів горщик і розбився на череп'ячко, потім слідом за ним із громом вдарився об ніжку стільця глиняний глечик, який зазнав тієї ж долі: ці символічні витівки здійснювалися покойовими задля майбутнього щастя подружжя»* [1001, с. 213].

Андрій Раєвський (1839–1895) народився в слободі Підгірна Острогозького повіту Воронезької губернії в родині диякона й закінчив Воронезьку духовну семінарію. У статті *«Деякі малоросійські повір'я»* він навів обряд спілкування з домовиком, про який довідався в рідному повіті. У Страсний четвер перед стоянням у церкві слід було налити миску борщу і покласти каші, взяти хліб і все це віднести на горище, потім піти в храм. Після повернення з церкви зі страсною свічкою і з дитиною до семи років слід було піти знов на горище. Дитя мале брали для того, щоб домовик, побоюючись *«ангельської душечки»*, не міг наблизитися і нанести шкоду тому, хто прийшов домагатися від нього вигоди. Якщо домовик скористається запропонованим пригощанням, то не залишиться в боргу. У такому випадку в миску, замість борщу й каші, він покладе нерозмінний срібний карбованець [861, с. 191].

Олексій Селіванов (1829–1865) був уродженцем міста Воронеж. Він походив з купецької родини й закінчив місцеву гімназію. Певний час служив на золотих копальнях у Сибіру, потім повернувся до Воронежа й познайомився з колишнім радником Воронезького губернського правління Миколою Второвим, який заохотив його до літературної діяльності в галузі історії та етнографії. Олексій Селіванов був бібліотекарем Воронезької публічної бібліотеки, дійсним членом Воронезького губернського статистичного комітету й Археологічного товариства, на початку 1860-х років завідував книгарнею купця Никифора Гарденіна. Його праця *«Етнографічні нариси Воронезької губернії»* (1886) побачила світ повністю вже посмертно. Цікавими були подані в ній звичаї, повір'я й прикмети українського й російського населення. Напередодні дня преподобної

Ксенії (24 січня) ставили під стіл в горщиках різний хліб – який додасться, того в тому році буде врожай; якого стане менше – того буде недорід [906, с. 104].

Глиняний посуд застосовувався у господарській магії. Якщо капуста повільно завивалася в качан, накривали перший кущ на городі горщиком – якої величини буде горщик, такі ж будуть качани [906, с. 105]. Радили посадити кропиву, накрити її горщиком і закрити білою ганчіркою: від цього капуста вродиться велика, як горщик, і біла, як ганчірка [906, с. 114].

Олексій Селіванов одним із перших зафіксував звичай викрадати горщик, поширений у метеорологічній магії українців. Від посухи пускали вкрадений у когось новий горщик на воду, також збиралися до річки і плескали один на одного водою [906, с. 107].

У народних повір'ях звернено увагу на вихід страви з посуду. Якщо каша виходила з горщика – це було до прибутку, з печі – до небіжчика [906, с. 109].

Щоб дитина швидше почала ходити, кип'ятили до дванадцяти разів у новому горщику воду і, остудивши, мили нею з коси дитину в передньому кутку хати [906, с. 113]. Тут проглядалася символіка коси й гострого леза, що відсилала до українських і осетинських обрядів ініціації молоді, пов'язаних із символікою косарювання.

Глиняний посуд, як і піч, використовували для викликання людей. Якщо когось чекали на обід чи вечерю, а він довго не йшов, то стукали в тарілки [906, с. 107]. Стукіт був відомою магічною дією у народній медицині, а також у магічних обрядах.

Воронезький етнограф **М. П-в** у статті *«Різдвяні святки у малоросіян Павловського повіту»* (1861) писав про особливості святкування в українців Воронежчини: *«Зазирніть напередодні Р[іздва] ...в яку завгодно малоросійську хату, ви знайдете її чистою й ошатною до незмоги: перед кожним образом горить воскова свіча, а в передньому куті, під образами, на лавці, неодмінно лежить жмут сіна, на якому статечно стоять два горщики, вкритих білою скатертиною. В одному з цих горщиків лежить кутя, зварена з товченої пшениці, а в іншому – узвар з різних сушених плодів, як от: яблук, вишень, терну тощо. Величина цих горщиків визначається кількістю й певним чином якістю (в значенні фізіологічному) членів, що становлять певну родину, тому що*

цих, а не якихось інших наїдків, малоросіяни вважають за обов'язок покуштувати напередодні Різдва..., прийшовши від вечірні. Цей обряд, дуже вірогідно, має релігійно-символічне значення... У будь-якому випадку – весь цей обряд з сіном, скатертиною, горщиками, як заповіт предків, який переходить із роду в рід, виконується слухняними нащадками суворо, до найменшої подробиці» [794, с. 181].

Аналогічні дані про Полтавщину й Нижню Наддніпрянщину подав український поет, письменник, перекладач, етнограф **Олександр Афанасьєв-Чужбинський** (1816–1875), який писав українською й російською мовами довгий час під псевдонімом Чужбинський, а також перекладав з польської та французької мов. Олександр Афанасьєв-Чужбинський народився в сім'ї небагатого поміщика у селі Їсківці Лубенського повіту Полтавської губернії. Початкову освіту здобув у пансіоні свого земляка, аматора української історії й народознавства Павла Білецького-Носенка. Саме там, очевидно, а також у Ніжинському ліцеї, де він продовжив навчання, і виник у нього потяг до етнографії, яка згодом стала чи не основною метою його життя [245, с. 288]. Після закінчення 1835 року ліцею Олександр Афанасьєв-Чужбинський вступив юнкером у Бєлгородський уланський полк, але на військовій службі пробув недовго. 1843 року він вийшов у відставку в чині поручника, мотивуючи свій вчинок бажанням зайнятися вивченням української народності, і того ж року познайомився з Тарасом Шевченком, з яким разом здійснив подорож по Лівобережжю з метою дослідження народної культури й побуту і про якого залишив спогади. 1847 року він був призначений редактором неофіційної частини *«Воронежських губернських відомостей»*, але через два роки знову вийшов у відставку. Співпрацював з багатьма журналами. Праця Олександра Афанасьєва-Чужбинського *«Побут малоруського селянина (переважно в Полтавській губернії)»* (1855) була однією з небагатьох на той час спроб усебічного етнографічного опису українців. Він досить детально торкнувся майже всіх розділів матеріальної й духовної культури, розглядаючи поселення й житло, одяг, харчування, особливості господарства, сімейний та громадський побут, вдачу українців, народні звичаї, обряди, фольклор. Усі описи були проникнуті глибокими симпатіями

й співчуттям автора до нелегкого життя селянства [245, с. 290]. Описуючи весілля, письменник звернув увагу на цікавий обряд із ворожінням. Повернувшись з церкви, молодята (князь і княгиня) входили в дім з церемонією й музикою. Потім починався обід, на якому молоді сиділи на почесному місці, а перед ними в глечикові, наповненому житом, палали їхні вінчальні свічки, зв'язані разом червоною стрічкою. Народ зауважував, чия свічка згорить більше, той повинен померти швидше [35, с. 34]. Відзначав він і інший момент, який стосувався обрядового биття посуду. Молодих урочисто відводили у *«коморю»*, і через певний час, залежно від того, виявиться молода незайманою, чи ні, відбувався жахливий шум: веселі пісні й танці, чи буйство, при якому розбивали посуд, начиння й усе, що траплялося під руку [35, с. 34]. Олександр Афанасьєв-Чужбинський дав докладний опис того, як святкувався на Полтавщині Святвечір. Кутя і узвар в горщиках, обгорнутих духмяним сіном, стояли в передньому куті під образами (покуть). Куті, однак, надавалася перевага, тому що існувало навіть прислів'я: *«Кутю на покуть, а узвар на базар»*. Перед вечерею, коли кутя була готова і її виймали з печі, то хтось із сімейства брав горщик і говорив: *«Соб, кутя, на покуть, а узвар на базар»*. При цьому смикали легенько маленьких хлопчиків за чуприни, щоб кури були чубаті. Коли ж подавали кутю на стіл і всі брали по першій ложці, господар прочиняв вікна і запрошував мороз: *«Морозе, морозе, іди кутю їсти, та не поморозь нашої гречки»* [35, с. 43]. Можливість продовжити етнографічні студії надала відома літературна експедиція. 1856 року Олександра Афанасьєва-Чужбинського, за пропозицією великого князя Костянтина Миколайовича, в один час із драматургом Олександром Островським, письменниками Олексієм Писемським, Михайлом Михайловим і етнографом Сергієм Максимовим, було послано вивчати судноплавство, рибальство, побут і звичаї прирічкових і приморських областей Російської імперії. Олександр Афанасьєв-Чужбинський обрав Придніпров'я як більш знайомий йому край і результати своїх досліджень виклав у низці статей, що склали згодом двотомну етнографічну працю *«Поїздка в Південну Росію»* (1861). У першій частині, *«Нариси Дніпра»*, дослідник писав про святкування Різдва на півдні України, відзначаючи вже відомі обряди. Запаливши воскову свічку, у передній кут на лавці під

образами настилали сіна, стараючись, щоб у ньому було якомога більше жовтих квітів безсмертника. При вийманні з печі узвару хтось зі старших членів родини брав малих хлопців за чуприни, щоб кури були чубаті. Переносячи з пічки дві обрядові страви, звичайно примовляли: *«Соб, кутя, на покуть, а узвар на базар»* і ставили горщики в передній кут [36, с. 41].

Секретар Чернігівської межової палати, дійсний член губернського статистичного комітету **Аркадій Шамраєвський**, збираючи за дорученням палати статистичні відомості, дослідив село Бобровиця поблизу Чернігова. Результатом його досліджень став *«Статистичний опис Бобровицької дачі»* (1862), що містив, серед іншого, цікаві відомості про родинну обрядовість. У Бобровиці, зокрема, на хрестини з'являлася баба-повитуха з шістьма пирогами й горщиком каші, який ставила на стіл. Хтось із присутніх чоловіків розбивав горщик з кашею. Тоді баба підносила гостям горілку і тарілочку, в яку кидали гроші, а баба потім вкидала їх породіллі в рукав [1137, с. 254]. Гончарні вироби згадано в місцевих весільних піснях. Дружки співали боярам, висміюючи їхню обжерливість і вихваляючи себе як скромних і вихованих:

...Їли дружечки, їли,
Півворобейка з'їли,
По блюду качаючі,
У масло мочаючі;
На столі всі кришечкі,
Під столом всі кісточкі [1137, с. 264].

А звичай викупляти наречену в її брата, коли братові подавали чарку на тарілці, відображено в пісні:

Татарчук, братко, татарчук,
Продав сестру за канчук,
Русую косоньку за п'ятак,
Біле личенько пойшло й так;
Побачив чарку на тарільці,
Продав сестру на горільці [1137, с. 265].

Ідіоми й пісні з Західної України вишукував український громадський діяч, фольклорист і публіцист **Ігнатій Галько** (1824–1903). Народився він у селі Золотники на Галичині, у родині дрібного шляхтича, навчався в школі та гімназії в Бучачі. Ігнатій Галько став

учасником Собору руських учених 1848 року. 1850 року закінчив у Львові духовну семінарію й був висвячений. Працював у Тернополі помічником пароха впродовж 1851–1853 років, згодом – парохом у селі Дубківці на Гусятинщині. Проте сан священика не заважав його фольклорно-етнографічній діяльності. Ігнатій Галько займався вивченням тамтешніх народних звичаїв та обрядів, збиранням фольклорно-етнографічних матеріалів [520]. У його статтях і книзі *«Народні звичаї і обряди над Збручем»* (1862) розглянуто саме ту територію, де схрещуються впливи культур суміжних етнографічних районів – Західного Поділля й Опілля. У статті *«Гаївки з околиць над Збручем»* (1860) Ігнатій Галько оприлюднив гаївку про гончаря, причому, на відміну від записаної Йосипом Лозинським, у ній гончареві віддавалася перевага. Залишивши одну дівчину посередині, всі решта бралися за руки, ставали довкола, і так довкола ходячи, співали:

Чернушко-душко, вставай раненько,
Вставай раненько, вмивай личенько,
Хотят тя люди взяти,
Хочем тя замуж дати.
Середня відспівувала:
За кого, матусенько?
За кого, любусенько?

Дівчата, ходячи довкола, знову співали:
За господаря, за єго сина.
Середня відповідала:
Не пійду, матусенько,
Не пійду, любусенько!
За господарем тра рано встати,
Тра рано встати, обід варити,
Не пійду, матусенько,
Не пійду, любусенько!

Дівчата, довкола ходячи, знову співали до неї: *«Чернушко-душко...», щоб вставала раненько і вмивала личенько, бо її хочуть люди взяти, бо її хочуть заміж дати, а та, середня, знову питалася: «За кого?»*. Дівчата їй відспівували:

За циганина,
За єго сина!

Вона знову казала, що не піде, бо:
За циганином, за єго сином,
Тра рано встати, мішков димати,
А я не вмію, та й ще не смію:
Не пійду, матусенько! – і так далі.

Дівчата знову співали їй, як раніше, і казали їй, що її дадуть *«за поповича, за єго сина»*. Вона і того не хотіла, бо:
За поповичом тра рано встати,
Тра рано встати, книжку читати,
Не пійду, матусенько!

Дівчата їй тоді співали, що її дадуть *«за дідовина, за єго сина»*, вона і того не хотіла, бо:
За дідовином, за єго сином,
Тра рано встати, торби латати;
Не пійду, матусенько!

Нарешті погоджувалася віддатися:
За ганчарика, за єго сина!
Ой пійду, матусенько!
Ой пійду, любусенько!
За ганчариком, за єго сином,
Тра долго спати, не рано встати,
Он зробить горнец, возьме червонец,
Ой пійду, матусенько!
Ой пійду, любусенько!» [181, с. 516-517].

У нарисі *«Рускоє весільлє»* (1860) Ігнатій Галько зафіксував дуже багато весільних пісень. В окремих із них згадано гончарні вироби й поводження з ними:
– Тепер, Мариню, помий миски
І ціновиї ложки,
І точеніи тарелі,
Не стало ті вечері [235, с. 632].

Пришивши віночок, дружка одягала собі на голову шапку дружби під спів дівчат:
Шихо, дружбонька, шихо,
Не здуриш дружбоньки тихо!
Посягни у кишеню,

Витягни грошей жменю,
Посип на тарелі,
Як на білом папері,
Викупи си шапку у мене! [235, с. 646].

Після того староста підносив дружбам подарунки від молодої, а саме: сорочку і вінок для молодого й два калачики-гусочки на тарілці [235, с. 648]. Перед молодою на столі стояли коровай, тарілка для грошей і горілка для частування тих, хто підходив до неї з подарунками, починаючи з батька [235, с. 652].

У книзі про народні звичаї й обряди Ігнатій Галько подав також приказки, яких бракувало в збірці Григорія Ількевича. Траплялися серед них ті, що стосувалися глиняного посуду, наприклад: *«Клекотит, як в горшку»* [182, с. 45]. Цікаві й спостереження Ігнатія Галька над використанням глиняного посуду в родинній обрядовості. Зокрема, першої ночі після винесення небіжчика з дому до ранку горів каганець, а на вікно ставляли *«куфлик»* з водою й цілушку, вірячи, що душа, виходячи з дому, вкусить на дорогу окрайця й нап'ється води [182, с. 38].

Новизною інформації відзначався матеріал з календарної обрядовості. На Святвечір, варячи пшеницю для куті, здіймали ложкою з горшка все зерно, що підійде та припечеться нагорі, й давали курям, щоб неслися [182, с. 12]. Того вечора світилося світло по хатах усю ніч, а на столі стояла всюди пшениця в мисці для душ померлих. Подекуди залишали кожну страву на столі в мисках на всю ніч, обіперши ложки на миски [182, с. 13]. У надвечір'я Богоявлення постилися до освячення води. Після того, розвівши свяченою водою в черепочку трохи муки, ставили нею хрест спершу на стіні під образами, потім на протилежній стіні над дверима, тоді над вікнами й на протилежній стіні коло постілі, а далі на дверях сінних і всіх інших по цілому обійстю. Зробивши це, наливали в мисчину свяченої води й окроплювали нею спершу хату, а після – все обійстя [182, с. 18]. На Андрія, зваривши каші, дівчина викладала її в миску й хутко йшла до воріт її студити, шепчучи: *«Суджене не згуджене, ходи со мною кашу їсти»*. Це робилося в надії, що їй з'явиться образ того, за кого судилося піти заміж [182, с. 9]. Також того дня практикували ворожіння про фах майбутнього чоловіка, що міг виявитися, серед іншого, гончарем або дротарем: *«Ідут до води і смотрят рукою,*

що котора наборзі на дні води придибає і наверх витягне. Із того ворожат, чим будущій супруг кождої буде. Витягне лі тріску, то буде боднарь, ілі тесля, ілі колесник; витягне лі череп, то буде ганчарь ілі горшкодрай», – розповідав Ігнатій Галько [182, с. 7].

Про учнівський звичай бити горщик згадав у своїх виданих посмертно *«Записках»* (1864) український актор, визначний діяч української та російської сцени, друг Тараса Шевченка **Михайло Щепкін** (1788–1863). Народився він у селі Красне Обоянського повіту Курської губернії, у родині кріпака, і виростав у етнічно українському середовищі: *«Пам'ятаю,* – писав він, – *що при зміні книги, тобто коли я закінчив абетку і приніс в школу уперше часослов, то тут таки ж приніс горщик молочної каші, обгорнутий в паперову хустку, і копу грошей, яка як данина, належна за науку, разом з хусткою вручалася вчителеві. Кашу ж зазвичай ставили на стіл і після повторення початків (у такий урочистий день навчання вже не було) роздавали всім учням ложки, якими й хапали кашу з горщика. Я, який приніс кашу і здійснив подвиг, тобто вивчив усю абетку, повинен був бити учнів по руках, що я виконував старанно при загальному шумі та сміхові вчителя і його родини. Потім, коли закінчили кашу, винесли горщик на чистий двір, поставили його посередині, і кожен кидав у нього палицею; той, кому вдавалося розбити його, кидався стрімголов йти (бігти), а інші, впіймавши його, по черзі скубли за вуха. Що це за церемонія? Для чого вона робилася? Коли був її початок? Нічого не знаю і не можу сказати. Пам'ятаю тільки, що після закінчення часослова, коли я приніс новий псалтир, знову повторилася та ж процесія і що, крім мене, раз ще приніс кашу Микитка, коли скінчив часослов, над яким я і застав його»* [1179, с. 43-44].

Численні прислів'я, приказки, примовки, загадки про глину, глиняні вироби й гончарів зібрав український етнограф, фольклорист, письменник і педагог **Матвій Номис (Симонов)** (1823–1901). Його псевдонім є анаграмою. Походив він із давнього козацького роду, що звався Симонами. Закінчення -ов додали до прізвища у XVIII столітті, коли почалося зросійщення українських прізвищ [857, с. 368; 765, с. 280]. Народився він у селі Заріг Лубенського повіту на Полтавщині, у заможній чиновницькій родині. Вчився спочатку вдома, з 1832 по 1835 рік – у Лубенському приходському училищі,

з 1835 по 1840 рік – у Переяславському духовному училищі, а з 1840 по 1844 рік – у Полтавській гімназії. 1844 року Матвій Симонов вступив на словесний факультет Київського університету, який закінчив 1848 року. На час навчання в університеті, де були міцними традиції, закладені його першим ректором Михайлом Максимовичем, припав початок активної фольклористичної та етнографічної діяльності вихідця з Полтавщини. Матвій Симонов, безперечно, вже на той час був знайомий з багатьма учасниками Кирило-Мефодіївського братства, зокрема з Тарасом Шевченком, і тільки завдяки тому, що його прізвище не спливло на процесі, він уникнув драматичної долі кирило-мефодіївців. Потім сім років учителював, викладаючи словесність у Ніжинській та Немирівській гімназіях. З 1855 року Матвій Номис служив чиновником контрольних палат у Петербурзі, Пскові, Катеринославі, Житомирі. Велику роль у житті Матвія Номиса відіграло знайомство з Пантелеймоном Кулішем, який доклав чимало зусиль для відродження української культури, причому Симонов одружився з сестрою дружини Куліша Надією Білозерською (Забілою) і на довгі роки пов'язав свою діяльність із сміливими зачинами письменника, який докладав багато зусиль до відродження української культури, ставши посередником і помічником у його видавничій діяльності [765, с. 280; 783, с. 8-9].

Художні твори Матвія Номиса були пройняті глибокою людяністю, зворушливим ліризмом. Їм було притаманне знання життя й побуту українського селянства, у них дано описи звичаїв старосвітської козацької України, яку письменник щиро любив з дитячих та юнацьких років [783, с. 10]. В альманасі *«Хата»* (1860), виданому за сприяння Пантелеймона Куліша, було надруковано оповідання Матвія Номиса з народного життя *«Дід Мина і баба Миниха»* [765, с. 281]. Там згадано народні звичаї *«одвезти в Дмитрову Суботу миску на гробки і все там, як слід велить...; зажон зробить, на часточку попові дать, кашу зварить, як котре граматку або часословець зкончить»* [756, с. 188].

У журналі *«Основа»* побачило світ оповідання Матвія Номиса *«Тітка Настя»* (1861) [765, с. 281]. У ньому письменник чи не вперше у вітчизняній художній і науковій літературі дав опис традиційних полив'яних мисок і згадав заклик гончарів, яким вони привертали увагу потенційних покупців: *«А миски у тітки! І на полицях,*

і на миснику, з вінцями і без вінець, круті і розложисті, з боками і без боків... І все те, знаєте, поливяне: червоні, зелені, білі, жовті... цяцьковані! Ми часто, було: «Будьте, мов, ласкові, тітусю!» Зопнетця старенька на лаву – любила таки їх показувать; а ми на землі, кучею, – і почне одну за 'днією: і білу велику, на вінцях хрещики, на боках пружки, і червону, що паски святять, з кривулькою і з зеленими голубами на дні. «Оцю, – каже, – в Лубнях, на Спаса – півзолотого вража сідуха! А оцю торік в Оржиці – пятак з шагом; а оцю, – каже, – тут таки, ганчарь в Богодухівку їхав», – і почне нам, як той ганчар – Коломиївським шляхом, а вона на вгороді: «По горшки, – кричить, – по горшки!» – пшенишного борошна з верхом!» [758, с. 34].

Там само, в журналі *«Основа»*, було надруковано цикл етнографічних нарисів *«Різдвянні святки»* (1861) [765, с. 281]. У нарисі *«Багата Кутя»* з цього циклу Матвій Номис описав, зокрема, обряд ставляння куті на покуть у Лубенському повіті. Ставив її малий хлопчик. Його вводили в пекарню (кухню). Дівчата й молодиці стояли біля лавок, а сива баба, навмисне покликана, білою ганчіркою витирала покуть. На припічку стояла пара горщиків, один з узваром, інший з кутею. Баба казала малому: *«Ну, перехрестись і удар три поклони!»*, потім виходила разом з ним із хати, приводила його до скирти сіна й, відкривши таке місце, де б сіно було чистішим, горішнє сіно обсмикувала геть, і веліла хлопчикові смикати зсередини. Насмикавши сіна, хлопчик ніс його в хату, клав на покуть, розстеляв гарненько, а потім власноруч переносив із припічка на покуть горщики з кутею й узваром, причому він мусив квоктати, як квокче квочка. Ставив він горщики так, аби вони не перекинулися, брав пару хлібів і покривав ними горщики, потім ішов до світлиці, брав звідти миску зі стільниками і її також ставив на покуть, тут знову хрестився й бив три поклони. Згадав Матвій Номис і гори пирогів у мисках на святковому столі. Старий батько стояв у білій сорочці й у білих шароварах і тихо лівою рукою кадив ладаном, покладеним у кадильницю (куришку). Позаду батька стояла вся родина. Старий хрестився, читаючи молитви. Нарешті, перехрестившись і віддавши кадильницю матері, він мовчки сідав перед покутем. Сім'я також хрестилася й сідала за столи. Варто уваги, що господиня особисто готувала в мисці ситу з меду, також саме вона наливала в миску

узвар. Після вечері відправляли дітей із вечерею до діда, баби, дядьків і тіток. Горщечки, баночки, макітерки й тарілки з узваром кутею й іншими наїдками були поставлені у величезну білу миску, в якій зазвичай святили паску, й зав'язані у велику білу скатертину. На дітях були біленькі сорочечки; за звичаєм, вони були прикрашені стрічками. Діти з жінками сідали в сани й розвозили вечерю [757, с. 61-72].

Усе життя Матвій Номис збирав і записував український фольклор. В основу було покладено записи його давнього друга, українського фольклориста, етнографа й композитора, кирило-мефодіївця Опанаса Марковича (1822–1867) – *«з півсотні тисяч, або й більш»* [759, с. 1; 765, с. 276; 919, с. 135], якому, у свою чергу, постачали свої матеріали Степан Ніс та інші ентузіасти. На заклик Номиса надсилати йому збірки прислів'їв і приказок відгукнулося також багато інших діячів культури. Своїми знахідками поділилися Василь і Микола Білозерські, Михайло Левченко, Дмитро Стороженко, Пантелеймон Куліш, Анатолій Свидницький, Степан Руданський та багато інших. Потрапили до нього й записи померлого за кілька років до того Олександра Шишацького-Ілліча. Той збірник, що його прислав Матвію Номисові Опанас Маркович, був також наслідком праці великої групи збирачів фольклорних матеріалів [765, с. 279; 919, с. 135-136, 145-146].

Маючи у своєму розпорядженні такі значні матеріали, Матвій Номис доклав багато зусиль, щоб із них вибрати найкращі зразки прислів'їв, приказок, загадок, примовок, фразеологічних висловів, ідіом та інших народнорозмовних словесних традиційних формул. У результаті такого відбору тільки десяту частину зібраного було надруковано під назвою *«Українські приказки, прислів'я і таке инше»* (1864). Збірник прислів'їв і приказок Матвія Номиса містив близько 15 тисяч зразків, відібраних дійсно з художнім смаком [765, с. 280]. Він зазначив місцевість, де було зафіксовано прислів'я, приказки та загадки, подавав, за змоги, варіанти з різних регіонів. Завдяки сумлінній роботі Матвія Номиса та його однодумців, вдалося охопити значну територію України – Київщину, Чернігівщину, Полтавщину, Поділля, Волинь, Слобожанщину, частково – Південь України. Сам час виходу книги був нещасливим, бо вже набирав сили горезвісний Валуєвський циркуляр 1863 року. Заборони не могли

не позначитися як на самому виданні книги, так і на її розповсюдженні після виходу у світ [783, с. 5]. Російська цензура при цьому жорстоко понівечила його текст, викинувши, змінивши чи скоротивши всі фразеологізми, що мали, на її думку, непоштивий, антирелігійний характер [765, с. 296; 919, с. 141, 146, 150].

Книга була схвально прийняла громадськість. 1864 року в *«Санкт-Петербурзьких відомостях»* автор *«Бібліографічної замітки»*, підписаний криптонімом *«Т.»*, вважав книгу Номиса *«дорогоцінним, єдиним у своєму роді зібранням, за яке буде вдячна не сама лише Україна, а ввесь слов'янський світ, для слов'янського народознавства – це справжня скарбниця»* [765, с. 276]. Наприкінці XIX століття Олександр Пипін констатував, що збірник паремій Матвія Номиса й *«дотепер залишається одним із найкапітальніших творів малоруської етнографії»* [857, с. 368]. Микола Сумцов характеризував книгу *«щирих українців»* Опанаса Марковича й Матвія Номиса як *«пречудове видання, один з найкращих пам'ятників живої й плідної любові до рідного слова»* [982, с. 3].

У некролозі етнографа Володимира Науменка на смерть Матвія Номиса зазначено, що якби він більш нічого не видав, крім збірника прислів'їв, то і в такому разі його ім'я збереглося б для нащадків, тому що ця праця *«становить внесок в науку малоруської етнографії не тільки багатством матеріалу, але й способом обробки й систематизації»* [742, с. 310-311; 765, с. 277]. 1901 року Михайло Грушевський так писав про працю Номиса: *«Се було перше науково зроблене виданне в українській етноґрафії і перевисшало всі иньші словянські видання приказок. Воно й досі зісталося головним виданням українських приказок, хоч далеко не обняло всього приготованого материала (маса приказок не могло увійти в сей корпус з цензурних причин)»* [265, с. 8; 765, с. 277]. 1911 року літературознавець Сергій Єфремов так само високо оцінив збірку приказок Номиса. *«Але найбільшої між ними ваги,* – зазначав він, – *це видання М. Номиса... багата й цілком наукова, хоч і вельми цензурою пошарпана збірка народніх приказок і загадок, в основу якої положено матеріял Опанаса Марковича»* [368, с. 149; 765, с. 276]. Сучасна дослідниця фразеології української мови Лариса Скрипник вважала збірник Матвія Номиса *«визначним явищем*

у фольклористиці XIX ст.» [927, с. 238]. Такою одностайною була висока оцінка цього збірника.

1909 року літературознавець Михайло Возняк знайшов і опублікував у *«Записках Наукового товариства ім. Шевченка»* зразки паремій, вилучені цензурою в першому виданні, але збережені Яковом Головацьким [158]. Приказки та прислів'я, вміщені в збірці, охоплювали найрізноманітніші сфери життя, звичаїв, вірувань українського народу, у тому числі й гончарство та гончарні вироби. Важливість збірки Матвія Номиса для етнології й керамології важко переоцінити. Більшість висловів не застаріли й до нашого часу, їхні варіанти продовжують побутувати в народному середовищі, їх фіксують сучасні збирачі фольклору, передруковують зі збірки в збірку як золоту основу українського паремійного фонду [783, с. 23]. Значення збірника ще й у тому, наголошував літературознавець Микола Сиваченко, що тут знайшов широке застосування принцип публікації прислів'їв з розкриттям історії їх походження, а вміщувані зразки вперше в українській пареміографії були представлені не одним прислів'ям чи приказкою, а цілими гніздами їхніх варіантів [918, с. 9]. Йдучи за усталеною в слов'янській пареміографії традицією, Матвій Номис включив до своєї збірки також народні порівняння, побажання, вітання, прокльони, прикмети, каламбури [784, с. 32]. Хоча недоброзичливо налаштований до українства діаспорний мовознавець і літературознавець російсько-німецького походження Юрій Шевельов (Шнейдер) закидав Матвію Номису неправильний підхід до паремій, за яким поняття прислів'я та приказки мислиться занадто широко й уміщено до збірника начебто сторонній матеріал – оте *«і таке инше»* [1140, с. 58], проте керамологи, етнологи й фольклористи дуже вдячні за все, що потрапило до книги.

Глина, сировина гончарного виробництва згадувалася в численних приказках, наприклад: *«Микуляє очима, як кіт на глині»* [759, с. 63]. Її прикликали в архаїчних прокльонах на Лівобережжі: *«А щоб його побила руда глина!»* [759, с. 73]. У Радомишлі Київської губернії казали: *«А щоб його побила руда глина, та, що з кручі пада!»* [759, с. 73]. На Брацлавщині лаялися: *«А щоб його побила руда глина, що пада з хрестянина!»* [759, с. 73].

Побутував іще один варіант прокльону: *«А щоб його побила руда глина, що мокра з штанів пада!»* [158, с. 168].

З глухого чоловіка на Поділлі сміялися: *«Помагай-Біг, Гриню!» — «Копаю, пане, глину!» – «Дурень ісь, Гриню!» – «Буде на всю зіму!» Або: «Добридень, Гриню!» – «Копаю, пане, глину!» – «Що ти робиш, Гриню?» – «Я вже накопав»* [759, с. 164]. А над любителем випити кпинили на Лубенщині: *«У п'яниці коли не очі сині, то спина в глині»* [759, с. 228]. На Слобожанщині жартували: *«Оттак наші сіромахи жидів обманюють: виніс сім мішків из погреба глини, та шажка й луп!»* [759, с. 207].

Десакралізація гончарного ремесла, втрата гончарями свого жрецького статусу людей, які працюють із чистими, священними стихіями, людське намагання вивищитися над майстрами, зрівняти їх із собою відобразилося в приказках: *«Не святі горшки ліплять», «Не святі горшки ліплять, а такі грішні люде, як і ми»*. На Лівобережжі ця приказка звучала як *«Не святі горшки ліплять, а такі ж люде, як би й ми грішні». «Чи то святі горшки ліплять!», «Не святі горшки ліплять, ті ж люде»* – казали в Лубенському повіті на Полтавщині [759, с. 118]. Існувала й приказка *«Так хороше зліпив (ліповщик), як душі не вліпив»* [759, с. 203]. За українськими віруваннями, душу посуду давав вогонь гончарного горна, а майстер дати йому душі не міг, лише витворював фізичну форму.

Про надто далеку рідню жартували: *«Вона йому Василевому тітка, а він їй через вулицю бондарь, по Тупишиці гончарь, а попросту – як там хочете: (брат у других і д.)»*. Або: *«Вона йому через вулицю бондарь, в первих Юхим, по Тупишиці гончарь; вона йому Василевому тітка, кумовому молотникові зять»* [759, с. 274]. Згадувалися в приказках і гончарні осередки: *«В Олику – по лика, в Клевань – по діда, в Деражню – по горшки (перші два – містечка, а то – село на Волині)»* [759, с. 264]. Казали: *«Горшки хоч сім раз перекинь, то все з баришем»* [759, с. 204]. Сакральне значення заклинання, покликаного перенести негативні наслідки биття посуду на його виробника, мала приказка з Проскурівського повіту на Поділлі: *«Нехай горшки б'юцця – на гончарову голову»* [759, с. 61].

Утім, приказка стверджувала: *«Найдеся купець и на діравий горнець»* [759, с. 101]. Відобразив Матвій Номис і стосунки між

скупниками глиняного посуду та покупцями: *«У поганого виду нема стиду» (в Ніжені на базарі сказала молодиця жидівці, що та продала її битий глечик замісць доброго)»* [759, с. 63]. Гончарська торгівля горщиками зображалася в багатьох українських дитячих іграх. У місті Короп гра виглядала так: *«По горшки, по горшки (як гончарі кричять)!.. Купіть горщок (до кого підходячи – нестеменно, як «сало продавать»)». – «Не треба, свистун (з діркою б то)»* [759, с. 288].

Із гончарних виробів найбільш представленим у пареміях був звичайний глиняний горщик: *«Смієцця горщок над котлом, а обидва чорні», «Горнець котлові доганяє, а обоє смільні»* [759, с. 153].

Особливе місце відводилося горщику в народних загадках, наприклад, з Полтавщини: *«Сидить дід під лавою, замазався сметаною»* [759, с. 301]. Також він міг, як і в загадці, відомій Антонію Новосельському, поставати ченцем: *«Чернець-молодець по коліна в золоті», «Чернець-молодець по коліна в золоті стоїть», «Чернець-молодець по коліна у златі; як упав, та й пропав, и пси стерва не йзідять»* [759, с. 301]. Міг горщик уявлятися абстрактною рухливою персоною, що відповідає за годування живих істот, але несподівано може загинути. *«Ходив-ходив ходоман, усіх дітей годував; як упав, так пропав – ніхто його не сховав»* [759, с. 301]. *«Ходить-ходить хоходар, усіх людей годував; як упав, так пропав – ніхто кістків не збірав»* [759, с. 301]. На Чернігівщині загадували: *«Ходун-ходунай, весь мир годував: прийшлось йому помірать, та й нікому поховать»* [759, с. 301]. *«Годун-годунець, сто душ годував: як упав, то й пропав, ніхто костей не сховав»* [759, с. 301]. Повсякденне використання горщика відобразилося в оригінальній загадці: *«Сивки-присивки! Приїхали гості з Носівки»* – горщик то в піч, то з печі [759, с. 301]. *«Стоїть дуб, на дубі липина, на липі конопля, на коноплі глина, на глині капуста, а в капусті свиня»*, – загадували стіл, скатертину, миску й борщ. Або: *«Є у нас бучок, а на бучку яворець, на явірці конопка, на конопці глинка, а на глинці млячка, а в ній востачка»* [759, с. 301].

Частина загадок про горщик базувалася на біблійних порівняннях і використовувала елементи церковнослов'янської мови. У Козелецькому повіті на Чернігівщині побутувала, зокрема, така

загадка про горщик: *«Везуть на чотирьох колісницех, яко отрока, і вивозять його на торжище; і, біяша його в ребра, іспитують його добродітелі»* [759, с. 301]. У Городнянському повіті її продовження звучало як *«...біяша єго в ребра і спиташа єго правди; умроша і не погребоша»* [759, с. 301]. Там само, в Городнянському повіті на Чернігівщині був записаний варіант: *«Із землі создан, яко Адам; вверженъ в пещ огненную, яко три отроці; на колесницу возведен, яко Іосіхв; от чрева єго всі ми питаємся, а умроша – не погребоша»* [759, с. 301]. На Брацлавщині загадували так: *«Із землі создан, яко Адам; вверженъ в пещ огненную, яко три отроці; взяша мя на колесницу, везоша на торжище и продаша мя, создавшіі мя, яко прекрасного Йосипа; з чрева мого всі наситишася, а по смерти костей моіх...»* [759, с. 301]. Загадка-притча з біблійними образами відобразилася в усній традиції ще й тим, що в інших загадках про горщик він звався ще й Адамом: *«Умер Адам, ні Богові, ні нам; ні душа до неба, ні кості до землі»* – загадка зі збірки Василя Лазаревського, уродженця Конотопського повіту на Чернігівщині [759, с. 301].

Фігурував горщик і в дитячих закличках, які мали на меті вплинути на атмосферні опади: *«Дощику, дощику! Зварю тобі борщику, в новенькому горщику, поставлю на дубочку: дубочок схитнувся, а дощик линувся – цебром, відром, дійничкою, над нашою пашничкою»* [759, с. 7]. Дощу обіцяють зварити борщу *«в маленькому горщику: тобі борщ, мені каша»* [759, с. 7]. У Козелецькому повіті Чернігівської губернії в зеленому горщику: *«Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику: сікни, рубни дійницею, холодною водицею!»* [759, с. 7]. Подібним чином у тому ж повіті спиняли затяжні зливи: *«Дощику, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику, тільки не йди!»* [759, с. 7].

Горщик згадували в народних порівняннях, наприклад: *«Дмецця, як легке в горшку»* [759, с. 61]. Навіть жартували: *«А що то? У горщечка голова заболіла?»* [759, с. 63].

Про занадто обізнану людину казали: *«Знає, що в людей в горшках кипить»* (з варіантом: *«Вона зна, що у нас і у борщі кипить»*) [759, с. 94]. Була й уже відома з давніших збірників приказка: *«Мовчок: розбив тато горщок, а мати и два, та ніхто не зна»* [759, с. 115]. *«Чим горщок накипів, тим буде смердіти»*, –

казали в Брацлавському, Уманському, Проскурівському повітах [759, с. 115]. А в Козелецькому мовили: *«Чотирі горшки, та все галушки»* [759, с. 241].

Ушкоджені посудини слугували приводом для філософських сентенцій: *«Дірявого горшка не наллєш», «Щербатого горшка ніколи не наповниш»* [759, с. 93].

Падіння й розбиття глиняного посуду сприймалося як погане віщування: *«Свят, свят, свят! горшки з печі летять!»* [158, с. 175].

На Чернігівщині і Мглинщині існувала загадка про горіх: *«В маленькім горщичку кашка смачна (смачненька)»* [759, с. 295].

Наступна велика група прислів'їв стосувалася глечиків, *«гладущиків»* і дзбанків. Насамперед, це був молочний посуд: *«Є в глеку молоко, та голова не влізе», «Видно в глеку молоко, та голова не влізе», «Ой єсть в глеку молоко, та голова не влізе», «Є в горшку молоко, та голова не влізе», «Є в гладущику молоко, та голова не влізе», «Є в глеку молоко, та голова не влізе, розбить, та в корито налить – можна без ложки наістись», «Великий глек молока, та голова не влізе»* [759, с. 104]. На Пирятинщині приказували: *«Як жили наші діди, то не було їм зовсім біди: бувало, глек варенухи наберуть, та сидючи п'ють, та як ті мухи гудуть; а як нам прийшлося, жить довелося – усе лихо докупи сплилося»* [759, с. 15].

Значно коротшим було використання посуду для води: *«До часу збан воду носить», «До пори збан воду носить», «До пори жбин воду носить», «Поти (доти) збан воду носить, покуль ухо не вворветь», «Доти збан воду носить, доки ухо не ввірвецця; а як ухо ввірвецця, то й збан розіб'єцця», «Пішов глечик за водою, та й головку там положив», «До пори глек воду носить – покіль ухо одорвецця». На Полтавщині казали: «Пішов глечик за водою, та й головку там положив», «Не доки глечикові по воду ходити!»* [759, с. 149]. *«Повадицця глечик по воду ходить – там йому й головку положить»*, – пояснювали в Коропі [759, с. 286].

Глечик як вмістилище поставав у відомій приказці: *«Нате і мій стовбун, щоб і я там був»* [759, с. 124]. *«Нате і мій глек на капусту», «Нате і мій глек на капусту, щоб і я Хівря (Гапка, Настя, Вівдя, Пріська, Риндя) була»* [759, с. 124]. *«Нате і мій глек*

на капусту, щоб порожній не був» [759, с. 125]. *«Нате і мій глек на сироватку, щоб і моя була Масниця»* [759, с. 125].

Побутувала й глузлива приказка: *«Ник, як сучка в глек»* [759, с. 61].

Здавна мовили: *«Що збан, то пан», а на Полтавщині казали: «Води збан, а сам пан»* [759, с. 25].

Невелику групу утворювали фразеологізми про миски. Останні разом з горщиками були найпоширенішою категорією гончарних виробів, становлячи невід'ємну частину домашнього господарства. У Пирятинському повіті на Полтавщині казали: *«Кому дрова, тому й тріски; кому горшки, тому й миски»* [759, с. 144]. Миска насамперед розглядали як столовий посуд, як от у приказці з Немирівщини: *«Є ложка, та в мисці нема»* [759, с. 104]. Повір'я, що нечиста сила може вбратися в миску, відобразилося в народному порівнянні: *«Іскладний, як чортяка в мисочку»* [759, с. 61].

Жартівливо вимагали: *«Хоч того самого, аби в другу миску»* [759, с. 54], *«Лиски од миски»* [759, с. 77], *«До рота добрав (ложку), та в миску не ввійде»* [759, с. 239], *«Ти тільки знаєш, що з миски – та в рот»* [759, с. 126]. *«Гребе, як кішка лапою»*, – казали в Сквирі й Радомишлі про дітей, що їли з миски [759, с. 177]. На Брацлавщині казали: *«Відставила борщ без м'яса, сама сіла більше часа... Ой лихо, що зробила – що п'яницю полюбила! Летить миска до порога, нещаслива моя доля»* [759, с. 175]. Приказку «*Мене ззіж, сковородку ззіж!»* Матвій Номис пояснював так: *«Жартують иноді над хазяйкою, як коло миски добрі мельники, не надасть страви... То якийсь москаль, в Таганрозі чи-що, задумав сластьони пекти й продавать. Коли й натрапив на якогось заробітчанина: «Ти, – каже, – заплати мені – коповика чи що, а я тебе сластьонами нагодую». – «Сількись!» Й почали, – той пече, а той їсть: як напече оце ваганки, то той згребе обома руками, видавить олію, та й в рот... Звісно, скільки можна чоловікові так ззісти, та ще як вимутюрхався добре! так що москаль пік-пік, та ото й каже...»* [759, с. 235]. Народний анекдот висміював зажерливого попа: *«Одчини, дяче, вікно та подивись, чи не йде хто, чи не несе чого?» – «Йде баба й несе миску книшів». – «Подай, Господи!... Одчини, дяче, і д.» – «Йде чоловік, несе запарюваний бич». – «Тобі, Господи!»* [158, с. 177].

Жолудь загадували як: *«Два столи, два човни, п'ята мисочка»* [759, с. 295]. У Новоушицькому повіті Подільської губернії була загадка: *«Виросло в лісі деревце ні на п'ядь, ні на щиколоток; з нього два столики, два човники і чашечка воду пити»* [759, с. 295].

Деякі приказки про тарілки мали педагогічне значення, висміюючи людей, що не вміли поводитися за столом. *«На бубон грать»*, – казали, зокрема, на Чернігівщині про лакиз-блюдолизів, які пучками вимазували тарілки [759, с. 201].

Не оминула народна фразеологія й таку важливу частину посуду, як покришка. Закритий простір посудини ототожнювали з замкнутим простором оселі: *«Хата покришка!»*, *«Своя хата повинна буть покришка»*, *«Хата як покришка: що зговориш, то в хаті повинно пропасти»* [759, с. 115]. *«Своя хата – як покришка: всього переведецця»* [759, с. 201], *«Своя хата покришка»* [759, с. 187]. Розповідали, що їжакові гарно було в Бога, а просився додому з неба; вигріб собі десь місце під коренем і каже: *«Своя хата покришка»* [759, с. 187]. Ще порівнювали: *«Як у Бога під покришкою»* [759, с. 34]. Але могли сказати й: *«Згодицця Богу молицьця і горшки накривать»* [158, с. 176]. Існувало й прокляття: *«О щоб йому ні дна (ні дня), ні покришки!»* [759, с. 61]. Індика дражнили: *«Индик-дик, спустив кишку на покришку, бур-бур-бур!»* [759, с. 200].

Згадували й барило – посудину для рідини. *«Не смійсь, барило, само кухвою станеш»*, – казали на Лохвиччині [759, с. 153]. На Звенигородщині й Прилуччині був вислів: *«Обдувсь, як барило»* [759, с. 165]. Над Кирилом чи Гаврилом на Лубенщині й Козелеччині жартували: *«Кирило, набий мені барило»* [759, с. 249]. Приказували: *«Барильце буль, буль, а Йвану сім дуль»*, *«Із барильця буль, буль, а Іванцю сім дуль, по бороді»* [759, с. 258]. На Полтавщині й Чернігівщині була загадка про яйце: *«В одні барилі (В однім барилі?) та дві пиві, а барило без дна и без чопа»*, *«В барилочки два напиточки: нема чіпочка, нема дірочки»*, *«В однім барилці двоє липець»*, *«Котилось барильце — без чопця, без рильця»*, *«Лежить барильця – ні дна, ні рильця»*, *«Котилася бочка – без дна, без колочка»*, *«Котицця барильце – без чопка, без воронки»* [759, с. 292].

У Таращі знали й приказку про ринку: *«Чигиринці зпекли чорта в ринці, а таращанці ззіли вранці»* [759, с. 16].

Кухоль, яким набирають воду, у загадці поставав рибкою: *«Ліс карасик через перелазик та в воду плюсь»* [759, с. 302].

У макітрі насамперед вражав об'єм, тому на Пирятинщині її використовували для порівняння: *«Там рука (губа, кулачище), як макітра»* [759, с. 165]. Жартували: *«Сього-того по макітерці, та й годі з мене!», «Того-сього півмакітри»* [759, с. 239].

Загадка про макогін і макітру мали еротичний відтінок: *«Отака танана, отакий тпру-тпрутинь»* [759, с. 301], *«На голові ярмарок, на животі шарварок, меж ногами ґвалт»* [759, с. 294]. Були й інші загадки про них: *«У єдні чоботині скаче по долині», «Ходить холоп (хлоп?) по долині, в одній чоботині, а все поле – гуц, гуц!»* [759, с. 301]. Макогін однозначно був символом чоловічого начала: *«Макогін хазяїн у хаті»* [759, с. 201], а макітра – жіночого: *«Хирява баба – як гирява макітра»* [759, с. 280]. З макітрою пов'язувався й стан потьмарення: *«Загуляв так, що і в голові замакітрилось»* [759, с. 288].

Про цеглину на Лубенщині і в Золотоноші приказували: *«Нагодують калачем, та і в спину кирпичем»* [759, с. 201]. Також відповідали: *«Азась, мурий нехрищений, цеглу їж, а не хліб печений»* [759, с. 269].

Биття посуду в приказках асоціювалося з весіллям: *«А що там – женисся вже?» «Оце чорт тебе женить». «Як упустить и грякне дуже. Певно, од звичаю бить горшки на покрасу»*, – прокоментував Матвій Номис [759, с. 62]. *«Де дають, так пий, а де не дають, так посуд бий, – щоб знав який син сукин син»* [759, с. 179].

Уже знайомі приказки наведено про черепки: *«Круть, верть, в черепочку смерть»* [759, с. 196], *«Шерть, верть, в черепочку смерть»* [759, с. 196], *«Круть, верть, в черепочці смерть»* [759, с. 196], *«Круть, верть, під черепочком смерть»* [759, с. 196]. Могла ця фраза побутувати і як загадка про завертку в дверях, рушницю й навіть рибу: *«Круть-верть, під черепочком (у черепочку) – смерть»* [759, с. 298].

На Конотопщині жартували: *«Дарма, що в черепку, аби куриця жарена, куриця варена»* [759, с. 239].

Черепок гострий, тому: *«Упартий – треба черепком уха різать»* [759, с. 285]. Поняття безладного руху передавалося на Слобожанщині жартівливими словами: *«Із Черепівки та в Нову*

греблю» [759, с. 149]. В Острозькому повіті розповідали, що *«першим разом зліплений чоловік»* від дощу став грудкою засохлої землі: *«пішла вона на нечисту силу, а чоловік був ново зроблений»* [759, с. 204]. Матвій Номис показав, яким живим, сильним та яскравим є народне слово, спрямувавши свідомість своїх сучасників до національних джерел, якими є народна творчість, фольклор, вірування, звичаї, обряди, традиційні заняття й ремесла.

Фольклорні матеріали, що стосувалися глиняного посуду, гончарства й цеглярства, зафіксували також Опанас Маркович і його дружина, письменниця Марія Вілінська, більш відома під псевдонімом – **Марко Вовчок** (1833–1907). Вони зробили великий внесок у збирання народної творчості.

Знайомство Опанаса Марковича з народними піснями й музикою розпочалося в дитинстві в селі Кулажинці Пирятинського повіту на Полтавщині, де його батько, начальник канцелярії військового міністра, мав маєток. Прагнення Марковича-старшого жити на широку ногу призвело до занепаду маєтку, а син на свою частку спадщини зміг лише дістати освіту на історико-філологічному факультеті Київського університету. Ще в середині 1840-х років Опанас Маркович розгорнув активну фольклористично-збирацьку роботу – записував прислів'я, пісні, повір'я, казки та перекази. 1845 року з'явилася перша його публікація *«Про ворожіння у малоросіян 24 й 30 листопада, у дні св. великомучениці Катерини й св. ап. Андрія Первозваного»*. Вона цікава даними про використання гончарних виробів у народній мантиці. У день святої Катерини дівчина на світанку йшла в сад, зрізала з вишень тридев'ять прутів і занурювала їх у горщик, налитий водою. Горщик вона ставила на покуть і пильнувала, щоб вода у ньому завжди була свіжою. Якщо до Різдва прути розцвітуть, то та, що ворожить, наступного року вийде заміж [655, с. 391]. Використовували глиняний посуд і в ворожіннях на Андріїв день. Наприклад, набирали цілу миску чи таріль снігу й кидали в нього кілька обручок. Особа, що не брала участі у ворожінні, клала перед кожною учасницею по жмені снігу з тареля – і кому випаде обручка, та й вийде наступного року заміж. Садовили півня в діжу, яку ставили на покуті, а на підлозі – тарілку з водою, купки жита й проса. Якщо півень кинеться спершу на воду – знак, що чоловік тієї, що ворожить, буде п'яниця, якщо на жито,

то буде славним господарем, який ніколи не буде бідним на хліб [655, с. 392]. Наливали в тарілку дев'ять ложок води й клали соломинки одна повз одну, спершу в один ряд, потім упоперек (навхрест) іншої. Цю подобу плотів, яку можна було бачити на Дніпрі, вони називали *«мостиком»*. Цей виріб та, що ворожила, ставила під своє ліжко в головах. Уві сні суджений мусив перевести її через цей місток, а води мала прибавитися ще одна ложка – десята. У цей спосіб ворожили також і під Новий Рік. Застосовували його переважно серед простолюду [655, с. 429]. Панночки з вищих прошарків суспільства використовували посуд у ворожіннях інакше. Вони клали на столі книгу, очіпок і квітку й накривали їх трьома глибокими тарілками. Дівчина, впущена з іншої кімнати, мала підняти одну з тарілок. Якщо під тарілкою виявлялася книга – її визнавали черницею, чепчик – дамою, а квітка була знаком того, що вона не вийде цього року заміж [655, с. 429]. За словами знайомих, упродовж усього життя Опанаса Марковича всі його поривання зводилися до українського співу, театру, прислів'їв і приказок [107, с. 27]. 1847 року за участь у Кирило-Мефодіївському братстві його було заслано до російського міста Орел.

1850 року донька збіднілого місцевого дворянина Марія Вілінська відповіла Опанасу Марковичу згодою на пропозицію одружитися з нею. Її батько, майор Сибірського гренадерського полку, походив з Чернігівщини, з давнього українського шляхетського роду [557, с. 4]. Після весілля, яке відбулося в січні 1851 року в Орлі, Марія й Опанас Марковичі виїхали до України. Там вони мешкали в Чернігові, де Опанас працював коректором у *«Чернігівських губернських відомостях»* в Олександра Шишацького-Ілліча, далі – в Києві. Їхня спільна праця із записування різних жанрів фольклору припала головним чином на 1850-ті роки. Наслідки її мали вплив не тільки на розвиток науки про народну творчість, але й знайшли свій опосередкований вияв в українській літературі. До славетних *«Народних оповідань»* Марка Вовчка вела фольклористично-збирацька робота, у процесі якої майбутня письменниця безпосередньо з пісень, казок, переказів і прислів'їв, записаних нею разом із Опанасом Марковичем з народних вуст, всотувала художню красу живої мови, дух тієї чи іншої верстви, стильові традиції та манеру народної розповіді [1082, с. 6]. Завдяки фольклору, пісенним

і казковим матеріалам романтичний струмінь у творчості Марка Вовчка посилився [1109, с. 53]. Ту глибоку правду художнього відображення життя й характерів українського села, яка свого часу привернула літературну увагу України й світу, письменниця осягнула значною мірою завдяки безпосереднім етнографічним студіям [245, с. 305].

1855 року Опанасу Марковичу вдалося отримати посаду викладача географії в Немирівській гімназії, а з серпня того ж року вони з дружиною потрапили в коло тамтешньої інтелігенції, що сприяло подальшому розгортанню їхньої народознавчої праці. У Немирові Марковичі продовжували збирати фольклорні матеріали. Їх підтримували їхні друзі-вчителі, що цікавилися українською літературою, пісенністю, музикою [1082, с. 34]. На Вінниччині фольклорист із дружиною, яка написала свої перші оповідання українською мовою, прожили майже три роки.

У фольклорних зібраннях подружжя Марковичів з'явилося чимало нових записів із Немирова та сусідніх сіл, зокрема пісні, балади, казки, у тому числі й *«Тромсин»* [1082, с. 34], де фігурував мотив створення з глини майбутнього богатиря й коня. У ній розповідалося про діда й бабу, які не мали дітей. Баба взяла й зробила з глини хлопця і коня. Вони повисихали на комині. Тоді дід почав сваритися: *«Мій коник!»* А баба сказала: *«Ні, мій коник, а твій хлопчик!»* Дід узяв та й заніс їх у ліс у мішку й повісив на дуба. Та мотузок урвався, і вони пооживали: коник пасся, а хлопчик лежав. Той кінь називався Сокіл, а хлопець Тромсин [1082, с. 427]. Попри сумніви окремих науковців [919, с. 73], свої записи цього часу Марко Вовчок паспортизувала *«Маруся М. Немирів»* [1082, с. 34].

У казці *«Нехрещена жінка»* з хутора Петрушівка Борзнянського повіту маленький син купця за столом розбив якусь панську мисочку [1082, с. 421], за що йому в прокльоні веліли взяти нехрещену дружину, і на цьому було побудовано подальше розгортання сюжету. У казці з містечка Джуньків Бердичівського повіту про дурня, за якого не хотіли виходити заміж, розповідалося про невдалий перебіг його сватання до дівчини. Батько й мати змусили ту дівчину варити вечеряти, а самі повиходили надвір зі старостами. Молодик уже сидів у хаті, а дівка варила вечеряти. Вона затопила в печі, поприставляла те, що мати їй сказала, та в неї не стало води долити горщика, тож

дівчина поставила на припічку молоко й побігла по воду. Дурень побачив, що дівчини нема, а в *«гладущику»* стоїть пшоно, узявся засипати кашу. Він засипав повний горщик пшона, аж молоко вибігло на припічок і під припічком. Дурень побачив, що йде дівка, встромив обидві руки в *«гладущик»* і не зміг вийняти, тому сів і сховав його між ноги. Дівка прийшла й закричала: *«А, мамо, ви сидите надворі, не прийдете, у хаті не подивитесь, що там діється». – «Що там таке? Що в хаті поробилось?» – «От хтось кашу таку засипав, що молоко усеньке вибігло і пшона повен горщик». А дурень сказав: «Ось пшоно ще!»* – і висипав з-поміж ніг [1082, с. 453].

Не менш цікавими були згадки про глиняні вироби та торгівлю ними в піснях, записаних подружжям:

Вже й посердилися, розпозернилися.
А потом же вони і порадилися.
– От Ярема, брат родной,
Тілько матки не одной,
Не то наше, брате, діло,
От і так пробувать,
Таким торгом торговать.
Нумо горшки набірать,
Нумо бариша принимать.
Набрав Хома горшків,
А Ярема макітер,
Повіз Хома горою,
А Ярема низом,
Хома з гори покотив,
Да й Яремині побив.
Хома з серця як попер,
Так до 'станку вже потер.
Ох і то ж вони тай посердилися, розпозернилися...

Це був варіант пісні *«Хома та Ярема»*, записаний у 1850-х роках Опанасом Марковичем і Марією Вілінською від кобзаря Василя Бублика із села Бережівка Прилуцького повіту на Полтавщині [1082, с. 409].

Відьми тримали в горщиках, особливо в нових, свої чари, як свідчила записана Марком Вовчком пісня:

Ой дай мені, моя мати,
Нового горщати.

Держать чари у світлиці,
У новім горщечку – на полиці [157, с. 410].

Судячи з народної пісні, тарілці надавали функцію притягувати парубків:

Ой покочу тарілочку да по барвіночку.
Прибувайте, паробочки, хоч у неділечку [157, с. 338].

Цей вид посуду згадано у веснянках:

Котилася по дорозі білая тарілка,
А в нашої Марини душа, а не дівка [1082, с. 81].

У жартівливій пісні підкреслено, що *«к обіду борщ з сметаной і ще з миски полив'яной»* [1082, с. 392; 729, с. 71]. В іншій герой обіцяв жінці купити *«горнець меду, коновочку пива»* [1082, с. 400]. Ще одна пісня радила:

Стоїть кухоль на прилавку,
Возьми та й напийся [157, с. 314].

У пісні про чижика згадувався *«сирий кирпич»* [1082, с. 412], а в пісні про те, як ходить гарбуз по городу, до гарбуза радили *«миску пшона»* [1082, с. 414]. Зафіксовано письменницею й вислів: *«Голиться під черепок»* [157, с. 497].

Етнографічні матеріали письменниці додавали нові штрихи у використанні глиняних виробів у календарних обрядах. На межі Київської, Волинської й Подільської губерній, за описом Марка Вовчка, у мисці носили святити наїдки на Великдень. У миску клали сир, сало варене й сире, ковбасу, масло, сіль, ладан і яйця. Це все ставили на столі й насамперед їли з миски свячені яйця з паскою [1082, с. 52]. Кухлі фігурували в календарній поминальній обрядовості. Старі й молоді жінки на Проводи йшли до попа й несли гроші за кухлички, які приносили першого тижня в піст і цілий піст справляли відправу над тими кухличками: у кухоль або чарку клали мед, сукали свічку та й несли. На Проводи йшли забирати кухлички й несли гроші, піп їх збирав собі й давав жінкам їсти й пити [1082, с. 56].

У веснянках черепок виступав як загальна назва глиняної посудини:

– Ой дівочки да голубочки,
Дайте хліба хоч скориночку,
Сироватки черепиночку [1082, с. 83].

В іншому варіанті просили *«скибку хліба, ой черепок да сироватки, да дірявої ложки – поїсти сироватки трошки»* [1082, с. 84].

На хуторі Петрушівка Борзнянського повіту співали:

Соловей, соловейко – Грицек,
Сивая зозуленька – Галочка.
Пересилає Грицечок гостинця –
Червонії черевички на тарілці... [1082, с. 105].

Цікавими є й звістки про використання гончарних виробів у родинній обрядовості. Марко Вовчок зробила запис весілля від жінки з Петрушівки. Згідно з ним, дружко брав тарілку в руки, клав на тарілку буханець і наливав чарку горілки, а також клав гроші, та не всі, спершу клав стільки, скільки було домовлено [1082, с. 130]. Якщо молодий не пив горілки, то при весільному частуванні він виливав її в тарілку, а кинуті в чарку гроші забирав собі дружко [1082, с. 131]. Після пришивання квітки молодому *«весільний поїзд»* запрошували до вечері. Ставили дві миски, перед молодою на тарілці лежали хліб і дрібок солі. Молода брала свої ложки й хрестила миски, а поїзд вечеряв [1082, с. 133]. Коли молоді приїздили до помешкання молодого, молода знов хрестила обидві миски ложками, що були зв'язані червоною жичкою, тобто шерстяною ниткою, з яких ткали плахти [1082, с. 137]. Полумисок згадували і у весільній пісні:

Десь був селезень, десь була утінка.
Селезень на ставочку, а утінка на плавочку,
Да їдять рясочку з одного бережечку,
П'ють вони да водицю з однієї да криниці.
Десь тут був Грицечок, десь тут була Оксенічка.
Грицечок у світлиці, Оксенічка у другій,
А тепер да й судив Біг – сидять вони да ув одній.
Да їдять калачі з одного полумиску,
П'ють вони мед-вино з одного кубочку [1082, с. 139].

Коли молодий частував гостей горілкою, йому кожен з них кидав у горща по шагу грошей [1082, с. 141].

Дуже цінним був опис родин, хрестин і похрестин, зроблений з народних уст – від тієї ж мешканки хутора Петрушівка – 1854 року й частково оприлюднений Опанасом Марковичем у вже посмертно надрукованій статті *«Родинні обряди (Етнографічний нарис)»*

(1869). У Борзнянському повіті привітати породіллю приходили жінки – родичі та сусіди. Кожна приносила буханець або окраєць. Без хліба не приходили. У мисочці на споді лежало що-небудь: картопля або огірки, а зверху мав бути хліб [1082, с. 162]. Обід під час хрестин завершувався там не розбиванням горщика, а частуванням *«вареною»* – хмільним напоєм. Коли присутні випивали по дві чарки горілки, піднесені батьком дитини й кумом, баба-повитуха починала розливати *«варену»*. Проте третю чарку наповнювали інакше: напій наливали в миску, ставили на столі й наливали в чарку ложкою, насамперед частуючи батька, а далі всіх інших, згідно з обрядовою ієрархією [1082, с. 164]. Своєрідно відбувалася й плата за частування. Баба обносила всіх по третьому разу. На столі стояла тарілка, а на тарілці лежав буханець. Коли хтось кидав гроші в чарку, то вона підходила й викладала з чарки у тарілку. Після того, як усі випили й спожили страви – борщ, юшку, паляниці, то хрестилися й дякували: *«Спасибі Богу й, нехай вам Бог зростить (наприклад) Овсія!»*. До кума примовляли: *«А, не втікайте ж, будь ласков, просим до чопа»*. Той відказував: *«Да спасибу!»*, й повертався, чекаючи в сінях або у дворі. Тоді вже брали тарілку з грошима й віддавали кумові, й він ішов перепивати до куми, тобто породіллі. У лівій руці він тримав тарілку з буханцем і грошима, а чарка була налита горілкою. Баба несла за ним миску з горілкою. Він давав кумі, а кума казала: *«Пийте ж ви!»*. Він випивав, тоді давав покуштувати кумі. Подавали спершу на правий бік, тоді на лівий, і так навхрест частували. Потім породілля дякувала: *«Спасибі Богу, вам, кум, і вам, кума, за ваші труда»* [1082, с. 165]. Далі кум і кума гукали людей *«до чопа»*, тобто в шинок. Вони набирали в миску борошна, брали пару буханців і, коли входили в шинок, ставили на стіл і сідали довкола за столом. Далі тривало частування [1082, с. 165]. На другий день відбувалися похрестини. Вони включали в себе ритуальне очищення – *«зливки»*. Обов'язковим його атрибутом був глиняний посуд. Після купання породіллі баба-повитуха йшла й ламала вербу, складала у відро, набирала й приносила води, а тоді клала ту вербу в горщик, заливала водою й клала туди вівса. Породілля вставала й готувала для неї чотири паляниці в мисці, поверх них клала хустку, ще й додавала грошей. Якщо була присутньою свекруха, то й свекрусі вона готувала такий дарунок. Баба ставила породіллю долі і з того горщика лила

їй ту воду, що з вербою, на руки, а вона їх мила. При цьому у праву руку баба наливала води, породілля пускала воду бігти по ліктю, а другою рукою збирала ту воду й пила з долоні. Так само вона мила другу руку. Баба тричі пускала воду на обидві руки, а тоді давала ту воду породіллі. Вже породілля зливала бабі на руки, а баба мила, так само пускаючи воду по руках і даючи породіллі пити ту воду з рук. Після закінчення породілля передавала горщик повитусі, яка ставила його на долівку. При цьому, якщо був хлопчик, то породілля правою ногою мусила стояти на сокирі, а якщо дівчинка, то на гребені, й покласти додолу голку [1082, с. 167-168; 656, с. 346]. Після здійснення обрядових маніпуляцій із сокирою й вербою повитуха проказувала особливі замовляння. Породілля дякувала їй. Вона брала миску, що була на столі й містила чотири паляниці, хустку й гроші, та вручала бабі. Так само вона, якщо при цьому була свекруха, давала подарунки свекрусі й рідній матері. Породілля ставала на коліна, вклонялася їм до землі, прохала простити її гріхи, цілувала їм ноги й руки. Усе це відбувалося за відсутності чоловіків. Повитуха ж здійснювала з мискою ще одну важливу обрядодію. Баба брала ту миску з паляницями й швидко пробігала по хаті до порога, а тоді до столу. Якщо був хлопчик, то приказувала: *«Щоб мій онучок швиденько ходив і говорив!»*. Тоді породіллю садили на лавці, застеленій кожухом, гукали до хати чоловіків, садовили всіх за стіл. Далі тривало врочисте частування. Весь цей час миски з паляницями стояли на покуті [1082, с. 168; 656, с. 347].

Тривали дослідження народного календаря. Спробу порівняти його з календарем сусідніх слов'янських народів зробив історик, філолог, дослідник історії Галичини й громадський діяч **Антоній Петрушевич** (1821–1913), дійсний член Академії наук у Кракові, Академії наук у Празі, почесний член Петербурзької Академії наук. Народився він у селі Добряни на Стрийщині, у сім'ї вже згаданого місцевого пароха Степана Петрушевича. Початкову освіту здобув у Стрию, потім навчався у Львівському університеті, який закінчив 1845 року, та Греко-католицькій теологічній семінарії. 1847 року був висвячений на священика. 1851 року став радником консисторії, був особистим секретарем митрополита Михайла Левицького. 1858 року Антоній Петрушевич став парохом села Новиця. Того ж року на запрошення єпископа Григорія Яхимовича він упорядкував

бібліотеку Перемиського капітулу греко-католицької церкви. Від 1861 року Антоній Петрушевич був крилошанином митрополичого капітулу й собору святого Юра, керівником митрополичої канцелярії. Предметом перших його наукових досліджень була історія церкви в Галичині, потім він почав займатися слов'янською філологією, етнографією, дослідженням археологічних пам'яток та архівних рідкостей. У праці *«Загальноруський щоденник церковних, народних, сімейних свят і господарчих занять, прикмет і ворожінь»* (1865) він подав чимало цікавих відомостей про обрядове й звичаєве використання глиняного посуду. Зокрема, Антоній Петрушевич повідомляв, що 29 листопада, напередодні дня святого Андрія, зваривши кашу, дівчата йшли з мискою студити її на воротях і шепотіли: *«Сужене і гужене, ходи со мною кашу їсти»*, думаючи, що їм з'явиться образ майбутнього жениха [804, с. 81]. За українським повір'ям, коли *«полон лізе»* (комашки, що зчепилися вервечкою) – це до врожаю. Заховавши таких комах *«в судину»*, їх обносили довкола хлібних нив і потім знову пускали на волю [804, с. 91]. Для опису Багатої Куті Антоній Петрушевич використав матеріали нарису Матвія Номиса [804, с. 86-87]. Він також подав закличку: *«Дощику, дощику! зварю тобі борщику, в новеньком горщику, поставлю на дубочку: дубочок схитнулся, а дощик линулся, цебром, ведром, доничкою, над нашою пашничкою»* [804, с. 14].

У той час набули поширення ідеї міфологічної школи – наукового напряму, в основі якого лежали уявлення про міфи, легенди та інші форми духовної культури народу як прояву його духу та національної самосвідомості. Тому питання ритуальних функцій биття гончарних виробів привернули увагу видатного українського філолога, фольклориста, етнографа, філософа другої половини XIX століття, професора Харківського університету, члена-кореспондента Імператорської Санкт-Петербурзької академії наук (з 1875), голови Харківського історико-філологічного товариства та члена Чеського наукового товариства **Олександра Потебні** (1835–1891) [1102; 317]. Народився він на хуторі Манів, поблизу села Гаврилівка Роменського повіту Полтавської губернії, у небагатій помісно-дворянській родині козацького походження. Цікаво, що в автобіографії, написаній близько 1890 року, Олександр Потебня послався на давній звичай: *«Я знаходжу схожість між собою*

й деякими давно померлими родичами по батькові, які отримали (по-старовинному) буквально грошову освіту (за науку у дяка — копа грошей і горщик каші)» [857, с. 421]. Ще з юних літ Олександр Потебня серйозно захопився поглибленим вивченням мов, історії, літератури. Навчався він у гімназії міста Радом у Царстві Польському, де його бездітний дядько по матері Олексій Марков був учителем. Там він вивчав польську, а в домі свого дядька – німецьку. У неповних шістнадцять років Олександр Потебня вступив до Харківського університету на юридичний факультет. Там він став членом гуртка студентів-українофілів, де познайомився зі студентом медичного факультету Михайлом Ніговським, який збирав пісні та думи. За його порадою, наступного року Олександр Потебня перейшов на історико-філологічний факультет. Його викладачами були брати Петро й Микола Лавровські та професор Амвросій Метлинський. Під впливом Михайла Ніговського й Амвросія Метлинського Олександр Потебня захопився етнографією, почав глибше вивчати українську мову й збирати народну творчість. Він закінчив факультет 1856 року. У зв'язку з відсутністю вільних учительських місць його призначили кімнатним наглядачем до 1-ї Харківської гімназії. Через півроку Олександр Потебня залишив посаду і, за порадою Петра Лавровського, підготувався до магістерського іспиту зі слов'янської філології. Після його складання хлопця залишили при університеті. У цей час він належав до Харківсько-Київського таємного товариства. Від 1861 року Олександр Потебня – ад'юнкт Харківського університету з правом викладання історії російської мови й водночас активний діяч харківської *«Громади»*. *«Громади»* ставили своєю метою національно-культурну, наукову й суспільну-політичну діяльність. Першу *«Громаду»* за фінансовою допомогою Василя Тарновського й Григорія Ґалаґана було створено в Санкт-Петербурзі. До неї увійшли Пантелеймон Куліш, Тарас Шевченко, Василь Білозерський, Олександр Кістяківський та інші авторитетні діячі українського руху. 1859 року, переважно силами студентських гуртків і викладачів *«недільних шкіл»*, було засновано київську *«Громаду»* в складі Хведора Вороного, Петра Єфименка, Павла Житецького, **Михайла Драгоманова** (1841–1895) та інших відомих у подальшому діячів. 1861 року київська *«Громада»* поповнилася новими членами: до неї приєдналися

Володимир Антонович, Тадей Рильський, Кость Михальчук, Каленик Шейковський та багато інших. Майже одночасно з київською було сформовано *«Громади»* в Чернігові, де відзначилися Олександр Тищинський, Опанас Маркович, Леонід Глібов, у Харкові, а також в інших містах. Загальна програма діяльності *«Громад»* передбачала насамперед вивчення України в етнографічному, юридичному й географічному аспектах. Завдяки глибокому знанню українського фольклору, Олександр Потебня захистив магістерську роботу про символи в слов'янській народній поезії, а вже через рік разом з кількома товаришами, переодягнувшись у народний одяг, організував спеціальну експедицію до Охтирського й Полтавського повітів, щоб зібрати народні пісні, а також провели зустріч у Полтаві з емісарами російських радикальних організацій, яку, попри почуті обіцянки підтримки української справи, було загалом оцінено громадівцями скептично [373, с. 75]. Того ж 1862 року Олександр Потебня вирушив у закордонне наукове відрядження. Він відвідував лекції в Берлінському університеті, вивчав санскрит у Альберта Вебера. Тим часом удома помер за нез'ясованих обставин брат Олександра Потебні – Петро, вихованець Московського кадетського корпусу. Через місяць-другий брат – Андрій, підпоручник Шліссельбурзького піхотного полку, стріляв у намісника Царства Польського Лідерса [1102, с. 51]. Замах не вдався, й Андрій Потебня пішов у підпілля. Припускають, що Олександр і Андрій Потебні зустрічалися в Берліні [1102, с. 55]. У січні 1863 року вибухнуло повстання в Польщі, яке навесні перекинулося на Правобережну Україну. Його організатори наполягали на спільній історичній долі Польщі, Білорусі й України, висловлювали й обіцянки створити незалежну українську державу від Кавказу до Карпат. Андрій Потебня, виступаючи на боці повсталих, загинув. Перед цим було вбито наймолодшого з братів Потебнів, Миколу, який теж брав участь у повстанні. У липні міністр внутрішніх справ Петро Валуєв видав таємний циркуляр про заборону друкувати в Російській імперії книги українською мовою, саме існування якої заперечувалося. Олександр Потебня перервав своє стажування в Німеччині. Він попрямував до Праги, відвідав Загреб, Любляну й Рієку, побував у Відні й у Львові, де спілкувався зі свідомими українцями, викликавши в австрійської влади підозри щодо політичного підґрунтя свого візиту, після чого

повернувся до Петербурга. Російські газети несподівано розгорнули цькування Олександра Потебні як революціонера й малоросійського сепаратиста [1102, с. 61-62]. Лише тому, що забракло доказів його підпільної діяльності, ученому вдалося повернутися до Харкова й відновити свою викладацьку діяльність на посаді доцента, але й там він перебував під наглядом. Доволі цікаве питання ставив Олександру Потебні у листі після його повернення громадівець Василь Гнилосиров: *«...Оповістіть, коханий земляченьку, що діється в Польщі, на Карпатах, чи не турбуються там об нас і з якого боку заходять?»* [1101, с. 13].

Не пориваючи зв'язку з українськими громадськими справами, учений продовжував свою самовіддану працю на ниві науки, ставши одним із провідних представників міфологічної школи й зробивши значний внесок у вивчення народної символіки [462, с. 54]. Навіть сповнений презирства до всього етнографічного, Юрій Шевельов змушений був визнати, що Олександр Потебня *«сягав куди глибше, аж до основи української ментальности, закодованої в мові та фолкльорі»* [1141, с. 29]. На матеріалах творів різних фольклорних жанрів Олександр Потебня розглянув багато символів, класифікуючи їх за основною ознакою чи єдністю головного уявлення, яке їх об'єднувало [316, с. 19]. Через глибоке розуміння рідної мови й фольклору вчений розкрив закономірності розвитку цивілізації, психологію народу й індивіда, психологію творчості. Розвиток міфології він уявляв як народно-поетичне відтворення погодних змін і сезонних явищ. У монографії *«Про міфічне значення деяких обрядів і повір'їв»* (1865), поданій на здобуття вченого ступеня доктора слов'яно-руської філології, Олександр Потебня, докладно розглянувши етнографічні дані, зіставив биття горщиків на весіллі з варінням каші, обливанням і обсипанням. На його думку, *«з наведеними звичаями пов'язаний звичай бити горщики»*. Він навів як приклад биття горщика молодим і дружком після першої шлюбної ночі, зафіксований Олександром Терещенком, потім обсипання молодого хмелем з горщати перед вінчанням і перекидання цього горщати боярином через хату, зафіксоване Амвросієм Метлинським, також зустріч молодого матір'ю молодої й биття горщика боярина з наступним ворожінням, теж описане Олександром Терещенком. Звернувши увагу на схожі звичаї в Росії,

де так, за поясненням селян, пошановували батьків, Олександр Потебня писав: *«У Німеччині б'ють старі горщики перед весіллям (am Polterabend); перед дверима нареченої: чим більше черепків, тим більше щастя. Все це має стосунок до втрати нареченою цноти. Відомо, що в багатьох місцях батькам, які не вміли зберегти доньки до вінця, дають на весіллі пити з розбитої чи дірявої, посудини»*. Цей звичай водночас зближував шлюбну обрядовість із поховальною та календарною: *«Якщо биття горщиків тільки зовнішнім чином споріднене з обсипанням та ін., то все ж слід звернути увагу на цей звичай тому, що він споріднює шлюб з похороном, з одного боку, і з різдвяними обрядами, з іншого»*. Пояснення Каленика Шейковського, що биття посуду в поховальному обряді в придністровських селах означало занепад господарства, Олександр Потебня визнавав хибним і припускав, що так маркувався показ похорону як весілля: *«Таке пояснення невірне вже тому, що биття горщика з'єднане з посипанням, значення якого ми бачили раніше»* [829, с. 70-71]. Загадку про верею *«Круть-верть – у черепочку смерть»* він теж тлумачив через уявлення про труну (домовину) як про дім [829, с. 68].

Серед пісенної творчості різних жанрів у записах Олександра Потебні була й дитяча пісня-закличка дощу:

– Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику
В полив'яному горщику.
Тобі горщик, а нам дощик.
Іди, іди, дощику,
Цебром, відром, дійницею
Над нашою пшеницею [1063, с. 263].

У Роменському повіті Полтавської губернії співалося:

Було в мене три орішки, та всі покотились,
Було в мене три женихи, та всі поженились.
Один оженився, другий заручився,
А третього чорти взяли, щоб не волочився.
На тарілці три лини, прийди, серце, прилини,
Прийди, прилини, до серденька пригорни! [1063, с. 55].

Черепок згадано в іншій пісні:

Коло тину калина –
Там дівчина ходила,

Цвіт з калини ламала
Та складала на возок,
Та повезла на торжок,
Та продала за шажок,
Та купила голубця,
Та привезла додому,
Та пустила додолу,
Посипала пшениці
В черепочок водиці.
Він пшениці не дзьобав
І водиці не вживав.
Я ж думала: голубець, –
Аж то Гриць наш – молодець! [1063, с. 61].

Не обійшлося в записах Олександра Потебні й без пісні про щербатий горщик:

Ой знати, знати, хто любить Польку:
Витоптав стежечку через квасольку.
Ой знати, знати, хто любить Грушку:
Витоптав стежечку через петрушку.
Ой біда, біда й нежонатому,
Як тому горщечку та й щербатому:
Кипить, кипить та все збігає,
Куди повернеться – щастя немає.
Ой знати, знати, хто нежонатий:
Біле личенько, як у паняти.
Ой знати, знати, хто й оженився:
Скорчився, зморщився, всім зажурився [1063, с. 128].

У пісні з Роменського повіту ледача дружина зізнавалася:

– Не бий мене, мій миленький,
Ні за які вчинки:
Чи я тобі не напряла
За рік три починки?
Ой не сама пряла,
Кума помагала,
Дала кумі миску жита
І три куски сала [1063, с. 152].

Глина фігурувала у пісні про сварку чоловіка й дружини:

Цур йому, пек йому
Із його бідищем –
Бив мене, волочив
Та на печі днищем..
Ой бив мене, волочив
Та і в глині намочив.
– Лежи, мила, лежи тут,
Поки піду, найду прут.
Поки прут найшов,
То й одсердився
Та на свою миленьку(ю)
Змилосердився [1063, с. 166-167].

Пісенна згадка з Роменського повіту про печину нагадувала пісню з Ізюмщини, надруковану Амвросієм Метлинським:

Лежить милий у постелі,
Як печина й у попелі.
Я молода, коло його,
Як золото у папері [1132, с. 559; 1063, с. 170].

Вдалося Олександру Потебні записати й пісню про Гирю:

У тихого Дунаєчка,
У крутого та бережечка,
Ой там Гиря ложки мила,
Ложку, тарілку упустила,
Білий хвартух замочила,
З буйним вітром говорила... [1063, с. 242].

Тлумачення вченим обрядового биття глиняного посуду виринуло, з-поміж іншого, у конфлікті Олександра Потебні з його колишнім викладачем, а потім колегою Петром Лавровським довкола його докторської дисертації [1141, с. 25]. **Петро Лавровський** (1827–1886), росіянин родом з Твері, який на той час займав кафедру слов'янських наріч у Харківському університеті, деякий час ставився до Олександра Потебні прихильно. Саме він порадив йому готуватися до магістерського іспиту (1857), був опонентом Олександра Потебні під час захисту дисертації (1860) та виклопотав, щоб її надрукували казенним коштом. Але коли з'ясувалося, що вчорашній студент є українським патріотом, ставлення Петра Лавровського докорінно

змінилося. В архіві Миколи Сумцова зберігся лист ровесника Олександра Потебні, вчителя й газетяра Михайла Лободовського, який спілкувався з ним у 1860-ті роки. Михайло Лободовський прямо писав, що несхвальне ставлення братів Лавровських до Олександра Потебні в цей час пояснювалося тим, що молодий філолог брав участь у зборах націоналістично налаштованої молоді [1103, с. 98]. Та був ще один момент. Розкритикована праця Олександра Потебні, за словами сучасних дослідників, *«свідчить про сміливість і широчінь молодого вченого, про його патріотичні ідеали... Будуючи своє дослідження на матеріалах народних оповідок, переказів, пісень і приказок, Потебня показав, що майже всі християнські свята і обряди у слов'ян становлять собою трансформацію стародавніх язичницьких обрядів з багатою міфологічною основою»* [838, с. 21]. Для Петра Лавровського це було неприйнятним. Він написав осудливу рецензію на роботу Олександра Потебні, повну несправедливих і голослівних звинувачень. Петро Лавровський безжально відкидав майже всі тлумачення Олександра Потебні, зокрема тотожність шлюбу й похорону: *«Для більшого переконання в тотожності шлюбу й похорону, п. Потебня навів і звичай бити горщики, як і в тому, так і в іншому випадку, звичай, ототожнений ним по ідеї з варінням каші, обсипанням і обливанням. Навряд чи слід і згадувати про той сенс, який надає народ биттю посуду під час весілля; це такий невигадливий символізм першого шлюбного зближення молодих, що з першого разу зрозумілий кожному, а стосунок до нього батьків молодої, рівно як і пригощання їх вином із дірявої склянки, разом із часом, коли це здійснюється, свідчать ясно, що сам народ і не думав приховувати такого символізму. Навряд чи далеко від цього значення відходить і інший вказаний, втім, місцевий звичай, коли мати нареченої, зустрівши зятя в своєму домі, подає йому горщик, а цей кидає його вбік і підмічає: якщо розіб'ється горщик, то народиться дочка, а якщо вціліє, то син; в усякому разі, тут нема й тіні натяку на обсипання, що саме й треба було довести. Але в п. Потебні на очах Німеччина; там, за рясністю черепків, ворожать і про щастя молодих: як ніби німці не можуть мати своєї ідеї, а слов'яни своєї, тим більше, коли народ російський заявляє сам, що биттям посуду у нього віддається честь батькам».*

Відмовлявся Петро Лавровський також погоджуватися, що цей звичай споріднює шлюбні обряди з поховальними й різдвяними, та прийняти тлумачення Олександра Потебні: *«На нашу ж думку, тільки таке пояснення, яке воно в п. Шейковського, й може мати місце, по-перше, тому, що воно природне; по-друге, що зв'язку між биттям горщиків і посипанням ніде й нічим п. Потебня не довів. Крім того, важко втриматися від подиву щодо настільки сміливого пояснення, на підставі одиничного, визначеного тісною місцевістю, факту»*. Обурило Петра Лавровського й начебто *«суб'єктивне»* припущення Олександра Потебні, що свята Варвара заступила язичницьку богиню, для якої варили кашу, яка мала стосунок до дощу, води, шлюбу, смерті й зимового сонцестояння [582, с. 45-46]. Час показав, що мав рацію Олександр Потебня, а не Петро Лавровський: дослідники довели факт заміщення язичницьких божеств персонажами християнської міфології, структурну схожість весільної й поховальної обрядовості, генетичну спорідненість слов'янських і германських обрядів, вторинність тих пояснень, які давали самі носії культури.

Важливими для розвитку етнографічних досліджень родинної обрядовості були й праці однодумця Олександра Потебні – українського славіста **Олександра Котляревського** (1837–1881). Народився він у посаді Крюкові поблизу Кременчука, у родині полтавських дворян. 1853 року закінчив Полтавську гімназію й вступив на історико-філологічний факультет Московського університету, де студіював слов'янську філологію в Осипа Бодянського. Вірний учень Бодянського, він разом з ним 9 травня 1861 року був серед тих, хто прощався з Тарасом Шевченком у церкві Тихона-чудотворця в Москві. 1862 року вчений був заарештований за підозрою в антиурядовій діяльності. Поки тривало слідство, упродовж півроку Олександр Котляревський перебував в ув'язненні в Олексіївському равеліні Петропавлівської фортеці, де захворів на туберкульоз. Незважаючи на відсутність складу злочину Олександра Котляревського, за ним встановили поліційний нагляд до червня 1869 року й заборонили вступати на державну службу. Повернувшись до Москви, учений займався літературною діяльністю й активно працював у заснованому 1864 року Археологічному товаристві, у виданнях якого надрукував чимало своїх досліджень. 1867 року

він отримав дозвіл служити в навчальних закладах Дерптського навчального округу. Після захисту 1868 року магістерської дисертації Олександра Котляревського було прийнято на посаду екстраординарного професора Дерптського університету, на кафедру російської мови і слов'янського мовознавства. У своїх поглядах Олександр Котляревський солідаризувався з позицією українських учених-патріотів, обстоював автохтонність українців і самобутність української мови. У монографії *«Про поховальні обряди слов'ян-язичників»* (1868), яку Філарет Колесса вважав *«фундаментальною працею в дослідах над старослов'янськими похоронними обрядами», «знаменитою і досі нічим не заступленою студією»* [513, с. 7], Олександр Котляревський вичерпно, як на той час, розглянув поховальну й поминальну обрядовість та звичаєвість слов'ян і українців зокрема. Деякі подані там дані й висновки важливі й для керамологів. Зокрема, як уже мовилося, після поховальної ходи у русинів за Дністром спостерігався такий звичай: дружина покійника хапала новий горщик і розбивала його об землю, потім по сліду процесії посипала дорогу вівсом. На думку дослідника, ця дія мала значення очищення дороги, якою пройшла смерть [535, с. 221]. Таке спостереження було важливим, бо просування по дорозі на кладовище символічно дублювало шлях покійника у світобудові.

Послідовником Олександра Потебні був і відомий російський фольклорист і міфолог **Олександр Афанасьєв** (1826–1871). Його доля була складною. Народився він у містечку Богучар Воронезької губернії в сім'ї повітового стряпчого. Освіту здобув у Воронезькій губернській гімназії, потім 1844 року вступив на юридичний факультет Московського університету. Крім лекцій професорів-правознавців, він відвідував лекції літературознавців, істориків, фольклористів, у тому числі Осипа Бодянського та Федора Буслаєва. Так Олександр Афанасьєв обрав головну справу свого життя – вивчення стародавніх слов'янських обрядів, повір'їв, міфів, фольклору всіх слов'янських народів, не минаючи й українців. Уже в студентські роки Олександр Афанасьєв почав захоплюватися старовиною, історією. Через надто вільнодумні статті він не зміг стати викладачем, але після закінчення Московського університету 1849 року його взяли на службу до Московського архіву закордонних справ, де він прослужив до 1862 року. Для нього цей час був дуже плідним. Він опублікував багато

праць з історії та літератури. Але основне місце в його роботі почали займати міфологічні дослідження. У той час склався й погляд ученого на міфологію, на її зародження та історію, що визначався панівною на той час у Європі метеорологічною теорією. На цих засадах Афанасьєв видав найвідоміший і один з найповніших збірників російських казок – *«Народні російські казки»* (1855–1863), куди ввійшли й деякі українські казки, надані Михайлом Максимовичем, а також білоруські. Одним із перших він опублікував російські казки й бувальщини про гончарів [28, с. 92, 143, 216-219; 29, с. 155-157; 30, с. 143-144, 211-213]. Проте інші фольклорні збірники вченого заборонила царська цензура. 1862 року Олександра Афанасьєва за зв'язок з російською еміграцією, українським національним рухом та видання казок і легенд звинуватили в антирелігійних і антиурядових настроях і заборонили йому перебувати на державній службі. У його помешканні відбувся обшук. У цей нелегкий для себе час учений знайшов сили, щоб написати свою головну, фундаментальну працю – *«Поетичні погляди слов'ян на природу. Досвід порівняльного вивчення слов'янських переказів і вірувань, в зв'язку з міфічними оповідями інших споріднених народів»* (1865–1869), де він не тільки подав значну кількість матеріалів, але й створив струнку теорію міфу, його зародження, провів лінгвістичні й історичні дослідження вірувань народів світу. 1868 року він влаштувався секретарем у Московську міську думу, потім – у З'їзд мирових суддів 2-ого округу міста Москви, у комерційний банк [826, с. 144-146, 154]. Але здоров'я вже було підірване, і він помер від сухот у віці 45 років.

Сучасники, особливо революційно спрямовані прибічники лівих поглядів, поставилися до наукових праць Олександра Афанасьєва несхвально, звинувативши в надмірному зведенні всього земного до небесного начала, відірваності від життя й потреб народу. Проте науковий інтерес до них наприкінці XX століття відновився. В'ячеслав Іванов стверджував, що Олександр Афанасьєв не просто казкар і фольклорист, але й ясновидець, який передбачив багато положень сучасної науки: *«Одне перерахування тих його відкриттів, які багато десятиліть потому були перевідкриті або заново описані дослідниками нашого століття, могло б зайняти багато сторінок. Чого тільки не знайдемо ми в книзі Афанасьєва з найвірніших зближень, вірність яких ми тепер можемо довести*

так, як доводимо математичну теорему» [412, с. 159]. В'ячеслав Іванов доводив слушність думок Олександра Афанасьєва його ідеями про *«Голубину книгу»*, про зв'язок замовлянь і Вед, про *«безсмертний напій»* – живу воду. Олександр Афанасьєв показав у своєму дослідженні те, що в культах російських святих можна виявити сліди поклоніння давнім божествам, що було доведено тільки на початку XX століття за відомостями, зібраними етнографами. І навіть ті положення Олександра Афанасьєва про важливість культу грозового божества, громовержця, що видавалися сучасникам найбільш спірними, знайшли своє підтвердження у висунутій структуралістами теорії основного міфу індоєвропейців і слов'ян. Зі свого боку, етнолінгвісти на підставі фольклорних даних теж повернулися до багатьох ідей Олександра Афанасьєва, наприклад, до ототожнення хмар і великої рогатої худоби в народних віруваннях.

Тому неабияк цікаво, як саме вчений інтерпретував роль і функції глиняних виробів у фольклорі українців. Українську загадку про горщик *«Чернець-молодець по коліна в золоті стоїть»* Олександр Афанасьєв наводив як один з прикладів того, що золото й срібло використовувалися для позначення небесних світил і блискавки, а тому цим металам надавали властивості світла й вогню [31, с. 200]. Описаний Олександром Потебнею німецький звичай бити старі горщики перед дверима дому нареченої Олександр Афанасьєв тлумачив як символічне вираження акту здійснення шлюбного єднання [31, с. 200]. Натомість зафіксований Михайлом Максимовичем український звичай сіяти городину одразу після того, як натопиться хата, щоб грядки були повні, мов горщики, що стоять у печі, учений розглядав у контексті давнього поклоніння вогнищу [32, с. 32]. Обрядову трапезу на Святвечір, яка завершувалася, за свідченням Олександра Терещенка, розбиттям випорожнених горщиків, учений вважав відгомоном відомого в болгар і чорногорців спалення ритуального поліна – *«бадняка»*, що завершувалося родинною учтою [32, с. 42]. Цікавило науковця й пошанування домашніх духів. З невиданих матеріалів журналу *«Основа»* Олександр Афанасьєв узяв галицьку оповідку про бідняка, змушеного вселитися в хату, де жив дідько. Дідько виявився люб'язним до нього й навіть подарував цілий казан грошей, лише попросив, аби жінка бідняка

щотижня вимазувала піч заново, а дітей не пускали туди лазити. Воронезький обряд принесення домовикові в жертву миски борщу з кашею в обмін на нерозмінний карбованець він теж тлумачив як вияв зв'язку покровителів оселі з домашнім вогнищем [32, с. 68-69]. Український звичай ставити на свято Коляди у великому, красному куті на розісланій соломі горщики з кутею й узваром пояснював тим, що колись там стояли ідоли, зображення язичницьких божеств, домашні пенати [32, с. 112]. На думку Олександра Афанасьєва, хмари, що містили у своїх надрах дощ, град і сніг, у поетичних переказах індоєвропейських язичників уявлялися глиняним посудом, казанами й діжками, в яких готувався й зберігався чарівний напій [33, с. 443]. В Україні розказували, що відьми крадуть з неба дощ і росу, несучи їх у зав'язаних глечиках чи мішках, тобто, на думку Олександра Афанасьєва, у хмарних місткостях, і ховаючи у своїх хатах і коморах [33, с. 449]. Так само, викрадаючи місяць і зірки, відьми складали їх у горщики й глечики та ховали в глибоких погребах або опускали в криниці, тобто, як гадав Олександр Афанасьєв, приховували за дощовими хмарами. Особливо ревно відьми займалися викраданням місяця й зірок на свята Коляди й Купала, коли бували головні відьмацькі зборища й нечиста сила кидалася в найдикішу гульню [33, с. 454-455]. За нічної доби відьми розпускали по плечах свої коси й, роздягнувшись наголо, накидали на себе довгі білі непідперезані сорочки, далі сідали на мітли, заварювали в горщиках чарівне зілля й, разом із паром, що клубочився, відлітали в димарі чинити пристріт і лихі справи чи забавлятися на Лисій горі [33, с. 466]. Щоб літати, відьма добувала траву терлич, корінь її варила в горщику й приготованим *«надіб'ям»* мазала в себе під пахвами й колінами, а потім блискавично неслася в комин. Сокові терлича приписували чудесну властивість робити людину перевертнем і надавати їй силу літати. На думку Олександра Афанасьєва, там таївся спогад про Перунову траву – блискавку, а чародійний засіб – то метафора живої води дощу, яку кип'ятили відьми в хмарних казанах і посудинах за допомогою грозового полум'я [33, с. 458]. Олександр Афанасьєв звертав увагу на те, що в Україні відьмам приписували приготування сиру: надоєне й налите в глечики молоко вони ставили в глибоко виритих ямах і льохах (там само, де чарівниці ховали викрадені ними дощі й роси), а потім робили з нього чарівну мазь або сир до своєї

Масляної, тобто до початку весни [33, с. 490]. Також він зауважив, що в українців на Святвечір обидва горщики з кутею й узваром традиційно накривалися книшами [33, с. 744].

Одне за одним з'являлися дослідження про різні регіони України. 1863 року в *«Таврійських губернських відомостях»* було надруковано анонімну статтю *«Про повір'я, забобони і різні звичаї мешканців деяких селищ Бердянського повіту»*. Базувалася вона на відомостях про Петропавлівську церковну парафію, які у губернський статистичний комітет повідомив один з його членів – священик **Йосип Алейников**. Жили в цій парафії, до складу якої входили селища Петропавлівка, Новомихайлівка, Скелевата й Зелена, українці, а описані звичаї й вірування були властиві українському населенню не лише Бердянського, але й Мелітопольського та Дніпровського повітів. Частина поданих відомостей стосувалася глини й глиняних виробів. Зокрема, згадувалося, що домовики, які оберігали дім і господаря, вказували на можливе нещастя чи щастя тим, що завдавали різних клопотів, у тому числі й чистили посуд [762, с. 73].

Також повідомлялося, що під час сватання, доки старости висловлювали пропозицію, батько довго мовчав, а дочка собі стояла коло печі й пальцем дряпала глину – це звалося *«піч колупати»* [762, с. 73]. На весіллі мати нареченого, одягнувши навиворіт старий зношений кожух і таку ж шапку, виходила до прибулих сватів і до майбутнього зятя, тримаючи в руці кухоль чи невеликий глиняний горщик, з водою і вівсом, і подавала старшому боярину, а той передавав молодому. Наречений кидав цей горщик через дах будинку, потім брав *«шишки»* й подарунки, роздавав їх боярам, сватам і світилці, а ті взаємно віддаровувалися дрібними мідними монетами, кидаючи їх у решето, з яким ходила одна з найближчих родичок молодої [762, с. 74]. Значне зацікавлення викликав один весільний звичай. Коли після першої шлюбної ночі молодят підтверджувалася цнотливість нареченої, це гучно святкували. Учасники весілля йшли вулицями, співаючи пісню про те, що молода *«чеснесенька»*. А ті, хто залишився в домі, вимазували стіни червоною глиною, зображуючи квіти й інші фігури [762, с. 78].

Один із перших збирачів гуцульських звичаїв та обрядів – греко-католицький парафіяльний священик із Жабйого (сучасна

Верховина) на Гуцульщині, письменник і посол до Галицького сейму **Софрон Вітвіцький** (1819–1879) – у польськомовній праці *«Історичний нарис про гуцулів»* (1863), описуючи гуцульське весілля, звернув увагу, що молоді разом їли з однієї миски, сидячи за столом посередині, окремо від інших [1335, с. 109]. Цей звичай, відомий ще в Стародавньому Римі, належав до синдіасмічних. Над могилою роздавали *«коливо, або пшеницю з медом, або бальмош»*, а наприкінці горщик молока давали якійсь бідній дитині і вже тоді, коли священик залишав цвинтар, кидали в яму мідну монету [1335, с. 112]. У статті *«Гуцули»* (1876) Софрон Вітвіцький поділився священицькими спостереженнями. Прибувши з тілом на кладовище, гуцули кидали до могили на взірець давнього оболу Харона мідну монету і так звану Божу водичку, закриту в новому глиняному горнятку. Вода та мусила бути набрана зі струмка, що плинув найближче до кладовища, і, як вони казали, це робилося для того, *«би душа на тамтим сьвіті не була без водичкі»* [1334, с. 80]. Не менш цікавою була невелика стаття Софрона Вітвіцького *«Звичаї, марновірства і забобони гуцулів»* (1877), присвячена тлумаченню календарної обрядовості, звичаєвості й пов'язаних з ними народних висловів. На Гуцульщині, у надвечір'я святого Андрія мати дівчат, яка прагнула довідатися, чи швидко вони підуть заміж, або близька їхня родичка, зазвичай тітка, вибирала три нові, щойно куплені горщики й ставила їх на лаві в хаті. В одному з них містився *«рантух»* (*«перемітка»*), у другому – цибуля, у третьому – ясно-червона шерсть, яку вживали для вплітання в коси. Дівчина виходила до комори – так званої *«кліті»*, де їй зав'язували очі хусткою. А коли її пускали назад до хати, то якого з тих трьох горщиків вона першим торкнулася рукою, така доля її чекала: якщо торкнулася горщика з *«переміткою»*, то вийде заміж на наступні запусти; якщо їй першим під руку потрапив горщик із цибулею, то невдовзі стане молодицею, тобто покриткою без шлюбного чоловіка; якщо ж ухопить горщик із шерстю, залишиться й надалі впродовж цілого року в дівоцькому стані, незаміжньою [1336, с. 76-77].

Етнограф Поліського краю, фармацевт за фахом, польський письменник **Ігнатій Трусевич** (? – близько 1875) у циклі *«Перекази, повір'я, приказки і пісні мешканців Полісся»* надрукував у газеті *«Киевлянин»* нарис *«Похорони й поминки»* (1865). Деякі

з поховальних і поминальних звичаїв стосувалися використання гончарних виробів. *«На Діди»*, тобто поминальний день, після обіду залишали рештки їжі в горщику, вклавши туди ложки, на лаві коло дверей чи під комином у пічці. Вони призначалися для душ померлих членів родини. Увечері робили те ж саме. Частки страв, залишені на скатертині, кидали у вогонь і у воду для загиблих від вогню й води. Якщо наступного дня якась із залишених у горщику ложок буде викинута, це означало смерть того з членів родини, якому належала ложка. Ложки, викинуті з миски в день Дідів, Ігнатій Трусевич також вважав прикметою смерті [1040, с. 205-206].

У нарисі *«Знахарі, відьми і русалки»* (1865) він подав дуже цікаві відомості про використання глиняного посуду в знахарстві. Під час лікування уроків поліський знахар, набравши в глечик воду, велів у неї дивитися хворому, потім кидав у воду вугілля, щось пришіптуючи й спльовуючи з чотирьох боків глечика, тобто навхрест [1036, с. 271-272]. Цю ж тему розвивав і нарис *«Зіллє»* (1865). Мешканці Полісся стверджували, що в деяких ранах знаходиться хвороба *«волос»*, яка спричиняє біль і, подразнюючи, збільшує запалення, роблячи всіляку допомогу марною. Лікування від нього називалося *«виливанням волоса»*. Для цього знахарка брала тричі по дев'ять житніх колосків і, тримаючи їх нижче рани, поливала хворе місце теплою водою, яка, споліскуючи рану, змивала й волоски хвороби, що залишалися на колоссі. Над хворим вона робила ножем знак хреста й, занурюючи ніж у миску з водою, проказувала замовляння [1035, с. 424]. При жіночих хворобах ставили посередині шлунка склянку чи новий горщик з теплою водою, щось при цьому нашіптуючи, а потім розбивали той горщик чи склянку [1035, с. 424]. Часто глиняну посудину обігравали як місткість. Щоб дізнатися майбутнє якоїсь особи, брали глечик свіжої криничної води й кидали в неї дев'ять шматків вугілля. Якщо вугілля опуститься на дно – це провіщало хворобу. Для відвернення зла особа, якій ворожили, мусила випити воду, що містилася в глечику [1035, с. 424].

Допомагав глиняний посуд і виявити відьму на Великдень: *«Якщо хочете пізнати всіх відьом у селі, постіться цілий день напередодні світлого свята. Йдучи на всеношну, треба покласти за пазуху посвячений у цей день сир, і частинку його тримати в роті. Сівши у кутку біля входу й маючи на голові макітру, під*

якою теж лежить сир, ви побачите серед тих, хто буде виходити, відьом, які всім людям будуть здаватися звичайними жінками, вдягнутими, як усі інші, вам, навпаки, вони привидяться голими, з розпущеним волоссям і дійницею на голові» [1037, с. 280].

У статті *«Святкові обряди»* (1865) Ігнатій Трусевич сповіщав, що напередодні Нового року дівчата, зібравшись, ворожили про майбутнє, у тому числі й виливали розтоплений віск чи олово в чашу, наповнену водою [1041, с. 427]. Перед вечерею на Голодну Кутю господарі, поклавши на тарілку пиріг, спечений у формі хреста, обходили всі господарські будівлі, креслячи крейдою хрести над дверима й обабіч [1041, с. 428].

Нарис Ігнатія Трусевича *«Повір'я й забобони»* (1865) подає вірування, вже відоме з записів Анатолія Свидницького й Антона Марцінковського. Як і в інших місцевостях України, летюча миша слугувала на Поліссі симпатичним засобом для збудження любові. Для цього вживали дві кісточки з її скелета. Щоб їх отримати, треба було зробити таке: впіймавши живого кажана й вклавши в новий горщик, в якому просвердлено діру, віднести його опівночі в те місце, де знаходиться мурашник. Поклавши туди кажана в горщику, якнайшвидше йти додому, не озираючись, інакше можна почути його писк, і магія втратить свою силу. На третій день, вирушивши на місце, де залишився горщик, знаходили під ним об'їдений мурашками скелет кажана, з якого брали дві кісточки: одна з них мала форму виделки, а інша – гачка. Якщо хтось прагнув, аби його покохали, він мусив непомітно торкнутися гачком руки, шиї чи обличчя жаданої особи, яка одразу відчула б симпатію до власника кісточки. Якщо ж бажали перервати любовний зв'язок, то торкалися *«виделкою»* [1039, с. 450].

Створення людини з глини Ігнатій Трусевич розглянув у нарисі *«Космогонічні перекази мешканців Полісся»* (1866). За уявленням поліщуків, коли Бог створив землю, він вирішив створити людину, щоб довірити їй управління світом. Для цього, на подобу свою, Бог виліпив з глини людське тіло; воно було неживим, але Бог дмухнув на нього і зробив живим. Янгол (майбутній диявол) теж трудився. Помітивши, що робив Бог, він також виліпив із глини людське тіло. Воно було зовсім схоже на виліплене Богом. Янгол зрадів – йому здалося, що він досяг мети. Але тіло було ще мертве. Янгол дмухнув

на холодного й мертвого боввана, але той лежав, як і раніше. Янгол дмухав і плював, але бовван не ворушився [1038, с. 169].

Галицький релігійний діяч, історик, фольклорист, архівіст **Садок Баронч** (1814–1892), вірменин за національністю, уже будучи ченцем, власним коштом видав збірку *«Казки, анекдоти, легенди, прислів'я і пісні на Русі»* (1866). Вона мали гумористичний зміст і користувалася великою популярністю в читачів. Герой однієї з казок про дурнів, Івасьо, щоб позбутися своїх дурних, злих і заздрісних сусідів, порадив їм у величезних горщиках наготувати рідкої гарячої каші і вдвох понести ту кашу до міста, де за неї отримають багато грошей. Сусід із жінкою мерщій наварили крупнику, взяли ті горщики на плечі й рушили до міста. Але коли побачили на дорозі два срібних шостаки, підкинутих Івасем, то, заволавши від радості, кинулися на них, каша вивернулася, і з ними стався нещасний випадок [1217, с. 75].

Священик **Василь Пурієвич** із Луцького повіту в статті *«Деякі звичаї моїх земляків у приватному побуті»* (1866) описав свято Андрія, *«Багатий»* і *«Щедрий»* вечір. На Андрія брали тарілку з водою. Кожен парубок і дівчина по черзі пускали на воду принесені ними воскові свічки, нижній кінець яких був закріплений на маленьких воскових тарілочках. Коли, плаваючи, свічка парубка зіштовхувалася зі свічкою дівчини, то робили висновок про їхнє кохання й швидке одруження. Як ні, то доходили протилежного висновку. Ця гра тривала, аж поки всі парубки й дівчата не пускали свої свічки. Етнограф зауважував, що парубок і дівчина, свічки яких зіткнулися, потім дійсно одружувалися. Також дівчата наливали в тарілку воду, кидали туди свої обручки. Парубок витягав якусь, і її власниця складала йому пару. Гра тривала аж поки в тарілці не лишалося жодної обручки [853, с. 80].

У другій половині XIX століття найбільш поширеним жанром краєзнавчих студій залишалися описи міст та сіл, які мали комплексний характер і вбирали в себе історичні, географічні, топографічні, статистичні й етнографічні дані. Ще 1863 року народознавець Олександр Лазаревський запропонував програму для опису села чи містечка, яка складалася з двадцяти пунктів і містила питання етнографії. Дослідник заручився підтримкою одного з найавторитетніших членів Чернігівського губернського

статистичного комітету архієпископа Філарета Гумілевського, який погодився сприяти розповсюдженню програми серед сільських священиків. Найцікавіші з них оприлюднено в губернських виданнях. Священик **Георгій Пригаровський** у праці *«Село Меленськ (Стародубського повіту)»* (1866) писав, що на Стародубщині, кожен, хто приходив на хрестини, дарував хліб і сіль, а баба, крім цього, приносила свій горщик з кашею. Спершу пригощали всіх горілкою, потім подавали обід. На стіл ставили два горщики крутої гречаної каші, якщо ж у когось були бджоли, то одну кашу готували солодкою. Баба, взявши за допомогою хустки, а не голою рукою, тарілку, клала на неї паляницю, ставила чарку з горілкою й спершу підносила кумові – то був так званий *«посох»*. Кум клав дві чи три копійки. Потім – кумі й решті гостей. Усі гроші клали в горщик з кашею. Після цього гості брали ті горщики з кашею й, піднявши догори, розбивали об стіл і кричали: *«Бабина кріпше! Хозяїнова кріпше!»* [839, с. 219]. На весіллі, коли молодий із супроводом приїздив до молодої, мати останньої зустрічала їх біля сіней з хлібом і сіллю і запрошувала всіх у хату, де вони сідали за стіл. Дружко вводив наречену й садив її коло нареченого, голосно кажучи: *«Винния чари не поп'єм, а хліба-соли хочем»*. Мати вносила миску, коржа й дві зв'язані разом ложки. Дружко всім гостям підносив по чарці горілки [839, с. 224]. Коли молоді поверталися вже з вінчання й сідали за стіл, дружко ставив на стіл горщик з горілкою, потім, укривши хусткою тарілку, щоб молоді були не голі, й обгорнувши також руку, брав із горщика чарку, примовляючи: *«Єсть тут хрестная матка маладой княгині – просим на чарачку!»*. Та випивала й клала на тарілку гріш чи два. Таким же чином дружко перекликав усіх і пригощав [839, с. 227-228].

Священик **Іван Танський** у праці *«Село Локотки (Глухівського повіту)»* (1866) сповіщав, що на Глухівщині на Зелену неділю дівчата вирушали в ліс із закускою, співали пісні, рвали квіти й вили з них вінки. Потім, відшукавши два молодих дерева (здебільшого дуб і березу), зв'язували їхні верхівки разом і ставили під ними черепок із рештками їжі, який накривали білою хусткою, і залишали пляшку горілки: *«Щоб русалки йєли, пили да не сердились»*. Русалки, за місцевим повір'ям, вживали їжу один раз на рік саме на Зелену неділю [990, с. 175]. На обжинки, коли женці закінчували обрядову пісню, господар наливав чарку горілки й замість того, щоб випити,

виливав на вінок, який лежав на столі в мисці, кажучи: *«Треба жито полити, щоб родило»*. Потім, наливши другу чарку, звертався до женців і дякував їм за послуги [990, с. 185].

Не менш цікавою була родинна обрядовість Глухівщини, зокрема хрестини. У скоромні дні гостей пригощали холодцем, зробленим із телячих чи свинячих ніг, борщем, пшоняним кулешем із курятиною, печенею й, нарешті, кашею, яку з горщиком підносила баба-повитуха на вікові хлібної діжі. Цей горщик з кашею кум розбивав так само, на вікові, посеред столу й, кидаючи туди кілька мідних монет, казав: *«Щоб наша хресница була здорова, да велика росла, да щаслива була»*; його приклад наслідувала й решта гостей. Ці гроші діставалися повитусі, яка, взявши їх, пригощала людей вареною й пивом [990, с. 190]. Записував Іван Танський і загадки, наприклад про розбитий горщик: *«Упав горбачь, – не тужи, не плачь, костей не ховай, за вороти викидай»*, або про горщик у вогні: *«Стоїть чернець по колєни в золоті»* [990, с. 204].

Григорій Ткачов (1847–1867) народився в селі Дяченково Богучарського повіту на Воронежчині, за одними відомостями – в родині селянина, а за іншими – священика. Незабаром хлопчика віддали вчитися в Богучарське повітове училище. Завідувачем і вчителем цього закладу був священик соборної церкви Олександр Прозоровський, який збирав дані про народну культуру місцевих українців. Можливо, саме він показав хлопчику приклад етнографічних досліджень. Улітку 1863 року, будучи студентом 4-го курсу гімназії, Григорій Ткачов зібрав перший етнографічний матеріал про Дяченківську волость Богучарського повіту. Йому щойно виповнилося 16 років. Статті молодого талановитого етнографа сподобалися його вчителеві Григорію Веселовскому, який порадив йому ближче вивчити народний побут під час канікулярних поїздок. Як дійсний член Губернського Статистичного комітету, Григорій Веселовський поклопотався, і за постановою комітету, навесні 1864 року вихованець губернської гімназії отримав на витрати 75 карбованців. На ті часи це були досить великі гроші, достатні, щоб справити хороше весілля. Улітку 1864 року гімназист Григорій Ткачов об'їздив і пройшов пішки по землях Богучарського повіту понад сотню верст. Він вивчав житла, їжу, побут і народні обряди та звичаї місцевих українців, росіян і циган. 1865 року

на засіданні Воронезького губернського статистичного комітету було ухвалено рішення про присвоєння першої премії за *«Опис Богучарського повіту»* Григорію Ткачову – студентові 5-го курсу Воронезької гімназії, а також вручення йому повної премії в розмірі 150 карбованців. 1866 року Григорій Ткачов успішно склав іспити і вступив до Медико-хірургічної академії Петербурга, але через рік, у віці дев'ятнадцяти років, несподівано помер від аневризму. *«Етнографічні нариси Богучарського повіту»* (1867) були надруковані вже посмертно.

У них містилися відомості про календарну обрядовість українського населення. За словами Григорія Ткачова, головних Святвечорів у році було два: Багатий – під Різдво, й Голодний – під Водохрещі. В обидва ці вечори готували, неодмінно в нових горщиках, особливі страви – кутю й узвар, через що й Святвечори звали Кутями. Страви ці ставили в горщиках на покуті, під образами, підіславши під них сіно, яке потім клали під квочок. На Голодний Святвечір існував звичай, на той час майже викоренений, *«виганяти кутю»*. Важливо, що, крім стрілянини з рушниць і стукання у ворота колодами, він включав у себе биття горщика з рештками куті [1009, с. 183-184].

Звичайно ж, *«Етнографічні нариси Богучарського повіту»* Григорія Ткачова були б неповними, якби він не показав використання гончарних виробів на народному весіллі богучарських українців. Початкова частина весілля майже повністю була присвячена укладанню передшлюбних домовленостей. На сватанні всі, кому підносили горілку, клали на тарілку чи тацю нареченій гроші, зазвичай не більше трьох копійок сріблом. Тільки в селах, де на сватанні бували й батьки нареченого, його мати давала нареченій, замість грошей, тканину на спідницю чи щось інше. В інших місцях спершу наречений підносив горілку, а вже потім наречена; їм обом клали на тарілку гроші [1009, с. 193]. Коли наречений приїздив до нареченої, старости вносили з собою в хату глечик із горілкою чи сирівцем і казали: *«Кланявся сват сватові, сваха свасі, з хлібом і сіллю, Вашему здоров'ю, зволтесь одвідать»*. Свати й старости куштували з глечика, кожен по тричі, й потім старости сідали за стіл [1009, с. 201]. Піддружий вирушав з двору, знаходив молоду й приводив її додому. За молодою входив дружко,

приносячи від свата *«шишку»* й глечик квасу. Він говорив: *«Будьте здорові, з воскресним днем, кланявся сват сватові, сваха свасі, молодий князь молодій княгині»*. До дружка підходив піддружий, і вони подавали один одному принесений квас для миття рук [1009, с. 202]. У пісні співали:

Утоптали стежечки
От стола до припічка:
То бояри втоптали –
У пічь заглядали,
Чи великий горщок каші,
Чи наїдяться наші [1009, с. 209].

Якщо наречена була нецнотливою, крім непристойних пісень, часом починали обдирати стіни хати, а наречена мусила їх негайно мазати [1009, с. 214].

Григорій Ткачов також приділив увагу гончарним виробам у народній медицині українців Богучарського повіту. Під час лікування сибірки знахар ставив на стіл покришку з жаром, куди клали стружки з ручки коцюби, шматочок помела й трохи пшона. Знахар, схилившись над покришкою, проказував замовляння [1009, с. 225-226]. Схоже підкурювали бешиху: брали покришку від горщика, у неї клали палаюче вугілля, різні сакральні речі – стружки й обрізки з гробниць київських угодників, великодні крихти, віск зі стільників померлих бджіл, із страсної свічки тощо. Коли від цього йшов дим, то до нього нахилявся хворим місцем пацієнт, якого накривали полотном, а баба-знахарка під полотном давила хворому пухлину й читала замовляння [1009, с. 231].

У випадку зурочення баба хворого вмивала. У склянку для цього набирали воду, у неї кидали палаючу жарину, сіль, часом – *«пічинку»*, тобто шматок глини з печі, й опускала тричі хрест чи образок. Потім баба шептала замовляння, бризкала цією водою хворому в обличчя, на груди й на спину, давала трохи випити [1009, с. 230]. Від спазмів хворому заварювали *«сояшницю»*: клали чоловіка чи жінку на теплу лежанку горілиць і ставили на живіт чашку з водою, в яку клали веретено й кидали з нашіптуванням запалене клоччя [1009, с. 232]. Дитину, хвору на сухотку, баба з різними примовляннями обливала водою над горщиком, який потім кидала десь нерозбитим: хто цей горщик розіб'є, до того перейде хвороба. Сорочку, яка була на дитині

під час обливання його водою, теж клали в якесь розщеплене для цього дерево [1009, с. 232].

Віру в те, що сільські дівчата вміють викликати симпатію й антипатію за допомогою кісток кажана, відобразив і польський поет, знавець життя гуцулів **Юліуш Турчинський** (1833–1913) у своїй *«Повісті про Чорнобривця»* (1867):

Візьме грішне пташа – всадить в горщик –
Та в горщик новий – полив'яний –
Прикриє його новою шматиною –
У денці малу висвердлить дірку –
Та й у ліс – все далі й далі – глибше...
Га! Пильнуй стара, зараз сама пора –
Власне вже північ – година чарів –
Скоро всадиш кажана у мурашник,
Далі, щодуху, щодуху, скільки зможеш,
Аби писку його не чула:
Писк той велике, та й дуже велике
Тягне нещастя.
Вже зроблені чари. Дрібні мурашки
Розточили грішної миші тільце.
Стара після страченого перебирає кісточки,
Щось її раз по раз в оману вводить,
Що тільки перебере, то щось розкидає
І не дає вибрати грабельки, виделка.
На ж ось грабельки. Коли ними
Діви три рази торкнешся до себе
То вже її до себе приголубиш,
І так тобою надихнеться,
Що за тобою у вогонь, у воду піде [1325, с. 39-40].

Тим часом тривав збір етнографічних даних. Згідно з заміткою *«Сільські чари й замовляння – по Подольській губернії»* (1867), підписаною *«**М.Б.**»*, у Летичівському повіті Подольської губернії від пристріту брали три води: вечірню богоявленську, ранкову богоявленську й стрітенську, наливали в миску й казали тричі молитву, потім хрестоподібно з чотирьох стін зіскоблювали трохи глини й казали молитву дев'ять разів, потім брали три сучки з терну, обвуглених, але ще палаючих, і кидали у воду: якщо вони потопали,

то значить, що це був *«перестріт»*, якщо плавали, то не було *«перестріту»*. Хворого кропили приготовленою водою. Від лихого ока брали з колодязя води увечері, наливали в миску й тримали в ній руки долонями вгору, примовляючи: *«Хто починив міні двомами, я відчиню собі тромами; хто починив тромами, я відчиняю собі четирмами»* й так далі, до десяти. Захоплену долонями воду кидали в іншу посудину. Так робили тричі, а відділеною водою належало обмити того, кого зурочено [37, с. 693-694]. Можливо, автором замітки був священик **Марко Бахталовський** із села Гатна-Деражня чи **Михайло Братчанський** із села Крутобороди цього повіту.

Тривало й студіювання Західного Поділля. Питаннями культури й побуту українського населення цікавився відомий літератор, публіцист і громадський діяч **Владислав Завадський** (1824–1891). Його роботи на цю тему містили матеріали з невеликих територій, оскільки, на думку дослідника, саме такі детальні описи окремих місцевостей, зібрані разом, дали б повну етнографічну характеристику всієї країни. Зокрема, у його праці *«Образи Червоної Русі»* (1869) було подано етнографічну характеристику галицького Поділля. Владислава Завадського передовсім цікавила матеріальна культура подолян. Він звернув увагу на звичку українських селян стригти волосся *«до горщика»*, як вони самі казали [1342, с. 38]. Також він повідомляв, що в горщиках скупі люди закопували в хаті чи поблизу неї гроші [1342, с. 41]. Менше уваги приділив автор висвітленню духовної культури мешканців Поділля, лише побіжно згадавши свята подолян. Він спостеріг, що на Водохрещі жінки набирали в коновки та дзбанки свяченої води [1342, с. 68]. Привернула увагу Владислава Завадського також Гуцульщина – край чудової природи, поетичних звичаїв, гордого й волелюбного народу. У статті *«Нисиły»* (1873) автор об'єктивно підійшов до змалювання побуту гуцулів, дав їм позитивну характеристику, відзначив їх сміливу й поетичну вдачу, любов до природи, до своїх мальовничих гір, захоплювався відвертістю й щирістю, гостинністю й сердечністю населення [85, с. 100]. Описуючи народні обряди горян, Владислав Завадський зазначав, що на гуцульському весіллі молоді їли з однієї миски. Весільний дружба користувався при учті чаркою, складаючи молодим побажання в поєднанні з дарами. Обдаровування молодят

було неодмінним звичаєм і мало шляхетну мету добути молодій кошти на початок господарювання. При учті обдаровував їх зазвичай кожен так, як хотів і міг, чимось зі своєї обори, теличкою чи баранчиком, а під час плетіння вінків гості кидали гроші на поставлену для цього миску [1341, с. 206].

Закарпатський поет і освітній діяч на Пряшівщині, греко-католицький священик **Юлій Ставровський** (1850–1899) у статті *«Найважливіші забобони у спишських русинів»* (1869) описав вірування селян, зазначивши, зокрема, що п'ятниця в них вважалася нещасливим днем, тому цього дня небезпечно було починати роботу й у п'ятницю місцеві мешканці ніколи не йшли *«на дротарку»* [958, с. 2].

Український економіст, статистик, поет і публіцист **Володимир Навроцький** (1847–1882) народився в селі Котузів Підгаєцького повіту. 1866 року закінчив цісарсько-королівську гімназію в Станіславі. Під час навчання у Львівському університеті (1866–1871) став одним із найактивніших діячів, а з 1867 року – відповідальним секретарем товариства *«Просвіта»*, також був ініціатором створення часопису *«Правда»*. Співорганізатор студентських громад у Галичині, з 1871 року Володимир Навроцький очолив студентське товариство *«Дружній лихвар»*. З 1873 року він проводив економічно-статистичні дослідження. Працював як фінансовий урядовець в Жешові (Ряшеві, нині Польща), актором. У праці *«Весілля в Котузові»* (1869) Володимир Навроцький описав весільні обряди в рідному селі. Так, дружба мав викупляти свою шапку в дружки. Староста тримав тарілку, а він потроху клав у неї гроші. Вони торгувалися. Дружка казала, що мало, староста спонукав дружбу: *«Ей, дай ще»*. І дружба докидав, аж поки дружка не розуміла, що вже досить. Тоді вона брала гроші й віддавала дружбі шапку. Так само піддружка чинила з піддружбою [709, с. 38].

Подібним чином відбувалося обдаровування нареченої. На столі стояла пляшка горілки на тарілці. Обдаровувала насамперед родина: першою – мати, яка сипала рукою, схованою під хустину, гроші на тарілку, а за нею родичі – близькі й далекі. Дружка при цьому кликала: *«Десь ту є тета (або хтось інший) молодої (ім'я) – просить молода вашеці на завитанє, будьте ласкаві»*. Закликані підходили до столу, кидали на тарілку гроші, а молода частувала

їх горілкою, давала закуску й цілувалася з ними через стіл в щоки, а матір цілувала і в руку. Щойно хтось кидав гроші, молода брала їх із мокрої тарілки і клала в хустку, яку мала перед собою розкладеною [709, с. 41-42].

Понад сорок років активно співпрацював на ниві волинського краєзнавства член Волинського губернського статистичного комітету, житомирянин **Олексій Братчиков** (1814–1893). Колезький асесор у відставці, він був одним із фундаторів і найактивніших діячів краєзнавчого руху на Поліссі й Волині. Особливо плідною була його діяльність на посаді редактора *«Волинських губернських відомостей»* (1861–1886), яку він обіймав упродовж двадцяти п'яти років. На сторінках цієї газети Олексій Братчиков надав широку можливість для публікації найрізноманітніших етнографічних і фольклорних матеріалів. Його власні пошуки вилилися в двотомні *«Матеріали для дослідження Волинської губернії в статистичному, етнографічному, сільськогосподарському й інших відношеннях»* (1869), де в другому томі містилися цікаві етнографічні відомості. Глиняний посуд супроводжував поліщука, за даними Олексія Братчикова, від самого народження й до смерті. На Поліссі після хрестинного обіду підносили куму й кумі на тарілці подарунок – шматок полотна; приймаючи його, кум клав на тарілку трохи грошей (найчастіше десять копійок) і вітав так: *«Даку Господу Богу і батькови, і матери за сіой подарок, щоб нарожденний, був сильний, як земля, да щоб на старость посивів, як сіой подарок сивий»* [108, с. 26]. Поліщуки побіля голови покійника ставили горщик з коливом і приліпленою до нього свічкою. Кладучи в труну покійника, робили йому узголів'я із зелені, освяченої на Трійцю; крім того, ще клали одну чи дві пари білизни. Свічку ж, приліплену до горщика, передавали з рук у руки всім присутнім під час поховання [108, с. 28]. Глечики згадано в оповідці про змія. На Поліссі вужі навіть заповзали в хати. Діти одного селянина, бавлячись грою, вигребли під хатою зміїні яйця і, нічого з ними не зробивши, тільки перенесли їх на інше місце. Змій, не знайшовши яєць на своєму місці і вважаючи їх уже зовсім знищеними, у гніві заповз у комору, де стояли глечики з молоком, і все отруїв своєю отрутою. Господиня через щілину дверей усе це бачила, але не могла зрозуміти, що це значило. Коли прийшов господар дому й діти розповіли йому

про свій вчинок, то він, полаявши їх, наказав негайно яйця покласти на старе місце й обережно засипати землею. Помітивши це, змій поповз знову до комори й перекинув усі до одного глечики з отруєним ним молоком [108, с. 31-32]. Особливу цікавість викликала в дослідника народна медицина. Він фіксував використання в ній гончарних виробів: *«Якщо селянин захворіє,* – писав Олексій Братчиков, – *бабка дає йому напитися якоїсь травички, чи накине горщик, і хвороба виліковується»* [108, с. 45]. Проти ревматизму вживали гриб-мухомор, який у закритому горщику смажили в пічці. При цьому він виділяв сік, яким зазвичай натирали вражені частини тіла [108, с. 54-55]. Згодом народній медицині Олексій Братчиков присвятив окрему велику газетну статтю *«З питання про місцеві народні способи лікування хвороб»* (1882). У ній він, з-поміж іншого, знову зазначав, що поширений у Волинській губернії ревматизм, який у народі звуть *«гостець»*, лікують різними способами, зокрема вареними в закритому горщику мухоморами [109, с. 4].

Дослідженням, опублікованим у Кам'янці-Подільському як своєрідний звіт про роботу Подільського статистичного комітету, стали *«Етнографічні відомості про Подільську губернію»* (1869) **Миколи Данильченка**. Мировий посередник Микола Данильченко, спираючись на надруковану в місцевій періодиці етнографічну програму Російського географічного товариства [48, с. 44-45], детально, зі знанням справи, описав звичаї й вірування в Літинському повіті на Поділлі. Багато з них стосуються гончарних виробів. Наприклад, під час пересаджування капусти першу капустину накривали великим горщиком, а останню прикривали білою хусткою й прикладали каменем, примовляючи: *«Щоб моя капуста була така вилика, як горщок, біла, як хустка, а тверда, як камінь»* [282, с. 11-12]. Вогонь визнавали чимось священним, утілюваним в образі мстивої людини. Кожна господиня мусила поводитися з вогнем дуже обережно і з пошаною. Вона повинна була загрібати його чистим віником, хрестити, ставити при ньому горщик з водою й поліно для того, щоб вогонь мав що їсти й пити [282, с. 4].

Значне місце в народних віруваннях займали скарби. Стверджували, що грошей ніколи не слід закопувати в глиняних посудинах, тому що вони увійдуть дуже глибоко в землю, а найкраще закопувати в дерев'яних ящиках [282, с. 13].

Глина, як матеріал першотворення, і гончарні вироби займали помітне місце в місцевих етіологічних легендах, які розповідали про походження живих істот. Коли Бог створив людину, диявол позаздрив йому й наважився, подібно до Бога, теж щось створити. Наслідуючи Бога, що створив людину, диявол зробив з глини зліпок на подобу вовка, але за всіх зусиль не міг його оживити. Прийшовши до Бога, чорт почав просити його, щоб той допоміг йому в його затії, бо ж він помагав Богові творити землю. Бог, завжди справедливий, погодився виконати прохання диявола й сказав йому, щоб він пішов до свого зліпку й мовив: *«Встань в ім'я Господнє»*. Чорт двічі не виконав сказаного Богом, промовляючи до свого витвору *«Встань в ім'я моє»*, через що він усе-таки лежав бездиханним. Нарешті Бог сам прийшов до чорта й сказав йому: *«Ну говори ж так, як я тобі сказав»*. Чорт і тут не наважився із заздрощів промовити сказаного Богом і знову повторив до зліпку: *«Встань в ім'я моє та й гижа Бога»*. Зачувши це, Бог сказав чортові: *«Бачешь, не хоче тебе слухати»*, й тут же поблагословив зліпок, зроблений чортом, і промовив: *«Встань і гижа чорта»*. Вовк негайно ожив, схопився на ноги й погнався за чортом, який саме йшов геть. Стверджували, що вовк цей розірвав би диявола якби той не заскочив на вільху, яка йому випадково трапилася. Вовк устиг тільки схопити чорта за п'яту й відкусив її. Ось чому чортів тепер називають безп'ятими, а дерево вільха нині червоного кольору – воно забарвлене кров'ю чорта, що полилася з його п'яти [282, с. 13].

За народним переконанням, жаба, кішка, воли й віслюки були створені Богом, а сорока, заєць і домашня коза – чортом [282, с. 13-15]. Черепаха теж була створена Богом, але вже після загального створення світу. Розказували, що одна скупа й хитра дівчина, бажаючи приховати від свого батька приготовлене смажене м'ясо, поклала його в череп'яну миску й накрила тарілкою. На кару за цю скупість дівчини Бог перетворив сховане нею м'ясо на черепаху. Тому черепаха накрита нині двома панцирами на зразок тарілок і має кінцівки та голову на взірець рук, ніг і голови дівчини [282, с. 15].

Згадувалися гончарні вироби і в демонологічних оповідях. Казали, що відьма, бажаючи вирушити на промисел, знімає з себе сорочку, намазує все тіло особливою маззю, ставить після цього

в пічку горщик з якоюсь рідиною, розігріває її; коли ж та починає випаровуватися, відьма хапає кочергу чи помело й відлітає разом із парами рідини в комин, сівши попередньо на коцюбу чи помело, як на коня. Під час своїх зібрань відьми влаштовували ігри, що нагадували поєдинки на мечах, і тому часом брали із собою, замість коцюби, мечик від терниці, тобто товкач, яким м'яли коноплі. Відповідно до таких уявлень, розповідали, що колись у домі відомої відьми поставлений був на квартирі молодий солдат. Він швидко завів зі своєю господинею-відьмою любовні інтриги, але при цьому почав підозрювати її в чомусь недоброму. Завжди, бувало, господиня його вкладалася з ним спати, але щойно солдат засне, кудись зникала й з'являлася вже вранці виснаженою й змученою. Це зацікавило солдата, і він однієї ночі, прикинувшись сплячим, почав стежити за своєю господинею. Він помітив, що та зняла з себе сорочку, намазала тіло якоюсь маззю, закип'ятила горщик із якоюсь рідиною й, схопивши мечик, полетіла в комин. Солдата це так підохотило, що він наважився випробувати всі ці дії на собі. Виконати це було неважко, тому що він помітив, де були заховані таємнича мазь і горщик. Коли горщик почав кипіти, солдат відчув, що його ніби підносить; бажаючи у всьому наслідувати свою господиню, він почав оглядатися, чи не знайдеться десь мечика, та, не знайшовши такого, схопив поспіхом свій тесак і з ним вилетів у комин. За мить він опинився в якомусь пустельному місці серед велелюдного зібрання відьом, що й вартувало, зрештою, йому життя [282, с. 7]. У переказі про музик, яких найняли чорти грати на весіллі, отримані ними гроші виявилися черепками битого посуду [282, с. 21].

Згадував допитливий Микола Данильченко й використання гончарних виробів у родинній обрядовості, насамперед у весільній. Перед порогом дому нареченої ставили стіл, накритий скатертиною, на який клали хліб із сіллю, перед ним ставала мати нареченої, вдягнена в кожух навиворіт, в очікуванні свого майбутнього зятя. Заледве той наближався до столу, вона кропила його святою водою й потім вручала йому глечик із водою, змішаною з вівсом. Наречений мусив узяти цей глечик, напитися з нього й далі кинути вгору позад себе, при цьому бояри намагалися неодмінно розбити глечик палицями на льоту. Вдале розбиття глечика, за народним

віруванням, віщувало хороше життя молодятам [282, с. 32]. У весільній пісні жартома співалося:

Дала мине мати замуж,
Дала мині постіль зараз,
Дала мені горщик сорочок.
Дала мині черепок наміток,
Дала мині чорну курку,
Свекрусі в подарунку [282, с. 48].

Героїня іншої жартівливої весільної пісні *«коло кузні ходила, черепочки збирала і хлопцям давала»* [282, с. 48].

У першу після поховання ніч у кімнаті, де лежав покійник, неодмінно мусила горіти свічка. Крім того, ставили там на столі глечик води й окраєць хліба. Усе це робили для пригощання душі померлого, яка, за народним віруванням, повертається на ніч із кладовища в той дім, де мешкав небіжчик [282, с. 38].

Важливу роль відігравав глиняний посуд у дівочих ворожіннях Поділля. У день святої великомучениці Катерини дівчата садили в горщиках гілки з вишень і поливала їх водою з рота. Якщо посаджена вишня на Різдвяні свята приймалася, то дівчина, що її посадила, сподівалася невдовзі вийти заміж [282, с. 38]. Як і на Київщині, на день святого апостола Андрія ввечері дівчата бігли до ставка чи річки й там у мулі шукали якісь речі. Якщо котрійсь траплявся шматок ременя, то вона мусила вийти заміж за шевця, якщо траплялася нитка, то за кравця, а якщо черепок, то за гончаря [282, с. 38]. Отже, уламок глиняного виробу уособлював у мантичній практиці свого творця.

Цікавим було відзначене Миколою Данильченком застосування глини й глиняного посуду в народній медицині. Якщо дитина вперше захворіла на *«причину»* (конвульсії), їй спершу проколювали голкою чи шпилькою під нігтем на правій руці мізинець і кров'ю мазали на її чолі хрест. Якщо це не допомагало, то перекидали через постіль хворого дитяти новий горщик, але так, аби він розбився, й потім змушували хвору дитину з'їсти якусь їжу з миски разом із чорною кішкою чи собакою. Останнє робили для того, щоб хвороба перейшла на цю кішку [282, с. 43-44]. Хворого на сухоти купали у воді, зачерпнутій із трьох колодязів, у яку кидали сміття, зібране з трьох місць, перепалену глину (*«печину»*) з трьох печей і мох

із дахів трьох хат. Хвору на сухоти дитину купали у відварі чорного поросяти, звареного в горщику живим, поклавши попередньо в цю купіль чорну кішку [282, с. 44]. При вроках баба-шептуха зачерпувала чоботом непочату воду, кидала туди, під відомі їй замовляння, дев'ять вуглинок, водою цією вмивала хворого, а решту води виливала під бігун дверей. При цьому ще намагалися визначити за поведінкою вуглинок чи є шанс на одужання [282, с. 44]. За хвороби, що звалася *«курочка»* (куряча сліпота), ставили на ніч у глечику воду в тому місці, де звичайно ночували кури, й на другий день уранці цією водою вмивали хворого [282, с. 45]. Хвороба, звана в народі *«бабиця»*, проявлялася різзю в шлунку й проносом. Лікування її полягало в наступному: клали на живіт хворого велику миску, ставили в неї невеликий горщик з гарячою водою, обкладали його довкола в мисці веретеном, ложкою, щіткою, голкою і гребінцем, а в горщик кидали розжарений камінь. Це називали *«заварюванням бабиці»*. Коли вода в горщику достатньо перекипала, то занурювали в неї усі згадані речі, а воду, що з них спливла, збирали в чарку або ложку й давали пити хворому [282, с. 46].

Серед записаних Миколою Данильченком приказок була й така: *«Не дай Боже соломою палити, горшком воду носити, бугаями орати, а ляхами збирати»* [282, с. 55]. Загадку *«Круць, верць – в черепочку смерть»* розшифровували як *«Завіртка коло дверей»* [282, с. 55]. На жартівливе питання *«Що найперше в горщик кидають, як варять в нім їсти?»* відповідь була *«Очі, бо перше всего дивлятся в горщок, чи чисти(й)»* [282, с. 56].

Збірка Матвія Номиса тим часом дала поштовх для майбутнього розвитку української пареміографії й пареміології. З'являлися нові видання, упорядники яких прагнули видрукувати матеріали, що не ввійшли до його збірки. Вони звертали більше уваги на місцевості, які не були охоплені або охоплені частково Матвієм Номисом та його помічниками, зокрема південь України, Волинь, Поділля, Прикарпаття. Емігрант з Галичини, учитель санкт-петербурзької Ларінської гімназії **Володимир Вислоцький** оприлюднив збірник вже публікованих і рукописних прислівних матеріалів із західних земель України під назвою *«Прислів'я і приказки Галицької й Угорської Руси»* (1869). Там є фразеологізми про гончарні вироби й торгівлю ними: *«Горнець котлові доганяє, а оба смольнії»*, *«Горшок*

котлу приганяє, а сей і он пригаряє», «Чим горнец накипит, тим і череп смердит (тим і смердіти буде)», «Чернец, виїв кашу, розбив горнец», «Горшки не святиї ліплять», «Готову миску і ложку мати», «Доси збанок воду носит, доки му ся ухо не урве», «Поти збан воду носит, поки му ся ухо не урве», «До тарілки напіймося горілки», «На столі тарілки, напіймося горілки», «До часа збан воду носит», «Жартуй, гладущик, поки ухо не урвеся», «Плакати за миску проса», «Мий миску, давай борщ», «Найде ся купец і на діравий горнец», «Не криви писки, сівши коло чужої миски», «Порожна миска не вабит писка», «Приятель от миски», «С дідьком не сягай до одної миски», «Там макогін блудит, де макітра рядит» [152, с. 251, 259, 263, 294, 297, 299, 305, 320, 324, 327, 338].

Випускник Подільської духовної семінарії **Опанас Людкевич**, який мешкав у селі Баламутівка Проскурівського повіту, 1870 року подав до Російського географічного товариства опис весілля в селян Летичівського повіту, близький до записаного Миколою Данильченком. Зокрема, він повідомляв, що кожен, хто йшов *«до перепою»*, мусив обгорнути праву руку хусткою, щоб наречена була багата, й нею отримати чарку горілки, а іншою рукою покласти на тарілку кілька копійок [395, с. 1076]. Перед порогом дому стояв стіл, вкритий скатертиною, з хлібом і сіллю. Мати нареченої в кожусі, вбраному навиворіт, чекала на зятя. Заледве зять наближався до столу, вона кропила його святою водою й потім вручала йому глечик із водою, змішаною з вівсом. Наречений мусив узяти глечик, напитися з нього й потім кинути вгору позад себе, причому бояри намагалися розбити глечик палицями на льоту. Вдале розбиття глечика віщувало хороше життя молодятам [395, с. 1077].

Збирання усної народної творчості допомогло церковному діячеві й письменникові, членові Етнографічного товариства Угорщини **Феодосієві Злоцькому** (1846–1926) перейти з москвофільського язичія на народну мову. У статті *«Із забобонів і звичаїв руських, особливо комітату Угочанського»* (1870) він розповів про вірування й звичаєвість селян Севлющини, наприклад, якщо ложка залишалася на ніч у горщику, один чоловік у домі вночі буде не в змозі спати [404, с. 4].

Значний внесок у фольклористику зробив старший брат класика української літератури Панаса Мирного, письменник **Іван Білик (Іван Рудченко)** (1845–1905), уродженець Миргорода. Ще в юнацтві він почав записувати пісні, прислів'я й приказки, вивчати народні звичаї, одночасно писати й власні твори. 1864 року Іван Рудченко поїхав у Київ, щоб підготуватися до вступу в університет. Там він пристав до гурту народолюбців на чолі з Михайлом Драгомановим і Володимиром Антоновичем і займався громадсько-культурною роботою, співпрацював із редакцією *«Киевлянина»*. У лютому 1867 року Іван Рудченко одержав посаду в системі державного контролю, який був виділений в окреме міністерство. Попрощавшись із мрією про університетську освіту, він поїхав у Житомир на службу в контрольну палату, якою керував його земляк-полтавець Матвій Симонов (Номис). Іван Рудченко за допомоги свого брата Панаса видав збірки *«Народні південноруські казки»* (1869–1870) й *«Чумацькі народні пісні»* (1874), які присвятив Михайлу Драгоманову. Вже з цього одного факту можна зробити висновок, що видання були пов'язані з Київською громадою. Дійсно, Громада на чільне місце ставила збирання, вивчення й видання пам'яток народної словесності, у зв'язку з чим була складена відповідна програма, а також визначені завдання для громадівців. Саме за дорученням Громади Іван Рудченко готував до видання казки. На необхідність видання збірника українських казок зверталася особлива увага, позаяк цей вид народної творчості був найменше вивченим [918, с. 340-341]. Казкові герої часто послуговувалися глиняним посудом і навіть вживали пов'язані з ним приказки. У казці, записаній Іваном Рудченком у Миргороді, чернець, якого ігумен застав у Великий піст за грішним ділом, зізнавався: *«Яйце печу, святий отче, яйце... Він (чорт) мене підвів – бодай йому ні дна ні покришки – він показав, як і пекти...»* [878, с. 201].

Український варіант казки про Омелька, записаний в Уманському повіті Київської губернії, називався *«Горщище-кисілище»* й починався з того, що в однієї жінки був син-парубок, і він увесь час сидів на печі. Мати йому готувала на цілий день горщик киселю й буханець хліба, то він там собі їв та й сидів далі. Коли мати вирядила сина рибалити, він упіймав рибину й відпустив в обмін на виконання його бажань. Першим бажанням парубка

стало: *«За Господським дозволінням, за риб'ячим приказанням, щоб мині було горщище-кисілище і бухан хліба!»* Так одразу й стало усе те, що парубок забажав, перед ним на печі [878, с. 85-86].

У казці про бабину й дідову дочку, записаній у Каневі, дідова дочка зробила послугу печі, яка їй трапилася по дорозі. Піч стояла облуплена, а біля неї лежала глина, от вона й попрохала: *«Дівонько-голубонько, обчисть мене, обмаж мене – я тобі у великій пригоді стану!»*. Дівчина замісила глину, полізла у піч, обчистила, обмазала. Піч їй подякувала, й дівчина пішла далі. За це вона отримала винагороду. На зворотному шляху дідова дочка їхала повз ту піч, яку вона обмазувала, подивилася – аж піч повна проскур. Піч сказала: *«Дівонько-голубонько, на тобі оці проскури за те, що ти мене прибрала – спасибі тобі!»* Дівчина подякувала, і тільки під'їхала, а проскури так і пороснули у візок. Піч затулилася, а дівчина поїхала далі. З бабиною дочкою вийшло інакше. Коли вона йшла повз ту саму піч, піч мовила: *«Дівонько-голубонько, обчисть мене, обханюч мене – я тобі у великій пригоді стану!»*. Бабина дочка відказала: *«Та нехай тебе лиха година маже, не буду я пачкацьця»*, – дуже розсердилася й пішла далі [878, с. 56-60].

Глечик фігурував у повчальній казці про лисичку, записаній у селі Рудьківка Козелецького повіту на Чернігівщині. Чоловік прийшов за нею до нори: *«Я таки, – думає, – тебе викопаю! Тулько, що б тут зробить, щоб вона не втікла, поки я додому за заступом піду?»* Він узяв порожній глек та й поклав над норою проти вітру. Вітер гув, а лисиця думала, що то гарчить собака. Сиділа вона, сиділа, визирнула – аж глечик. *«Дак се ти мене налякав? Я ж тобі дам!»* Зачепила мотузкою собі за шию й понесла топити. Лисиця прийшла до озера та й опустила в воду – він забулькав. *«Е, не просись,* – сказала вона, – *не поможецьця»*. Коли глечик став набиратися, то потягнув і її. *«Тю дурний! Се я тульки насміялась, а вун уже й справді!»* [877, с. 18]. На жаль, третій випуск казок не побачив світ у зв'язку з утисками українського слова і вже згадуваним Емським указом 1876 року. Не було надруковане й велике зібрання казок та бувальщин [918, с. 378. 396-398].

Досліджуючи чумацькі пісні, письменник показав не лише хист збирача пісенності й знавця народної мови, але й глибокі знання історичних джерел, зокрема східних і західноєвропейських,

простеживши витоки чумацького промислу ще з IX століття. Збірник здобув європейське визнання [918, с. 385]. У Пирятинському повіті Іван Рудченко записав чумацький варіант балади про шлюб брата й сестри:

Ой у Київі на риночку
П'ють чумаки горілочку, –
Ой п'ють вони, гуляють,
На шинкарку гукають:
«Шинкарочко молода,
Підлий пива, ще й вина!»
– Не піділлю, не подам,
Бо у тебе жупан дран.
«Хоч у мене жупан дран,
Єсть у мене грошей джбан».
– Коли в тебе грошей джбан,
То за тебе дочку дам... [879, с. 110].

Водночас далі просувалося вивчення народного календаря. Однією з недостатньо вивчених наукових постатей, яка прислужилася своїм талантом і працею українській культурі, був **Микола Петров** (1840–1921) – майбутній академік Академії наук України з часу її заснування 1918 року. За походженням росіянин, він народився у селі Вознесенське Макаріївського повіту Костромської губернії в багатодітній родині дяка. Упродовж 1850–1856 років Микола Петров навчався у Макаріївському духовному училищі, потім чотири роки в Костромській духовній семінарії, а впродовж 1861–1865 років – у Київській духовній академії. Після закінчення академії його було призначено викладачем словесності й латинської мови до Волинської духовної семінарії. Упродовж чотирьох з половиною років Микола Петров викладав там, захопившись вивченням українських народних звичаїв і обрядів. Для цього він багато спілкувався з селянами, а також із тими, хто добре знав народний побут. Наслідком його студій звичаєвості й обрядовості Волинської й Київської губерній стало дослідження *«Про народні свята в південно-західній Росії»* (1871). У ньому вчений вирішив поділитися своїми знахідками. Описував він не лише свята, але й супутні їм вірування, де фігурували й гончарні вироби. Зокрема, Микола Петров повідомляв, що Долю українці уявляли пишно виряджeним старим дідом із довгою бородою

чи бідним обірваним циганом. На підтвердження цього розповідали, як один бідняк найнявся молотити в багатія й щодня помічав, що хазяйська донька виносила тарелі, наповнені найкращими стравами, і ставила їх на колодязі. Бідняка взяла цікавість, і він наважився подивитися, для кого призначалися ці страви. Засівши в зручному місці, він побачив багато вбраного старого з предовгою бородою, який, вийшовши з колодязя, взявся їсти приготовлені наїдки. У цей час бідняк схопив старого за бороду й почав бити його без милосердя, щоб примусити відкритися, хто він такий. Старий зізнався, що він – Доля багатія. Тоді бідняк запитав його: *«Де ж моя Доля?»* Старий відповів, що вона мешкає на винокурні. Бідняк негайно повернувся додому, приготував сяку-таку вечерю й рушив на винокурню до своєї Долі. І доля бідняка не відмовилася від вечері: бідняк уздрів цигана, що всмак узявся їсти. Бідняк почав бити свою Долю. Доля дала йому шість грошів і порадила податися в місто й купити першу-ліпшу річ. Він узяв шість грошів, вирушив у місто й купив пару гусенят, які потім щоденно несли йому по два золотих яйця. Таким чином бідний розбагатів [801, с. 560-561]. Адже щастя в народному розумінні давалося лише тому, хто подобався Долі, був її обранцем, улюбленцем, тобто відповідав її уявленням про людину, яка заслуговувала щастя.

Микола Петров подав багато прикладів використання глиняного посуду в календарній обрядовості. На Андрія українські дівчата топили в черепку віск чи олово, лили на воду й за утвореними фігурами ворожили про майбуття: якщо фігура схожа на вінець, то дівчина вийде заміж; якщо ж схожа на гроші, то буде заміжня за багатим [801, с. 563]. Напередодні Андрієвого дня дівчата брали з саду молоду вишню й пересаджували її в горщик так, аби ніхто не бачив цього. Якщо вишня розпускалася в хаті до Євдокіїного дня, це означало, що дівчина цього року вийде заміж [801, с. 565]. Деякі з ворожінь на Андрія й Катерини стосувалися не лише заміжжя, але також пологів і смерті. Так, наприклад, на Волині брали обручку, очіпок і ляльку й клали їх під різні тарелі. Дівчина, що підніме таріль із обручкою чи очіпком, вийде заміж, а з лялькою – народить дитину [801, с. 573]. Перед Святвечором, за повідомленням Миколи Петрова, вимітали хату й сіни, вимазували пічку білою глиною й виводили на ній сині візерунки. Після попередніх приготувань родина вдягалася

в чистий одяг і починала вечеряти. Передовсім виносили горщик з кутею, накритий книшем, і ставили в передньому кутку, на покуті, причому господиня примовляла: *«Іде кутя на покутя, а взвар на базар»* [801, с. 594]. Розглядаючи віру у відьом з погляду міфології, Микола Петров припускав, що первісно відьми мали стосунок до хмарних німф, які керували дощовими хмарами, вітрами й грозою. Відповідно молоко, видоєне ними в чужих корів, являло собою весняний дощ. Надоєне й налите в глечики молоко вони ставили в глибоко вириті ями й погреби, а потім робили з нього чарівну мазь або сир до своєї Масляної чи до початку весни. Масло, виготовлене відьмами, могло заживляти рани [802, с. 10].

Волинський краєзнавець і письменник **Тадеуш Єжи Стецький** (1838–1888) народився в селі Городець Луцького повіту Волинської губернії, у польській шляхетській родині. Уже під час навчання в Житомирській гімназії Тадеуш Єжи вирізнявся непересічними здібностями. 1857 року він закінчив Київський університет. Після повернення до отчого дому Тадеуш Єжи Стецький познайомився з приятелем батька, збирачем легенд і переказів Спиридоном Осташевським з Авратина. Хлопець одразу потрапив під вплив старшого на сорок один рік товариша, який заохотив його до роботи. Невдовзі у Львові з'явився друком перший з обіцяних одинадцяти томів про *«Волинь під поглядом статистичним, історичним і археологічним»* (1864), присвячений передусім місту Заславу й Заславському повітові. Майбутнє, однак, виявилося зовсім іншим. Тадеуш Єжи Стецький узяв участь у польському Січневому повстанні 1863–1864 років у ранзі офіцера полку Едмунда Ружицького. Воював під Нічпалами, Мирополем, Миньківцями, Славутою, Салихою. Після поразки повстання він змушений був емігрувати. Через кілька років, отримавши амністію, Тадеуш Єжи Стецький повернувся з дружиною на Волинь і осів у Привітові, де знову взявся за перо. У другому томі *«Волині»* (1871) він розповідав, що в Шумську на тамтешній греблі, за переказами, з'являлося о вечірній порі якесь видиво, що лякало перехожих, ламало колеса у возів, било бабам горщики з вогнем і ліхтарі [1320, с. 49]. Книга містила також опис весільного обряду. На волинському весіллі пили за здоров'я наречених і родичів молодої, яка вручала від себе молодому і його родині хустки в подарунок, за що кожен з них клав на тарілку якусь монету [1320, с. 68-69].

Священик **Никанор Дорогунцов** у праці *«Село Попова-Гора. Етнографічний нарис»* (1872) описав населений пункт із такою назвою в Суразькому повіті Чернігівської губернії. Там наприкінці хрестин ставили на стіл густу гречану кашу, зварену на медовій ситі. Кума розбивала горщик з кашею об стіл. Потім, взявши у ложку трохи каші й змішавши її з сіллю або перцем, подавала батькові новонародженого. Батько мусив цю суміш неодмінно з'їсти [343, с. 9]. А на завершення тамтешнього весілля дружко пригощав гостей простою горілкою, а наречена – солодкою з горщика; у цей горщик, коли його спустошували, всі, хто пив, кидали гроші [343, с. 19]. Із записаних приказок варта уваги: *«На нагах сахвян рипіць, а в гаршка трасца кіпіць»* [343, с. 19].

Священик **Сергій Богославський** у статті *«Спроба історико-статистичного опису церкви й приходу посаду Шаби Аккерманського повіту»* (1873) сповіщав, що бессарабські українці, якщо підозрювали зурочення, то запрошували знахарку, яка, наливши в миску води, занурювала в неї гаряче вугілля, пучок васильків і ніж із кістяною ручкою, а потім таємниче проказувала замовляння. Після триразового його повторення знахарка, тричі дмухнувши на воду й плюнувши на підлогу, поїла замовленою водою свого пацієнта [79, с. 231-232].

Священик, дійсний член Імператорського Російського географічного товариства **Олександр Руданський** (1840–?) у повісті *«Вечорниці»* (1873) описав, як на Поділлі в ніч проти дня святого Андрія дівчата викликали до каші милого. Для цього дівчина ставила горщик каші з ложкою за ворітьми на вулиці, а сама в воротях проказувала: *«Сужений, нерозлучений, йди до мене кашу їсти»*. Якщо її сильно любив суджений, то обов'язково біля каші з'являлася його тінь [873, с. 1].

У другій половині XIX століття назріла потреба в масштабних фольклорно-етнографічних дослідженнях українських теренів. Це було пов'язано з новим етапом розвитку української етнографії й фольклористики, який припав на 1870-ті роки, коли в Києві стараннями патріотів України було засновано Південно-Західний відділ Імператорського Російського географічного товариства (1873) [368, с. 149]. Російське географічне товариство в Петербурзі з перших днів заснування стало центром етнографічної науки й привернуло

увагу українців. Про це писав Олександр Пипін у відомій праці *«Історія російської етнографії»* (1891): *«З'явилися праці Київського відділу Географічного Товариства, збірник «Історичних пісень» В. Антоновича і Драгоманова (1874–75), «Малоруські перекази» М. Драгоманова, збірник І. Рудченка «Казки», «Чумацькі пісні», монументальні праці етнографічно-статистичної експедиції у західно-руський край П. Чубинського»* [856, с. 327]. Приділяючи головну увагу етнографії росіян, Російське географічне товариство поступово з року в рік нагромаджувало й етнографічні матеріали, що стосувалися вивчення народної культури України. Подавали їх переважно представники сільської інтелігенції: священики, учителі, лікарі, дрібні чиновники, до яких Товариство ставилося з великою увагою й приязню, всіляко заохочуючи та підтримуючи. Уже в другій половині XIX століття воно володіло значним масивом фольклорно-етнографічних матеріалів, які потребували дослідження й популяризації. До Російського географічного товариства найбільше записів надходило з Волинської, Катеринославської, Київської, Подільської, Харківської, Чернігівської губерній, менше – з Полтавської й Одеської. Звідти і надалі – особливо після того, як почав виходити журнал *«Живая старина»*, – надходило найбільше кореспонденцій. Російське географічне товариство, зокрема, організовувало відрядження в Україну. Бажаючі отримували грошову допомогу, консультації. До числа таких записувачів потрапляли не лише українці, а й росіяни та білоруси [315, с. 33-34].

Чимало прислужився справі керамологічних студій один із ініціаторів створення Південно-Західного відділу – український етнолог, фольклорист, поет, громадський діяч **Павло Чубинський** (1839–1884), якому наша Вітчизна завдячує своїм національним гімном *«Ще не вмерла Україна»*. Народився він на хуторі Чубинський поблизу Борисполя, у незаможній дворянській родині відставного офіцера. Початкову освіту одержав від матері й домашніх учителів. Змалку почав захоплювався географією, мріяв про далекі подорожі. Після закінчення Другої київської гімназії вступив на правничий факультет Петербурзького університету. Там познайомився з географом Петром Семеновим-Тян-Шанським, який зі свого боку познайомив Павла Чубинського з видатними географами Миколою Пржевальським та Миколою Миклухо-Маклаєм. У студентські роки

він брав участь у діяльності Петербурзької української *«Громади»*. Був автором журналу *«Основа»*, де познайомився з Тарасом Шевченком, Миколою Костомаровим, Пантелеймоном Кулішем, Василем Білозерським, братами Михайлом, Василем, Іваном та Олександром Лазаревськими та іншими. Павло Чубинський захопився етнографією і фольклором ще в студентські роки, побачивши в народних звичаях і обрядах *«основу українського народного права»* [399, с. 24].

Після мітингу проти розправи над учасниками варшавської маніфестації Павла Чубинського виключили з університету, і він деякий час жив на Чернігівщині, у селі Ропша. 1861 року захистив у Петербурзі дисертацію *«Нариси народних юридичних звичаїв і понять з цивільного права Малоросії»* й здобув науковий ступінь кандидата правознавства. Після захисту дисертації вчителював у Києві й водночас готувався зайняти кафедру історії в Університеті імені святого Володимира. Тоді ж працював у недільних школах, які почала організовувати в містах і селах українська інтелігенція. Невдовзі й сам Павло Чубинський спробував відкрити таку школу в Борисполі [399]. Взимку 1861 року до нього в Бориспіль приїздить його товариш, майбутній композитор Микола Лисенко (1842–1912). Він записав там цілий весільний обряд з текстом і співами й чимало календарно-обрядових пісень, пізніше опублікованих Павлом Чубинським [1061, с. 12].

Як уже зазначалося, 1861–1862 років в Києві кілька українських націоналістичних гуртків об'єдналися в таємну організацію *«Громада»*, серед перших членів якої були Павло Чубинський, Володимир Антонович, Павло Житецький, Тадей Рильський та інші. Проти *«Громади»* невдовзі на підставі скарг російських поміщиків з Полтавщини, полтавського губернатора й начальника Полтавського губернського жандармського управління було заведено кримінальну справу, почалося слідство. Уже восени того ж року Павла Чубинського було вислано до маленького повітового містечка Пінега поблизу Архангельська. Через рік йому дозволили оселитися в Архангельську, де він обіймав посади судового слідчого, потім секретаря губернського статистичного комітету, редактора губернської газети, чиновника з особливих доручень при губернаторі. За сім років заслання в Архангельську українець Павло Чубинський

зробив чимало для російської науки, зокрема написав дослідження про ярмарки в Архангельщині, про смертність у цьому краї за десять років, про Печорський край, торгівлю в північних регіонах Росії, дослідив юридичні звичаї в Архангельській губернії тощо. Він очолював експедицію з вивчення Печорського краю й Заполярного Уралу. За його ініціативою було відправлено експедицію навіть на Нову Землю [335, с. 53-145]. В Архангельську Павло Чубинський написав статтю *«Нарис народних юридичних звичаїв і понять у Малоросії»* (1869). У ній він широко використав народну творчість. Зокрема, різницю в становищі дівчини й заміжньої жінки він проілюстрував уривком з веснянки:

А дівочкам уся воленька:
За юпочку та на улочку,
За намистечко та на містечко,
За віночек та й у таночек.
А жіночкам та нема волі:
У запічку та воркун ворчит,
У колисці та дитя кричит,
Під пороком та свиня хрючит,
А у печі та горщок біжит.
Дитя каже: «Похитай мене!»
Горщок каже: «Помішай мене!»
Свиня каже: «Погодуй мене!»
Воркун каже: «Поцілуй мене!» [1127, с. 685].

Узимку 1869 року Павлу Чубинському дозволили перебратися в Петербург. Спочатку він працював у редакції *«Санкт-Петербурзьких відомостей»*. У березні того ж року його обрано дійсним членом Географічного товариства, а в травні доручено очолити експедицію у Південно-Західний край для етнографічних і статистичних досліджень. Павло Чубинський став одним з авторів програми для збирання етнографічних і статистичних даних (1873) [849]. Упродовж двох років експедиція досліджувала Київську, Волинську, Подільську губернії України, частини Мінської, Гродненської, Люблінської й Седлецької губерній та Бессарабію, де компактно мешкали українці. Результатом цієї грандіозної за своїми масштабами експедиції, до якої було залучено чимало місцевих ентузіастів, стали семитомні *«Праці етнографічно-статистичної*

експедиції в Західно-Руський край, спорядженої Імператорським Російським географічним товариством» (1872–1878) [1116, с. 225-247]. Ця цінна наукова збірка етнографічних і фольклорних матеріалів з українських етнічних земель у Російській імперії містила народні пісні, казки, загадки, звичаї, обряди, вірування, народний календар. У передмові до першого тому *«Праць»* Павло Чубинський писав, що в поїздках своїх старався не обминути жодної дрібниці народного життя, які найменше були досліджені. Так, він усюди стежив за фонетичними й граматичними особливостями говірок й змінами в побуті. Із пам'яток народної творчості він звертав особливу увагу на обрядові пісні й казки міфічного змісту, описував обряди, розглядав і вибирав рішення волосних судів. Крім того, Павло Чубинський збирав свідчення про економічне становище селян, заробітну платню, промисловість, значення чужинців у тій чи іншій місцевості. Обрядових пісень він записав близько чотирьох тисяч. Родини, хрестини, похорони було описано в різних місцевостях, весілля – у понад двадцяти локальних варіантах, казок зафіксовано близько трьох сотень. За програмою дослідження говірок було зроблено записи у понад шістдесяти місцях, із книг волосних судів було вибрано близько тисячі рішень [399, с. 241]. Важливо, що вчений у своїй праці, по суті, почав окреслювати етнічні межі українців, визначивши українсько-білоруське етнічне прикордоння. Тому надуманими виглядають звинувачення деяких сучасних авторів, що Павло Чубинський начебто не був спеціалістом у галузі етнографії й носієм наукових, теоретичних знань про етнографію, що наука була для нього лише частиною суспільно-політичної діяльності [621, с. 22-30]. Павло Чубинський упродовж 1873–1875 років був секретарем, а впродовж 1875–1876 – заступником голови Південно-Західного відділу Російського географічного товариства. Семитомник було відзначено золотими медалями Російського географічного товариства (1873), Міжнародного географічного конгресу в Парижі (1875) та Уваровською премією Петербурзької академії наук (1879) [1116, с. 247, 311-312]. Рецензенти підкреслювали, що збірники ці не мали аналогів в Україні, а їхній упорядник виступив новатором, перевершивши все, що було до нього [244, с. 350]. У той час більшість київських громадівців гуртувалася навколо Південно-Західного відділу Російського географічного товариства. Павло

Чубинський та Володимир Антонович бачили цю установу не просто територіальним відділом російської установи, але й українським народознавчим центром, що імпонувало прагненням представників київської *«Громади»* [132, с. 23].

Серед зафіксованих Павлом Чубинським міфологічних легенд чимало стосувалося творення з глини. Переважно вони мали дуалістичний характер і були пов'язані зі співпрацею Бога й чорта. В Ушицькому повіті на Поділлі побутувала віра, що Сатана все може зробити, тільки з умовою, якщо Бог дозволить і благословить. Так, наприклад, людину Сатана зліпив з глини й зробив його так вдало, що Господу Богу варто було тільки благословити й дати йому живу душу. Коли Сатана зліпив людину, то поставив її стійма, а потім обплював її всюди-всюди. Від цього тепер людина плює й кашляє [1128, с. 145].

На Київщині, в Радомишльському повіті, розповідали, що спочатку Бог створив людину з пшеничного тіста та й поставив на сонці, щоб висохла, а собака взяв та й з'їв. От тоді Бог виліпив людину з глини і вдихнув у неї ангельську душу [1128, с. 145]. У Канівському повіті вважали, що чоловіка Бог зробив із землі, а жінку – із тіста, та й поставив їх проти сонечка, щоб висохли, а Михаїлу загадав стерегти. От Михаїл стеріг, стеріг, та якось і задивився на щось, а собака прибіг і з'їв жінку. Далі вже події розвивалися відповідно до християнської доктрини. Бог вклав душу в чоловіка та взяв у нього кістку з ребра і уже вдруге зробив йому жінку [1128, с. 145].

У селі Хорощанка Луцького повіту на Волині гадали, що Бог створив людину із землі й пустив її по світу. Перша людина була дуже красива, а чорт незграбний. Він почав заздрити красі людини. Вибравши зручний час, чорт прийшов до людини й обплював її. Бог змилостився над обпльованим, і всю слину, що вкривала людину, вклав у його нутрощі. Відтоді й плює людина, а все ж усього не може виплювати. До того ж, коли Бог сотворив людину, то чорт забажав і собі зробити таку ж. Взявся за роботу, але в нього замість людини вийшов вовк. Щоб оживити його, біс сказав: *«Гужя Бога»*, але вовк не рухався. Тоді Бог сказав вовкові: *«Гужя його»*. Вовк негайно зірвався і побіг за чортом [1128, с. 145]. У Луцькому повіті розповідали, що одного разу чорт з'явився до Бога й сказав: *«Люди не пильнують свого товару, і скот робить шкоду, треба зробити,*

щоб люди лякалися пускати єдного товару». Бог велів чортові зліпити з глини вовка. Чорт хутко побіг, зробив живого вовка і привів його до Бога. Бог сказав, що вовк вельми великий, бо він і справді був з доброго коняку, треба його обстругати. Чорт взявся стругати вовка, і з більших стружок зробилися шершні, з менших – оводи, із ще менших – мухи, а з найдрібніших – комарі. Вистругавши вовка до такої величини, який він тепер, чорт пустив його. Вовк так розізлився від великого болю, що закричав Богові, що буде їсти не лише скотину, а й людей. Чорт привів вовка до людей та й пустив його на першого чоловіка. Той став просити вовка, щоб він дозволив йому перед смертю помитися. Вовк погодився. Чоловік приховав добрячу довбню, а потім попросив у вовка дозволу втертися його хвостом. Вовк дозволив і відставив свій хвіст. Тоді чоловік схватив вовка за хвіст та й почав його бити, тому вовк, коли вирвався від чоловіка, то кинувся на чорта. Той злякався й побіг, а вовк погнався за ним. Тож тепер, як вовк біжіть, роззявивши пащу, то люди його не чіпають, бо чорт втече від вовка, і вовк кинеться на того чоловіка, який йому зашкодить догнати чорта [1128, с. 52]. В Ушицькому повіті на Поділлі вірили, що вовків, собак, лисиць, диких кіз, кабанів, зайців та інших тварин чорт зробив з глини, і коли все це було готово, прийшов Бог подивитися на його роботу. А чорт взявся цькувати Бога вовками й собаками й кілька разів кричав: *«Гужа його!»*, та ні вовки, ні собаки не рушали з місця; тоді Бог сказав: *«Ану я тебе потравлю!»*. І тільки мовив: *«Гужа»,* усі вовки й собаки кинулися за чортом. Той почав тікати, та щойно чорт схопився за вільхове дерево й почав вилазити, як собаки відкусили в нього п'яти. Відтоді чорт без п'ят [1128, с. 56].

Українці вірили, що дятел – з землі, а те, що з землі, то від самого Бога [1128, с. 61]. Про черепаху в Канівському повіті розповідали так само, як у Літинському, що вона утворилася з м'яса, схованого скупою донькою від батька в глиняну миску й накритого тарілкою [1128, с. 66]. Зафіксував уважний Павло Чубинський і заклички дощу:

Іди, іди, дощику,
зварю тобі борщику
в зеленому горщику:
цебром, відром, цебрицею зо всякою пашницею! [1130, с. 107].

За даними використаної Павлом Чубинським рукописної збірки Пантелеймона Куліша, у Миколаєві Борзнянського повіту під час дощу діти вибігали й приспівували:

Не йди, не йди, дощику,
Дам тобі борщику
у глинянім горщику,
Поставлю на дуба.
Дуб повалився,
Горщик розбився,
Дощик полився [1131, с. 35; 313, с. 43, 386].

На Водохрещі після освячення води кожен негайно випивав її трохи і в посуді приносив додому. В Іванькові Переяславського повіту й Чернелівці Старокостянтинівського повіту господар чи старший син набирав цю воду в миску, покривав книшем і йшов освячувати все своє господарство. Він окроплював святою водою хату, погріб, конюшню, худобу, приказуючи ритуальну формулу. Покропивши якесь місце, він слідом за цим крейдою писав хрест із таким же примовлянням, а потім ламав на шматки книш або паляницю, якою була накрита миска з водою, й давав волам і коням [1130, с. 2].

На день Явдохи – 1 березня – в Шендерівці Канівського повіту й Іванькові Переяславського повіту сіяли розсаду в горщиках і вірили, що, посіяна цього дня, вона не може постраждати від морозу [1130, с. 9].

Там само, в Іванькові, на Великдень, після розговіння, вмиваючись, клали в миску два яйця й дрібні монети, а потім воду виливали на вогонь або в ставок [1130, с. 24].

У веснянці *«Ой чижику, горобейчику»* з Борисполя, записаній Миколою Лисенком, так само співалося:

– А жіночкам вся неволечка:
Що у печі да й вогонь горить,
На припечку горщок кипить,
Пуд порогом да свиня кричить,
А в колисці дитя плаче,
А в запічку воркун ворчить.
Огонь каже: «Загреби мене!»
Горщок каже: «Помішай мене!»
Свиня каже: «Нагодуй мене!»

Воркун каже: «Поцілуй мене!»
Дитя каже: «Похитай мене!» [1130, с. 24].

Використовували в календарних обрядах і молочний посуд. Так, напередодні весняного Юрія – 22 квітня – в селі Малі Дедеркали Кременецького повіту святкували *«Лялю»*, або *«Красну гірку»*. Під час хороводів *«Ляля»* – найвродливіша дівчина, заклечана зеленню з ніг до голови, прикрашена вінком з квітів, сиділа на лавці з дерну, на яку ставили також глечик з молоком, сир, масло та інше [1130, с. 29-30]. Це було пошанування стародавньої богині Лелі.

Простежувався й далі зв'язок гончарних виробів із громовержцем Перуном. На Іллі – 20 липня – капусту накривали горщиком, щоб була білою [1130, с. 224].

Глиняний посуд відігравав важливу роль у дівочих ворожіннях восени. Напередодні Андрія, 28 листопада, дівчата брали на тарілку сіль й пшеничну муку, розбовтували водою й перед вечерею випивали. Вважалося, що вночі неодмінно захочеться пити, і суджений подасть воду [1130, с. 258]. На Андріїв день у селі Мокрани Новоград-Волинського повіту носили зі струмка воду, наливали в миску й пускали на воду невеликі воскові свічки, приліплені до шкаралуп горіха. Якщо свічка дівчини зіштовхувалася зі свічкою парубка, це означало, що вони обвінчаються. Після ворожіння воду виливали назад у струмок [1130, с. 259-260]. У селі Карповець у чашку з водою впускали свої обручки й змушували парубків виймати їх звідти губами. Дівчина, обручку якої виймав парубок, мала вийти за нього заміж [1130, с. 260]. У селі Козароги Дубенського повіту клали таємно під різні миски обручку, очіпок і ляльку. Дівчина, що підняла миску з обручкою чи очіпком, повинна була вийти заміж, а та, що знайшла ляльку, – народити дитину. У місті Шумськ Кременецького повіту Волинської губернії топили віск і олово в черепку й виливали на воду. Якщо віск набував у воді подоби вінця, то дівчина мала вийти заміж [1130, с. 260]. Там само, у Шумську, дівчата на день святого Андрія ходили до річки й через ополонку витягали з дна що трапиться. Якщо дівчина виймала шматок шкіри, то її чоловік мав бути шевцем, якщо черепок – *«гончарь»*, тощо [1130, с. 262].

На Багату Кутю на покуті ставили горщик з кутею, накритий книшем. Над цим горщиком на узвишші запалювали свічку [1130, с. 263].

На припічок – традиційне місце тримання глиняного посуду – у Проскурівському повіті заборонялося класти сокиру, яка, очевидно, уособлювала руйнівне начало. Вірили, що якщо покласти сокиру на припічок, то горщики будуть розбиватися [1128, с. 109]. Це було пов'язано з міфологічною роллю сокири як зброї Перуна.

Доливати воду з кварти в горщик, наповнений якоюсь киплячою рідиною, не можна, бо від цього на губах з'являться пухирі, гадали в Проскурівському повіті [1128, с. 103]. Якщо глиняний каганець миттєво гаснув, це, за переконанням населення того ж повіту, віщувало смерть одному з мешканців будинку [1128, с. 103]. У Будаївці існувало повір'я, за яким, коли споживати молоко, то гріх над мискою ножем кришити хліб, а треба ламати або на столі накришити ножем, а тоді в миску класти, бо якщо кидати ножем просто в миску, то буде псуватися молоко [1128, с. 110].

Глиняний посуд відігравав, за даними Павла Чубинського, важливу роль у народній медицині. Етнограф суттєво доповнив відомості Миколи Данильченка. При курячій сліпоті в Проскурівському повіті ставили воду в мисці в сараї, де сиділи кури, й уранці умивалися нею [1128, с. 114]. У Шендерівці від *«сояшниць»* наливали водою маленький горщок, тричі клали в нього пшоно, беручи його між пальцями, й приставляли до жару. Далі треба було взяти миску, ложку, ніж і веретено. Коли закипить, слід було висипати все з горщика в миску й горщик у мисці перевернути. Миску ставили на животі, брали ніж у руки й водили кругом по дну горщика. Примовляли: *«Святителю Миколаю, угоднику Божий, помощнику скорий! Допоможи мині ласкою своєю небесною – вимовити і виговорити і сояшниці, і веретільниці, і заспани, і наслани, і раннії, і познії. Я вас вимовляю, я вас вишипчу, я вас заварю, бо тут вам не стояти, часу не теряти, кишками не войовати. В другий раз в добрий час»*. За другим разом ніж топили в мисці, потім ложку, веретено й гребінку. Після цього дмухали на миску й казали: *«Не мій дух – Господній, Господи Милосердний і святая Варваро, мучениця великая! Допоможи мині вимовати»*. Тоді миску знімали з живота ставили сторч ніж і тричі зверху поливали водою. Так само лили воду на гребінець, веретено, ложку й давали три ложки випити, а після виливали в помиї, оскільки надвір, як вважалося, виливати гріх [1128, с. 114]. Контрагентом, який пов'язував той

і цей світ, виступав дим, символічна природа якого проявлялася в такому магічному прийомі лікування, як обкурювання. Під час лікування *«бешихи»* в Шендерівці й у Канівському повіті покришку горщика використовували для того, щоб обкурювати хворе місце димом від різних реліквій і святощів, як от стружки й обрізки з гробниць святих угодників, крихти паски, віск зі стільників померлих бджіл та зі страсної свічки; при цьому баба-знахарка тиснула на пухлину й читала молитви й замовляння [1128, с. 116]. Слід додати, що в лікувальній магії під час символічного використання диму відобразилися не тільки його здатність до переміщення, але й зв'язок із чарівною природою вогню. Від епілепсії в Проскурівському повіті лікувалися таким чином. Брали крота, клали в наглухо закритий горщик і тримали в пічці доти, доки кріт не згорить на порох, який, просіявши через сито, намочували в горілці на три дні. Якщо хворий на епілепсію падав на землю, то його накривали чимось чорним, наприклад хусткою, а зверху коритом, на якому розбивали горщик [1128, с. 117]. Уміщення людини під корито (у невидимий простір) символічно направлялося на відтворення ситуації іншого світу, звідки мав з'явитися видужалий індивід. У разі укусу гадюки в тому ж повіті брали горщик кислого молока, кидали туди жабу й прикладали до вкушеного місця [1128, с. 122]. До подібних засобів остудити запалене місце укусу, які також відсилали до міфологічного антагонізму між жабою й гадюкою, вдавалися й поляки. Хвору на сухоти дитину купали у відварі чорного поросяти, звареного в горщику живцем, причому в цю підготовлену купіль клали чорну кішку. Також дитину виносили під час новомісяччя надвір і приказували: *«Місяцю новий, князю молодий! На тобі боклаг порожній, дай мені боклаг повний»*. У купіль, приготовлену з *«непочатої»* води, кидали шматок глини з пічки й купали в ній тричі дитину [1128, с. 123].

У Проскурівському повіті для лікування від сказу брали рослину дрік, клали в новий горщик, наповнений водою, заліплювали отвір тістом і варили досить довго. Потім хворий пив цей настій один раз на день [1128, с. 129]. У Переяславському повіті вивихи кінцівки лікували тим, що клали в горщик так звану *«праву березу»*, яку наламали в Праву середу, заливали її водою й ставили в піч, щоб закипіла. Тоді вивихнуту руку або ногу обмотували клоччям

і поливали тією водою, в якій варилася ця береза. Після цього вправляли [1128, с. 130].

В Ушицькому повіті непочату воду вживали як ліки для *«скидання вогню»*, тобто коли хтось когось зурочив. Це робили так: брали якусь посудину й наповнювали її непочатою водою. У цю воду кидали гаряче вугілля тричі по дев'ять, проказуючи церковні молитви певну кількість разів. Після цього обмивали вікна, черпали тричі долонею й виливали в діри, пророблені в лавах для того, щоб тримали кужіль, який прядуть. Зачерпували воду, лили в діри, а миску підставляли під діри, щоб вода знову стікала в посудину. Після цієї операції хворому давали пити з посудини на всі чотири сторони; обмивали хворого й виливали воду в глухий кінець, тобто під *«бігун»* у дверях, твердо вірячи, що хворий неодмінно одужає наступного дня [1128, с. 128-129]. Так ніби виводили за межі освоєного простору все, що було пов'язане з іншим світом. У Проскурівському повіті в такому разі брали *«непочатої»* води й кип'ятили на вогні з терну чи обручів. Далі брали жарини й кидали в горщик з водою, причому після кожної кинутої жарини примовляли: *«Не раз, не два, не три, не чотири, не п'ять, не шість, не сім, не вісім, не дев'ять...»*. Так повторювалося тричі, й пильнували, чи тонуть вуглини [1128, с. 134]. У Летичівському повіті за появи ознак *«пристріту»*, якщо простіші засоби не помагали, баба зачерпувала чоботом *«непочату»* воду, зливала її в глечик, кидала туди, читаючи відомі їй замовляння, дев'ять вуглинок і водою цією вмивала хворого, а решту води виливала під *«бігун»* дверей. При цьому ще зауважували: якщо вуглинки, кинуті у воду, плавали на її поверхні, то хворий буде здоровий, а якщо навпаки – то на одужання немає ніякої надії, і тоді знахарка здебільшого відмовлялася лікувати [1128, с. 134]. При хворобі очей прикладали вологу жовту глину [1128, с. 139]. Пронос лікували перепаленою глиною з горілкою [1128, с. 140].

У народному розумінні гончарні вироби пов'язували із відьомством. У Вінницькому повіті вважали, що дощу часом нема тому, що відьми знімають зорю й ховають її в горщику у погріб. У такому разі слід почистити колодязі – й дощ піде [1128, с. 26]. Використовували відьми глиняний посуд і для іншого свого злочину – видоювання молока. У Ковельському повіті розповідали, що один багатий селянин, який мав багато корів, помітив нестачу молока

й, запідозривши в цьому злодіїв, пішов підстерігати їх. Опівночі з'явилася в хлів жінка з глечиком і почала доїти корову. Господар хотів підійти до неї, але жінка зникла, й господар побачив тільки жабу, що втікала від нього. Здогадавшись, що це відьма, господар почав бити жабу й ударив її сокирою по передніх лапах. Жаба закричала, перетворилася на свиню й побігла геть. Наступного дня всім стало відомо, що старша відьма втратила кілька пальців на руках [1128, с. 204-205]. У народі вірили, що відьми й ходять з глечиками на головах. А побачити це диво можна було під час *«великодньої заутрені»*, коли вони стоять з рогами й глечиками з молоком на голові [1130, с. 22-23]. Такі вірування були в багатьох народів Європи.

Від деяких надприродних істот для посуду могла походити небезпека. Дитина нечистої сили, одмінок, за віруваннями мешканців Проскурівського повіту, був дуже ненажерливим, так що його не можна ніколи нагодувати, і якщо залишити в горщику якусь їжу й вийти з хати, то одмінок зжере все й поб'є горщики [1128, с. 195]. У те, що така *«відміна»*, тихцем переївши страви, б'є горщики, вірили в багатьох місцевостях [1131, с. 6].

У Проскурівському повіті горщик використовували у ворожінні під час закладин хати. Увечері, у день випікання хліба, брали шматок сухої овечої шерсті, розкладали на місці, призначеному для побудови хати, й на шерсть ставили порожній горщик. Наступного дня, вранці, відтискали шерсть, і якщо виявлялася хоч одна крапля води, то це слугувало дуже хорошою ознакою, й навпаки [1128, с. 101].

Цеглу згадано в діалозі в дитячій грі у ворона: *«А ти обгороди, та кирпичинок наклади, та паличок, щоб нікуди було пройти» – «кирпичинки й палички пооткидають, а сами таки улізуть»* [1130, с. 75]. У казці з Ушицького повіту чоловік, що одружився з чортовою дочкою, за її порадою взяв у свого тестя не хліб чи гроші, а цеглу й вугілля [1128, с. 34], що в нашому світі перетворилися на свої протилежності й дали йому змогу жити заможно.

Особливо докладно Павло Чубинський описав родинну обрядовість. Під час пологів наливали в миску горілки, запалювали її й ставили між ногами вагітної [1131, с. 4].

Важливим оберегом виступала печина, тобто глина з печі. Так, у рукав сорочки, приготовленої для прийняття новонародженого, зав'язували шматок печини, вугілля й дрібні монети [1131, с. 9].

У хрестинних піснях із Ушицького й Проскурівського повітів згадано тарілку, що відображало її реальний ужиток:

А тим часом приїхали брики,
Привезли бабусенькі квіти.
Відберає і складає,
Все на тарілочку виймає... [1131, с. 11].

Під час уже згадуваного обряду зливок з корита, в якому відбувалося очищення рук баби-повитухи *«непочатою»* водою, цю воду зливали в горщик і, якщо дитина хворіла на жовтяницю, то з цієї води робили для нього купіль [1131, с. 13]. У деяких місцевостях похрестин і зливок не було або ж відбували лише *«зливки»*. На третій день баба варила в горщику вербу, хміль, і в цій воді купала дитину, мила породіллі ноги й зливала на руки. Вона обтирала наміткою руки породіллі, а та дарувала її бабі [1131, с. 16].

Павло Чубинський якнайретельніше фіксував складне й часом дуже химерне використання глиняного посуду у весільному обряді, подавши як загальний його перебіг, так і регіональні описи. Торкнувся він і глини. Зокрема, у багатьох місцевостях молода мала колупати глиняну обмазку печі, але на Харківщині було інакше. Печі колупати тут не було заведено, бо, казали, що це не годиться, погано для молодої. Іноді, бувало, колупала піч у молодої котрась із тих дівчат, яких вона покликала. Це вважали поганим, кажучи: *«Знахорює на молоду»*. За це ту дівчину виганяли з хати, а потім скрізь її обговорювали й висміювали [1131, с. 683].

Система комунікативних знаків у народній культурі була доволі розвиненою й містила засоби як універсального, так і спеціального характеру. З посуду найчастіше використовували тарілку, на якій підносили частування й подарунки. На українсько-білоруському етнічному пограниччі, у Михалкові Мозирського повіту Мінської губернії сватання включало в себе так звані запоїни, що відбувалися ввечері. На них мати молодої виходила з хати і йшла в комору, звідки поверталася з рушниками на тарілці. Сват підносив на тарілці нареченій чарку горілки й гроші, надіслані їй молодим у подарунок. Вона, випивши горілку, брала гроші, а мати її підносила сватові рушник. Сват брав і затикав його за пояс [1131, с. 636]. У Харківській губернії мати клала на тарілку рушник, а молода підносила його першому старості. Він брав його, одягав собі через плече, а їй

на тарілку клав гроші. Потім молода підносила рушник і другому старості. Далі подавала молодому червону хустку на тарілці, а він кидав гроші; а тоді підносила хустку й бояринові [1131, с. 681]. У місті Гостомель Київського повіту, коли був дівич-вечір, у цей час молодий підносив молодій чоботи на тарілці й у чоботи кидав бубликів і горіхів, а боярин підносив устілки. Молодому на шапці пришивали квітку. Дружко кидав на тарілку гроші. Молода їх забирала й клала на тарілку шапку, яку дружко забирав і вдягав собі на голову [1131, с. 593]. У селі Лугини Овруцького повіту Волинської губернії молодий теж підносив своїй молодій на тарілці чоботи. Після батьківського благословення молода клала на тарілку хустку, ставила чарку й пила до молодого. Вона повинна була назвати його на ім'я. Молодий пив, брав хустку, а на тарілку клав гроші молодій [1131, с. 599-600]. У Полонному Новоград-Волинського повіту, якщо чоботи були хороші й до міри, то наречений мусив пригостити всіх присутніх горілкою. Горілку в мисках ставили на стіл [1131, с. 636].

Згідно з описом Степана Руданського, у селі Колюсики Ушицького повіту, коли молода сиділа на посаді, під час пісень, дружба (у нареченої, крім дружок, бував іноді й дружба, й староста) ставив на тарілку чарку, наповнював її горілкою і, звертаючись до старости, говорив: *«Моспане браце, моспане старосто, а проше на дрожки!»*. Староста вказував на батька нареченої. Дружба, звертаючись до нього, починав: *«Єсть в цім дому наші пані молодої тато рідний. Просять пані молода і я просю на ту почесну»*. Він вказував на чарку й кричав: *«А, проше!»*. Батько підходив, випивав горілку і клав на тарілку копійку чи більше, тоді відходив. Дружба знову наповнював чарку й викликав матір. Чарка мала обійти всіх, хто тільки знаходився в кімнаті, причому староста стежив, аби дружба нікого не обійшов запрошенням. Тому він сам називав усіх на ім'я, а за ним дружба вигукував: *«А, проше!»* [1131, с. 182, 620]. Вводили з комори чи з сіней наречену, яка вносила дві хустки на тарілці й казала: *«Старосто, пане підстаросто, благословіть молодому руки придати»* – і подавала нареченому хустку. Той брав хустку й затикав собі за пояс. Наречена наливала чарку горілки, трішки надпивала сама, потім доливала, ставила на тарілку і підносила жениху, який горілку випивав, а на тарілку клав гроші. Те ж саме робив і боярин. Потім наречена виходила в сіни

й збирала собі дружок. А коли всі всідалися, до столу підходили батько й мати нареченої. Батько брав хустку, обмотував нею собі праву руку й закритими пальцями брав чарку, наливав горілки й давав спершу нареченому, потім нареченій. Те ж саме робила й мати. Далі вона вносила решето хусток, отриманих на заручинах або змовинах, і роздавала їх усьому роду. Коли хустки вже були роздані, дружко брав тарілку, ставив на неї чарку й підходив до молодої, молода наливала в чарку горілки, а дружко на тарілці підносив кожному з рідні нареченого, яка обдаровувала молоду грошима й хустками. Опісля в Борисполі, як зафіксував Микола Лисенко, дружко брав дві тарілки й подавав свасі, та клала на одну пряники, а на іншу – калачі, й дружко, розносячи, приказував: *«Дивіться, старости, панове підстарости, ось які од нашого пана свата подарки йдуть»*. Свати, що сиділи за столом, брали тарілки в руки й продовжували: *«На, свату головатий, ось які подарки нашого свата»*. Батько й мати брали й казали: *«Як же тепер не годувать дочок – ось які подарки дають!»* [1131, с. 188-189, 563-564].

Згадувався цей звичай і в весільних піснях, наприклад, із села Колюсики Ушицького повіту:

...Посягни в кешеню,
Вийми грошей жменю,
Посип на тарели,
Як на біли папери;
Посип на тарілку –
Пий до дружки горілку [1131, с. 197].

На Харківщині вінок до шапки молодого пришивала сестра молодої. Дружко підносив їй чарку горілки на тарілці з грішми, які поклав молодий. Вона не брала; він додавав ще грошей. Дружко казав їй: *«Бери горілку»*. А вона відказувала: *«Ні. Давайте сюди з тарілкою»*. Пояснювали, що якби вона взялася за чарку, то він би сховав гроші, обдурив би її. Вона брала собі всю тарілку, ховала гроші, випивала горілку, здіймала з себе шапку й пробувала надягти на молодого [1131, с. 692]. У Колюсиках, коли вінок був пришитий до шапки, старша дружка вдягала її собі на голову й вимагала, щоб дружба дав за неї викуп. Він клав дружкам на тарілку копійок п'ять, але вони все ж не віддавали шапки й вимагали ще більшого викупу, приспівуючи. Тоді дружба додавав ще кілька копійок і брав шапку

[1131, с. 622]. Коли викупляли шапку молодого в старшої дружки, лунала пісня:

Не дивися, зятю, в лозу,
Поглянь по морозу,
Заглянь в кішеню,
Вийми грошей жменю,
Посип на тарелчину,
Викупи собі шапчину [1131, с. 195].

Це був елемент звичаєвого етикету. У Колошівці Чернігівського повіту співали:

Клади на тарелочку
Да за красну квєточку [1131, с. 198].

У місті Кривин Острозького повіту бояр дражнили:

Убогі бояре, убогі:
Сім літ по сміттях ходили,
Черепки збірали,
Та свасі за квітки давали [1131, с. 198].

Бояри в цій пісеньці уподібнювалися до чортів, які платять черепками замість золота. У Млинові Дубенського повіту так само описували плату попові:

Ми по смітті ходили,
Черепкі збірали,
Попові давали [1131, с. 278].

На Харківщині боярам у жартівливих піснях приписували ненажерливість і цікавість до каші в горщиках:

Від стола до порога
Втоптана дорога.
Бояре топтали,
У піч заглядали,
Чи великі горшки каші,
Чи наїдяться наші [1131, с. 693].

У селі Дубище Старокостянтинівського повіту приспівували:

Положени ложкі й тарілочки, –
Напиймося горілочки.
Положени ще і ложечкі –
Напиймося хоць трошечки [1131, с. 202].

Так само в Млинові зустрічали молодих, коли вони поверталися з церкви:

Брязнули ложки й тарілки, –
Дайте нам кришку горілки;
Дайте нам напитися,
Щоб по шлюбі звеселитися [1131, с. 302].

Коли на стіл подавали печеню, яку дружко був зобов'язаний порізати на дрібні шматки, у Макишині Черніговського повіту співали:

Ріж, дружку, да курячу ніжку
На тарілочці і на кружку
Да неси домой, жінці свойой
І діточкам маленьким [1131, с. 305].

На обіді в молодого дружко підходив до кожного з тарілкою й збирав гроші молодому на дорогу. Кожен кидав на тарілку, скільки міг [1131, с. 313]. Після обіду всі вставали, молилися Богу й виходили надвір, здійснивши попередньо таку церемонію: на столі ставили миску з водою, куди клали ложку: дружко водив довкола столу *«князя»* (молодого) за хустку, за яку тримався й боярин, що вів за собою іншого боярина, цей, зі свого боку, вів третього, й так далі. Ця довга процесія закінчувалася світилкою, яка йшла із запаленою свічкою. Таким чином дружко обводив довкола столу три рази. Кожен із учасників цієї ходи, підійшовши до миски, пив ложкою горілку, а за третім разом усі пили безпосередньо з миски [1131, с. 313-314]. Надвір виносили лавку, на неї ставили діжу, накриту чистим рушником, на діжі клали той хліб, яким батьки благословляли свого сина, й шматок солі. Біля лавки ставили відро води й маленький глечик, яким зазвичай пили воду. Молодий з боярами ставав перед хлібом. У цей час із хати виходила мати нареченого в кожусі навиворіт і в шапці, тримаючи в пелені овес, горіхи, соняшникове й гарбузове насіння та дрібні гроші, які вона для цієї мети збирала з дня народження сина. Один із бояр підходив до неї й подавав граблі чи вила, які уособлювали в цьому випадку коня, що на нього вона сідала верхи. Дружко брав вила за кінець і обводив довкола діжі, а боярин ішов позаду з батогом і підганяв. Під час цієї ходи мати виймала з поли овес і розкидала його навсібіч. Об'їхавши втретє, дружко підводив *«коня»* до відра, з якого молодий

зачерпував кухлем або глечиком води й поїв *«коня»* – лив воду на кінець вил. Потім знову набравши води, передавав через плече її боярину, який, узявши кухоль, старався кинути його через голову так, аби той розбився вщент. Потім мати облишала граблі, які бояри ламали й закидали. Такий звичай існував у місті Борисполі [1131, с. 314].

Коли молодого зустрічали в нареченої, один із старостів молодого вирушав у хату й ніс тещі глечик пива чи *«грушової юшки»*, які іноді, за нестачею того й іншого, замінювали простим квасом. Глечик цей звичайно накривали зверху *«шишкою»*. Увійшовши до хати, староста казав: *«Здрастуйте! Кланявся сват сватові, і сваха свасі, а молодий – молоді(й), а бояре – дружкам. Прийміте нас у кумпанію к собі»*. Він підносив глечик тещі. Теща брала глечик, куштувала з нього питво – спершу сама, а потім передавала й іншим гостям [1131, с. 331]. Ворота відкривали, і у двері проходив молодий, за ним бояри, музика, рідня, уся весільна дружина й, нарешті, в'їздив віз. У цей час мати нареченої, вивернувши кожух навиворіт і, взявши із собою чашку з вівсом, виходила з хати назустріч молодому й очікувала його надворі біля столу, на якому лежав хліб і сіль. Щойно молодий підходив до столу, вона спершу кропила його святою водою, далі подавала йому чашку з водою і вівсом. Зять підносив чашку до рота, робив вигляд, ніби п'є з неї, а потім кидав її через голову. Дружко молодого, що стояв у цей час позаду, намагався на льоту розбити чашку палицею. Якщо при цьому удар був вдалим і чашка розліталася на череп'я відразу – це було хороше знамення; воно, за народним віруванням, віщувало хороше життя молодятам [1131, с. 331-332]. У Полонному теща, вбравши навиворіт шубу, з повною чашкою вівса, виходила назустріч своєму зятеві, причому пригощала його спершу вівсом. Зять, піднісши чашку до вуст, ніби він насправді покуштував вівса, кидав її позад себе – боярам, які мусили неодмінно розбити її на друзки [1131, с. 636]. У Жданівці Полтавського повіту теща брала кухоль, наповнювала його вівсом, житом і просом і, винісши надвір, висипала молодому під ноги, а дружко перекидав кухоль через хату. Теща потім одягала кожуха хутром угору й тричі підступала до молодого, жадаючи його злякати. Далі дружко йшов у хату й купував у старшої дружки вінок, який лежав на тарілочці,

й віддавав свашці, яка у дворі пришивала його молодому [1131, с. 587-588].

У Мокранах Кобринського повіту Гродненської губернії молода виносила з комори на тарілці платок, вінок і перстень, подавала молодому й казала: *«Прошу, Іване, на перший подарунок»* [1131, с. 656]. Тарілка відігравала певну роль і під час викупу нареченої. Дружко піднімав хустку, якою була накрита наречена, й дивився: *«А скуильки ж вам грошей за його?» – «Дайте сто червуинців?» – «От лихо, як дорого! За сто червуинців сто і купить можна. Ну, нате ж вам, – кидав на тарілку кілька монет. – ...Чи всі?» – «Ні, ще не всі, ще стуильки положіте»*. Дружко знову кидав на тарілку гроші й питав: *«А тепер усі?» – «Усі уже»* [1131, с. 344, 570]. Щоб позбутися дружби, тобто брата молодої, який з ним сперечався, наречений ставив на тарілку дві гуски і щоразу, з кожним аргументом, дедалі більше й більше грошей встромляв поряд у ті гуски [1131, с. 344]. У Жданівці Полтавського повіту брат молодої ставав на лавку, брав у руки палицю й тримав її над головою своєї сестри; з іншого боку нареченої стояв староста на лавці й тримав у руках тарілочку, на якій була чарка горілки й пряник. Молодий купував собі доступ до нареченої у свого шуряка, кидаючи на тарілку старості гроші. Якщо шурякові здавалося мало, то він починав палицею стукати в стелю, доки наречений не дасть йому бажаної суми [1131, с. 588].

У Жданівці дружко брав тарілочку, клав на неї пряники й давав присутнім, промовляючи: *«Од пана молодого, од пані молодої подарок»*. Увесь час упродовж роздавання дружки співали. Молода виплітала з коси стрічки й дарувала їх дружкам, а староста клав на тарілку шапку й пояс і підносив батькові нареченої зі словами: *«Приймайте, батько, пояс і шапку од князя молодого»*. Матері нареченої він підносив чоботи, платок і *«пряху»*, зроблену з тіста [1131, с. 589]. У Колюсиках Ушицького повіту після закінчення продажу нареченої здійснювали ще один обряд – підношення зятю *«оброку»* (вівса). Коли в хаті пили могорич, молодий стояв у сінях. Свахи викликали тещу надвір піснями. Коли свахи проспівали, теща, приготувавши горщик *«оброку»*, тобто вівса, змішаного з водою, брала хліб і виходила до зятя. Благословивши його хлібом, вона здіймала горщик з вівсом догори й казала до зятя: *«Сину Іване, дай тобі, Боже, здоров'я»*. *«Дай, Боже!»* – відповідав той. *«Дай,*

Боже, щоб був веселий, як весна, богатий, як земля, а здоровий, як вода». – «Дай, Боже!», – повторював зять, і тоді теща надпивала тричі з горщика. Музика грала *«віват»*, а свахи співали. Теща, випивши втретє трохи оброку, передавала його зятеві, який, попередньо покуштувавши, кидав горщик через голову. Якщо при цьому горщик розбивався, значить, у молодят будуть діти; якщо ж ні – залишаться бездітними. В останньому випадку зазвичай дружки жениха намагалися одразу ж розбити горщик палицями. Після цього теща пила до зятя [1131, с. 358-359, 626]. Важливо, що деякі вчинки молодої, за народним переконанням, могли позначитися в подальшому на долі хатнього начиння. У Жданівці молодий і молода підходили зрештою до музик, які грали винятково для них. Молодому не можна було танцювати, а наречена проходилася кілька разів під музику, але не вибиваючи тропака, *«щоб у свекрухи горшки не бились»* [1131, с. 589].

Використовували тарілку й при роздаванні подарунків від нареченого. Свахи в Колюсиках клали по порядку на тарілку всі подарунки, які тільки наречений забрав з дому для батьків і родичів нареченої. Поверх подарунку (хустки чи чогось подібного) клали калач. Дружба брав тарілку й кричав: *«Єсть в цім дому нашого пана молодого і пані молодої тато родзоний; просять пан молодий і пані молода, сват і сваха, і я просю на той чесний подарунок – а проше!»*. Батько молодої, зачувши, що його дружба просить прийняти *«чесний подарунок»*, підходив, вклонявся на всі боки, брав подарунок і відходив. Потім таким же чином дружба клав на тарілку подарунок, призначений для тещі, – чоботи. Він викликав тещу отримати від молодого подарунок [1131, с. 359, 627]. Після закінчення цих пісень теща вирушала в комору за рушниками, які потім дружба нареченої мусив роздати батькам і родичам нареченого. Тим часом дружки й свахи співали. Теща, повернувшись із комори з рушниками, передавала їх дружбі нареченої. Той клав один рушник на тарілку й кричав: *«Єсть в цім дому нашого пана молодого староста (називав ім'я); просит пан молодий, пані молода, сват і сваха, і я просю на цю барву – а проше!..»* Так дружба нареченої викликав поодинці всю рідню жениха. Ті підходили, брали рушник з тарілки й дякували за піднесений подарунок [1131, с. 362-363, 627].

У Колюсиках підносили на тарілці хустку й клали перед нареченим, а дружки починали співати. Наречений кидав гроші, відповідно до вартості хустки, а наречена брала хустку й затикала її нареченому за пояс з правого боку [1131, с. 628]. Наречені впродовж вечері перед шлюбною ніччю не їли нічого; перед ними стояла тільки порожня тарілка й лежали дві ложки [1131, с. 628]. Після завершення вечері в Ушицькому повіті бували дружниці. Вони починалися з того, що старша дружка клала свою хустку на тарілку й ставила її перед старшим дружбою. Дружки при цьому співали. Дружба кидав на тарілку стільки грошей, скільки коштувала хустка, брав її в руку і через стіл подавав кінець її старшій дружці [1131, с. 628].

На Харківщині дружко вставав і казав: *«Старости, пани старости! Благословіть чесний коровай на мир Божий роздать!»*. Старости відгукувалися: *«Бог благословить»*. Дружко питав удруге і втретє, йому відповідали щоразу те ж саме. Дружко брав ніж, розрізав коровай і роздавав усім – спершу родичам, а потім, кому трапиться. Він підіймав угору тарілку зі шматками, і їх розбирали [1131, с. 693]. У слободі Липецькій Харківської губернії, отримавши благословення, дружко різав коровай, а піддружий тримав тарілку, на яку клав відрізані дружком шматки короваю й розносив за старшинством, а саме: передовсім дружко, вирізавши верхню *«шишку»* короваю, розрізав її навпіл і передавав нареченому й нареченій; потім відрізав ще шматок і посилав батькові й матері нареченої; далі відрізав ще шматок і, звертаючись до піддружого, казав: *«А це нам з тобою, товарищу!»* – і віддавав йому шматок; нарешті, різав знову й подавав піддружому, який, поклавши на тарілку, розносив по порядку всім гостям, які знаходилися в хаті [1131, с. 377]. У селі Лугини Овруцького повіту дружко зрізував з короваю місяць і віддавав молодій у припіл, а після викликав батька й матір, відрізав перший шматок, клав на тарілку й підносив батькові, потім матері і всьому роду по старшинству [1131, с. 601]. У Новоград-Волинському повіті, роздаючи коровай і подарунки, сват здіймав руки вище голови; в одній руці він тримав тарілку з короваєм, а в іншій – подарунки, мовлячи: *«Десь у вашого князя молодого і княгині молодої були близькі приятелі (такі-то). А є вони, чи ні? Як є, то нехай обзиваютьця; а ні, – то запорозцям оддам. Запорозці, добрі хлопці, цей подарунок приймуть»* [1131,

с. 383, 641]. Йшлося про тих, хто прийшов на весілля просто в ролі глядачів, не беручи в ньому участі. У Михалкові Мозирського повіту Мінської губернії зверталися до *«хлопців-запорозців»* лише тоді, коли короваю лишалося багато після того, як наділять усіх родичів і гостей. Спершу дружко різав коровай шматками, клав на тарілку й викликав батька: *«Обсилає князь і княгиня даром Божим, не так даром Божим, як покрасою своєю. Де тут єсть Марусін отець, щоб і ласков був, на сей час прибув, да дар Божій приняв. Озовися, мій голубчику! Чи дома юн там, може пошов з молодими жонками гулять?»*. Батько виходив з натовпу і брав з тарілки коровай, який одразу загортав у хустку, а замість нього клав на тарілку гроші. Особливу пісню продовжували співати, доки не розділять короваю між усіма. Дружко, поклавши на тарілку рештки короваю, за винятком так званої *«підошви»*, тобто найнижчої частини, звертався до *«запорозців»*: *«Обсилає князь і княгиня даром Божим, не так даром Божим, як красою своєю. Де тут єсть запорозці, добрі хлопці, щоб ласкави були, на сей час до нас прибули да дар Божий приняли. Озвітеся, мої голубчики! Чи дома ви там? Може, пошли гулять з молодими жонками? Хлопці-запорозці, просим на коровай!» «Молодиє жоначі»* приходили з помелом, лопатою, рогачами й іншим реманентом і брали решту короваю, а замість грошей, які тут зазвичай кидалися на тарілку, отримавши шматок короваю, починали вдавати, що дарують молодим різні речі. Робилося це винятково, щоб повеселити присутніх [1131, с. 383-384, 652-653]. У Кульчині Більського повіту Седлецької губернії дружко викраював верхівку серединної частини короваю й клав її на тарілку, сюди ж клав і *«перепуйні»* гроші й потім віддавав маршалкові, який роздавав уже коровай усім, кому належало [1131, с. 677]. Не слід забувати, що коровай поставав модифікованою моделлю світобудови. Його тридільна структура та складові елементи несли в собі семантику, тотожну рівням світу – нижньому, середньому, верхньому, а також світотворчим елементам. Саме ця космологічна символіка короваю пояснювала його шлюбно-правову, карпогонічну й інші функції.

Сир натомість мав еротичне забарвлення й уособлював на весіллі чоловіче начало. У весільній пісні із села Колюсики Ушицького повіту, записаній Степаном Руданським, співалося:

Ой, на тарілці білий сир,
А в сусідонькі жвавий син.
Коли б я знала, що він мій,
Дала б єму перстень свій [1131, с. 387].

Традиційно влаштовували вечерю, після якої наречена прощалася з дружками. У деяких місцевостях дівчата, що не брали участь у весіллі, йшли додому перед вечерею. У містечку Бориспіль вони залишалися на весіллі в домі батьків нареченої до завершення вечері й долучалися до хору дружок. Після вечері наречена прощалася з усіма дружками. Сидячи за столом, вона частувала їх горілкою, а вони кидали їй на тарілку гроші. Прощаючись із дружками, вона цілувалася з ними *«керез стуіл»* [1131, с. 396, 572].

Горщики згадано у весільній пісні із села Жданівка:

Огляділася мати,
Аж нема дочки у хаті;
І хата не метена
І горшки під лавкою,
І горшки під лавкою
Заросли муравкою [1131, с. 420].

Невід'ємною частиною весільного обряду було биття посуду. Павло Чубинський писав: *«Переконавшись за закривавленою сорочкою, що наречена, завдяки хорошому вихованню своїми батьками, зберегла свою цноту, всі впадають у несамовите захоплення; захоплення виражається танцем по лавках, по полу, по столах, биттям горщиків та ін.»* [1131, с. 450].

У понеділок з молодої знімали намітку й урочисто вручали свекрусі. Дружки подавали на стіл ніж і мед. Той же самий дружко, який знімав палицею з молодої намітку й підносив її матері нареченого, брав паляницю й розрізав її на тоненькі шматочки, які потім намазував медом, наштрикував один на кінець ножа і підносив до рота молодого, який цей шматок мав узяти з ножа губами. Подаючи хліб із медом, дружко двічі обманював, а за третім разом віддавав. Потім підносив таким же чином і нареченій, після якої розносив решту шматків на тарілці всім батькам і родичам. Коли хліб з медом було роздано, молода вставала з-за столу, брала чорну курку, прив'язувала до її шиї пучечок калини й передавала її дружку в *«припіл»*. Дружко, крім курки, забирав ще пиріжки

з мискою в рушнику, наготовані для батьків нареченої, потім усі сідали разом з нареченим на воза і їхали до батька нареченої. *«Приїхавши до батька з куркою і пирожками, сідають за стуіл і кажуть: «Кланяємось тобі, батьку, од твоєї дочкі ділом». – «Спасибі, – одвічає батько, – що ви моєї донечки да привезли труда»* [1131, с. 461, 578].

У домі нареченого молодих обдаровували. Батько й мати нареченого сідали на покуті, а довкола столу сідали всі родичі й співали. Виводили молодих – вони підходили до батьків і цілували їм руки. Потім молодий брав на тарілку чарку, наливав у неї горілку й підносив тестеві [1131, с. 463]. У Колюсиках весілля завершувалося *«пропоєм»*, тобто наречені кожному гостеві підносили на тарілці горілку, й кожен гість за чарку випитої горілки мусив дати молодятам якийсь подарунок на нове господарство. Дарували зазвичай гусака, вівцю, порося; жінки давали полотно, коноплі тощо, залежно від достатку [1131, с. 631-632].

Глиняний посуд часто фігурував у гульливих перезв'янських піснях. Наприклад, в одній пісеньці з Ушицького повіту згадано тарілку:

Ой, мамуню, охвицер на поріг,
А я йому на талірку періг,
А він мене батіжком по ногах,
А я єго періжком по зубах... [1131, с. 491].

В іншій пісеньці звідти ж висміювалося недоладне використання горщика:

Дуду, рудуду,
Родила-м ся на біду;
Соломою палила,
Горшком воду носила [1131, с. 499].

Згадка про ринку в пісні з того ж повіту мала явно еротичний зміст, подаючи її як уособлення жіночого начала:

Ти Гриць, я Маринка,
В тебе яйця, в мене ринка,
Підем собі на долинку,
Будем яйця бить об ринку [1131, с. 546].

У ще одній пісеньці з Ушицького повіту миску згадано як ємкість для сипучих речовин. Вона виступає як і прозорий символ:

Іде черчик дорогою,
А черниця дібровою.
Гоп-чук, черчик ладний,
На черчику пас єдвабний.
Я му даю миску проса,
А він каже: «Ходи боса».
Я му дала миску круп,
А він каже: «За те трут» [1131, с. 518].

Так само в Ушицькому повіті могли осмислювати й горщик:

На припічку сиділа,
Сова в горщик влетіла;
А я мамі не казала,—
Сова в горшку ночувала,
Дивітеся, хлопці,
Совенята в бочці [1131, с. 507].

А ледача дівчина в пісні вихвалялася:

Покинь тую негідницю,
Візьми мене, робітницю.
Я робити добре вмію,
На припічку ноги грію,
В горщику руки пару –
Тікай, дурню, бо тя вдару [1131, с. 513; 46, с. 101].

Черепочок у пісні з Ушицького повіту визнавався недостойною посудиною для частування:

Ти ж мене підманула,
Ти ж мене підвела,
Дала мені вечеряти,
Та не дала ложки;
Дала мені в черепочку,
Як собаці, трошки,
Та й дна не дістати,
Та й не дала гуляти [1131, с. 547].

Їсти з черепка не відповідало правильним людським застільним звичкам, у чому переконувала інша пісенька з того ж повіту:

Ой на горі гарбуз, на долині дині...
Оженився дід з бабою в старий кожушині.
Женився, женився – баба ся радує,
Чорт ... в черепок і бабу частує [1131, с. 545].

Там само горщик міг виступати й загрозливим:
Ой ішов я з вечерниць та й впав в яму,
Не трафив я на дівчину, а на її маму.
А вже ж мені не ходити на ти вечерниці, –
Стоять чари у дівчини в горшку на полиці [1131, с. 519].

У селі Михалкові Мозирського повіту Мінської губернії надвечір сходилися в дім нареченого, де *«дзєлять кашу»*. Розподіл каші відбувався таким чином: старша тітка нареченого підносила кожному на тарілці кашу, примовляючи: *«Обсилає князь і княгиня кашою, не так кашою, як покрасою. Гдзє Марьюхна, щоб вона ласкава була, да цюю кашу прийняла?»*. Під час роздавання каші співали [1131, с. 654].

Павло Чубинський теж звернув увагу на звістку Лукаша Ґолембіовського, що в придністровських селах при винесенні покійного чоловіка з дому дружина била новий горщик і по всьому двору посипала вівсом [1131, с. 708]. Описуючи поминки, учений зауважив, що зазвичай на Проводах були присутні старці. Їх пригощали горілкою й годували після закінчення тризни. Жебрущі братчики мали при собі глечики-тикви, зумисне для цього приготовані. Туди старці зливали ту горілку, яку вони вже були не в змозі випити, але яку все-таки їм підносили [1131, с. 711]. Фіксація такого вжитку тиков у поминальній обрядності теж становить цікавість.

Якщо в корови траплялася хвороба, коли молоко робилося червоним, густим, то в Проскурівському повіті на Поділлі доїли корову й у горщик із молоком випорожнювалися, а після суміш кип'ятили [1128, с. 56-57]. Павло Чубинський опублікував також старовинний рукопис бджільницьких молитов і заклинань. Для магічних маніпуляцій бджолярі часто використовували глиняний посуд: *«...Потом возьми покрышку огню и положи херувимскаго ладону и житняго цвѣта, которого первый разъ увидишъ, заготовъ его и тоеі травы, что на святый вечіръ прыготовышъ. Покады по-трохи каждый улій»*. Від уроків *«также на Воскресеніе*

Христово, ежели медъ маішъ істы, то изъ того меду вари сыту, въ которую вложи часть лѣторослыхъ палычокъ отъ грабыны-дерева, въ новом горщатѣ, зъ непочатой воды, и чтобы сладко было, также изъ ясыны лѣторослыхъ прутиковъ спалить у попелъ, смѣшать съ глиною и замазуй очки. Оно полезно пчеламъ». Новий горщик знову-таки передбачав його купівлю в гончаря. У надвечір'я Різдва *«урѣжъ съ-споду вощинъ съ медом или онаго меду изготовъ, только бы съ вощинами, и розсыты такъ, якъ бы въ продажу. И завдай дрожжами въ горшку и закопай на покутѣ под лавою. Ежели же домашніе будутъ садится къ вечери, въ то же время глаголи сіе: «Якъ сего святого вечера родъ христіанскій собирается и садится съ радостію вечерять, богатый и убогый, старый и малый, и бывают сыты и полны, такъ бы и мои пчелы насыщены были Божіею помощію и молитвами Пресвятыя Богородицы и преподобнаго отца нашего Зосима, и всѣхъ святыхъ. Аминь». Как же медъ тотъ устоится, уложи вощинъ, что урѣзалъ еси на святый вечеръ, и даждь своимъ домашнимъ каждому напиться, а остатокъ закопай у землѣ, ажъ до Вознесенія Господня. На Вознесеніе же Господне выкопай тотъ горшокъ и окропляй улей, дабы пчелы водились и роились»*. Вибір місця для пасіки нагадував ритуал перед будуванням хати: *«Егда намѣреваешь отобрать мѣсто на пасѣку, не пропускай тѣхъ дней, въ которых мѣсяцы прибуваютъ дни; въ той день назначи мѣсто святаго креста в крузѣ и возьми горшокъ, пойды за текущею водою и надлежащимъ порядкомъ набери, только бери воду за водою, а принесши той воды, отмѣрь придевять ложокъ и поставъ на означенномъ тобою мѣстѣ и покрый чеѣмъ случится, и огради крестомъ святым, на которомъ мѣстѣ переночуетъ. На другой день тую воду тою же самою ложкою перемѣрь; если же не прибудетъ воды и малаго количества, не станови на томъ мѣстѣ пчелъ, ибо то мѣсто злое»* [1128, с. 70, 71, 73].

Розповідали й про численні магічні прийоми, пов'язані з молочним господарством. У Канівському повіті ті, що продавали ряжанку, клали на дно горщика черв'яка, щоб була густа ряжанка [1028, с. 67].

Згадано глиняний посуд і в оприлюднених Павлом Чубинським казках, наприклад, в історії про мачуху, яка, поклавши потроху каші

пасинкам, усю решту віддала своєму рідному сину, приказуючи: *«А ти, Марочку, вишкреби хочь горщик»*. Так їй хотілося показати, що вона більше піклується про пасинків, ніж про сина. А Марко побачив, що каші – повнісінький горщик, і мовив: *«Якого ката тут вишкрібати, коли каші цілий горщик?»* [1129, с. 559].

У казці про лисичку, зафіксований у селі Гнідин Остерського повіту на Чернігівщині, як і в записаній Іваном Рудченком, головна героїня розмовляла з глечиком, як із живою істотою. У ній розповідалося, як дід та баба пішли в поле жати жито. На полудень вони собі взяли глечик молока. Прийшовши на поле, баба за порадою діда поставила глечик з молоком у кущик. Доки вони жали, прибігла лисичка й випила молоко, та голови із глечика назад вийняти не змогла. Лисичка ходила, крутила головою та приказувала: *«Ну, глечичок, пошутив та й буде ж уже, випусти мою головоньку! Буде ж тобі, голубчик, буде!»* Але глечик, попри все, не відставав. *«Подожди ж, проклятий глечик! Не одстаєш, ну, так я тебе утоплю»*. Лисичка побігла до річки топити глечик. Вона вбігла в річку, всунула голову в воду – води й набрався повен глечик. Так глечик за собою в воду й лисицю потягнув [1129, с. 113-114].

У казці про Долю, записаній у містечку Шендерівка Канівського повіту, яка наближається за жанром до бувальщини, розповідалося про використання горщиків у принесенні жертви долям, що поставали як надприродні істоти, різні за зовнішнім виглядом і вдачею. Одна жінка запропонувала іншій, яка хизувалася своєю вродою, подивитися натомість на свою і її долі. Вона веліла їй наварити борщу й каші у великих відерних горщиках. Гарна жінка, зваривши таку вечерю, непокоїлась, що вона прохолоне. Сусідка відповіла, що її доля й холодну буде тріскати. Сама вона насипала борщу в маленькі горщечки, пояснивши, що з її долі досить буде й цього. Вони прийшли на перехресну дорогу, негарна жінка поставила свої горщечки біля хреста, розв'язала їх, зверху поклала чисту ложку, відійшла трохи від хреста й сказала: *«Доле, доле! Іди до мене вечеряти!»*. Так вона сказала раз, удруге, а за третім разом прийшов панич, та такий хороший, що й надивитися на його не можна було. Він узяв ложку, спробував спершу борщу, а далі покуштував кашу, поклав ложку зверху, загорнувши у рушничок гроші, і зник. Некрасива жінка забрала горщечки, взяла із рушничка

гроші й сказала, щоб і та так само погукала свою долю вечеряти, як вона свою. Вродлива жінка поставила відерні горщики, розв'язала їх, відійшла від хреста і гукнула: *«Доле, доле! Іди до мене вечерять!»* Не встигнула вона крикнути втретє, як здійнявся вітер, схопилася буря. Прийшла доля гарної жінки – препогана, обірвана, кудлата, та ще й з хвостом. Вона виїла все з горщиків, поперекидала їх, побила й пішла собі. Тоді обидві жінки забрали горщики та ложки і рушили додому. Негарна жінка запитала співрозмовницю, чи бачила та свою долю й чи сподобалася вона їй. У відповідь вона почула прохання не згадувати про неї ніколи [1129, с. 427-428].

У казці про дурня розповідалося, що в хаті на печі була макітра з варениками, що зосталися від вечері, та пуста, в яку позалазили спати кошенята, а головний герой усипав у мисочку сметани, поламав паляницю й спробував пригостити цим конячку замість сусідської дівчини [1129, с. 500-501].

За віруваннями українців Переяславського повіту, глиняний посуд мали й покійники. Коли одна жінка замирала, тобто відвідувала потойбіччя під час летаргічного сну, то розказувала, що бачила на тім світі свого чоловіка. Він сидів на лаві і в макітрі тер тютюн. Дружина запитала, невже й тут є такі, що нюхають. Той пояснив, що це йому така покара за те, що він у світі живих молов тютюн у свято [1131, с. 713].

Глину згадано в пісні з Переяславського повіту на Полтавщині:

На городі біла глина –
за панича мати била... [1132, с. 1168].

У піснях з Ушицького повіту на Поділлі та з Волинської губернії повторювалося народне порівняння: *«Вчора була дівчина як калина, а сьогодні біла, як глина», «Вчора була як у лузі калина, а тепера стала, як білая глина»* [1132, с. 346, 353].

У пісні з Полтавщини співалося:

Як послала мене мати по рудую глину, –
А я глини не добрала – привела дитину!
«Оце тобі, моя мати, за сеє наука:
Сиди дома у запічку, колиши унука» [1132, с. 1189].

В Ушицькому повіті також співали колядки про те, як узяті в облогу міщани винесли витязеві *«миску»* червінців [1130, с. 296]. В іншій, з Колошівки Чернігівського повіту, героїня

Пішла...
Роси збирати;
Позбирала росу
В поливану мису [1130, с. 394].

У колядці з Борисполя Переяславського повіту відтворювався ведійський сюжет із викраденням хмільного напою – соми:

Да дівка Варочка вина стерегла,
Вина стерегла, белзе заснула.
Ой налетіли райськиї пташки,
Вино попили, чаші побили.
Ой прокинулась дівка Варочка:
«Ой шуги в луги, райськиї пташки,
Да вина не пийте, чашей не бийте» [1130, с. 399].

Пісні розкривали роль і місце глиняного посуду в традиційній культурі харчування. У пісні про приймака з Великої Глуші Ковельського повіту повідомлялося, що:

Іде приймак з поля,
В свистілоньку грає,
Єму мила з усіх мисок
Вечеру зливає [1130, с. 127].

Ледача героїня пісні, записаної Миколою Костомаровим на Полтавщині, зізнавалася:

Та й не сама пряла –
Кума помагала,
Кумі дала миску пшона
І три куски сала [1132, с. 1182].

У жартівливій пісеньці з Катеринославщини згадано *«періг на тарільці»* [1132, с. 1160]. А в іншій пісеньці-небилиці, записаній Яковом Новицьким, у горщику готували кисіль:

Усипала той кисіль
У безодний горщок,
Поставила той кисіль
На холодному жару,

На холодному жару,
У бездонному горшку.
Ох кипів той кисіль
Восімнадцять неділь [1132, с. 1150].

Павло Чубинський передрукував записаний Миколою Костомаровим варіант пісні про люльку, вказавши, що він з Полтавщини [1132, с. 1179-1180].

У горщику у дівочих веснянках могли варити не тільки смачну їжу, а самі дівчата могли, вочевидь, позиціонувати себе хтонічними істотами:

Да до нас, до нас, парубочок,
До нас, не до кого;
Наваримо горщок жаб,
Для вас, не для кого [1130, с. 127].

В іншій веснянці дівчата порівнювалися з мисками:

Що на нашій да й улонці
Миски й полумиски,
А у тій же Оленовці
Дівки сивовискі [1130, с. 182].

Герої гумористичної пісні *«той дьоготь поробили, у базар подвозили, подвозили, продали да жиду в збанок гроші отдали»* [1132, с. 1172].

Гончарське ремесло зображувалося в дитячих іграх. *«Беруть дитинку за рученята так, щоб воно вісіло на спині, а рученята подало через плечи тому, хто його бере. Так носять його по хаті, абощо, і погукують: «По горшки, по горшки»*. Друге питає:

– Чи продажній?
– Продажній!
– Чи не ледачий?

І з цим запитом мов підходить пробувати, чи годящий, і злегка торкає по спині дитинку, або іноді і залоскоче й приговорює: *«Ледачий, ледачий»*, а той, що несе, відкаже: *«Не продажній» і несе далі. Це зоветься «по горшки»* [1130, с. 108]. Характерний вигук гончарів і горшковозів організовував усю гру дітей і дорослого, що відтворювала ситуацію купівлі посуду. Коли діти гралися в торгівлю кіньми, то глиняні черепки замінювали собою гроші [1131, с. 39].

Окреме місце серед знайдених Павлом Чубинським скарбів займають прислів'я, приказки й загадки, серед яких багато було з Ушицького повіту на Поділлі. *«Чим горнець накипів, тим буде смердіти»,* – примовляли в Ушицькому повіті [1128, с. 238]. *«Ти тільки знаєш, що з миски та в рот»* [1128, с. 249]. *«Дується, як легке в горшку»*, – казали там само [1128, с. 251]. Щодо гончарів не обійшлося й без загальновідомого *«Не святі горшки ліплять»* [1128, с. 269]. В Ушицькому повіті побутували приказки й прислів'я *«Єсть в глеку молоко, та голова не влазить»* [1128, с. 253], *«На нозі сап'ян рипить, а в горшку біда кипить»* [1128, с. 278], *«Я тут, а пси горшки дома деруть»* [1128, с. 279], *«Доти збан воду носить, доки ухо не урветься»* [1128, с. 301]. Останнє прислів'я мало варіант *«До часу збан воду носить, допуки ся ухо урве»* [1128, с. 301]. *«Червоне теля чорну корову ссє»,* – загадували вогонь [1128, с. 306], де чорна корова – горщик. З загадок про горщик в Ушицькому повіті були відомі *«Чорна овечка на огні горить», «Де впав, там пропав», «Жив, жив – не нажився, вмер – не поховався»*. Крім них, Павло Чубинський подав такі загадки: *«Чернець-молодець по коліна в золоті», «Чернець-молодець горе-горував, своїх діток годував, впав на землю – ніхто з него костей не позбирав», «Їдну кобіту двоє дітей ссуть»* [1128, с. 307]. В Ушицькому повіті про макогін і макітру знали загадки *«Батько дерев'яний, мама з глини, а діти тріскачі», «Мама широка, тато узенькій, а діти щенята»*. Також було зафіксовано загадку еротичного змісту *«Мамина потичка, а татунів потак»* [1128, с. 311]. Миску в Ушицькому повіті загадували як *«Коло ями всі стоять з булавами»*, а стіл – *«Дуб, на дубі липа, на липі конопля, на коноплі глиняник»* [1128, с. 311].

Активна етнографічна діяльність Павла Чубинського та його сподвижників стала причиною тиску з боку російської влади. Наслідком цього ставлення став виїзд цих діячів із території етнічної України. Так Павло Чубинський удруге змушений був переїхати до Петербурга й зайнятися державною роботою в Міністерстві шляхів. Очевидно, що результати його експедицій, попри свою аполітичність, становили для царату значну небезпеку, адже мали потенційно важливу інформацію для пересічного українця – яскраві докази самобутності його народу, актуальні аспекти історії його Батьківщини, певні роздуми про політичне становище українства.

Усе це в перспективі могло мати досить згубні наслідки для великоросійської державної політики.

Київська *«Громада»* залучала до співпраці також австро-угорських українців. Москвофільський діяч із Буковини, видавець і письменник **Григорій Купчанко** (1849–1902), який одним з перших почав досліджувати культуру й побут українців цього регіону, народився в небагатій селянській родині, проте зміг отримати непогану освіту. Після закінчення сільської школи, німецької та латинської гімназій в Чернівцях, він вступив до Віденського університету, де навчався спочатку на юридичному, а потім на філософському факультеті. З 871 року Григорій Купчанко почав працювати журналістом. У Києві вийшли друком його надіслані до Південно-Західного відділу Імператорського Російського географічного товариства *«Пісні буковинського народу»* (1875). У цій збірці, крім пісень, було надруковано бувальщину на відомий сюжет про політ на зборище відьом, де розповідалося, що відьмі довелося *«маститисе яковс мазев з черепочка»* [615, с. 99]. Був у ній також опис дівочих ворожінь на Андрія. Під одну миску клали вінок, а під іншу – рушник, попередньо вивівши з кімнати одну з дівчат. Ця остання мусила відгадати, під якою мискою лежав рушник, бо вінок означав дівоцтво [615, с. 100].

У пісні висміювали ледачих дівчат:

Гей казала Василиха
До парубків зтиха:
– Гозміт мою дівку в данец,
Не зроб'ю вам лиха.
– Ми би взяли, ми би взяли,
Коби не лінива:
Штире ночи горшки мокли.
А пьєтої мила [615, с. 113].

На буковинському весіллі дружби тричі кланялися молодому й казали: *«Просили вас пані молодої неньо, пані молодої мама, пані молода та й ми вас просим, абисте приймили цес дар»*. Молодий приймав подарунок, клав на тарілку гульден або п'ятдесят крейцерів [615, с. 195]. Так само й молода виймала зі скрині подарунки й подавала на тарілці гостям молодого: жінкам – рушники, а чоловікам – хустки. Їй кидали на тарілку крейцери [615, с. 206].

За весільним столом співали:
Ей курочка, рябушечка,
Вчара се на току гребла,
А цеї се ночи в печи пекла.
Перец на паперец,
А курочку на тарелец [615, с. 222].

Київські громадівці розгорнули значну фольклористичну, етнографічну й статистичну діяльність. Вони виявляли та збирали фольклорно-етнографічні матеріали, залучаючи до цієї роботи шанувальників духовної спадщини свого народу, опрацьовували й друкували їх [465, с. 98]. До збирання народних творів гончарської тематики долучився й український земський статистик, етнограф, фольклорист і громадський діяч **Олександр Русов** (1847–1915). Народився він у Києві, закінчив Другу київську гімназію, під час навчання в Київському університеті був членом *«Громади»*, до якої його ввів Михайло Драгоманов. Після закінчення історико-філософського факультету 1868 року Олександр Русов кілька років був учителем гімназії в Києві, а після відкриття Південно-Західного відділу Географічного товариства став його активним членом. Зокрема, він наполіг, аби Географічне товариство взяло на себе справу систематичного дослідження кобзарської творчості, щоб доповнити відомості про український героїчний епос кобзаря Остапа Вересая із села Сокиринці Прилуцького повіту Полтавської губернії, на репертуар якого звернув увагу ще Пантелеймон Куліш [1051, с. LXXXV-LXXXVI]. Так з'явилася на світ стаття *«Думи й пісні, виконувані Вересаєм і записані пп. Чубинським і Русовим»* (1874). Серед іншого, Павло Чубинський та Олександр Русов записали від Остапа Вересая пісню про Хому та Ярему, що мріють розжитися на торгівлі глиняним посудом:

– Яремушка, брат рідной, тількі матки не одной!
Не то, брате, наше діло – оттак проживать;
А нумо оттак проживать, да таким торгом торгувать:
Нумо горшків набірать, да бариша принімать;
Набрав Хома горшків, а Ярема макітер;
Став Хома на горі, а Ярема на низу.
Аж у Хоми не купують, а в Яреми не торгують;
У Хоми розікрали, а в Яреми й так забрали.

Хома з серця покотив, та й остатні побив.
Отож-то вийшли, та й посердилися,
Ізійшлися докупи та й розплакалися,
Розплакалися, розкузьомилися [352, с. 43].

Фіксував фольклорні матеріали про гончарів і фольклорист, етнограф, просвітитель **Володимир Менчиць** (1837–1916), дядько по лінії матері історика Михайла Грушевського. Народився він у містечку Вчорайше Сквирського повіту на Київщині, у родині священика. Батько не заперечував, аби син обрав світський шлях, проте Володимир обрав духовний. Початкову грамоту здобув удома, згодом навчався в Києво-Подільському духовному училищі. 1849 року, у віці дванадцяти років він вступив до Київської духовної семінарії. 1857 року за результатами іспитів Володимира Менчиця було рекомендовано до вступу в Київську духовну академію для здобуття вищої освіти. Його випуск вважали одним із найбільш бунтівних в історії цього закладу. У серпні 1859 року майбутній фольклорист припинив навчання в духовній академії. Перед цим Володимир Менчиць узяв участь у продовольчому бунті. Саме він під час виявлення студентської непокори *«грубувато-малоросійською говіркою висловив невдоволення начальством за його повне нехтування харчуванням студентів»*. Ці події, ймовірно, й призвели до передчасного завершення навчання. Володимир Менчиць переїхав до Санкт-Петербурга, де став вільним слухачем лекцій в університеті. У той час він жив у свого дядька Платона Менчиця, який співпрацював із членами петербурзької української *«Громади»* й редакцією журналу *«Основа»*. Володимир Менчиць у спогадах зазначав, що його дядько був добрим знайомим Миколи Костомарова, який називав його не інакше як *«панотець»*. Удома в отця Платона Менчиця часто збиралася петербурзька *«Громада»*. Тоді Володимир Менчиць познайомився з Миколою Костомаровим, Пантелеймоном Кулішем та Василем Білозерським.

1861 року Володимир Менчиць відвідав Батьківщину. Ця поїздка супроводжувалася збиранням етнографічних матеріалів і дослідженням побуту чумаків. Відбулася ця експедиція за дорученням Пантелеймона Куліша. Саме тоді було зібрано етнографічні матеріали, які згодом надрукував Михайло Драгоманов. *«Попович»* Менчиць співпрацював із редакцією *«Основи»*.

1862 року розпочалися шестирічні мандри Володимира Менчиця Західною Європою. У цей період він підтримував стосунки з Пантелеймоном Кулішем та Василем Білозерським. Завдяки цим подорожам Володимир Менчиць здобув різносторонню освіту, вивчив дванадцять мов, серед них – німецьку, французьку, латинську, грецьку й санскрит. Повернувшись із мандрів, Володимир Менчиць одружився і вклав багато коштів у створення власної мережі книгарень, через яку вели просвітницьку діяльність представники київської *«Громади»*. Так, він організував публічну бібліотеку в Житомирі, пізніше відкрив книгарні в Білій Церкві, Бердичеві, Києві, Єлисаветграді, Херсоні, Миколаєві. Живучи впродовж 1880-х років у Єлисаветграді, діяльно працював у міській *«Громаді»*, підтримував розгортання українського театрального життя й наукових досліджень.

Разом із Володимиром Антоновичем і Михайлом Драгомановим Володимир Менчиць брав гарячу й діяльну участь у збиранні й записуванні пам'яток народної творчості; його ім'я займало почесне місце серед діячів тоді ще молодої плеяди народолюбців. На початку 1870-х років він надіслав до Південно-Західного відділу Російського географічного товариства свій *«Збірник етнографічних матеріалів»*. Сталося це за посередництва Пантелеймона Куліша. Збірником з дозволу Володимира Менчиця скористався Іван Рудченко (Іван Білик), видаючи чумацькі пісні. Записи із цього ж збірника, що вирізнялися високою точністю, було опубліковано в збірнику *«Малоруські народні перекази і оповідання»* (1876), виданому Михайлом Драгомановим [240, с. 124; 241, с. 86-89]. Там було вміщено понад шістдесят фольклорних записів, зібраних Володимиром Менчицем, у тому числі й історія про гончаря, якому не пощастило зустрітися з гайдамаками неподалік Паволочі. Гончар їхав лісом на ярмарок, маючи повен віз товару. Несподівано ззаду виїхали на дорогу чотири вершники, усі з ратищами, й наздогнали того гончаря. То були гайдамаки. Один запитав: *«А що, батьку, ви тут лучче знаїте, який це, скажіть, ліс?»*. Той гончар відповів їм: *«Цей ліс зветься у нас Либедин, всі ми його так звемо, це ліс Либедин»*. Тоді гайдамака сказав: *«Га, бісів сину, то не їдь же через його їдин, коли це зветься Либедин»*. Він жбурнув ратище у віз, горщики так і заторохкотіли, а вони почали реготати. Гайдамака

віддав товаришам коня й заліз на віз: *«А що як так я зроблю?»*, – сказав він і почав топтатися на возі, геть потрощивши ті горщики. І все приказував: *«Коли це ліс Либедин, то не їдь ідин через ліс»*. Нічого не вдієш: гончар повернувся, висипав те череп'я й поїхав собі [347, с. 208-209]. У свідомості носіїв традиційної культури дорога залишалася місцем дії різних лихих людей. Для гайдамаків були притаманні насильницькі форми поведінки, що наближалися до дошлюбних ритуальних бешкетів парубоцтва й ігнорували загальноприйняті норми етики. Недарма оповідач зазначав, що гайдамаки, коли про щось запитували, зверталися не *«батьку», «дядьку»* чи якось іще, як годилося, а завжди *«бісів сину»* [347, с. 209]. Цей вчинок нагадував також описані Пантелеймоном Кулішем витівки запорожців.

Записав Володимир Менчиць і народну етіологічну оповідь про виникнення черепахи, в якій її панцир утворився з двох полумисків. Якось мати пішла в гості до дочки. Підійшла до хати, де вона жила. А дочка угледіла матір, ухопила з мискою печену курку, яку саме вони вдвох з чоловіком їли, і побігла, поставила в коморі. Увійшла мати в хату; її посадили, прийняли. Вона посиділа й вирішила йти. Тільки мати вийшла за поріг, дочка з чоловіком кинулися доїдати курку. До неї – а там черепаха. Оскільки накрито було двома полумисками, тож і в неї тверде череп'я зверху і зісподу. Так з'явилася черепаха [347, с. 10].

Уже згадуваний **Михайло Лободовський** (1841–1919) – український етнограф, перекладач, народний учитель, якого за поширення серед селян Катеринославщини української книги було звільнено з цієї посади, – був членом харківської *«Старої Громади»* й приятелював із Олександром Потебнею та родиною Косачів-Драгоманових. 1876 року Петро Косач, чоловік Олени Пчілки, призначив його на посаду волосного писаря Новоград-Волинського повіту, але і на новій посаді, з відома Петра Косача, він продовжував свою діяльність, причому залучивши до співучасті Олену Пчілку. Для наймолодших читачів Михайло Лободовський видав книгу *«Дітьські пісні, казки й загадки»* (1876), яку згодом було перевидано. Вона містила кращі записи українського дитячого фольклору. Про ложку й миску загадували в ній так само, як про кухлик: *«Ліз карасик через перелазик та у воду плюсь!»* [613, с. 23], *«Коло ями-ями б'ються*

хлопці киями» [613, с. 31]. Саме діяльність Михайла Драгоманова, Павла Чубинського й Михайла Лободовського фігурувала в доносах куратора Київського навчального округу Михайла Юзефовича. На розвиток українського народознавства, письменства й народної просвіти царський уряд відреагував Емським указом, який, доповнюючи основні положення Валуєвського циркуляру, забороняв українське друковане слово.

Уже згадуваний архієпископ Чернігівський і Ніжинський **Філарет Гумілевський** (при народженні Дмитро Конобеєвський) (1805–1866) народився в селі Лісне Конобеєво Шацького повіту Тамбовської губернії, на землях мордви-ерзя, у родині священика. Добре зарекомендувавши себе на посаді єпископа Ризького в справі навернення в православ'я латишів і естонців, 1848 року його було призначено єпископом Харківським і Охтирським, 1857 року піднесено до сану архієпископа, а в травні 1859 року – архієпископа Чернігівського й Ніжинського. Ще через рік Святійший синод присвоїв йому звання доктора богослов'я. Як у Латвії, на землях України на нього покладалося завдання поширення й підтримки російського православ'я. Проте влітку 1866 року, під час холерної епідемії, коли архієпископ зробив спробу об'їхати Чернігівську єпархію, він заразився холерою й помер у Конотопі. Семитомний *«Історико-статистичний опис Чернігівської єпархії»* (1873) побачив світ уже згодом. Він містив чимало цінних відомостей, часом специфічно інтерпретованих. Описуючи село Ішово Мглинського повіту, Філарет Гумілевський відзначив місцевий звичай очищення рук баби-повитухи. Після хрестин баба, у присутності самих лише жінок, тримала в мисці воду, в якій було трохи хмелю й листочків з віника. Породілля підходила і вклонялася бабі в ноги, тричі прохаючи її простити. Баба щоразу піднімала її й втішала. Далі баба, миючи свої руки й обличчя породіллі, примовляла: *«Будь богата, як осень, жостка, як рибка, космата, як овечка, да люби свойого чоловіка»*. На жаль, Філарет Гумілевський не спромігся ні на що ліпше, ніж проголосити цей звичай нагадуванням слів біблійного псалму про зачаття в беззаконні й народження в гріху [272, с. 152].

Дослідження гончарського фольклору півдня України було б неповним без тієї народної спадщини, яку зберіг для нащадків поет і фольклорист **Іван Манжура** (1851–1893). Він прожив

нелегке життя, коротке, але сповнене любові до власного народу. Його фольклорно-етнографічна діяльність уже була предметом спеціального дослідження [57; 58; 577].

Будучи вихованцем видатного філолога, фольклориста й знавця традиційної культури Олександра Потебні, Іван Манжура чималу увагу приділяв точності фіксації говірок. Записуючи український фольклор, він ретельно зберігав особливості народної вимови, і наукове значення етнографічних записів Івана Манжури обумовлене, серед іншого, саме прекрасним знанням народного мовлення й розумінням його художньої краси [971, с. 126].

«Серед діячів вітчизняної культури минулого, мабуть, не було знедоленішого, ніж Іван Манжура» [577, с. 26]. Уродженець приміської околиці Харкова, із самого дитинства він зазнав поневірянь, рано втративши матір. Батько, дрібний чиновник шляхетського походження, який втратив роботу, майже не брав участі у вихованні сина. Після смерті батька хлопцем заопікувалася його тітка по матері – дружина Олександра Потебні. Вона віддала його до повітової школи, звідки Іван Манжура як здібний учень перейшов до Харківської гімназії. Проте її хлопець не закінчив. За непокірну вдачу його відрахували з шостого класу. 1870 року Іван Манжура на правах вільного слухача вступив до Харківського ветеринарного інституту. Там він став членом націоналістичного політичного гуртка, організованого серед студентів [58, с. 22]. Участь у таємній політичній організації відобразилася навіть у деяких його віршах [57, с. 21]. 1871 року Івана Манжуру притягували до слідства в справі таємного розповсюдження народних книжок. Через нестачу доказів справу проти нього було припинено в січні 1873 року, та надалі він перебував під наглядом поліції. Інститут Іван Манжура теж так і не зміг закінчити, бо його відрахували за *«неблагонадійність поведінки»* без права вступу до будь-якого вищого навчального закладу. Потім Іван Манжура жив здебільшого на Катеринославщині. Займаючи різні дрібні посади, заробляв собі на прожиття, часто міняв місце роботи, постійно мандрував по селах і містечках. З цього часу почалися і його етнографічні дослідження, відданість яким учений зберіг до кінця своїх днів. Іван Манжура, за словами його друга Миколи Сумцова, входив у глибину народного життя Катеринославщини й Харківщини, мешкав у селянських

хатах, на пасіках, і таким чином набув чимало знань про побут, повір'я й пісні українського народу, чудово засвоїв його живу й літературну мову [971, с. 116]. Він налагодив через Олександра Русова зв'язки з Південно-Західним відділом Російського географічного товариства в Києві, куди надсилав свої записи. Тим часом 1875 року в Сербії спалахнула визвольна війна проти турецьких пригноблювачів. Самовіддана боротьба мужнього сербського народу викликала глибоке співчуття й підтримку з боку прогресивної громадськості України. У багатьох містах виникли нелегальні й напівлегальні комітети допомоги балканським слов'янам. До складу київського комітету входили видатні діячі української культури. Вони навіть мали намір сформувати в Києві цілий відділ добре озброєних українських добровольців. Громадівці займалися їхнім записом, збиранням коштів, купівлею одягу й іншого спорядження для волонтерів і відправкою їх у Сербію. Припускалося, що в майбутньому військовий досвід добровольців допоможе в боротьбі за незалежність України [464, с. 80-81]. Спонукуваний шляхетними ідеями боротьби за свободу братнього слов'янського народу, під впливом тієї атмосфери солідарності з сербськими патріотами, що панувала в той час серед національно свідомої частини українського суспільства, Іван Манжура разом із іншими своїми співвітчизниками одним з перших вступив 1875 року добровольцем до сербської армії, виявив мужність у боях проти турків, був поранений. 1876 року повернувся на батьківщину, жив на Катеринославщині, вчителював, продовжував записувати фольклор, приятелюючи з іншим видатним дослідником Південної України – Яковом Новицьким, і почав писати вірші. Наприкінці 1880-х років, мешкаючи в селі Мануйлівка поблизу Катеринослава, Іван Манжура поширював серед селян популярну літературу для читання. Він не поривав живого спілкування з народом [971, с. 116], публікуючи почуте з народних уст у провідних наукових часописах. Про визнання вченого свідчить те, що 1887 року його за фольклористичну діяльність було обрано дійсним членом Харківського історико-філологічного товариства, а 1891 року – дійсним членом Товариства любителів природознавства, антропології й етнографії при Московському університеті за його етнографічні записи. Та він перебував під постійним наглядом поліції, був змушений часто міняти адреси, одержувати кореспонденцію

на адреси близьких знайомих. Усе життя Іван Манжура зазнавав матеріальних нестатків, навіть не мав власного кутка. Самотній, хворий, переслідуваний поліцією талановитий етнограф і поет помер передчасно, на сорок другому році життя. Незважаючи на важкі життєві умови, Іван Манжура *«до кінця життя зберіг чуйне серце, ясний розум, велике поетичне обдарування і жвавий інтерес до народовивчення»* [971, с. 114].

Надіслані Іваном Манжурою оповіді, прикмети, повір'я з Катеринославщини й Харківщини, яких було *«особливо багато й майже всі відмінної якості»*, надрукував у своєму фундаментальному зведенні *«Малоруські народні перекази й оповідання»* (1876) Михайло Драгоманов [347, с. XIV]. Це були розповіді про глину як деміургічний матеріал для створення першолюдини. У місті Куп'янську Харківської губернії, згідно з записами Івана Манжури, вважали, що з глини Бог виліпив різні народи – москалів, французів, татар, ногайців, щоправда, полякам у праві на таке походження було відмовлено, бо забракло глини. Тому Бог взяв і зліпив поляка з тіста та й поставив всіх сохнути рядком, а сам пішов. Прибігла собака, понюхала одного – глина, понюхала другого – глина, нюхнула поляка, аж хліб – вона його й з'їла. Прийшов Бог, дмухнув – пішов москаль, дмухнув – пішов француз, усі народи пішли, а поляка нема. Бог наздогнав собаку на мосту і, вхопивши за вуха, вдарив об міст, то й вискочив пан Мостовицький, як ударив об землю, – пан Земнацький, як учесав по пузу – вискочив пан Брюховецький, та й розійшлися [347, с. 194]. Бог у цій оповіді поводився як ремісник-гончар. Подібні жартівливі історії часто переповідалися в слов'ян. Об'єднували їх усі участь собаки й мотив людини з тіста (муки, сиру), при цьому з такого *«непрактичного»* матеріалу найчастіше виявлялися зроблені *«чужі»* (тобто *«неправильні»*) народи. Проте ще архаїчнішими були апокрифічні легенди, в яких Бог і чорт спільно творили світ, людей, тварин, рослини, різні об'єкти. У Харківському повіті Іван Манжура записав інакшу оповідь, яка починалася з того, що Бог зліпив чоловіка з глини і поставив сохнути, а собаці наказав, щоб стерегла. От собака стерегла, змерзла й заснула, а була вона тоді гола, без шерсті. Йшов чорт, побачив чоловіка, розідрав надвоє йому груди, нахаркав туди, склав, як було, і поставив. Прийшов Бог, вдунув у чоловіка безсмертну душу, а чоловік і захаркав. Бог, виявивши,

що собака його не встерегла, і дізнавшись, чому, дав їй шерсть, аби не боялась холоду, а чоловік так і зостався навіки з харкотинням [347, с. 1]. Такі апокрифи сягали дуалістичних вірувань іраномовних народів, а також ведійських міфів про підкуп собаки Сарами.

В оповіді про витівки чортів горщик із загадковою маззю допоміг побачити справжній стан справ і подолати чортячу оману [347, с. 43]. Глиняний посуд був задіяний у зимових ворожіннях. Коли з'їдали кутю, то ложки складали в миску дном догори й ставили на покуті. Той, чия ложка перевернеться, мав померти [347, с. 21]. Щоб висватати дівчину, слід було виламати в її хаті цеглину з груби і тримати в кишені [347, с. 20]. Побутували й більш складні поради, що опосередковано стосувалися купівлі посуду в гончарів. Щоб любила дівчина, слід було купити на базарі новий горщик, за який дати те, що запросять. У ньому треба було прокрутити дірочки, посадити кажана, поставити в мурашник і втікати, щоб не чути його свисту, бо якщо почути, то можна оглухнути. Коли мурашки обточать свою жертву, між тими кісточками будуть *«вилка»* і гачечок, і коли треба досягти кохання, слід зачепити гачком, а як набридне, то пхнути *«вилками»* [347, с. 34].

У замітці *«Талавиря (пастуша пісня)»* (1883) Іван Манжура оприлюднив пісню про чабана з Олександрівського повіту Катеринославської губернії:

Талавирі-вирі-вирі-вирі,
Та як пас я штирі бирі –
Сімсот ще й чотирі,
Та вона меня по глечику молока носила,
Та по коряку сира... [652, с. 907].

Ще за життя Івана Манжури – упродовж 1880-х років – записані ним фольклорні твори було передано Харківському історико-філологічному товариству. 1890 року в Харкові побачив світ єдиний прижиттєвий збірник його записів фольклорної прози *«Казки, приказки і т. п., записані в Катеринославській і Харківській губ.»* [651]. На окрему згадку заслуговували записані Іваном Манжурою на Катеринославщині й Харківщині фольклорні тексти про глиняні вироби. Це й казка про лисичку й тиковку з Олексіївки Олександрівського повіту. Їхав чоловік дорогою та й загубив тиковку. Лежала вона проти вітру та й гула, аж біжить лисичка. *«Бачь,* –

сказала, – *реве, хоче ше злякати! От я тебе утоплю»*. Ухопила її за мотузочку, почепила на шию і подалася до річки. Лисичка стала топити тикву, а та набралася води й почала булькотіти. *«Ичь,* – сказала лисиця, – *ше і проситься! І не просись, бо не пустю»*. Коли тиковка вже набралася, то почала тягнути у воду й лисичку. *«Бачь яка,* – вирішила лисичка: – *То просилась, а це шуткує. Пусти бо!»*. Насилу вона од неї вирвалася [651, с. 1-2].

У розповіді з Трьомсинівки того ж повіту було собі дванадцять братів: одинадцять розумних, а дванадцятий – дурень. От і заходилися вони старшого брата женити. Поїхали на ярмарок скуповуватися, але ні до чого не змогли доступитися. Дурень запропонував послати його. Він одразу придбав солі, меду, баранини, горщиків, хусток на подарунки, та ще й ослін купив. Утім, дорогою дурень позбувся ослону, меду й баранини. Прийнявши тернові кущі за змерзлих дідусів, які йому кланялися, він понадягав на них куплені на ярмарку горщики замість шапок, позапинав їх хустками та й поїхав [651, с. 79]. Казковий дурень застосовує до світу й людей мірки, які виявляють його незмінне бажання добра й справедливості, та світ виявляється невідповідним до його уявлень. Оригінальне вдосконалення придумав герой казки з Люботина Валківського повіту на Харківщині. Звали його Хвелелей, а у нього була жінка Мелашка. Одного разу вона пішла в поле, а йому наказала: *«Гляди ж, пшоно зтовчи, масло зколоти, та гляди, курчат шоб шуліка непотаскав»*. От він пов'язав курчат на низку, щоб не порозбігалися, горщик зі сметаною прив'язав до очкура, насипав у ступу проса та взявся заразом і пшоно товкти, і масло збивати, і курчат глядіти. Коли це де не взявся шуліка, ухопив крайнє курча і потягнув усю низку. Хвелелей кинувся за ним, з криком і дивлячись угору, тому десь спіткнувся, упав і розбив горщик зі сметаною [651, с. 77-78].

На півдні України теж вірили, що відьми послуговуються для своїх шкідливих вчинків глиняним посудом, зокрема глечиками. У Благовіщенці Олександрівського повіту записано бувальщину про відьму, в якої була дочка, теж відьма. У них на правому покуті було закопано в глечику три зірки, а на стіні прикріплено рулку з коров'ячого рога. Коли заходило сонце, у ту рулку бігло молоко з корів, з жаб, з гадюк, з усякого звіра, якого можна було доїти. Так воно текло, аж поки не заспівають світанкові півні. Стара накликала

молоко, а дочка підставляла посуд. Вони надумали покаятися й пішли в Київ, а з ними ще дві жінки. Як стали підходити до Києва, вони обидві закам'яніли, пороззявляли роти, почали ревіти, як воли, й дедалі більше вгрузати в землю. Ті жінки, що йшли з ними, одразу побігли в село й привели трьох попів. Попи почали просити Бога, молитися за них – нічого не помагало. Тоді вони почали допитуватися, який великий гріх скоїли постраждалі. Мати й донька зізналися, що є відьмами і в них на правому покуті закопані в глечику три зірки. То попи їх ще й побили ногами, побажавши пощезнути таким злим людям, а жінкам тим сказали, щоб бігли й повипускали зірки. Як випустили їх, ті праведні зірки так і полетіли на небо [651, с. 134]. Натомість покришка могла допомогти позбутися відьомських чарів. У слободі Кам'янка Новомосковського повіту пояснювали, що коли відьма здоїть корову, та починає доїтися кров'ю. Тоді, якщо хазяйка знала, що робити, то доїла криваве молоко в покришку й ставила вночі на вогонь, а як закипало, то виливала на глуху ворітницю, тобто стовп, до якого прив'язані ворота, і все миналося [651, с. 135].

В Іванівці Павлоградського повіту Іван Манжура записав небилицю про глечики зі сметаною на вербі. Власне, розповідав її дурний брат, якого двоє розумних відправили до діда просити вогню: *«Як поліз я,* – розказував він, – *на той світ, дивлюсь, аж мій батько на твоєму батькові їзде»*. Дід мовчав. *«Та наглядів я там дві верби, поліз я на ті верби, а ж там два глечики сметани. Заглянув я в глечики, ув одному нічого, а у другому Бог; я взяв Бога за бороду, викинув, а сметану поїв та став думати, як мені на цей світ злізти...»* [651, с. 124]. Вона перегукувалася з ритуальним спровадженням на вербу скоромної їжі у Великий піст, відомим на Лівобережній Україні.

Іван Манжура подав також цікаві приказки про глину й горщики з Новомосковського повіту: *«Циганові улітку хата глиною воня», «Наші хлопці не спорятьця: хоч в здоровому горщику навари, то поїдять, хоч у маненькому, то наїдятьця»* [651, с. 115, 169], загадки про череп'яну покришку: *«Круть-верть під черепочком смерть»* – каша під покришкою, *«Ченчик та шляпочка (рапушка)»* – горщик та покришка, про те, як баба тре пшоно (в макітрі): *«Коло вуха завірюха, між ногами ярмарок»* [651, с. 174-175]. А в казці

з Трьомсинівки Олександрівського повіту дурень невчасно сказав формулу побажання: *«Дай Боже, дядечку, пожити з жінкою і з дітками на тарілочці»* [651, с. 80].

У статті *«До народної медицини малорусів»* (1891) спостережливий науковець відзначив застосування глини в народній медицині мешканців Новомосковського повіту на Катеринославщині – як засобу від наривів [647, с. 184].

Для фольклору українців і їхніх сусідів були характерними бувальщини про зустрічі гончарів з упирями. У статті *«Малоруські оповідання й повір'я (Катеринославської губ.)»* (1892) Іван Манжура опублікував оповідь про гончаря й живих мерців, знайдених ним у порожніх хатах, яку було записано у відомому гончарному осередку – місті Новомосковськ на Катеринославщині. Гончар віз горщики, й саме над урвищем. А позаду йшов солдат і пхнув ясла з горщиками в провалля так, що ледве й воли туди не впали, тільки якось зачепилися передніми ногами. А гончар тільки взявся за налигач, то порятував і волів, і воза, лише горщики пропали. *«Ну,* – каже салдат, – *бачу я, шо ти дуж, а я смєл, давай товаришувать, я тєбя за горшки награжду»*. Поїхали вони вже вдвох. Десь під хутором їх застала ніч. Вони побачили, що в одній хатці світиться. Солдат пішов подивитися, що там. Він зайшов у хатку й виявив, що там лежить мрець, усього напечено, наварено й поставлено біля нього на столі, а живої душі ні в хаті, ні надворі не видно. Тоді солдат погукав гончаря. Той під'їхав, випріг волів, увійшов. Товариші перекусили, випили по чарці, по другій, тоді солдат сказав: *«Ну, Дуж, лягай ти спать, а я караулить буду, только как крикну вставай, так уж вставай»*. Гончар як ліг, так відразу й заснув, а солдат ходив по хаті й палив люльку. Зненацька він побачив, що мрець ворушить рукою. Солдат здивувався. А мрець порухав і ногою, встав і накинувся на солдата. Солдат побачив, що сам його не здолає, і погукав гончаря. Той як устав, то вмить і скрутили того мерця, зв'язали та й вкинули в гончареві ясла між череп'я. Вони виспалися, поїхали собі й повезли того мерця. На другу ніч вони знову натрапили на такого ж мерця, теж його скрутили й вкинули в ясла. І на третю ніч сталося так само, тому вони везли вже трьох мерців. На четверту ніч вони заїхали в такий ліс, що через нього не було й проїзду. Побачивши, що в гущавині горить вогонь, солдат велів гончареві випрягти волів, а сам

рушив на розвідку. Виявилося, що там біля вогню сидить дванадцять розбійників і між ними – товстий отаман у червоній сорочці. Вони сиділи, варили кашу, смажили барана, а перед ними лежало аж три кучі грошей. Солдат помітив те все та й підсів до них, попросивши дозволу запалити люльку. Він розбалакався з розбійниками, а далі й гукнув: *«Ей, Дуж, што ж ето люді мясо жарят, давай і мнє!»* Гончар здогадався, дістав одного мерця, настромив на кілок і подав йому. Солдат всунув його у вогонь і пік, аж поки той не луснув. Тоді він закричав, щоб гончар дав свіжого м'яса. Той йому подав і другого мерця. Солдат і цього пік, поки не луснув, а потім зажадав свіжішого. Дуж подав йому й третього мерця, він і того спік, а потім попросив ще. Гончар відповів, що більше нема. *«Як нема? А подай вон того, што в червоній рубахє сідіт!»*, цебто того отамана. Розбійники як почули таке, то кинулися врозтіч, покинувши й гроші, і їжу. Солдат запропонував ремісникові викинути черепки й взяти собі гроші. Гончар забрав їх і поїхав додому, а солдат собі пішов, куди йому було треба [649, с. 79].

Як і в деяких інших бувальщинах,у цій оповіді наголошено на надзвичайній фізичній силі гончаря, який здатен утримати й витягти волів і воза, що посунулися в провалля. Там теж усі події відбулися з гончарем у дорозі, коли він вирушив торгувати своїм посудом. Герої, мандруючи, натрапили на неспокійних мерців. Ці мерці виявилися ненажерливими упирями й напали на товаришів, бо ті з'їли залишену їм обрядову трапезу. Те, що упирі почувають голод і ласі до їжі, акцентувалося і в інших українських бувальщинах про гончарів. Неабияк стародавнім виглядає й залишання померлих у хатах.

У зачинах більшості бувальщин про гончарів і упирів містився натяк, що людина сама спровокувала свою зустріч з надприродними істотами. Гончар зупинявся на ночівлю на кладовищах і в місцях поховання нечистих покійників, які у звичайних сільських мешканців викликали страх і фактично були для них табуйованими. Ночівля в таких місцях вимагала певної мужності й сприймалася як своєрідний містичний досвід. У бувальщині, записаній Іваном Манжурою, разом із гончарем подорожував солдат. Для народної культури українців то був член соціуму, відірваний від традиційного ладу. Відрізняючись способом життя й належачи до окремішньої,

закритої групи людей, які професійно вдавалися до збройного насильства, мали специфічний стиль мислення й діяли на основі особливих принципів, його розглядали як чужинця, у тому числі й етнічного. Невипадково солдат у бувальщині розмовляє російською мовою. Подібно до гончаря, йому приписували риси знатника, чаклуна, особливі магічні знання й уміння, набуті за тривалий час служби. Неоднозначна суспільна роль військовослужбовців регулярної армії та конфлікти між ними й цивільним населенням відобразилися і в народній творчості. У фольклорній прозі солдата часто зображували як хитруна, витівника, крутія, здатного завдяки своїй вояцькій здогадливості перевершити людей із більш високим соціальним статусом, нечисту силу й навіть смерть. Одночасно він поставав незваним прибульцем, здатним порушити звичний плин життя, нахабним збиточником, який робив людям різні капості, підприємливим і спритним мандрівним шахраєм, який беззастережно дурив їх і дошкульно карав за жадібність, злостивість. Не зовсім зрозуміло, штовхнув він воза знічев'я, задля власної розваги, чи навмисно, щоб побачити фізичні можливості гончаря. Проте саме у взаємодії з винахідливим солдатом гончареві вдалося настрахати розбійників і заволодіти їхніми статками. Можливо, солдат тут заступив більш давній образ козака як баламута, зухвальця й водночас надійного друга-рятівника.

Епізод з подаванням мерців відповідав архаїчним казкам про тварин, зокрема про цапа й барана, які переконали вовків, що харчуються вовчим м'ясом, а на доказ показали знайдену в дорозі вовчу голову. Ці казки теж певною мірою були пов'язаними зі стародавньою міфологічною традицією трікстерства.

Продовженням друку фольклорних матеріалів з півдня України був ще один збірник Івана Манжури, виданий Харківським історико-філологічним товариством 1894 року, уже після смерті поета, – *«Малоруські казки, перекази й повір'я, зап. в Катериносл. губ.»* [650]. Його редагував Микола Сумцов. У такій самій, як у попередньому збірнику, казці про оповідача небилиць з Новомосковська *«два ведмеді давили джмеля й надавили повен яр меду, а люди позбігалися з мисками та ложками»* [650, с. 173]. У казці з Новомосковського повіту про те, як господар косив разом зі своїм кумом-циганом, розлючений головний герой побіг жінці

назустріч і побив глечики, в яких був обід [650, с. 173]. Зафіксував Іван Манжура й деякі дотичні до побуту гончарів і горшковозів народні вислови, наприклад, *«бабьячій ярмарок»* – кінець ярмарку, коли лишалися, за його словами, тільки торгівці посудом і різними господарськими дрібницями [650, с. 195].

Готувався до видання також збірник пісень, але цей намір не було здійснено. Учений зібрав різні за жанрами й тематикою зразки народної творчості: від соціально-побутових пісень – чумацьких, наймитських, робітничих – до обрядових танків і веснянок. Деякі з них мають прямий стосунок до гончарства. Зокрема, в Олександрівському повіті на Катеринославщині Іван Манжура зафіксував жартівливу веснянку, де згадувався продаж глиняного посуду:

Що Яківко голомозий
по вулиці горшки возе,
а Лукерка глуха
по горшки гука [725, с. 32].

Згадувався горщик і в записаних Іваном Манжурою діалогах у дитячих іграх:

«Мати: Чи не у вас, кум, мої гуси?
Вовк: Ні – нема.
(Гуси шипять)
М.: А це шо у вас шепотить?
В.: Та то горщик закіпає» [960, с. 231].

У піснях, записаних Іваном Манжурою, теж є цікаві згадки про гончарні вироби. Мальований горщик фігурував у колисковій з Олександрівського повіту:

Ой ну, коту, люлесі,
Зварю тобі кулесі
В мальованім горщесі.
Буду тебе колихати,
Кулешиком годувати [725, с. 301].

В іншій дитячій пісеньці з селища Олексіївка під Олександрівськом згадувалися *«макортети»*, з якими, відповідно до фольклорної логіки, порівнювали людей:

Горщата-макортята,
Маковерські дівчата,

По бочонки ходили,
Кучугури котили,
Кучугури котяться,
Танцювати хочеться.
Борщ, каша,
Кисіль, кваша,
Маймалиха з молоком [725, с. 298].

В архаїчній весільній пісні, яку співали в селі Вільшана, коли чекали на молодого, згадувався такий стародавній вид посуду, як чаші:

Славне поле Харківськоє,
А ще лучше Вільшанськоє.
На Харківськім – сосни, берези,
На Вільшанськім – вишні, черешні,
З-під тих вишень Дунай вийшов.
Там Тетянка чаші мила,
А помивши, попускала:
– Ой пливіть, чаші, під свекорків двір,
Слухайте, чаші, що свекорко говоре,
Свекорко говоре – на радощах ходе [725, с. 80].

Веснянки згадували й тарілки:

На тарілці білий сир,
А в Лаврона славний син.
Хоч схоч, хоч не схоч,
А в Івана славна доч [725, с. 35].

У веснянці з села Мурафа парубки зверталися до дівчат:

А дівчата-голуб'ята,
Дайте шкірку хліба,
Ще й черепок сироватки,
І дірявої ложки –
Похлистати трошки [725, с. 29].

Черепок фігурував також у пародійній колядці з того ж села:

Перед віку
Та вбив Дацько шуліку;
І шуліку, і сову,
І пугача на тину,

Перед віку!
А Доциха не гуне,
В черепочку сім'я мне
На гарбуз [725, с. 63].

В Олександрівському повіті побутував і варіант пісні, де нежонатого чоловіка ототожнювали зі щербатим горщиком:

Ой горе тому нежонатому,
Як тому горшкові та щербатому,
Що ще не кипить, та вже і збігає,
Куди не повернеться – щастя не має.
Горщечок кипить, в щербину біжить.
– Як мені, серденько, без тебе прожить? [725, с. 125].

Таким чином, фольклорні матеріали Івана Манжури дозволяють суттєво доповнити й розширити уявлення про образ гончаря в народній творчості Південної України, повніше охарактеризувати гончарні вироби в українському фольклорі.

Першість в етнографічних дослідженнях на Буковині в означений період належала **Юрію (Осипові-Домініку) Федьковичу** (1834–1888). *«Буковинський соловейко»* – письменник, публіцист, драматург, етнолог – народився в містечку Сторонець-Путилів на буковинській Гуцульщині. *«Моя старша сестра,* – свідчив Юрій Федькович в автобіографії, – *знала незраховані казки і пісні руско-народні (в нас дома, натурально, лише по-руські бесідувано), а же ми ся обоє так дуже любили, то я, хлопчиком бувши, раз у раз при неї ся забавляв, і всі такі співанки і казки поперейняв»* [722, с. 9]. Вчився він у Чернівецькій німецькій реальній школі, пізніше працював у Ясах і Нямці. Відбував військову службу (1852–1863) у Трансільванії, де 1859 року став поручником; тоді ж брав участь у поході австрійського війська до Італії, під час якого написав перший вірш українською мовою. Писав Юрій Федькович спочатку німецькою мовою. Для написання ранніх віршів українською використовував латинську абетку, бо кирилиці не знав. Після звільнення з військової служби працював війтом у рідному містечку, був шкільним інспектором Вижницького повіту (1869–1872). Увесь цей час письменник збирав народні пісні. Запрошений до Львова, у 1872–1873 років Юрій Федькович став редактором у видавництві

«Просвіти» і театрі *«Руська Бесіда»*. Після того, як Російське географічне товариство обрало його 1873 року своїм членом, він ще ретельніше взявся за студіювання фольклорних та етнографічних праць, *«дотичних всхіднополудневих русинів»*. Фундаментальні знання предмета дали можливість письменникові скласти першу програму етнографічного опису Гуцульщини, яка отримала цілком позитивну оцінку Київського відділення Товариства й особисто Михайла Драгоманова [722, с. 21]. Останні роки Юрій Федькович провів у Чернівцях, де упродовж 1885–1888 років був редактором газети *«Буковина»*.

Особливу увагу письменник приділяв зимовій календарній поезії. Він дуже високо цінував колядки й щедрівки, вбачаючи в них для сучасних колядників *«честь, а наших праотців славу»*. Юрій Федькович справедливо вважав *«клеймо хрестіянства»* на колядках пізнім нашаруванням, а самі колядки – витворами язичницьких жерців [722, с. 25; 1080, с. 606, 608]. Упродовж тривалого часу він зробив записи багатьох текстів щедрівок і колядок, докладно описавши й спосіб їхнього виконання. У колядників, які водили дерев'яну фігуру цапа, відбувався з ним довгий пісенний діалог- *«пляшованец»*, де згадувалася миска:

– *Ходім же домів, ти, куций цапе?*
– *Ба я зголоднів, ти, дурний кляпе.*
– *А що ж би ти їв, ти, куций цапе?*
– *Миску пирогів, ти, дурний кляпе.*
– *Не для вашеці, ти, куций цапе...* [722, с. 55; 1080, с. 634].

Тоді ж вийшла друком цінна праця *«Збірник відомостей про Полтавську губернію»* (1877) віце-губернатора Полтавської губернії, дійсного статського радника **Олександра Богдановича** (1820–1898). Навчався він у Харківському університеті, але курсу не закінчив, звільнився за домашніми обставинами і вступив 1838 року на службу до Чугуївського уланського полку, де через три роки став корнетом. На військовій службі він пробув до 1849 року й вийшов у відставку в чині штаб-ротмістра. 1850 року Олександра Богдановича було обрано в засідателі Пирятинського повітового суду, а 1856 року призначено на посаду судді, на якій він пробув до 1862 року, виконуючи одночасно обов'язки члена губернського комітету й редакційної комісії зі звільнення селян. 1868 року

Олександра Богдановича було призначено, а через рік затверджено на посаді полтавського віце-губернатора після Миколи Юркевича. Також він був почесним суддею Пирятинського повіту й почесним громадянином міста Пирятин. У своїй книзі Олександр Богданович подав багато цінних етнографічних і фольклорних даних. Зокрема, він зазначив, що й кутю, й узвар на Святвечір готували неодмінно в нових горщиках. Під вечір господар приносив трохи сіна й сніп, складений з різного збіжжя, чи просто сніп жита, який ставив у кутку під образами, а попереду його розстилав сіно, накривав рушником і на нього ставили горщики з узваром і кутею, причому узвар мав бути накритий книшем [78, с. 212-213].

Коли на Водохрещі приносили освячену в цей день воду, то господар брав однією рукою пиріг, навмисно спечений для цього великим за розміром, і шматок крейди; за ним хто-небудь ніс у мисці освячену воду, з кропилом із сухих васильків, і починав у хаті писати крейдою на стінах хрести. Під час написання кожного він відкушував шматочок пирога, примовляючи: *«Хрест писну, пирога кусну»*. Обписавши всі сторони всередині хати й над дверима, брав кропило й кропив кути, примовляючи молитву. Далі виходив надвір і цю ж процедуру повторював, як зокола хати, так і по господарчих будівлях [78, с. 185]. Після розговіння на Великдень, умиваючись, клали в миску два яйця й монету, цю воду потім виливали в ставок, а якщо його не було, – на вогонь [78, с. 191].

Ворожачи на Андрія, у воду, налиту в миску, пускали дві маленькі воскові свічки, закріплені в половинках шкаралупи волоського горіха. Якщо свічки зійдуться й плаватимуть у парі, значить, та, що ворожить, вийде заміж, якщо ж постійно розходяться – ні [78, с. 211]. Садили півня в діжу й ставили її під образами, а на підлозі ставили воду в мисці, поряд же насипали купку проса. Коли випускали півня, то спостерігали, до чого він насамперед кинеться: якщо до води, то чоловік буде п'яниця, якщо на зерно, то чоловік буде хорошим господарем [78, с. 211-212].

На другий день після хрестин приносили вранці відро води, баба-повитуха наливала собі глечик, насипала туди потроху вівса, жита й проса, брала пучечок васильків і через них, а в інших місцях через вінок з трави (надрубаний сокирою в трьох місцях), давала породіллі вмитися. Спустивши воду з ліктя кожної руки, породілля

пила її, і потім баба, обмивши й витерши їй руки, садила матір з дитиною й чоловіком за стіл, після чого вмивалася сама й підходила до столу, де її частували горілкою, давали хліб, сіль і гроші [78, с. 173].

Описуючи сватання, Олександр Богданович зазначав, що наречена стояла біля печі й доки йшли перемовини, шкрябала нігтем обмазку (колупала) [78, с. 173]. Дослідник вказав на роль тарілки у весільному обряді подання рушників. Після того, як батько погоджувався на пропозицію старостів, він казав: *«Дочко! Пришла і наша черга до прикладу казати, годі лишень піч колупати, а чи нема чим сих ловців-молодців пов'язати?»* Донька виносила на тарілці навхрест складені рушники, завжди випрядені, а іноді й виткані, власними трудами, клала їх на хліб, який лежав на столі, молилася перед образами й, узявши рушники, підносила їх старостам по порядку. Старости вставали зі своїх місць, брали рушники, кланялися, й старший казав слова подяки. З цим старости перев'язували себе рушниками через плече. Далі мати говорила: *«Доню! Ти ж міні казала, що на те заробляла, щоб шовкову хустку придбати, да єю неню пов'язати, тепер на тебе пеня пала, що не усіх пов'язала»*. Тому дочка підносила нареченому на тарілці хустку, якою той і перев'язував собі ліву руку, після чого вони цілувалися [78, с. 177-178].

За спостереженням Олександра Богдановича, якщо молода втратила цноту, часто розлючені родичі нареченого били вікна, ламали й били посуд, лавки, навіть димар [78, с. 182].

Цікавими були й фольклорні записи дослідника. Про черепаху на Полтавщині розповідали, що одна скупа дівка за відсутності батька зварила м'ясо й, не бажаючи ним поділитися, склала в миску, накрила іншою й сховала в запічок. Бог, на кару дівчині, перетворив сховане м'ясо, разом з мисками, на тварину [78, с. 234].

Горщик згадано в почутих Олександром Богдановичем народних піснях:

Ой біда, біда нежонатому,
Як тому горщечку щербатому,
Горщечок кипить – в щербинку біжить.
Як мені серденько без тебе прожить.
Горщечок кипить та все збігає,
Куди ні піди – щастя немає,

Ой знати, знати, хто оженився,
Личко побіліло – сам звеселився... [78, с. 258].

Записував допитливий чиновник і загадки. Загадка про горіх уподібнювала його до глиняної посудини: *«Не розбивши горщика – не з'їси кашки»* [78, с. 271].

Окрему цікавість становив розділ про народну медицину. Зокрема, при *«соняшниці»*, тобто болях у шлунку, ставили горщик, дном догори, на живіт і в горщик вкидали палаюче клоччя, щоб присмоктався, тобто ті ж банки, тільки великі [78, с. 276].

При жовтяниці радили покласти в миску з водою живу щуку чи лина й дивитися доти, доки риба не засне [78, с. 278]. Високий семіотичний статус щуки виявлявся у використанні щучих зубів у народній магії. Загалом щука могла втілювати підводний світ (тобто хтонічну сферу), тому ця спрямованість магічного прийому лікування ніби символізувала передачу хвороби в інший світ.

При вивиху клали в горщик *«правої»* берези (наламаної в Праву середу), наливали водою й ставили в піч, поки закипить. Вивихнуту руку чи ногу обмотували клоччям (лляними чи конопляними пачосами) і поливали тією теплою водою, після чого витягували, доки хрусне [78, с. 280]. Праця Олександра Богдановича була певною мірою продовженням досліджень Павла Чубинського.

У серпні 1874 року професор російської словесності в Ніжинському ліцеї князя Безбородька, фольклорист **Петро Іващенко** (1846–1897) оприлюднив на Третьому Археологічному з'їзді реферат *«Сліди язичницьких вірувань у південно-руських шептаннях (за невиданими матеріалами)»* (1878). У ньому він ввів у обіг нові тексти замовлянь з Полтавщини й Східного Поділля з описами обрядодій. Наприклад, від епілепсії слід було в день святого Юрія, до схід сонця, принести води з колодязя чи річки й цю воду тримати в пляшці чи іншій посудині про запас. Коли настане припадок, зняти благословенну ікону, поставити в миску й облити її юріївською водою тричі навхрест, читаючи молитву. Далі треба було взяти мізинцем з комина сажі, умочити у воду, що лишилася в мисці, й писати хрестики на лобі, грудях і по всьому тілу хворого, кажучи при цьому замовляння. Потім обмити хворого тією водою, в якій обмивалася ікона, й обкурити нехворощю [430, с. 17]. Коли в Гадяцькому повіті виливали переполох, то наливали в миску

води, розтоплювали на жару віск, потім ставили миску то на голові, то на грудях, то на ногах і щоразу лили в миску розтоплений віск. За отриманими фігурами робили висновок про причину переполоху. Фігури бували різні: людини, птахів, наприклад, гусака, нечистого й інші. Фігуру нечистого пізнавали за рогами й кучерявою головою. Шептали, спльовували, і переполох минався [430, с. 18]. Заварювали в Гадяцькому повіті й *«соняшниці»*. Для цього хворий лягав на спину. На животі в нього ставили миску з водою. Треба було покласти в миску клоччя, підпалити його й швидко перевернути догори дном. Так належало зробити тричі. Потім полоскали у воді, що була в мисці, ніж, веретенце, брус, ложку й випивали три ложки тієї води. Вважалося, що все лихо перейде на ніж, веретенце й інші предмети, які побували у воді [430, с. 19]. Глечик згадано в замовлянні з Гадяцького повіту, покликаному спинити кров:

Іде дівка на гору,
Та несе глек води,
Та й стала,
Дай Боже (ім'я)
Моєму нарожденному,
Молитьвьяному хрещеному,
Щоб кров стала [430, с. 22]

За допомогою замовлянь впливали не лише на худобу, але й на молочний посуд. У Жерденівці Гайсинського повіту на Поділлі до колодязя, як напували корів, зверталися:

Добривичір тобі, кирнице,
І тобі водо гордана (йордана)
Ти від Бога создана
А на мення Титяна;
Очищаєш (ти) луги, береги,
Каміння, креміння,
Очисть мою рожденну,
Благословенну сасу
От лихих ворогів;
Щоби вони ни ворогували,
Щоби в неї користи не відбірали,
Ни ширстини, ні крові,
Ни кости, ни мняса ни сушили.

Пробували б собі в Богу,
В Дніпрі, в Дністрі
І в морі, і в джерлах
І во всяких річках разних,
Щоб прибула в моєї
Порожденної благословенної саси користь
І наповнилося в вимні молоко,
А в гладущиках сир і масло [430, с. 26].

Невичерпну скарбницю української національної культури складає спадщина композиторів-класиків, які збирали й обробляли, пропагували та використовували у власній творчості народну пісню, танок, інструментальну музику. З цього погляду серед багатьох видатних імен першорядне значення, безумовно, мав **Микола Лисенко** (1842–1912) – видатний український композитор, талановитий виконавець, який народився в селі Гриньки Кременчуцького повіту Полтавської губернії, у родині дворянина, нащадка козацько-старшинського роду. З п'яти років вивчав музику під керівництвом матері, а потім – запрошеної вчительки. 1855 року Микола Лисенко почав здобувати освіту в привілейованому навчальному закладі – 2-й Харківській гімназії. Закінчивши гімназію, вступив на природничий факультет Харківського університету. Але 1860 року через матеріальні труднощі родина Лисенків переїхала до Києва. Микола разом із троюрідним братом Михайлом Старицьким перевівся до Київського університету, який він закінчив з відзнакою. Серед українського студентства університету панувала атмосфера патріотизму, і це сприяло формуванню Миколи Лисенка як громадського діяча. Він належав до київської *«Громади»*, працював у кількох гуртках, пов'язаних з етнографічною діяльністю, викладанням у недільних школах, заснував і вів студентський хор, організовував концерти. Упродовж 1865–1867 років, одразу після закінчення Київського університету, працював у Таращі на посаді мирового посередника. Там само в Таращі офіцером драгунського полку служив і його батько Віталій Лисенко. У цей період Лисенки активно збирали фольклор. 1867 року Микола вступив до Лейпцигської консерваторії. Там вивчав гру на фортепіано й теорію композиції в Карла Райнеке, Ернста Венцеля, Ернста Фрідріха Ріхтера. Упродовж 1874–1876 років Микола Лисенко

вдосконалював свою майстерність у Миколи Римського-Корсакова в Петербурзі.

Повернувшись до Києва, Микола Лисенко організував хори, з якими виступав у містах і селах України, продовжував збирати й обробляти народні пісні. Велику увагу Микола Лисенко приділяв методам обробки народних пісень. У записаних ним веснянках посуд гіперболізувався, ставав коштовним, наприклад, із села Гаврилівці Кам'янецького повіту на Поділлі:

– Воротарчику, воротарчику,
Й отвори ворітечка.
– Ой що ж то, ой що ж то за пан іде?
Ой що ж то, ой що ж то за дар везе?
– Золотеє, золотеє зерняточко,
Срібнеє, срібнеє горняточко,
Краснеє, краснеє дитяточко.
– А в чім те, а в чім те дитяточко?
– У сріблі, у сріблі та в золоті.
– На чім же, на чім же воно сидить?
– На золотім, на золотім кріселку.
– А чим же, а чим же воно грає?
– Червоним, червоним яблучком.
– А чим же, а чим же воно крає?
– Золотий, золотий ножик має,
Дорогу тарілочку,
Цілуй білу ручку [1061, с. 34-35].

В іншій веснянці, з села Кардашівка Брацлавського повіту на Поділлі, запитувалося про дитятко:

– Чим же воно крає?
– Золотим ножичком.
– На чім воно крає?
– На золотій тарілці [1061, с. 35].

У колядці про козака, який грає конем перед королем, співалося, що

Винесли йому блюдо червінців,
Він червінці взяв, шапочку не зняв [1061, с. 177].

Героїня пісні з Кременчука виспівувала:
На талірці два лини,
Прийди, серце, прилини,
Прийди, прилини,
До серденька пригорни [1061, с. 248].

У ті ж роки тривала фольклористична діяльність українського хорового диригента й педагога **Олександра Рубця** (1837–1913). Народився він 13 жовтня 1837 року в місті Чугуїв Харківської губернії, де тоді служив його батько – виходець із відомого козацько-старшинського роду Стародубщини. Ще в дитинстві полюбив народні пісні й перекази. Навчався Олександр Рубець у Харківській та Київській гімназіях. Після смерті батька 1854 року родина Рубців повернулася жити на рідну Стародубщину, на хутір Іскрівка Стародубського повіту. З того часу Олександр Рубець, де б він не був, завжди повертався до рідного краю. Він, так само як і його старший сучасник, Олексій Толстой, назавжди закохався у Стародубщину, й вважав її своєю справжньою батьківщиною. Упродовж 1858–1861 років Олександр Рубець навчався в Ніжинському ліцеї, але, як сам згадував потім, більше займався співом, записував українські пісні, унаслідок чого закінчив ліцей з чином XIV класу, тобто найнижчим, і вступив на службу в Чернігівську кримінальну палату. Після відкриття Санкт-Петербурзької консерваторії 1862 року, Олександр Рубець вступив туди спочатку в клас співу, а потім – у клас теорії музики. На канікулах він подорожував українськими землями, збираючи й обробляючи народні пісні. Майже всі увертюри, що написав за своє життя Олександр Рубець, були, значною мірою, майстерними обробками народних пісень України. Влітку 1868 року він збирав українські пісні на Кубані. Наступного року продовжив збирати народну пісенну творчість у центральній Україні, а 1870 року поклав на музику вірш Тараса Шевченка *«Думи мої, думи мої»* й почав випускати *«Збірник українських народних пісень»*, матеріалами якого згодом користувалися Петро Чайковський і Микола Римський-Корсаков. 1874 року Олександра Рубця офіційно було відряджено консерваторією для збирання українських народних пісень у Чорноморський край та губернії України. Були серед його знахідок і пісні перезв'янські, вже відомі із записів Опанаса Марковича й Павла Чубинського:

Ой рудуду, рудуду, рудуду –
Родилася на біду, на біду:
Соломою топити, топити,
Горшком воду носити, носити [872, с. 20-21; 140, с. 720].

Письменниця, етнограф, фольклористка, публіцистка **Олена Пчілка (Ольга Косач /Драгоманова/)** (1849–1930) народилася в Гадячі Полтавської губернії, у дворянській сім'ї, де панував дух захоплення українськими традиціями й фольклором. Її батько Петро мав творчі здібності – писав вірші, невеликі оповідання, а також, як і син Михайло, записував зразки усної народної творчості. Маючи у родинному колі здібних педагогів, Ольга здобула початкову освіту вдома. Батьки прищепили їй любов до літератури, до української народної пісні, казки, обрядовості. Упродовж 1861–1866 років вона навчалася у Київському зразковому пансіоні шляхетних дівчат, паралельно відвідуючи курси вільних слухачів на історико-філологічному факультеті Київського університету. За сприяння брата, Михайла Драгоманова, Ольга познайомилася з активними діячами київської *«Громади»* – Миколою Лисенком, Михайлом Старицьким, Павлом Житецьким та іншими, стала свідомою українкою, розпочала дослідницьку роботу. У цей час з'явилися її перші записи фольклору, народних звичаїв та обрядів, розпочався збір зразків народних вишивок. Микола Зеров назвав її однією з *«найхарактерніших фігур українського життя, громадського й літературного»* [398, с. 361]. 1868 року Ольга Драгоманова вийшла заміж за громадівця Петра Косача й переїхала на Волинь, де почергово мешкала у Звягелі, Луцьку й Колодяжному. Там вона збирала легенди, перекази, колядки. Окрім обрядових пісень зимового циклу, Олена Пчілка записувала від старожилів казки (про тварин, соціально-побутові), притчі, анекдоти, пісеньки. Знайшлося в них місце й глиняним виробам. Наприклад, відома жартівлива пісенька про родичів гарбузових завершувалася питанням:

Ой ти, гарбуз, ти перістий,
Із чим тебе будем їсти?
– Миску пшона, трошки сала,
От до мене вся приправа! [855, с.156-157].

Горщик згадано у веснянці:
Дала мені моя мати
Козу з козенятком,
Так щоб же я не ходила
По селу з горщатком.
А я тую кізоньку
Пасла та пасла,
Бо вдалася козуненька
Добрая до масла! [855, с.163].

У праці *«Українські колядки»* (1903) Олена Пчілка подала жартівливу колядку, записану нею на Волині:
Кіт змисленний десь ся з'явив,
На полиці горщик розбив.
Треба його уловити,
Треба добре набити,
Нехай знає, памьятає,
Миші най ловить, миші най гонить
Не в пустині, не в яскині,
А в нас в коморі... [854, с. 372-373].

Зафіксувала Олена Пчілка й закличку до дощу:
Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику,
В полив'янім горщику!
Іди, іди, дощику,—
Цебром, відром, дійницею
Над нашою пашницею! [855, с. 164].

У жартівливій народній примовці йшлося про вареники:
А пироги в боки,
Вареники в скоки,
По столу гасають,
Гопки витинають!
Ті, що високо стрибали,
У сметані потопали,
А я на їх ласку мав,
По одному витягав,
Хорошенько поживав, –
У бездонний глечичок складав [855, с. 181].

Народні казки зберегли, разом з іншими цікавими подробицями, спогади про поводження господинь із глиняним посудом. У казці *«Добрана пара»* молодий обманщик видав себе за гостя з того світу, переконавши недалеку господиню, що знає її покійного першого чоловіка, й видуривши в неї свиту, кожух, кобилу та харчі. Заодно він попросив якогось горщика, щоб у дорозі зварити кулешику. Господиня й винесла йому пшона в новому горщикові, який нещодавно купила на ярмарку. Хлопець сів на кобилу й поїхав. Коли повернувся чоловік, жінка повідомила йому, що приходив уже *«прийдешній»*, тож вона віддала сало, а ще передала на той світ одяг і позичила кобилу, яку через тиждень обов'язково повернуть. Чоловік у розпачі пояснив, що він мав на увазі сховати сало для *«прийдешнього часу»*, на дальшу пору, що надійде, що з того світу не повертаються й туди не передають гостинці. Він вилаяв жінку, сказавши, що покине її, раз вона така дурна, й кинувся доганяти пройдисвіта, розпитуючи по дорозі людей, чи вони його не бачили. А той парубок саме став на спочинок під лісом. Кобилу та мішок з речами він сховав у чагарнику, а сам сів у холодку, край дороги, й почав варити кашу. Прибіг той чоловік і запитав, чи не бачив він хлопця з мішком, на лисій кобилі. Той показав у протилежний бік. Чоловік розповів хлопцеві свою біду, новий знайомий йому вдавано поспівчував. А сам усе обгортав горщик землею, бо дуже розкипілася каша. Тут чоловік і запитав, як це в нього каша кипить без вогню. Хлопець здогадався, що й господар не дуже мудрий, і розповів, що то такий горщик, що до нього не треба вогню, він сам кипить. У нього тільки треба налити води, всипати крупами й сказати: *«Кипи, горщику!»*. Купив він його в одного ворожбита й легко може продати, бо знову собі дістане такий самий.

Чоловік віддав усі гроші, що мав при собі, й не міг натішитися, що придбав такий чарівний горщик. Він вирішив похвалитися ним перед жінкою. Жінка налила в горщик води, всипала пшона, та все дивувалася, що мовби в тому горщику й нема нічого дивного, він зовсім такий, як і той, що вона купила на ярмарку, а виходить, що він не простий, зачарований. Чоловік поставив горщика на стіл, сів на лаві і сказав: *«Кипи, кипи, горщику, бо хочу їсти!»*. Але скільки він це не повторював, нічого не відбувалося. Саме прийшов дяк, який доводився їм кумом. Довідавшись, на що вони чекають, він

обурився, як господар міг повірити, що горщик сам, без вогню й без жару, закипить. І тут жінка здогадалася, що, мабуть, його той самий пройдисвіт обдурив, що й її, бо вона побачила збоку на горщику хрестик, який надряпала, як клала на возі в куми, щоб її горщик не загубився серед куминих. Тоді чоловік мовив, що тепер уже не покине її й не піде нікуди, бо виходить, що вони з нею зовсім до пари: обоє рябоє [855, с. 235-247]. У казках такого типу суттєві непобутові деталі й перипетії хитромудрої витівки, а те, на якій мисленій і світоглядній основі вони здійснюються, що лежить в їхній основі з погляду логіки й психології казкових героїв. Ясна річ, витівник обдурює довірливих і бідних на розум простаків, за допомогою спритно підстроєної вистави, ніби випадково демонструючи легковірному глядачеві чи глядачам якусь дивовижу й цим розпалюючи їхню зажерливість. Усі ці *«чудесні»* предмети знаходять відповідність у чарівній казці, де, на відміну від побутової, вони приносять не гадане, а реальне благо. Це знаменитий горщик, який сам починає й перестає варити кашу за чарівним словом, скатертина-самобранка, жорна й інші речі. За своїм походженням усі ці предмети пов'язані з чарівними дарунками з іншого світу, *«тридев'ятого царства»*. Вони відображають уявлення про потойбіччя як про країну достатку й дармового багатства. А віра в можливість повернення з того світу та передавання туди речей належала до найдавніших релігійних уявлень, які походили з культу покійних предків. Побутова казка комічно переосмислювала ці доісторичні вірування, що виродилися пізніше в побутовий забобон. Звідси й сюжети про обманщика, який, назвавшись вихідцем з того світу, попросив дурну жінку передати з ним гроші й одяг для її покійного сина чи чоловіка. До того ж, витівник-трікстер генетично пов'язаний із хтонічними божествами, які дійсно могли відвідувати світ мертвих.

У записаній Оленою Пчілкою казці про котика й півника головні герої в кінці помстилися лисиці тим, що поїли все, що знайшли, побили горщики й миски, а самі втекли додому [855, с. 265], вчинивши відповідно до приказки, поданої Матвієм Номисом.

Глечик з молоком згадано в народній гумористично-повчальній оповідці про те, як циган із сином випросили в молодиці глечик молока. Циган велів хлоп'яті віднести молоко до шатра й сказати матері, щоб наварила каші, поки він прийде. Перед тим, як циганча

мало брати глечика, циган дав йому стусанів, примовляючи: *«Оце тобі молоко! Оце тобі, щоб знав, як пильнувать, не розливать!»*. Він пояснив господині, що треба бити та вчити, поки ще не зробив шкоди. І циганча пішло до табору, пильно тримаючи глечик обома руками [855, с. 265].

Подала Олена Пчілка й народну шараду: *«Додайте спереду по одній потрібній букві: ..лина – дерево таке. ...лина – нею хату мажуть. ...лина – є у роті»* (з відгадкою: ялина, глина, слина) [855, с. 324].

Після видання в Росії ганебних царських указів, що забороняли українське слово, центр національно-визвольного руху перемістився в Західну Україну, значення якої в цей період уперше усвідомив професор Київського університету й лідер київської *«Громади»* Володимир Антонович, назвавши її українським П'ємонтом. Він багато зробив для відновлення ідейних і наукових зв'язків з Галичиною, для оформлення єдиного національно-визвольного руху. Умови для розвитку української освіти й суспільно-політичного руху в Західній Україні були сприятливішими, ніж у Центральній і Східній. 1868 року там було засновано товариство *«Просвіта»*, яке розгорнуло активну діяльність, видавалися журнали *«Правда»* і *«Зоря»*, газета *«Діло»*. Першою науковою організацією академічного типу, яка сприяла формуванню національної спільноти вчених, постановці й здійсненню на вищому науковому рівні широкого спектру українознавчих досліджень, стало Наукове товариство імені Шевченка. Як культурно-просвітницька організація воно виникло у Львові 1873 року. Фонд для діяльності Товариства було засновано з ініціативи письменника Олександра Кониського й української поміщиці Єлизавети Милорадович. Саме остання наполягла, щоб Товариство носило ім'я великого українського поета. Серед засновників фонду були член Кирило-Мефодіївського товариства Дмитро Пильчиков, священик Степан Качала – посол зі Львова в галицький сейм і державну раду Австро-Угорщини; до них приєднався Михайло Жученко. Засновники Товариства разом ще з 32 львів'янами зібрали пожертви для купівлі друкарні, яка стала основою діяльності Товариства, спершу більш літературного. 1892 року його з ініціативи Володимира Антоновича, Олександра Кониського й Олександра Барвінського перетворили на Наукове

з функціями Академії наук. Члени Наукового товариства імені Тараса Шевченка проводили широку дослідницьку й видавничу діяльність на західних землях України. Інтелектуально-організаційне осердя створювала так звана *«золота трійця»* в особі Михайла Грушевського (голови Товариства, історика), Івана Франка (голови Філологічної секції) та Володимира Гнатюка (наукового секретаря, наукові зацікавлення якого становили фольклор і етнографія). У роботі Товариства брали участь також Хведір Вовк, Осип Роздольський, Зенон Кузеля, Михайло Павлик, Володимир Шухевич, Філарет Колесса, Михайло Зубрицький та інші науковці. Їхні праці зайняли важливе місце в українській народознавчій спадщині [630, с. 22-28; 344, с. 24-26].

Було створено Етнографічну комісію, члени якої розробляли програми-запитальники. Комісія започаткувала новий, філологічний підхід до фольклорних записів, який характеризувався максимальним дотриманням фонетичних, стилістичних та лексичних особливостей мови у фіксованих зразках усної словесності. До записів ставили високі наукові вимоги: їх повинні були здійснювати мовою народу, відповідно паспортизувати й супроводжувати належними коментарями [850, с. 9]. Завдяки діяльності членів Наукового товариства імені Тараса Шевченка наприкінці XIX – на початку XX століття етнографічна наука збагатилася численними працями про українські звичаї й обряди, народні знання, сімейний побут, житло й одяг, словесне, вжиткове й образотворче мистецтво, музику, пісні й танці. У його виданнях з'явилися друком унікальні публікації авторів з усієї України, що відображали різні аспекти традиційно-побутової культури українців і, продовжуючи справу старогромадівців, досліджували етнічні межі між українцями й словаками, поляками, румунами й угорцями. Зокрема, світ побачили 159 томів *«Записок Наукового Товариства імени Шевченка»* (1892–1939), *«Етноґрафічного збірника»* (1895–1929) та *«Матеріалів до українсько-руської етнольоґії»* (1898–1929).

Іван Франко (1856–1916), видатний письменник, класик української літератури й не менш видатний науковець, громадський діяч, що зробив непересічний внесок у різноманітні галузі української культури, працював на ниві компаративістики й народознавства одночасно з Михайлом Драгомановим. Народився він у селі

Нагуєвичі Дрогобицького повіту. Оскільки біографія Івана Франка загальновідома, слід спинитися на тих аспектах його діяльності, що пов'язані з етнографією, фольклористикою й керамологією. Ще в початкових класах школи у дванадцятирічному віці Іван Франко почав записувати пісні й приказки від матері й інших односельців, займатися збиранням етнографічних матеріалів. Теми своїх перших оповідань Іван Франко брав безпосередньо з народного життя, у прозі та поезії сміливо звертався до суспільних тем. Друкувати власні праці почав з гімназійних років у львівському журналі *«Друг»*. 1877 року редакція журналу й сам Іван Франко були арештовані. Йому було висунуто звинувачення в належності до таємного товариства. Після звільнення він відчув на собі весь тягар присвоєного йому австро-угорською владою тавра *«арештанта»* й однодумця забороненого в Галичині Михайла Драгоманова. Видавництва відмовлялися приймати до друку його твори, навіть близькі знайомі ставилися до нього з підозрою. Але майбутній Каменяр не занепав духом і розгорнув плідну працю на ниві збирання, вивчення й популяризації зразків української народної культури. Його тогочасні статті вже містили в собі багато цікавого для керамологів. Наприклад, у незавершеній праці *«Народні повір'я, зв'язані з народженням дитини»* (1879) Іван Франко тлумачив обряд зливок як вияв найдавнішого анімістичного світогляду, а заодно подав дані про використання глини в родильних обрядах мешканців Гвінеї й Північної Африки [1096, с. 588-589, 591-592].

Під час своїх компаративних пошуків Іван Франко звернувся й до одного з найбільш гончарських сюжетів європейських казок – про короля Дроздобороду. Українську казку, де головна героїня називалася *«гончаркою»*, він надрукував у своїй праці *«Старинна романьско-германьска новеля в устах руского народа»* (1883). Цю казку Іван Франко записав 1882 року в рідному селі Нагуєвичі з уст своєї матері Марії Гаврилик. У ній розповідалося про царя і його єдину доньку. Донька та була дуже красива й дуже розумна. Коли вона виросла, почало багато щонайкращих царевичів змагатися за її руку, та вона не хотіла за жодного йти, бо всі їй видавалися дуже дурними. Що батько не говорив їй, нічого не допомагало. Батько питав, де вона візьме розумних, коли всі однакові. Вона відповідала, що, значить, буде чекати, доки не трапиться такий, якого вона хоче.

Чекала вона, чекала – царевичі приходили і йшли, але ніхто їй не був до вподоби. Особливо один, син сусіднього царя, дуже вподобав ту царівну, але боявся підійти, щоб і його не відправила геть.

Далі, коли батько почав дуже наполягати, щоб вона таки виходила заміж, царівна придумала одну витівку. Вона зловила блоху й посадила її в казанок із маслом. Там та напаслася й виросла така велика, як добрий кіт. Тоді царівна наказала її вбити, зняти з неї шкуру, вичинити й зробити з тієї шкурки рукавиці, ясна річ, у великій таємниці. Відтак вона сказала батькові, що тепер виконає його волю і вийде заміж, але лише за того, хто вгадає, з чого зроблені ці її рукавички. Батько погодився й наказав розголосити по всіх краях, що хто вгадає, з чого у царівни зроблені рукавички, той буде її мати за жінку. Знов пустилися королевичі й царевичі, як до меду, але де там, ніхто не вгадував, і вона з усіх сміялася й гнала їх од себе. Той сусідній царевич почув цю чутку й подумав собі, що, мабуть, щось там мусить бути неспроста, коли так тяжко вгадати, з чого ті рукавички. Радий був би і він піти та спробувати щастя, але одночасно й боявся, що коли не вгадає, то вона його прожене, й тоді вся надія пропаде. Тоді він вирішив вдатися до хитрощів.

Царевич перевдягнувся за *«жебручого діда»* і пішов до міста, де жила та царівна. Там він зайшов на ніч до якогось старого кушніра на краю міста. Ну, звичайно, почали бесіду. Слово за словом, кушнір почав розповідати про царівну, яка вона гарна, мудра й непевна: вигадала таку штуку, що і світ не чував, і тепер насміхається з бідних паничів. Царевич вдав, ніби ні про що не знає. Кушнір пояснив, що вона казала вигодувати блоху, зняти з неї шкуру, а потім він ту шкуру вичинив і зробив їй з неї рукавички. Відтоді вона тими рукавичками всім паничам забиває баки: котрий, каже, вгадає, з чого вони, за того піду. А котрий не вгадає, того проганяє з ганьбою.

Тепер царевич знав відгадку й вирішив відплатити царівні за її насміхання. Наступного дня він пішов, переодягнений жебраком, до царського палацу й попросив, щоб його завели до царівни, бо й він хотів би спробувати щастя. Слуги змірили його очима, що він такий шолудивий та обідраний, але прогнати його не могли, бо мали від царя суворий наказ допускати кожного. Увійшов він, а царівна, навіть не дивлячись на нього, підставила йому руку й коротко веліла вгадувати, з чого це. Він, ясна річ, цього не злякався, підступив,

обмацав, обнюхав, а далі каже: *«Бодай ви, пануню, здорові були, та то з блохи!»*.

Вона підскочила, як ошпарена, зирнула на нього, аж то жебрак. Але нічого було вдіяти, батько й міністри бачили все це, і годі їй було взяти назад дане слово. *«Ну, доню, – сказав цар, – чого ти хотіла, то і маєшь! Вибирала ти, вибирала, та й от що вибрала, бери ж теперь, що тобі Бог судив!»* Вона побачила, що не жарти, й піддалася. Хотіли того діда одягти по-панськи, але ні, він ані руш. Заявив, що він жебрак з діда-прадіда, куди йому до панських строїв, який тут стоїть, такий і до шлюбу піде. Що цар просив, що царівна лютувала й плакала, нічого не допомогло, мусила вона таки взяти шлюб із жебраком. А невдовзі після шлюбу жебрак сказав їй: *«Ну, їмосцуню, теперь ваше пановане скінчилося, теперь ви переходите на мій хліб і мусите йти зо мною по жебранім хлібу. Скидайте свої паньскі шмати і убирайтеся в таке, в якім я ходжу, бо в нашім стані паньскі строї не до лиця»*. Ні прохання, ні плачі не допомогли, як уперся, так і стояв на своєму. Уже цар давав йому і гроші, і поле, і хату, але той відмовився, сказав, що він жебрак, і не треба йому від нього нічого. Тільки жінку він від нього бере, бо вона мусить іти за ним, а своє добро хай сховає. Його добро – торба та й палиця, більше ніякого добра йому непотрібно. Тоді цар дуже розгнівався на зятя та доньку й сказав їм іти собі, куди хочуть, не показуватися йому на очі і не признаватися до нього, бо він не хоче ні чути, ні знати про них. А жебракові це було байдуже. Він почепив собі й жінці по дві торби на плечі, дав палицю в руки та й пішов з нею у світ старцювати.

Ішли вони, йшли, аж зайшли до того міста, де правив того царевича, а її чоловіка, отець. Царевич вибрав собі якусь нужденну хатку на краю міста, ліплену з глини, з одним віконцем, та й сказав їй, що це його діда і прадіда хата, тут вони будуть жити. Він буде ходити по селах і містах у пошуках хліба, а вона має бути дома, варити, прати, прясти сусідам за гроші, бо гріх і їй задарма хліб їсти. Так вони жили день за днем. Він щоранку вставав, брав торби на плечі та йшов до царського двору, до свого вітця. Розповів батькові все, як йому вдалася витівка і яка добра жінка з тієї царівни зробилася, як його слухає й любить, – старий цар дуже втішився. Вирішили вони аж тепер справити велике царське весілля. Написали листи до всіх

царів і королів, щоб з'їздилися на гостину, а в дворі різали, пекли, смажили таке, що пахощі аж по цілому місту йшли.

Одного вечора прийшов царевич до своєї халупи, до жінки, приніс трохи хліба, але мало. Вона дала йому якусь юшку, а він її не захотів їсти і запитав, чому вона нічого ліпшого не зварить. Вона відповіла, що кращого взяти нізвідки, бо він приносить мало, а вона напрясти не може, тепер важко заробити, та й не звикла вона до цього. Чоловік сказав, що знайшов для неї заробіток. Є в нього трохи грошей, він їй накупить горілки, чарок і пляшок, хай сидить у хаті й шинкує. Уранці він пішов знов ніби на жебри, а вона шинкувала. Царевич тим часом побіг до своїх вояків і сказав кільком піти на околицю міста, де продає шинкарка горілку, й наробити їй збитків. Вони радо зайшли до шинку, все випили, накричали, пляшки й чарки побили, не заплатили нічого та й пішли. Коли чоловік прийшов увечері, вона сиділа та й плакала. Розповіла йому, що сталося.

«– Ну, кепска з тебе шинкарка, – сказав він, – але не бійся, я вже зумію допімнутися своєї кривди. На завтра треба було інакше зробити. Я тобі ще за решту грошей куплю горшків, сядеш собі на місті та й будеш продавати.

Добре. А раненько він знов побіг, казав кільком воякам сісти на коні і зробити тій гончарці збитки. Ті на коні, їдуть ніби поуз неї, – аж тут нараз оден за другим торгне коня, ніби кінь сполошився, та між горшки: всі дочиста потовкли.

Вечером приходит той додому, а жінка плаче.

– Що тобі? – питає він.

– Та от, – повідає вона, – нещастя моє з тими жовнярами. Над'їхали якісь на конях, коні їм сполошились, – всі горшки перетовкли».

Чоловік втішив її й порадив інший заробіток. Їй треба навідатися до царського двору, бо він чув, що там велику гостину готують, то помогла би дещо в кухні: води принести, замести, дров підкласти, і сама поїла б чогось доброго, і йому принесла б.

Нічого їй було вдіяти, на другий день навела лад у хаті та й пішла. Її там прийняли: вона гарувала, носила воду, дрова, замітала кухню, обертала печені на рожнах. Щоправда, кухар їй їжі не шкодував, а ввечері, коли вона вже збиралася йти додому й попросила, щоб

дав їй дещо і для чоловіка, він наказав понасипати їй у дванадцять маленьких горщиків потроху всякої страви. Вона замислилася, як це все забрати, а кухар порадив їй, щоб понанизувала всі ті горщики на крайку й оперезалась ними, – це буде найліпше. Зробила вона так і вже збиралася іти, аж тут царевич крикнув на неї, щоб несла до покою гостям води. Вхопила вона срібну коновку й понесла. А там уже музика грала, танець починався. Царевич стояв перед нею та й дивився, а вона не впізнавала його, їй навіть на думку не спадало, щоб то міг бути її чоловік. Царевич запитав молодицю, чия вона. Вона відповіла, що одного жебрака, який живе на околиці міста. Він зауважив, що вона красива, зовсім їй не личить бути жебрацькою дружиною, й можна на що завгодно побитися об заклад, що вона й танцювати вміє.

Вона почала відмовлятися, а сама аж тремтіла від сорому й страху. Царевич гукнув музикантам, вхопив її під боки, музика заревіла, а він пішов з нею в обертаси. Вона, бідна, впиралася, він нею мотав сюди й туди, вся страва в горщиках, що в неї були нанизані на крайку, розлилася і обляпала її від ніг до голови, але царевич не питав нічого. Гості реготали, у неї все обличчя горіло від сорому, а далі вона заплакала та кинулася царевичеві до ніг, щоб її відпустив. Тоді він пом'якшав, поміг їй підвестися та й запитав, чи вона його не пізнає. Вона подивилася на нього та й нічого не сказала. *«А то відколи у нас така установа, щоби жінка чоловіка не пізнавала? Тадже я твій чоловік, а ти моя жінка!»*. Тут він розповів їй усе, що й до чого, наказавши її одразу перевдягти по-царськи. Аж тут її батько приїхав й здивувався, коли побачив свою доньку, яку він віддав за жебрака, царівною. І тоді вже був такий бенкет, що можна тільки уявити, бо там *«вильми молоко їли, по борщи човнами плавали»* [1084, с. 27-29].

Невдовзі Іван Франко надрукував розвідку *«Останки первісного світогляду в руських і польських загадках народних»* (1884), у якій зробив висновок про те, що ці давні й дуже цінні витвори народного світобачення є *«міжнародним добром»*, впливом анімістичних поглядів на природу, а їхнє коріння сягає міфології різних народів, переважно індоєвропейських. Він звернув увагу, що в найдавніших загадках символами явищ природи слугують саме свійські, а не дикі тварини, у тому числі й уособленням вогню в українських загадках

про горщик, наприклад: *«Червоне теля чорну корову ссе»* [1234, s. 114-115].

Далі Іван Франко оприлюднив *«Обряди і пісні люду руського у селі Лолині пов. Стрийського»* (1886), зібрані його першим коханням, донькою священика Ольгою Рошкевич, з якою він познайомився під час мандрівки Карпатами влітку 1874 року. Опис містив чимало цікавих моментів, пов'язаних із глиняним посудом. Наприклад, доки старости чекали, вносили великий порожній горщик, так званий *«дрантак»*, і ставили його на столі. Один із старостів ніби ненавмисно штовхав його, горщик падав і розбивався, через що зчинялася між дружбами колотнеча [1233, с. 13]. Мати молодої пригощала наречених молочною кашею, яку вона неодмінно сама варила і яку молодий і молода мусили їсти однією ложкою з однієї миски [1233, с. 21]. Коли після відбуття пана молодого в домі пані молодої влаштовували обід для гостей, свашки співали особливі пісні, присвячені тій чи іншій страві:

Ой залетіла плиска;
Вже поставлена миска;
Їли ж би ми, їли,
Коби нам повеліли.
Є кому заносити,
А нікому припросити [1233, с. 23].

Бачачи, що важко дістатися за стіл, дружба старався підкупити брата нареченої грошима. Він з ним торгувався, а пан молодий платив, кидаючи гроші до миски, яку парубійко тримав у руці [1233, с. 31]. Коли вечеря закінчувалася, пані молода клала собі на голову шапку дружби, поклавши попередньо на неї свій власний вінок. Потім вона брала миску в руку, а в неї ставила келих. Дружба ж брав у руку пляшку і з неї наливав горілку до келиха, яким пані молода всіх без винятку частувала. Кожен, випивши горілки, кидав їй гроші до миски, а свашки співали пісні [1233, с. 51].

У публікації *«Із уст народа»* (1894) Іван Франко подав свої записи народних етіологічних легенд. В Осовцях Заліщицького повіту жінки розповідали, що Бог зліпив Адама і Єву з глини, але Єву він потім вигнав з раю, і вона перетворилася на вербу-*«їву»*, а для Адама він створив нову дружину з ребра. *«То ви, чоловіки, з глини, а ми, жінки, – то вже з вашого ребра»* [1087, с. 179].

1870 року від своєї матері в Нагуєвичах Іван Франко записав розповідь про створення смереки, вовка й вільхи. Спочатку, як Бог сотворив усіляку деревину, то не було дерева, красивішого від смереки, – таке просте й гладке. Але дідько, *«бодай моци не мав»*, позаздрив, пішов уночі та й понабивав цвяхів, а з них зробилося в смереці суччя. То дідьча робота. Не раз рубаєш смереку – зверху гладка, галуззя нема, а всередині сук такий твердий, як цвях. А як Бог творив світ, то дідько все дивився збоку та нахвалявся: *«Овва, я ще не таке потраф'ю сотворити!»* Пан Бог слухав, слухав, а далі каже: *«Ану, сотвори хоць найменчого зьвира!» – «Е, що то найменчого! Я такого зроб'ю, що тебе ззість»*. Взявся дідько ліпити звіра: ліпив-ліпив, клепав-клепав та й уклепав вовка. Вклепав його, та й що з того, коли вовк неживий. А дідько став та все на того вовка: *«Ану, вовчику, ану, гузя на Бога!»* А вовк стоїть і не поворушиться. Дивився Пан Бог, дивився на ту роботу, а далі каже: *«Ану, вовчику, ану, гузя на дідька!»* Як схопиться вовк, та за дідьком! Дідько побіг, вовк за ним. Побачив дідько, що біда, та й почав дряпатися на вільху. Вовк за ним! Уже ось-ось мав його догнати – тільки одну п'яту йому відкусив. То відтоді вовки розплодилися на світі, дідько остався без п'яти, а вільху дідьча кров облила, тому вона така червона [1087, с. 181-182].

Значущість Івана Франка для українського народознавства, як пояснював Філарет Колесса у своїй *«Історії української етнографії»*, полягала в тому, що *«ідучи за почином і наказом Драгоманова, він умів зв'язати досліди з ділянки української фольклористики з загальним поступом європейської науки; в тому значенні він був піонером на галицькому ґрунті, та йдучи рука об руку з М. Грушевським і Хв. Вовком, надав напрям виданням Етнографічної комісії НТШ («Етнографічний збірник» та «Матеріали до української етнології»), в тому напрямку пішли й окремі студії з ділянки української етнографії й фольклористики, які що раз то частіше почали появлятися в «Записках» та в інших органах НТШ»* [511, с. 312]. У праці *«Людові вірування на Підгір'ю»* (1898), надрукованій в *«Етнографічному збірнику»*, Іван Франко писав про переконання мешканців Дрогобицького, Коломийського та Стрийського повітів, за яким, коли в малої дитини починалися конвульсії (*«тота слабість»*), то треба було скупати її в ночвах (*«нецках»*), у яких печуть паску, а коли скупається, то не виймати,

натомість разом з водою перевернути, накрити тими ночвами, а на тих ночвах розбити новий горщик. Від цього конвульсії минуться [1097, с. 185]. Про печину Іван Франко пояснював, що то *«глина з печи, устругана і замішана з горівкою, помагає від заги»* [1097, с. 193]. Помиї, що назбиралися на Святвечір, не треба було виливати, їх слід було злити в горщик і сховати. Вони були помічні від різних хвороб людей і худоби [1097, с. 194]. Черепок уживався для кадіння. Перед вечерею господиня накладала в черепок вугілля, кидала в нього *«сафатини»* (рослини асафетиди), купленої перед тим у місті, йшла з цим до хліва й кадила біля корів, щоб чарівниця не мала до них приступу [1097, с. 204]. Коли сідали за святковий стіл, господар набирав до черепка гарячого вугілля, насипав до нього ялівцю й ставив під стіл [1097, с. 205].

Олена Шухевич записала для Івана Франка в Тишківцях Городенківського повіту спосіб пізнати відьму серед інших жінок. Той, хто бажав це зробити, на Святвечір клав часник на чотири роги столу, на кожному розі по одній головці. Повечерявши, брав із кожної головки один зубок, садив у *«кулешірник»* (ринку, в якій варили й мішали куліш) і ставив на вікно, щоб той часник зійшов і ріс. Так він підростав до Великодня. На Великдень чоловік брав з того часнику одне зелене пірце й тримав його в роті впродовж усієї служби, поки піп пасок не посвятить. Щойно піп свяченою водою кропив паски, чоловік перекушував зубами той часник у роті. В ту мить він мав одразу побачити, котра жінка відьма: в неї буде дійниця на голові. Але це не можна було нікому казати, бо відьми кинуться на нього й розірвуть на місці [1097, с. 211]. У випадку симптомів уроків гасили вугілля. Над головою хворого тримали миску з водою і в ту воду вкидали з печі кілька розжарених вугликів, приговорюючи: *«Тьфу! Тьфу! Тьфу! Пек за пеком!»* Потім цієї води давали напитися хворому, а також обмивали нею його лице й груди проти серця [1097, с. 217-218].

У статті *«Гуцульські примівки»* (1898) Іван Франко подав зроблений народним учителем Остапом Галевичем опис лікування *«бабиць»* (болів у животі) в селі Довгопілля на Галичині знахарем-чоловіком із використанням гончарних виробів, ложок і попелу. Той брав жмут ложок і двоє горнят з водою, в яку клав попіл і варив у печі. Коли попіл вварювався з водою, знахар ставив ті горнята

до миски, перевертав їх догори дном, а потім клав ту миску хворому на живіт і проказував замовляння дев'ять разів. У замовлянні він просив Божої допомоги викликати різні види *«бабиць»*, які перелічувалися. Потім знахар відкривав горнята в мисці, зачерпуючи той зварений попіл щоразу іншою ложкою й кажучи далі:

Я вас, бабиці, візиваю-вікликаю,
Я вас в горщьити віварую,
Лижками вічерпую,
Веретенами віпрьидаю,
Глами вішиваю.

З кожної ложки знахар давав покуштувати недужому, а потім кидав ложку позад себе, приговорюючи: *«Тьфу! Тьфу! Тьфу!»* [1094, с. 42-43].

За твердженням Остапа Галевича, у селі Полянки побіля Довгопілля знахар так само варив дев'ять горщиків попелу, брав дев'ять ложок, одне веретено, голку й стебло з віника, а проговоривши замовляння, черпав по разу однією ложкою з одного горщика й за кожним разом примовляв формулу вигнання [1094, с. 44].

Окрім цього, дослідник подав у своїй роботі записи, зроблені на його прохання Остапом Галевичем і священиком Василем Козарищуком з Конятина про чарування *«на слід»*. У Гриняві Косівського повіту вірили, що є такі знахарі, що можуть наслати на людину хворобу за допомогою глини (*«землі»*). Для цього треба було добути землі зі слідів того чоловіка. Знахар робив з неї ляльку, подібну до людини, і шептав над нею замовляння. Проказавши його, він брав ляльку-*«твар»*, прокручував у ній свердлом дірки й шептав далі. Потім примівник вбивав *«кілки»* в проверчені частини тіла тієї глиняної ляльки. Ті *«кілки»* подекуди були шпичками, виструганими з осикового поліна, а подекуди їжаковими колючками. Вбиваючи кілки, знахар примовляв:

Я верчу і б'ю стрілу не в глину,
Лише з-під голови в голову, з-під тімйи в тімйи,
з-під очей в очи,
В ніс з-під носа, в лице з-під лицьи,
В уха з-під уха, в шию з-під шиї,
В гортанку з-під гортанки,
В груди з-під грудий, в серце з-під серцьи,

В калюхи з-під калюхів,
В сімдесять сім шуставок і живок,
В руки і ноги і в мочівник.
Там зіставай, того чоловіка (ім'я) міч, скіпай,
Кости лупай, вік коротай!
Я тобі пріказую, я тобі розказую! [1094, с. 46-47].

Це була *«примівка»*, з якою знахарі таїлися, бо декого за неї притягали до суду й карали. Часто її замовляла дівчина чи вдова, що прагнула вийти заміж за якогось жонатого чоловіка й хотіла звести зі світу його дружину. Гуцули вірили, що таке наслання, вчинене вмілою рукою, не схибить. Той, на кого було наслано *«болу»*, мусив захворіти. У разі хвороби заміжня гуцулка відправляла свою матір чи добру сусідку до ворожбита, щоб дізнатися причину. Розклавши карти, ворожбит міг повідомити: *«Е, вона погано слаба, на кілки. Йикас сучка русьива на північ б'є їй кілки, бо хоче віддатиси за її чоловіка. Але сесі кілки може відбити чорньивий чоловік, шо сидит на запад»* [1094, с. 47]. Від ворожбита можна було довідатися, який саме знахар зможе відвернути наслану таким чином недугу. Такий знахар, домовившись про належну платню, приходив до хати хворої й насамперед проказував над нею дев'ять разів замовляння. Тоді він набирав глини зі слідів хворої й робив з неї *«тварь»*, тобто ляльку з головою, з руками й ногами, а приготувавши собі *«кілки»*, тобто колючки з їжака, спершу шептав над хворою подальшу частину замовляння. Далі примівник брав кілок за кілком, бив у кожну частину тіла так, як вони були перелічені в замовлянні, й, забивши кожний окремий кілок, кидався на землю, качався по ній і йойкав, немов від великого болю. Так він робив після кожного вбитого в ляльку кілка. Зрештою, знахар переставав качатися й проказував решту замовляння, стоячи [1094, с. 48-49].

Василь Козарищук записав такий самий обряд у селі Плоска. Він описував лікарські прийоми часом докладніше, а подекуди менш розлого. Тамтешні гуцули теж вірили, що *«лікарик-примівник»* міг пізнати походження болю, не торкаючись тіла хворої. Коли його гукали до хати хворої, він закочував рукави й велів хворій пройтися по хаті, покропивши попередньо землю водою, щоб було видно, куди ступали ноги хворої. Тоді він здряпував нігтями сліди й, назбиравши достатньо тієї глини, розмочував її слиною і ліпив із неї фігурку,

подібну до людини [1094, с. 49-50]. Коли фігурка була готова, знахар витесував кілки з осикових скіпок і починав їх вбивати в окремі частини тіла фігурки, молячись пошепки й прикликаючи – не лише добрі сили, але й нечистих. Це закликання звучало так:

І ви, неприязники, помагайте,
Не відставайте від мене!

Далі знахар приказував:

...Я не б'ю кілки в глину,
Б'ю в недуженьку Катерину (ім'я хворої).
Я тебе, боло, із сеї рщеної вікликаю, візиваю:
Іди, спаньи не відбирай, не уймай, туску не завдавай!
Пусти по добрій воли,
Бо попустиш по неволи.

Далі він перелічував частини тіла, з яких мала вийти недуга [1094, с. 50].

Знахар повідомляв, що особа, яка наслала слабкість, тепер неминуче занедужає, й отримував за свої послуги барана від сім'ї хворої. Траплялося також, що якась хвора, одужавши, хвалилася, що вона наслала хворобу на ту чи іншу сусідку, з якою вона жила *«на перекірки»*, коли та сусідка випадково занедужала. У такому разі ця друга *«недуженька»* гукала знахаря, й він знов їй *«відбивав кілки»*. Все відбувалося так, як і в попередніх випадках, тільки що знахар посилав тепер *«напрьитати»* слідів тієї, що наслала недугу, і з тих слідів ліпив подобу чоловіка або жінки для встромляння кілків. Слова він вживав такі самі, тільки з невеликою різницею:

Я відбиваю ті кілки
З Параски, а не з глини... [1094, с. 50].

Перелічивши далі пошепки окремі частини тіла в належному порядку, він вбивав кілки у глиняну фігурку, а скінчивши, клав її *«в каглу»*, тобто в комин, і промовляв:

Аби ти тут зісхла,
Йик та глина зісхне!

Гуцули вірили, що після цього та, що наслала недугу, справді зсохнеться, а хвора *«прийде до себе»* і встане [1904, с. 51]. Такі ж обряди інвольтації з глиняною фігуркою пізніше фіксували на

Гуцульщині Володимир Шухевич, Володимир Гнатюк, Станіслав Вінценз [1177, с. 211, 227; 218, с. 212-213; 147, с. 428].

Остап Галевич записав у Довгопіллі Косівського повіту також відомості про лікування знахарем прострілу (*«стріли»*) за допомогою шептання над мискою з водою. *«Примівник»* наливав у миску води і, тримаючи її над хворим місцем, проказував дев'ять разів довге замовляння. До води, що була в мисці, додавали три зубці часнику, її тричі хрестили ножем, і відтак хворий тричі пив її й обмивав собі нею зболіле місце [1094, с. 55].

У горах було чимало отруйних змій, тому замовляння від укусу гадюки належало до найбільш поширених. Там могла згадуватися глина. У Конятині Вижницького повіту, коли когось *«вжьилит пріжориста»*, тобто гадюка, то баба-примівниця ставила його на землі, клала йому під ноги осикову тріску й веліла стояти, тихо прижмуривши очі, а сама шепотіла дев'ять разів замовляння:

Тьфу, тьфу, тьфу! Счізай!
Боже, помагай!
Був лой та й лойка, та війшов на глину,
а з глини на траву, а з трави на росу,
А з роси уфатив си за шкіру,
А з шкіри за мньисо, а з мньиса за кість,
А з кости я тебе вікликаю, я тебе візиваю.
Хоц єс земльина, хоц єс водьина, хоц єс камйина,
Хоц єс ломова, хоц єс пєцова, хоц єс хатьина... [1094, с. 44-45].

У Перехресному корів лікували від лихих чарів таким способом. Знахарка брала розколений патичок з м'якого дерева, обмотувала його посередині шпагатиком і, встромивши в маленьку дірочку у стіні, видобувала вогонь тертям. При цьому вона дев'ять разів проказувала замовляння. Коли вогонь розгорався, *«примівниця»* гасила його в мисочці, до якої перед тим, кажучи дев'ять разів те саме замовляння, щоразу всипала по одній ложці води. Вгасивши *«живий огонь»* у тій воді, вона мила нею дійки і все вим'я корові, а з патичка обшкрябувала вугілля й, домішавши до нього солі, давала його корові злизати [1094, с. 63-64]. Жіночу слабкість (*«сплав»*) лікували, проказуючи замовляння над роздягнутою хворою. Потім знахар наливав у миску води, схилявся під каглу й казав над водою дев'ять разів замовляння до *«Водички-Йорданички»*. Далі він перелічував

усі частини тіла і за кожним разом окроплював навідліг відповідну частину тіла тією водою. Решту води він виливав на *«котюгу»* (пса), що мусив бути чорної масті [1094, с. 64]. У Плоскій, за даними Василя Козарищука, проказували те ж саме замовляння, тільки знахар обливав хвору водою тричі над посудиною, а потім натирав цією водою її тіло від голови до п'ят [1094, с. 65]. У галицькому Довгопіллі, за даними Остапа Галевича, миску використовували в лікуванні від різних дрібних хвороб. Наливши в неї води, додавши туди три зубці часнику, й, перехрестивши її тричі вістрям ножа, знахар говорив над нею дев'ять разів замовляння. Тоді цією водою він мив недужому голову, груди *«напротив серця»* і хворе місце [1094, с. 65-66].

Буковинські гуцули, за словами Василя Козарищука, вірили, що громова й градова хмари – справа нечистого. Проте, з огляду на всі обставини, можливо, що йшлося про Перуна, якого теж не хотіли називати на ім'я. *«Цесе тот, він воює, – його імя не годитси згадувати»*. З ним треба було вміти обходитися, не заходити з ним *«у перерік»*. Це була нелегка справа: треба було говіти без хліба й без води кожне *«громове сьвятце»* в році, а особливо Святвечір перед Різдвом і перед Водохрещами. Це знову наштоіхує на думку, що йшлося не про чорта, а про ту вищу міфологічну фігуру, яка стояла за відповідними *«громовими»* святими. У ті дні треба було ще й оніміти, не проговорити весь день жодного слова *«ні до чоловіка, ні до маржини»*. Аж коли на небі зблисне перша зірниця і вже накриють до вечері, треба було вийти перед хату, поклонитися і просити *«його»* до вечері. У Плоскій це чинилия таким замовлянням:

На Святвечір я виходжу і зву до вечері.
Будь ласкав і загости і у мене си розгости!
Поклоняюси тобі і всі твої силі,
Громам і громовеньитам, тучам і тученьитам,
Твоїм громовим кулям і пушкам,
Твоїм стрілам і всім твоїм святцям.
Нові миски, нові лижки,
Нові глеки у мене на столу
На вас, ласкавий пане-царю, ждут:
Не погордіт і загостіт!

Навряд чи так могли звертатися до чорта. Тільки проказавши дев'ять разів це запрошення, чаклун-хмарник міг зі своєю сім'єю

сідати до вечері. Перша ложка кожної страви *«ідет си тому передному»* [1094, с. 67].

Тоді ж з'явилася друком стаття Івана Франка *«П'ять леґенд»* (1898). У селі Чернихівці Збаразького повіту він записав легенду про глиновоза. У ній розповідалося, що був собі бідний чоловік, що не мав ні поля, ні хати й жив тільки з того, що носив до міста глину мішком. Кому треба було глини, то купував у нього за крейцер, за два, і він з того жив. Раз якось ішов той чоловік до міста, ніс у мішку глину, і здибав його старенький дідусь. Привіталися, розбалакалися. Дідусь запитав, як йому живеться, чи добре. Чоловік відповів, що за все Богу дякувати, поки здоровий та дужий. Дідусь поцікавився, чи він нічого собі не бажає. Чоловік відповів, що йому нічого бажати, от якби Бог дав йому коника, щоб він міг возити глину до міста, то він думає, що міг би набагато більше заробити. Дідусь порадив йому молитися Богу, щоб Бог йому дав, та й пішов іншою дорогою. Молився той чоловік Богу, чи ні, але через кільки днів, копаючи глину, він знайшов стільки грошей, що міг купити собі коня. Він дуже зрадів, почав возити глину вже не одним, а двома мішками й заробляв удвічі більше. Через якийсь час здибав його знову той сам дідусь і запитав, чи добре йому тепер. Чоловік відповів, що добре, славити Бога. Тепер він має коника. Тільки біда в нього: коник є, а нема чим його годувати, нема де його поставити. От якби йому землю, хату, щоб він був господарем і не потребував глину до міста возити. *«Молися Богу, синочку, Бог тобі дасть»*, – мовив дідусь. І справді, почало тому чоловікові так щастити в його заробітках, що невдовзі він наскладав грошей і у своєму селі купив собі землю, побудував хату, зробився господарем. Уже він не возив глину до міста, а працював на своїй землі. Аж раз орав він, а прийшов той самий дідусь. Запитав, як він ся має, й зауважив, що він уже господар. *«Дав тобі Бог, чого-сь хотів. Ну, що ж, добре тобі тепер?»*. Чоловік відказав, що добре, нема що казати. А на запитання, чи не жадає він нічого більше, відповів, що дуже хотів би бути війтом у його селі. Дідусь знов порадив просити Бога, бо Бог усе може йому дати. А той дідусь був сам Бог, але цей чоловік того не знав. Через кілька днів громада за щось скинула свого війта і взялася вибирати нового. Міркували сюди, міркували туди, далі сказали, що той чоловік ще недавно був бідний, не мав ні кола, ні двора, тільки носив мішком

глину до міста, а тепер доробився до такого ладного маєтку, отже, він мусить бути розумним і порядним чоловіком. Його треба обрати на війта, бо він, певно, буде і в громаді порядкувати добре. Вибрали його. Він дуже зрадів і заходився порядкувати в громаді. А через якийсь час дивиться, йде селом його знайомий дідусь. Він поцікавився в чоловіка, чи тепер, коли він уже має все, чого хотів, він зовсім задоволений. Чоловік відповів, що невелике щастя бути війтом, от як би він був царем, то інша річ. Дідусь мовив, що і на це Божа воля, і пішов. Не минуло кілька днів, аж донеслася чутка, що в тому краї помер цар і не лишив після себе наступника. Зібралися всі пани, барони, графи, міністри, щоб вибирати нового царя. Пішов і той війт на той вибір, і, видно Божа воля така була, бо там сталося так, що його вибрали на царя. Почав він панувати і все собі міркував, який то він мусить бути мудрий, коли з такої біди й нужди вийшов аж так високо. Йому здавалося, що то він своєю власною силою того всього досягнув, і почала його розбирати така гордість, що всіх людей, усіх панів, міністрів і простих хлопів мав за ніщо. Аж раз дивиться, йде той його знайомий дідусь, кланяється йому як цареві та й каже, що тепер, ставши найяснішим монархом, він, певно, вже зовсім задоволений, бо має все, чого тільки душа забажає. Чоловік відповів, що те все нічого не варте, тепер він хотів би бути божком. *«А, так!* – відповів дідусь. – *Га, небоже, коли хочеш бути божком, то йди ж назад, носи глину мішком!»*. І, сказавши це, дідусь щез, а разом з ним щезло все царство, всі маєтки й вбрання того чоловіка. Він озирнувся, а на ньому стара брудна полотнянка, а на плечах у нього його старий мішок з глиною [1098, с. 114-116].

У Гошові Стрийського повіту Теодорові Дерлиці розповіли апокрифічну легенду про походження українців і поляків. Коли Бог почав творити всілякі народи, то наліпив шляхти з тіста, а русина зліпив із глини та й поставив на сонце, аби висохли. Якось забіг туди пес, то русина не чіпав, бо він був глиняний, а шляхту з тіста всю поїв. Тоді Бог наказав ангелові взяти пса за вуха й бити об дерева. Вдарив ангел псом об вербу – з пса вискочив шляхтич Вербіцький; вдарив об березу – вискочив Березовський; вдарив об бук – вискочив Буковський; вдарив об явір – вискочив Яворський, і так далі [1098, с. 114-116].

Незважаючи на тяжку хворобу, Іван Франко упорядкував збірку паремій у трьох томах (шести книгах) під заголовком *«Галицько-руські народні приповідки»* (1901–1910). У цій величезній збірці, що включала в себе як записи самого Івана Франка, так і його респондентів зі Східної Галичини й Буковини, а також кілька давніших рукописних збірок, містилося понад тридцять тисяч прислів'їв із поясненнями, назвами місцевостей запису, варіантами й відповідниками в інших мовах (слов'янських і неслов'янських). Видання було побудоване на опорно-гасловому принципі. Дуже багато фразеологізмів стосувалися глини, гончарів, гончарства й гончарних виробів. Зокрема, з чоловіка, в якого вмерла стара жінка, а він жениться на молодій, сміялися: *«Бог за глину, а я за калину»* [1089, с. 337]. У рідних письменникові Нагуєвичах про смерть і поховання казали: *«Пішов глину їсти»*. Старий селянин на похороні приказував: *«Порпає сі чоловік у тій глині, доки жиє, а як умре, то й його самого в ній запорпают»* [1089, с. 338].

У Нагуєвичах рівність людей незалежно від багатства й стану підкреслювали словами: *«Всі-смо з едної глини»* [1089, с. 337]. Як і в міфологічних легендах, глина виступала матеріалом, з якого створено людей. У селі Ценів Коломийського повіту протестували проти суспільної нерівності словами: *«Або то пан з иншої глини, ніж хлоп?»* [1091, с. 461]. У Коломиї до людини, що занадто чванилася, казали: *«І ти не з ліпшої глини, як я»* [1089, с. 338]. *«Я не з тої глини»*, – могли відповісти в Снятині [1093, с. 412]. Ледачу жінку в містечку Жидачів дражнили: *«Марина як глина, ані жити, ні вмирати, треба живу поховати»* [1093, с. 481].

«Глина, що хоць коники з неї ліпи!» – характеризували селяни в Нагуєвичах свій глинкуватий ґрунт. *«З глини хліба не спечеш»*, – приказували вони. Це означало, що треба над нею попрацювати, поки вродить хліб. У селі Мшанець Старосамбірського повіту пародіювали польську приказку: *«На ґлинє не зґинє»*. Так говорили про тих, хто жив на глинястому ґрунті, а проте не те що не гинув, а помалу ставав заможним [1089, с. 338]. Про невдалий, глевкий хліб у Нагуєвичах казали: *«Такий той сьвйитий хлібець, як глина»* [1092, с. 267].

З глухого, що недочув, сміялися: *«Помагай Біг, Гриню!»* – *«Копаю, пане, глину»* [1089, с. 452]. Це був дуже давній жарт, відомий ще зі збірок приказок XVIII століття [402, с. 243]. У селі Лолин

Долинського повіту цю розмову пана з глухим Гринем передавали як: *«Помагай Біг, Гриню!» – «Копаю, паночку, глину». – «Взни мі в с..., Гриню! – Буде ми, паноньку, на всю зиму»* [1091, с. 569].

Мешканці Нагуєвичів про знесилену людину мовили: *«Паде, як глина», «Впав, як глина». «Такий єм як з глини вліплений»* – значить, слабкий, обважнілий або перетомлений працею [1089, с. 270, 338]. Чоловік, що втомився, казав про себе: *«Такий єм став, як з глини»* [1092, с. 193].

Про гончаря в Нагуєвичах була приказка: *«Ганчьир глинов жиє»*. У селі Березів Коломийського повіту вона звучала як *«Гончара глина годує»*. У Коломиї казали: *«Гончар з глини гроші робит»* [1089, с. 412].

Звісно ж, знали на Бойківщині й приказку: *«Горшки не сьвяті ліплят»* [1089, с. 424]. При цьому віддавали перевагу виробам певних гончарних осередків. Такий осередок покутської кераміки, як Коломия, орієнтований на місцеві ринки, враховував як місцеві давні традиції гончарної справи, так і художні смаки й запити споживачів. Коломийські миски, за словами Івана Франка, колись мали дуже добру славу, тож у Нагуєвичах казали: *«Коломийська миска, коло коломийської стояла»* [1091, с. 394]. Там само, у Нагуєвичах, у 60-х роках XIX століття жінки хвалили: *«Нема над коломийські миски і над брідські хустки»* [1090, с. 284]. Як і в інших місцевостях, сміялися над тим, що гончарі бідні, і для самого себе гончар не спроможеться виготовити посуд. У селі Лолин зауважували, що *«гончар у черепі їсти варит»* [1089, с. 412]. *«За що ми маємо ся бити? Най ся гончареви горшки б'ют»*, – такою була відповідь добродушного чоловіка на провокацію з боку іншого, який спонукав його до бійки [1089, с. 412]. У Збаражі дражнили візницю, що начебто гальмував кобилу, не загальмувавши воза: *«Гамуйся, кобило, горшки везеш!»* [1089, с. 312].

Не менш цікавими були прислів'я, приказки й інші тексти малих форм фольклору про гончарні вироби. У них відображалося насамперед їхнє призначення й функціонування. У Нагуєвичах побутувало прокляття дівчині: *«Бодай ти горшком воду носила!»*, тобто щоб ти у своєму господарстві не мала коновок. Носити воду горщиком для порядної господині вважалося за сором. *«В горнець кому зазирати»* означало надіятися на те, що хтось погодує

цю особу, залежати від чиєйсь ласки [1089, с. 424]. Жити на чиїсь ласці, на всьому готовому: *«Готову миску і лижку мати»* [1089, с. 440]. Пізнати людину нелегко: *«Аби чоловіка пізнати, треба з ним горнець соли ззісти»* [1093, с. 311]. Про річ, що не стосувалася справи, казали: *«Що ни варити, то і в горнец ни класти»* [1088, с. 138]. Як був синій, тобто димлений горщик, але не було молока, в Нагуєвичах мовили: *«Не стало молока до синьика»* [1091, с. 410]. З буркотливого там сміялися: *«Воркоче, як окріп у горшку»* [1089, с. 257]. Була й приказка про ченців: *«Чернець: виїв кашу, розбив горнець»* [1093, с. 306].

У Нагуєвичах помічали: *«Кождий горне вугльи до свого горшка»*, тобто дбає лише про власну вигоду [1089, с. 292]. Ненажерливого там характеризували: *«Виїв би, аби му цілий горнець поставили»* [1088, с. 171]. *«По лижці – та й по мисці»*, – мовили в Кукезові Львівського повіту, коли їло багато, кожен взяв по ложці – й спорожнили миску [1093, с. 471]. *«Виїв і миску вилизав»*, – казали жартома в Нагуєвичах про того, хто нічого не залишив [1088, с. 171]. Про голодного, ласого на їжу говорили: *«Вишкробав горнець так, що й псу нема що полизати»* [1089, с. 424]. Також у Нагуєвичах коментували тих, хто вишкрябав горщик: *«Виїли, й раз полизати не лишили»* [1088, с. 171]. А про того, хто похапцем виїдав усе з миски, казали: *«Голодний як мітлов мете»* [1089, с. 405]. У народній педагогіці були й засоби впливу на таких. *«Прошкробаєш діру в горшку!»*, – застерігали в Нагуєвичах того, хто надто завзято вишкрябував із горщика рештки страви [1089, с. 424-425]. Існувало там і дієвіше попередження: *«Хто любит горшки шкребтати, той борзо вилисіє»* [1089, с. 425]. У селі Тюдів Косівського повіту побутувала й прикмета: *«Хто шкребче горня, буде на єго свадбі дощ»* [1089, с. 425]. *«Прийшов горшки помити»*, – говорили в Нагуєвичах про того, хто приходив після обіду до хати [1089, с. 424].

Була приказка: *«Не криви писки, сівши біля чужої миски»* [1091, с. 530]. Про ліниву, але кормовиту дівку в Нагуєвичах казали: *«Миску вимету, хати не вимету»*. Вимести миску – виїсти з неї все дочиста [1091, с. 394]. З чоловіка, що з горшка виїв галушки, а лишив саму юшку, у Мшанці Старосамбірського повіту сміялися: *«Гир ся став: галушки випали, вар ся зістав»* [1093, с. 412]. У Жидачеві приказували: *«Яка мати, така дочка, їли кашу з черепочка»* [1091, с. 381].

Горщики, за словами Івана Франка, вважалися головною складовою частиною жіночого господарства. *«Горнець ти на голові розиб'ю»*, – погрожувала жінка непотрібному, недбалому чоловікові [1089, с. 424]. Про посуд дбали. У Львові за потреби обережно поводитися з якимсь предметом застерігали: *«Уважай, як на збитий горнець»* [1092, с. 234], а в Печеніжині мовили: *«Обхожуся з нею, як з розбитим горшком»* [1091, с. 499]. Жінка в господарстві витрачала звичайно більше добра, ніж чоловік, бо мусила годувати всю родину: *«Не так чоловік рознесе мішком, як жінка горшком»* [1093, с. 313]. Жінці роздати було набагато легше: *«Муж збирав мішком, а жінка продавала горшком»*, – казали у Львові [1093, с. 493]. З такого, що до роботи був лінивий, але ласий до їжі, або такого, що, розсердившись на жінку, бив горщики в печі, в Нагуєвичах кепкували: *«Воєвода над горшками»* [1089, с. 251]. Використання глиняного посуду в народній медицині відобразилося в приказці з того ж села: *«Треба му горнець приставити»* [1089, с. 425]. Про спосіб відвернути вроки, кидаючи вугілля на воду в мисці з відповідним примовлянням побутувала приказка *«Угля кому скинути»* [1092, с. 234].

Ситуацію купівлі гончарних виробів, коли з'ясовували, чи цілі вони, відображено і в народних пареміях. У Дрогобичі казали: *«Пізнати горнець по голосі»* [1089, с. 424].

Про дротарів у Нагуєвичах був вислів: *«Кричит по селу, як горшкодрай»*. За словами Івана Франка, *«ті ремесники мають звичай ідучи вулицею заповідати своє наближенє голосним окриком: «Горшки дротувати, мамо-о-о!»* [1089, с. 426; 1090, с. 52]. В Ортиничах Самбірського повіту крик горшкодраїв *«Горшки дротувати, на!»* передражнювали як *«На, варіюватий (тобто божевільний), на!»* [1088, с. 138]. Оскільки взимку люди найбільше потребували чобіт, а в жнива, носячи в поле їсти, найбільше псували глиняного посуду, і дротар мав найбільше роботи, то в Дрогобичі казали: *«Гаразд як шевцеви в зимі, а дростарови в жнива»* [1089, с. 317]. У Стрільбичах Старосамбірського повіту попереджали про можливу нечесність цих майстрів: *«Дротар не питає, що горщик буде тік, він аби лише з хати чим скорше втік»* [1090, с. 52]. У селі Княждвір Коломийського повіту запевняли, що дротар і сам примовляє про відремонтований ним горщик: *«Коби не потік, доки би я не втік»* [1091, с. 579]. Дротарям у Нагуєвичах приписували

надприродні здібності, у тому числі знання фатальної миті, в яку справджується прокляття: *«Клине мати дитині: «Абис трісло!». А горшкодрай сидит при столі і правит горнець. По хвилі осьміхає ся і каже: «Ану, заклиніт тепер свої дитині!» А мати видивилася на нього і каже: «Та трісніть ви!» І він тріс на місци»* [1090, с. 271].

Глиняний посуд слугував уособленням людини. *«Ліпший старий горнець, як новий череп»*, – говорила дівчина, виходячи заміж за старого, але кремезного чоловіка [1089, с. 424]. Про дурного чоловіка, що багато балакає й хвалиться сам не знає чим, у Нагуєвичах казали: *«Порожний горнець дренчит, а повний мовчит»* [1089, с. 424]. У Лімні Турківського повіту узагальнювали: *«Порожний посудок гудит, а повний мовчит»* [1091, с. 575]. У Двернику Ліського повіту про бесіду перед вечерею казали: *«Добре ся гварит, як ся в горшку варит»* [1089, с. 322]. А про людину загадкову, в якої невідомо які наміри, у селі Ценів Коломийського повіту говорили образно: *«Хто знає, що в тім горшку кіпит!»* [1089, с. 425]. Горщик порівнювали з людиною, що дихає. У Нагуєвичах казали: *«Горнець ледво дихтит»*, що означало, що він потріскався, ось-ось розлетиться на шматки. І навпаки, про людину могли сказати: *«Дихтит як вбитий горнець»*, мовляв, ледве тримається купи [1089, с. 424, 570].

Характеристики глиняного посуду переносилися на людські якості: *«Голова як порожний горнець»,* тобто пуста, забудькувата. Так у Нагуєвичах казали про людину, що не могла здобутися ні на яку думку. Про забудькувату, людину також казали: *«Голова як розбитий горнець»* [1089, с. 387]. *«Голосний як розбитий горнець»*, тобто хрипить, має слабий, надламаний голос [1089, с. 409]. У Нагуєвичах про невдало вилитий дзвін казали, що він *«має голос як розбитий горнець»* [1089, с. 549]. Повчали: *«Дьиравого горшка не наллєш»*. За поясненням Івана Франка, це означало, що марнотратникові не допоможеш, бо він усе розтринькає [1089, с. 424]. У містечку Комарно Рудківського повіту приказували: *«Поки горшка не припече, поти з нього не потече»*. Так образно пояснювали, що поки людина не зазнала лиха, доти не знала й милосердя до інших [1089, с. 424]. Казали: *«Чим горщик накипів, тим і смердіти буде»* [1089, с. 427], *«Чим горнець накипит, тим і череп смердит», «...тим і смердіти буде», «...тим і смердит», а в містечку Комарно це прислів'я закінчувалося: «...тим і черепки чути»*. Воно означало,

що до чого людина звикне змалку, того держиться або те пригадує аж до смерті. Особливо так говорили про погані звички [1089, с. 425; 1093, с. 417]. У Коломиї приказували: *«Женатий – як горнець щербатий»*. То був натяк на відому пісню:

Ой біда тому женатому,
Як тому горшкови щербатому:
Зі споду кипит, з верху збігає,
Куди ся поступит, щастя не має [1090, с. 100].

«Добрий був горщик, як був у нім борщик!» – промовляли в селі Березів Коломийського повіту таким, що припадали коло батька або якогось свояка, доки надіялися поживитися чимось від нього, а одержавши свою користь, покинули, забули його [1089, с. 426]. Із поганого шевця в Замулинцях Коломийського повіту кепкували: *«Такий швець, як діравий горнець»* [1093, с. 334]. Подав Іван Франко і давню приказку *«Горнець кітлови доганяє, а оба смольниї»*, пояснюючи, що це коли один лихий чоловік докоряв другому недоброму [1089, с. 424; 1093, с. 417]. Коли ледачий чоловік обзивав іншого ледащем, у Лолині мовили: *«Котел горшкови доганяє, а й сам чорний»* [1090, с. 298]. У селі Ценів Коломийського повіту ця приказка звучала як: *«Доганьиє горнець кітлови, а сам чорний»* [1090, с. 22].

Чим більше дитина виростає, тим більше в матері турбот. У Мшанці приказували: *«Поки дитина їсть з черепка, доти у матери гладка; а як ся хопит миски, не сходит ї ни з гадки, ни з мисли»* [1093, с. 425].

Бажання людини померти у своїм домі й на своїм хазяйстві передавалося в селі Залісся Золочівського повіту фразою *«Бодай то і умирати, а в своє горня зазирати»*, а в Миколаєві-над-Дністром Жидачівського повіту: *«Вмирай, а в своє горнє зазирай»* [1092, с. 239]. З молодої вдови у селі Завадів Стрийського повіту кепкували пісенькою: *«Ой умер мій небожчик, а я свою журбу в горщик, черепочком накрила, аби за мнов не ходила»* [1091, с. 439].

«Добрий вояк і горшка чиру не бойитсі», – казали жартома мешканці Нагуєвичів про того, хто добре вмів воювати ложкою [1089, с. 268]. *«А годен ти горнець чиру виїсти?»*. Таке питання в Нагуєвичах ставили жартома хлопцеві, що мав претензію вважатися вже за парубка. *«Виїсти горнець чиру»*, тобто давньої страви

з кукурудзяного борошна, звареного в підсоленому молоці, мало бути ознакою сили, відповідної для *«косаря»* [1089, с. 365]. Там само, коли пастухи сиділи на толоці, один вставав, замахувався над ними ногою й примовляв: *«Як я молодший був, то-м оттакий горнець чиру нараз виїдав»* [1091, с. 409]. Зафіксував Іван Франко в рідному селі й фразу: *«Я оттакий горнець чиру виїм!»*. Походила вона з дитячої забави, опис якої подав письменник: *«Хлопці стають один проти одного в віддаленю одного кроку і з окриком «Я оттакий горнець чиру виїм!» стараються якмога висше підняти одну ногу, поки сей або той не впаде горілиць»* [1089, с. 425].

У Нагуєвичах Іван Франко записав також народне вірування: *«Горшка з молоком не годитсі нести на долони, бо коровам молоко висхне»* [1089, с. 424].

Подав Іван Франко також низку народних анекдотів, у яких певну роль відігравав глиняний посуд і вислови з яких стали приказками. Коли гість не хотів більше їсти, хоч його просили, у Нагуєвичах жартували: *«Як втяв по пироги!»*. Ця приказка спиралася на анекдот про цигана, *«який бажав погоститися в господаря, та сей удавав, що вони вже по обіді. Але циган бачив, що господиня на кінці лави поставила миску з пирогами. От він буцімто квапиться та й каже: «Агій, господарю, ба чи така у вас лава довга, як у пана війта?» І, знявши ремінь, давай міряти лаву, а дійшовши до миски, крикнув: «Як втяв по пироги!»* [1089, с. 292; 1091, с. 528]. Вислів *«Мамала, пірала! – Ґаджала, синоньку, ґаджала»* в Нагуєвичах стосувався однієї прикрої пригоди: *«Прийшла до хати циганка з дитиною за плечима та й стала до самої печи. Дитина побачила пироги на печи в мисці та й каже мамі: «Мамо, пироги», перекрутивши на циганське. А мати відповіла: «Бери, синку, бери». Поки стояла та балакала з хатними, а циганча вибрало з миски всі пироги до мішка, в якім сиділо. Аж як циганка пішла геть, люди хопилися до пирогів – ого, й місце застило. Тоді й зрозуміли циганчину розмову з дитиною»* [1091, с. 374]. У Пужниках було зафіксовано комічну розповідь: *«Я до неї, моя в неї; я до того, тото в тім; я за своє тоє та туди, а вона мине бис своє тоє та й догори тим»*. Це все *«говорила селянка перед судом, у якої сусідка вкрала курку, зараз зарізала і поставила в горнець варити. Позивачка прийшла до сусідки і побачивши свою курку в горшку, вхопила її*

з горшком і пустилася йти з хати, а сусідка трутила її через поріг так, що вона впала догори животом. Отже, стидаючися говорити виразно, вона в суді стилізувала своє оскарженє висше наведеними словами» [1093, с. 358].

Знали в Нагуєвичах приповідку *«Що волиш, бабонько: ци ласку божу, ци миску круп?»*. Її взято з дитячої казки про діда й бабу, що по бобі вилізли до неба і там Пан Бог за бабиним вибором дав їм миску круп, через яку потім дід убив бабу [1088, с. 17]. Коли не було паші, то про худобу там зі співчуттям мовили: *«Тілько сі нині напасе, ги з голої миски попоїсть»* [1091, с. 505].

До четвертої літери абетки в Іваниківці Богородчанського повіту жартівливо приказували: *«Глаголь – з'їв миску дриголь»* [1089, с. 336]. Про невдале вариво у Мшанці оповідали: *«Прийшов Прокіп, налляв окріп; іде Гаврило – ще ся не зварило; прийшов Денис, налляв сім мис; прийшов Тарас, з'їв всьо нараз»* [1091, с. 600]. У Кобиловолоках Теребовлянського повіту запрошували до обіду жартівливою фразою: *«Най Господь Бог перескочит і ходачки замочит!»*, що треба було розуміти як: хай перескочить через повну миску і таким чином благословить її [1088, с. 82].

Гуцули в Жидачеві жартували про бойків: *«Бойко чиривайко, з'їв миску каші та й ще каже: «Дайко!». У Львові казали: «Бойко череватий: ззів миску борщу, та й ще каже дати»* [1093, с. 392; 1088, с. 102]. Ненажеру дражнили у Вороблевичах Дрогобицького повіту: *«Андрух, пампух, наливай-кишки, як сунь, так сунь пироги з миски»* [1088, с. 5].

У Львові дармоїда характеризували: *«То робітник до готової миски»* [1092, с. 26]. Мати в Нагуєвичах недорослим, лінивим дітям говорила: *«До роботи вас нема, а до миски є»*. Зате там побутувала й розповідь про цигана, що, віддаючи свого сина в найми, радив господареві: *«До роботи не силуйте, а до миски, то й бийте!»* [1092, с. 28].

Як відомо, *«порожна миска не вабит писка»* [1091, с. 394]. Поїдання страви – це, за народним поняттям, була головна робота попівського наймита, тому казали: *«Пріє, як попівський наймит при мисці»* [1091, с. 598]. *«З миски до рота близька дорога»*, – жартували в Нагуєвичах [1091, с. 394]. Дорога ця, звісно, забезпечувалася ложкою: *«До готової миски лацно поглядати лижки»*, – говорили

в Стрільбичах Старосамбірського повіту [1091, с. 394]. *«До миски треба лижки»*, – примовляли в Нагуєвичах [1091, с. 394]. А втім, у рідному селі письменника застерігали: *«Не пхай свою лижку в чужу миску»* [1091, с. 343]. *«Не пхай свого писка до чужої миски»*, – казали й у містечку Бергомет на Буковині [1091, с. 609]. *«Мий миску, давай борщ»*, – жартували в селі Ценів і інших, коли миску не треба було мити, бо вона й була від борщу [1091, с. 394]. Слуги, яким доводилося їсти з однієї посудини, жартома звали себе: *«Приятель від миски»* [1091, с. 598].

«Красу на тарели не покраю», – казав у Жидачеві чоловік, що мав негарну, але добру жінку [1093, с. 465]. Про село або поле, що знаходилося на рівному місці, в Нагуєвичах мовили: *«Видно, як на тарели»* [1088, с. 168].

У селі Вербовець Теребовлянського повіту парубків дражнили: *«Будзанівські клиньці пекли ґітька в ринці; штири воли запрігали, ґітька з ринки витьигали»* [1093, с. 395].

Були відомі й давні прислів'я про дзбан, наприклад: *«Доси (допоти) збан воду носит, доки (поки) му ся вухо не урве»* [1090, с. 165; 1093, с. 442], а в Нагуєвичах знали коротший варіант: *«До чьису збан воду носит»* [1093, с. 442].

Не обійшли приказки увагою й макітру. Про дурну людину в Нагуєвичах казали: *«Голова як пустий макотерт»*. У Ясениці-Сільній, теж Дрогобицького повіту, про чоловіка з міцною головою, що вдарився нею об щось, говорили: *«Дренчит му голова, як порожний макортет»* [1091, с. 372].

Покришка фігурувала в проклятті, що було відоме в Коломиї: *«А бодай ти ні дна, ні покришки не було!»* [1090, с. 4].

Потрапила до паремій і будівельна кераміка. Про несподіване лихо в Коломиї казали: *«Впало на мене, як цегла на голову»* [1089, с. 270]. Таким чином, приказки й прислів'я зі збірки Івана Франка є цінним джерелом для пізнання гончарної культури українців.

У народних піснях, записаних Іваном Франком, згадано глину та її добування. Наприклад, музикознавець Климент Квітка записав від письменника пісеньку *«На городі біла глина»*:

На городі біла глина,
Стоїть козак, як калина – ой, ой, ой!
Ой копаю білу глину,

На козака оком кину – ой, ой, ой!
Ой копаю, в купу горну,
На козака оком моргну – ой, ой, ой! [727, с. 223].

Два перших її рядки повторювалися в пісні *«Через село гусак летів»*, яку Іван Франко записав 1877 року від мешканця села Батятичі у львівській тюрмі й згодом наспівав Клименту Квітці [727, с. 223, 313].

Іван Франко любив співати коломийки сам, а також їх слухати. Він зібрав понад 1300 записів коломийкових скарбів. Найбільше їх було записано впродовж 1870-х – 1880-х років, коли Іван Франко міркував над розвитком пісенності взагалі й цього жанру зокрема. Звісно ж, коломийки не оминали глиняні вироби та їхнє використання в побуті Прикарпаття.

У коломийці із села Вікторів Станіславського повіту хлопець сповіщав про свої успіхи:

Ой казала приходити Чапського Павліна,
Як заграє коломийки на штири коліна.
Ой казала приходити, не вибаранчати, –
Наварила киселиці в щербатім горщаті [516, с. 26].

Лінива дівчина зізнавалася в коломийці з Дрогобича, що не хоче забруднитися в глині:

Ой та Дана, Дана, Дана, казала ми мама:
– Чому, доню, не заліпиш під припічком яму?
– Ой мамуню, мамунцуню, нащо ж ї ліпити,
Можна в яму сміття змести та й стирков прикрити.
Не хочу ся, мамунцуню, у глині валяти,
Волю піти на весілля трохи погуляти [516, с. 38].

У коломийці з села Лолин висміювали нечупарного багатія, в якого немитий посуд:

Ой прийшли ми до багача, – в хаті чи й у хаті, –
Дивилися у полицю, – горшки сорокаті.
Горшки, горшки сорокаті, хата не метена,
Дівка сидить на припічку, як біс, росплетена [516, с. 102].

В іншій коломийці з того ж села знов розповідалося про киселицю в горщику:

Ой як тоту Коломию зачую, зачую, –
Киселицю висербаю, у горшку ночую [516, с. 124].

Там само була записана й інша, де згадувалися різні види глиняного посуду:

Коло миски запалити, коло горшка горить,

Ой бо мене за макітрев головочка болить [516, с. 124].

Фольклористична спадщина Івана Франка давала уявлення про міфологічне значення гончарної сировини – глини, про народну оцінку професій глинокопа, гончаря, горшковоза, дротаря, про гончарювання від видобування глини й виготовлення гончарних виробів до їхнього продажу, а також про різновиди цих виробів – горщик, дзбанок, глечик, макітру, ринку, миску, таріль, глиняне намисто – та їхнє використання в побуті українців Бойківщини, Гуцульщини, Покуття другої половини XIX – початку XX століття. Особливе значення мали його дані про застосування глиняного посуду й глини в народній медицині та знахарстві, у родинній і календарній обрядовості. Іван Франко працював у руслі загальноєвропейських наукових тенденцій, будучи справжнім європейським ученим [185, с. 89-93]. Його діяльність була прикладом комплексного застосування набутків європейської науки [279, с. 183].

Михайло Драгоманов звернув увагу на опубліковану Іваном Франком казку про царівну-гончарку у своїй статті *«Шолудивий Буняка в українських народних оповіданнях»* (1887), простеживши зв'язки її мотивів та вказавши на подібність її другої половини до німецьких варіантів [349, с. 273-274, 276-277, 279].

Найближчий ідейний соратник Івана Франка **Михайло Павлик** (1853–1915) був не лише видатним громадським діячем, публіцистом, редактором провідних видань, а й глибоким народознавцем. Народився він у селянській родині на околиці Косова – Монастирську в Карпатах. Закінчив Косівську школу, склав іспит за 4-й клас для навчання у Снятині. Продовжив навчання у Коломийській гімназії. Після її закінчення вступив до Львівської академічної гімназії, 1874 року став студентом філософського факультету Львівського університету. У студентські роки у Львові Михайло Павлик познайомився з прогресивними ідеями, й стихійне дитяче зацікавлення народною поезією переросло у свідоме ставлення до неї як до одного з джерел пізнання життя й світогляду. Збиранням фольклору він почав займатися ще в шкільні роки, про що свідчить його зошит народних пісень, записаних у Вижниці 1872 року. Тоді

ж і згодом Михайло Павлик записав багато фольклорних творів, особливо ж пісень, казок і легенд, у Косові від своїх сестер та сусідів. У студентські роки, виїжджаючи зі Львова в гори (часом у товаристві Івана Франка), він зібрав цікаві матеріали в Дрогобичі, Лолині, Кутах, Снятині, Стецеві та в багатьох інших західноукраїнських селах і містечках. Характерно, що серед осіб, від яких Михайло Павлик записував у різний час фольклор, були Іван Франко, Лесь Мартович, Василь Стефаник.

У пісні з Лолина було зображено протистояння свекрухи з невісткою:

Подивиться й у оконце,
Вже сонце в полудне:
– Не понесу невістці вбіду,
Най усе враз буде.
А вна прийшла, молоденька,
Та стала до миски,
А свекруха походжає
Та віддула писки.
...Я не знала, молоденька,
Як їй відповісти:
– Най того колька коле,
Що готовив їсти.
Ой у саду та й на заду
Сорока скрегоче,
А свекруха миски миє,
Невістка не хоче [732, с. 82-83].

Молодиця підмовляла парубка:
– Не бійся, гарний хлопче,
Мого чоловіка,
Поки в мене в горщику зілє,
Поки твого віка [732, с. 114].

Наймит роказував про своє гірке життя:
– Ой не край ти, наймитоньку,
Ой хліба цілого,
Ой пошукай, наймитоньку,
Кусника малого.

Ой узяв я та шукати,
В горшки гримотіти,
Ой найшов я малий кусник,
Що не доїли діти... [732, с. 182].

Ділився своїми клопотами й герой пісні з Львівського повіту:
А я мислив, же то жарти
Оженитися,
Не журитися.
Тут три миски, ту три лижки,
Треба, треба ще й колиски [732, с. 259-260].

А веселун з іншої пісні мріяв знов почати пити:
Коби мені зранку горівочки в збанку,
В нас буде стояти, попи не мут знати.
Як ми присігали, а попи скакали,
А ми поломили, попів посмутили,
Ба як би зробити, їх розвеселити?
Як мем сі женити, так будем робити:
Озьмем горівки в збанку, прийдемо до них зранку,
Будем їх будити, будем веселити [732, с. 265].

Близьким другом Івана Франка був польський антрополог, етнограф і керамолог **Ізидор Коперницький**. Народився він у селі Чижівка Звенигородського повіту Київської губернії. З 1835 року навчався в Златопільському училищі, з 1838 – у 2-й Київській гімназії, з 1839 – у Вінницькій гімназії. 1844 року Ізидор Коперницький став студентом медичного факультету Київського університету, де через три роки вступив до польського антиурядового гуртка. Здобувши 1849 року вищу освіту, він служив за фахом у чині титулярного радника по військових лазаретах Волині, а також Бершаді й Олешок. Під час Кримської війни 1853–1856 років Ізидор Коперницький перебував у російській діючій армії. Як герой Севастопольської оборони, був удостоєний орденів святої Анни третього ступеня (1855), святого Станіслава другого ступеня (1856), срібної та бронзової медалей на Георгіївській стрічці. 1856 року Ізидора Коперницького підвищено до колезького асесора (на становищі штабс-лікаря), а 1857 року він пішов у відставку й став прозектором анатомії в Київському університеті. Ізидор Коперницький був одним із організаторів і провідників

«Товариства таємних польських шкіл», членом *«Провінційного комітету на Русі»*, згодом перетвореного на тимчасовий провід місцевих учасників польського повстання 1863–1864 років. 9 квітня (28 березня) 1863 року Ізидор Коперницький виїхав до Царства Польського, де створював у Каліському повіті повстанські медичні пункти й керував ними. Восени його було направлено виконувати обов'язки комісара революційного Національного уряду до Львова. Затриманий австрійськими властями, спромігся втекти з-під арешту. Після поразки повстання він поїхав до Парижа, а потім до Бухареста. Зрештою, 1871 року Ізидор Коперницький прибув до Галичини, де мешкав у різних містах, а потім зупинився в Кракові. 1876 року він отримав ступінь доктора медицини Ягеллонського університету, а наступного року заснував науковий збірник *«Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej»*, де було видано чимало цінних українських етнографічних матеріалів.

Зокрема, він у статті *«Причинок до етнографії люду руського на Волині»* (1887) оприлюднив записи з Волині, зроблені полькою **Зофією Рокосовською**. Та записала близько 450 обрядових, ліричних, колискових і баладних пісень, близько сотні казок, демонологічні легенди, загадки, описала родинні й календарні обряди, вірування краян, рослинний світ місцевості і його лікувальні властивості. Зібрані нею фольклорні матеріали сягають близько 400 друкованих сторінок. Ще донедавна історики фольклористики скаржилися, що імені Зофії Рокосовської не фіксує жоден загальний або спеціальний фольклорознавчий, культурознавчий український словник або енциклопедія, нічого не можна знайти й у бібліографічних польських виданнях [494, с. 315]. Нині з'ясовано, що дослідниця зростала в родині поміщиків Рокосовських, які були власниками маєтку Юрківщина Звягельського повіту Волинської губернії. Господарство вела Текля Рокосовська, оскільки її чоловік Болеслав, який побудував у селі дерев'яну каплицю, постійно у своєму маєтку не жив. Їхній син – Людвік Рокосовський – брав активну участь у підготовці до видання визначної пам'ятки польської краєзнавчої літератури, вершинного її досягнення XIX століття – *«Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich»* (1880–1902). У словнику вміщено його статті про місто Звягель і села Звягельського повіту. У цьому ж словнику

є згадка й про деякі праці його сестри – Зофії Рокосовської. Станіслав Міхалський, згадуючи своє навчання в місті Рівне впродовж 1874–1881 років, зазначав, що в ті часи учасником прогресивного руху польської молоді була там і панна Зофія Рокосовська [314, с. 3-4].

Чи не найпильнішу збирацьку увагу Зофія Рокосовська присвятила величному обряду весілля. У студії *«Весілля і пісні люду руського з села Юрківщини в пов. Звягельському на Волині»* (1883) вона подала детальний поетапний опис весілля. Є там і згадки про використання глиняного посуду. Перед очепинами на лаву, поруч із молодою, ставав її молодший брат чи неодружений родич, який називався *«шурим»* і продавав пасмо нареченої, яка попередньо дозволила його відрізати. Він торгувався із сватами, які намагалися його підкупити, подаючи йому на тарілці чарку горілки і щохвилини докидаючи кілька монет. Той постійно піднімав ціну, розповідаючи, з якою складністю він отримав волосся сестри, як гарбузи для неї крав, як її пильнував тощо [1307, с. 161]. Перед очепинами дружки співали, звертаючись до молодого:

...Та не совай таліркою,
Та не дури горилкою,
Всади руку і в кишеню,
Та набери грошей жменю,
Та посип на талірку,
За хорошую дівку [1307, с. 163].

У дівочій пісеньці співалося:

Ой мамцю, ляшок їде,
Що я йому звару?
Курчинятко в горщинятку,
Перчиком заправлю [1307, с. 195].

Парубок розказував про свої пригоди на вечорницях, під час яких він мав необережність розбити макітру:

...Дають мені бараболю нелупляну їсти.
А я тую бараболю зтиха обіраю,
На полиці вареники оком наглядаю.
Стали свічки потухати, стали дівки спать лягати,
Я за тії вареники та й навтеки з хати.
Вийшов я за ворота, сказав собі сісти,
Давай тиї вареники з медом, з маком їсти.

Поїв я вареники та й став в врениці,
Обернув я макотрику в сінях на полиці.
Утікав я з вечорниці через три городи,
Потоптав я гарбузинє, наробив я шкоди.
Коли б же то гарбузи, а то гарбузинє,
Коли б же то хлопці, а то бісовинє [1307, с. 205].

Зі щербатим горщиком у пісні порівнювалося життя нежонатого чоловіка:

Ой на горі хатка, там кума моя,
А у куми дівчинонька, то душа моя.
Я з кумою покумаюся,
А з моєю дівчинонькой повінчаюся.
Завезу попу пшениці копу,
Щоб мене звінчав з моєй дівочкою.
Пшеницю дав, шлюбу на взяв,
Щоб ти, мій попе, за то в трасцю впав.
Щоб тебе трасла і твою жінку,
Щоб з тебе витрасла мою горілку.
Щоб тебе трасла і твої діти,
Щоб тобі не дала в хаті вседіти.
Ой біда тому нежонатому,
Як тому горщику та й щербатому.
З-під споду кипить, з верху збігає,
Де ся оберне, – щастя не має [1307, с. 209-210].

У статті, надрукованій Ізидором Коперницьким, теж було багато цікавого про використання глиняного посуду в обрядовості українців села Юрківщина Звягельського повіту. Наприклад, описано, як баба-повитуха приступала до так званих *«злевин»*, себто очищення породіллі. Якщо новонародженим був хлопчик, то мати стояла на тій сокирі, на якій дитині обтинали пуповину, а якщо дівчинка – на веретені й на гребені для прядіння, який підкладали дитині під пуповину для обтинання. Одна з жінок тримала перед нею миску. Баба посипала її руки збіжжям і зливала на них свячену воду, мовлячи: «Очищаю твою душу від гриха твойого». Навзаєм породілля чинила те ж саме бабі, кажучи: *«Очищаю твої руки від бруду мойого»*. Потім вона падала бабі триразово до ніг і цілувала їй руки, дякуючи за труди [1284, с. 132-133].

Ця стаття теж була присвячена весіллю, а точніше короваю й етапу, який відбувався після комори (*«гарне»* або *«бридке»* весілля). Биття посуду Зофія Рокосовська зафіксувала в такому епізоді весільного обряду, як випікання короваю. Так, миску з рештками води, якою мили руки коровайниці, кидали через хату; вважалося, що якщо вона перелетить на другий бік і розіб'ється, то це добре знамення, якщо ж застрягне на даху чи впаде на цьому боці, то це не на добро [1284, с. 138].

На щастя молодих били горщики, миски, оббивали стелю й стіни, при цьому співаючи:

А ми звидці нє пійдемо,
Поки горшків не поб'ємо,
Поки лавок не поломимо,
Поки печі не об'ємо.

Але все це робили тільки в тому випадку, якщо молода була *«чесною»* [1284, с. 141].

Цікаві й спостереження над використанням глиняного посуду в календарній обрядовості. Головним актом Святвечора, *«першої Вілії»*, була вечеря, на якій виступало багато наїдків: риба, пироги, але найважливішою була кутя, якої готувався великий горщик, аби вистачило на три святкові дні. На Святвечір кутю їли з медом, а в інші дні – з молоком або солониною. Після вечері горщик з кутею ставили на сіні на розі столу, під снопиком, що стояв у кутку, а побіля неї інший горщик із приготованою сушениною, тобто сушеними фруктами, щоб, як казали, не залишати кутю самотньою вдовицею. На Щедрий вечір після вечері кожен клав свою ложку в миску з кутею, яка так цілу ніч стояла на столі, а чия ложка наступного дня впаде, той помре першим. Дівчата викрадали з горщиків, уже готових до приготування, три жмені крупи, варили кашу з них і клали її на розі плоту або під стіжком на току й мовили: *«Вишла з лемішкою, чиєю буду невісткою, доле, гуу!»* – і звідки одізветься луна, у тому напрямку піде заміж. На другий день, якщо каша виявлялася повністю виїденою, її чоловік буде злий; якщо трохи, то добрий; якщо вона залишалася недоторканою, цього року дівчина не мала вийти заміж [1284, с. 144].

У Юрківщині на Новоград-Волинщині гадали, що русалка, як і душі померлих, харчується парою з горщиків з їжею й крихтами

хліба, які падають під стіл. У понеділок після Русального тижня мати схопила русалку – свою померлу доньку, яку звали Марвою, – за піл і занесла до хати. Там, як посадила її на *«посаді»*, в куті столу, то вона просиділа цілий рік, не рухаючись. Коли нікого не було вдома, Марва ставала над горщиками з їжею й вдихала запах, тим вона живилася. Збирала також кришки хліба, які падали під стіл; але, в разі, якщо навмисне для неї їх там накришили, то тих не зачіпала. У перший день Русального тижня вона вилетіла через вікно, причому обізвалася лише до матері, висловлюючи їй з жалем свої муки й смуток, які витерпіла впродовж цілого року [1284, с. 176].

Хто з гостей на осінніх засівках брав перший пиріг з миски, мав, за звичаєм, сказати: *«Щоб родили колоски, як тії пережки»* [1284, с. 188]. На Андрія дівчата, як і в інших місцевостях, часто ворожили за допомогою розплавленого воску, який кожна по черзі виливала у воду в мисці, а з малюнків, які при цьому утворювалися, вони робили для себе різні пророцтва [1284, с. 189]. Вдавалися й до поширених прийомів гідромантії. У мисці з водою дівчина робила своєрідний місточок з паличок, ставила її під ліжко, а той, хто, наснившись їй уночі, переведе її через міст, мав стати її чоловіком [1284, с. 190].

Зофія Рокосовська зафіксувала й цікаві побутові прикмети, пов'язані з глиняними виробами. Якщо з однієї миски чи відра вмиватися – буде невпинна колотнеча між тими особами. Коли в горщику, відставленому від вогню, страва не припиняла кипіти, то був знак для господині, що її кохає чоловік [1284, с. 200]. Якщо лічити пироги (вареники), вкидаючи до горщика, то вони розваряться [1284, с. 203]. Запобігаючи примноженню мишей і щурів удома, не слід було відмовлятися позичити щось вагітній жінці. Якщо не було змоги позичити їй потрібну річ, треба було кинути вугілля або глину за нею слідом. Це, безумовно, захищало від мишей, але дещо за рахунок дитини, яка мала народитися, бо вона буде їсти вугілля та глину [1284, с. 202]. Як і в інших місцевостях, глину використовували в обрядах привороту. З того місця, на якому кохана особа стояла п'ятою лівої ноги, брали пучку землі й, змішавши її з глиною, заліплювали нею якусь шпарину в челюстях печі, примовляючи закляття: *«Нехай за мною так твоє серце печеться, як тут та глина печеться»* [1284, с. 197-198]. Уже знайомими були

й прийоми вегетативної городницької магії. Саджаючи капусту, при першій посадженій грядці ставили великий горщик, прикритий білою ганчіркою й каменем: щоб капуста вийшла велика, як горщик, тверда, як камінь, і біла, як полотно [1284, с. 205].

При тяжких пологах тримали породіллю над мискою з запаленою горілкою [1284, с. 212]. Тому, хто підірвався, ставили на животі макітру, до якої вливали півкварти кип'ятку, а тоді вставляли той самий горщик, у якому була вода, обернений дном догори. Коли той, через сильне нагрівання наповнений розрідженим повітрям, навпаки, втягував у себе воду, то лікування було успішне, й на цьому воно закінчувалося [1284, с. 214]. Хворобу *«волос»* лікували, взявши тричі по дев'ять колосків жита. Потім, тримаючи їх у жмені, по одному прикладали до хворого місця й щоразу через колосок зливали непочату воду в підставлену миску, проказуючи замовляння [1284, с. 214]. Як і в інших місцевостях, про миску з ложками була загадка: *«Коло ями седять з киями»* [1284, с. 224].

Цінною була аналітична студія Зофії Рокосовської про вірування й уявлення, пов'язані з рослинним світом. Вона зветься *«Про рослинний світ, уявлення, вірування та перекази руського народу на Волині, в селі Юрківщині Звягельського пов.»* (1889). Дослідження складалося з двох частин і двох покажчиків назв рослин – польською й українською мовами. Друга частина – *«Про рослини зокрема»* – це 239 словникових статей, де словниковим гаслом була латинська назва рослини. Кожна словникова стаття мала таку структуру: латинська назва рослини, польська назва, українська назва. Подано було також варіанти назв, якщо такі були. Далі подано відомості про використання рослини в медицині, сільському господарстві, обрядах, фольклорних текстах. Зофія Рокосовська повторила відомості, що, саджаючи капусту, волинські жінки ставили на грядці великий горщик, накритий білою ганчіркою й придавлений камінчиком, аби капуста була така велика, як горщик, біла, як полотно, й тверда, як камінь [1305, с. 172]. Після різдвяної вечері горщик з рештками куті ставили на *«посаді»* на розі столу, побіля снопика, й там само ставили горщик із вареною сушкою, щоб куті не було сумно, щоб не почувалася *«вдовицею»*. На *«Багатий вечір»*, у надвечір'я Нового Року всі в хаті, вкладаючись спати, клали свої ложки до миски з кутею, а чия ложка завтра вранці була перевернута, той мав померти

першим [1305, с. 179]. На Юрія качалися по житу й били горщики на житніх посівах, аби в них вродило [1305, с. 191]. Кропивою дводомною випарювали молочний посуд і цідили через неї молоко. Жалку кропиву (*«джиґуху»*) так само або дещо рідше вживали для випарювання посуду [1305, с. 194].

Серед прозових жанрів у записах Зофії Рокосовської найповніше представлено чарівну й соціально-побутову казку. Усього її стаття *«Байки (сказки, казки) з села Юрківщини (Звягельського повіту Волинської губернії)»* (1897) містила понад вісімдесят фольклорних зразків. Ці тексти збирачка записала від своєї прислуги. Про це вона зазначила в передмові до публікації: деякі казки були записані від Хведора Баланця, служника при різних дворах, інші – від її няньки і дівчат-покоївок. В одній з казок чоловік ішов та й побачив, що на полі горить вогонь. Коло вогню сидів старець, пасся індик, а на вогні в горщику кипіла вода. Вони привіталися, й чоловік пояснив дідові, що ходить по білому світові, для жінки комедію шукає. Той запропонував показати комедію. Для цього дід погукав індика й наказав: *«Індик, заріжся!»* – той зарізався. *«Оскубися!»* – обскубся. *«Лізь в горшок і зварися!»* – він і те виконав [1303, с. 15].

Казка про дурну Химу згадувала горщик, в якому готують крупник. Головна героїня змерзла й бігла, аж раптом побачила, що при дорозі горить вогонь. Там ночували чумаки. Воли паслися, а вони сиділи при огні, і кипів горщик з водою. Прибігла Хима й запитала: *«Чи се я, чи не я?»*. Чумаки перелякалися й вирішили, що це чорт. Хима, будучи цікавою, запитала, що то в горщику. Чумаки думали собі крупник варити, але відповіли, що то вода на баранця, вони підуть, його зловлять, ошпарять і будуть пекти. Хима, яка добряче зголодніла, вислала їх, аби хутчіше йшли, а вона буде вогонь доглядати. Чумаки, раді, що безпечно відійдуть від чорта, побігли й не повернулися [1303, с. 18]. Один з епізодів тієї ж казки перегукувався з оповідями про ув'язнених злиднів, трактуючи цю тему в пародійному ключі. Головний герой усипав гроші в горщик і вночі закопував під піччю. На нещастя, прокинулася жінка. Вона поцікавилася в чоловіка, що той робить, і отримала відповідь: *«Злидні закопую, не воруши їх, бо до тебе причепляться»* [1303, s. 20]. Казки в записах Зофії Рокосовської є справжньою енциклопедією вжитку глиняних виробів. В одній з них готовий обід мати насипала в близнюки,

а дівчина Настя понесла братам. Вона бігла, бігла, уже втомилася, а братів не було видно. Пішовши по доріжці, посипаній бобами, вона натрапила на хатку чорта (*«куцого»*), і той зробив її своєю господинею. Старший брат пішов її шукати по тій доріжці й надвечір знайшов хатинку. Прийшов куций і зажадав вечерю. Вона поставила йому миску бобів. Чорт не став їсти, бо понюхав і сказав, що прісна душа смердить. Тоді Настя призналася, що прийшов брат. Куций сказав, щоб той ішов з ним вечеряти, і разом вони виїли повну миску [1303, с. 22]. Одна дівчина не хотіла заміж іти, поки якийсь парубок не пообіцяє, що ніколи не назве її гадюкою. Один заприсягнувся. Але якось він вернувся зарано, жінка його не сподівалася, не було готової вечері, тож голодний і злий чоловік став лаяти жінку, але забувся й сказав: *«А ти, гадюко»*. Жінка якраз тоді ставила миску з крупником на столі, аж тут не стало ні жінки, ні їжі, тільки справжня гадюка сичала в мисці. Чоловік дуже перелякався, скинув миску на землю, хотів затоптати гадюку, а вона як скочила, так і обвилася в нього довкола шиї [1303, с. 57].

В іншій казці були собі дуже багаті люди, що мали одного сина. Якось вони заслабли й померли, перед смертю наказавши синові, щоб коли перший убогий прийде до хати, він дав йому буханець хліба й миску грошей. На другий день після похорону прийшов сивенький старий, хлопець дав йому буханець хліба, а про гроші забувся, і тільки як дід вийшов за ворота, згадав, завернув діда й відміряв йому миску грошей у торбу. За це він отримав у подарунок крилатого коня [1303, с. 45]. Також казки пародіювали народну медицину. Дружина головного героя вередувала, вимагаючи, щоб чоловік, якщо хоче, щоб вона була здорова, зібрав екскременти сусідського собаки, зварив у своєму горщику, мішав своєю ложкою й покуштував, бо як буде добре, то вона з'їсть, а як ні, то хай він викине. Простодушний чоловік послухався, півдня ганявся городами й полями за собакою, щоб зварити жінці ліки, й чесно їх покуштував. Тоді жінка наказала вилити їх надвір, а зажадала купити вершки, поставити в її власному горщику, мішати її ложкою, а куштувати їх не треба, бо вона і так їх з'їсть. Чоловік пішов по вершки, зварив повний горщик, і жінка всі з'їла [1303, с. 56]. У варіанті казки про язикату Хвеську все відбувалося навпаки – язикатим і недалеким тут був чоловік. Коли подружжя посварилося, чоловік пішов на суд до пана. Він сказав, що

його жінка знайшла багато грошей, повний горщик, і не хоче йому віддати. Але на запитання, коли ж вона їх знайшла, чоловік відповів, що того самого дня, як над селом ішла калачова хмара [1303, с. 67].

Хлопчик-мізинчик у казці вліз у миску й загруз по шию в тертому сирі для млинців [1303, с. 74]. Знали в Юрківщині й оповідь про відгрібання рукою помираючого чоловіка горщика із золотом. Чоловік пішов на роботу, а невістка зосталася сама з дідом, ледь живим. Їй стало страшно, аж тут дід погукав: *«Ходи, моя детино, добра ти була для мене, єдна ти мене жаліла, я ж тобі на память по собі щастє дам. Затягни мене под піч, вигребай моєю рукою горшок з грошима, бо я сам вже не здужаю, а закляв так: «Що чия рука загрібала, тая тілько може одгрібать». Гроші будуть для тебе, одойдіте звідці з чоловіком, заведіте собі своє хазяйство і жийте щасливо»*. Його рукою невістка вигребла горщик з червінцями, потім поклала діда на лавці, й він помер. Далі вони з чоловіком жили дуже заможно [1303, с. 92].

Казка про нерозумного чоловіка на ім'я Гило та його жінку Марусю розповідала про їхні негаразди. Маруся навчила Гила, що сало треба було порізати, вкласти в горщик і зварити чи посмажити, й знову вирядила до свого батька, щоб ще щось дав. Гило пішов, і батько дав йому свиту. Він повернувся додому, не застав Марусі, порізав свиту на шматочки, наклав два баняки, налив водою і поставив у піч. Наприкінці з подружжям узагалі сталося лихо, бо під час спроби помити руки вони обидві застрягли в нього в дзбанку з водою. А намагаючись розбити дзбанок, Гило випадково вдарив ним Марусиного батька [1303, с. 108-110].

Цікавою була й праця про хліб у буденному й святковому побуті українців – *«Хліб: його значення в забобонах, лікуванні та повсякденному житті, зібране в селі Юрківщина в Звягельському пов.»* (1899). Зофія Рокосовська повідомляла, що нову діжу перед вчиненням тіста треба було спершу підкурити: ставили миску або горщик із жаром на порозі, сипали на нього трохи житньої муки, гусячого пуху й воску та накривали діжею – щоб так кілька хвилин постояла [1304, с. 153]. Улітку часто, а взимку зрідка мили діжу ззовні й усередині, тісто, що лишилося, викладали в миску, а коли діжа висихала, натирали дно цибулиною, вмоченою в сіль, і знов вкладали те тісто [1304, с. 154].

У статті *«Замовляння (змовляня) в селі Юрківщина в Звягельському пов.»* (1900) Зофія Рокосовська повторила й доповнила відомості, що під час лікування хвороби *«волос»* лікарка брала дев'ять разів по три житні колоски з зерном, прикладала до нариву над мискою зі щойно принесеною водою й обливала тією водою хворе місце спершу через кожен колос осібно, а наприкінці – через усі разом, повторюючи за кожним колоском формулу замовляння двадцять сім разів, а наостанку – молитву [1308, s. 459]. Наступною стала стаття *«Уявлення про природу. Юрківщина в Звягельському пов.»* (1900), де Зофія Рокосовська розповідала, що тамтешні мешканці знали деякі більші зірки, а також, як вона переконалася, зауважили відсутність планети Венери, коли кілька років тому впродовж якогось часу її не було видно. Тоді казали, згадуючи навіть місцевість, де те було, – за кілька миль звідти, в селі Мирославль: чарівниця ту зірку схопила й сховала під новий горщик у коморі; тільки коли вона померла, здійнявся сильний вітер, перевернув горщик, і зірка полетіла на своє місце [1306, с. 774].

Українським населенням Карпат цікавився й сучасник Ізидора Коперницького **Леопольд Вайґєль** (1842–1906), уродженець Перемишля. Він навчався в університетах Львова й Відня, був гімназійним професором у Коломиї впродовж 1872–1887 років. Під час перебування в Коломиї Леопольд Вайґєль розвинув широку й плідну суспільну й туристичну діяльність у тій місцевості й на теренах Чорногори. За численні географічні й етнографічні праці про останню сучасники навіть звали його *«королем Чорногори»*. Леопольд Вайґєль був одним із головних засновників і найбільш активних діячів і туристів Чорногорського відділення Татранського товариства, а впродовж 1878–1887 років навіть його віце-президентом. Цінні, хоча і неповні, дані етнографічного характеру містилися в роботі Леопольда Вайґєля *«Нарис міста Коломиї»* (1877) [85, с. 116]. Вони становлять інтерес для вивчення обрядового вжитку глиняного посуду, насамперед у календарній обрядовості та звичаєвості. Після вечері, помолившись, вставали й посилали вечерю (*«коляду»*) до батьків, родичів або кумів. *«Коляда»* така складалася з двох або трьох книшів і з миски, наповненої розмаїтими наїдками. Якщо ту *«коляду»* приносив сам господар, то, входячи в необхідний дім, він казав: *«Просимо на вечерю»*. А коли приносили *«коляду»*

син або дочка господаря, то казали: *«Просили тато і неня, і я прошу на вечерю»*. Потім хтось із родичів забирав *«коляду»* і садовив того, хто її приніс, за стіл, давав йому їсти й пити, а коли той вже хотів іти, давали йому в його миску свою *«коляду»* (і якщо то був хлопець, обдаровували його грішми, а якщо дівчина, – якимсь подарунком [1333, с. 86].

Карнавальна Маланка в одній руці тримала горщик із вапном, а в іншій – з глиною. Доки одні з ряджених співали смішні пісні, а інші танцювали, той, що був перебраний Маланкою, брав щітку й білив та мастив вапном і глиною стіл і лавки [1333, с. 88].

В околицях Коломиї напередодні Водохрещів ішов хтось із домівників із дзбанком води до церкви, де священик її святив. Після посвячення він приносив її додому, і кожен натщесерце пив ту воду [1333, с. 89].

Торкнувся Леопольд Вайґєль і родинної обрядовості. Коли хрестили дитину, батько давав знати на селі через якусь родичку, щоб сходилися гості. Тоді одні приносили калачі, інші – миску сиру й кілька яєць, і святкували впродовж цілого дня. Наприкінці баба-повитуха ще збирала на тарілку від гостей по кілька центів *«на щістє дитини»* [1333, с. 94].

Монографія Леопольда Вайґєля *«Про гуцулів»* (1887) була написана на матеріалах кількарічних мандрівок по Гуцульщині. Це дослідження охоплювало широке коло питань матеріальної та духовної культури [85, с. 116], не оминаючи й обрядове використання глиняного посуду. На Введення (3 грудня) гуцульські дівчата йшли до дев'яти колодязів по воду, причому до кожного з іншим горнятком, а прийшовши, кидали цента. Повертаючись додому, зважали, хто їм перейде дорогу: якщо жінка, то подальший експеримент ставав уже непотрібним, бо то був лихий знак. Коли ж, одначе, дорогу переходив чоловік, тоді вкладали до горнятка розмаїте зілля, як от ласкавець, люби-мене, привертень, марунка, васильок та інші. Після цього наливали воду з тих дев'яти колодязів. Далі дівчата ставили горщик у комин, щоб його дим раз овіяв. Тією водою обливалися й милися, не доконче, але найліпше оголеними, зрештою, виймали зілля й палили його, тільки так, аби ніхто не бачив. Воду ж поділяли на чотири частини: одну виливали на дах, другу на якесь плодове дерево, яке потім струшували, бажаючи собі, щоб старости так рясно до неї

спадали, як краплини з дерева; третю частину розливали в місці, де сходилися три плоти, аби так само, як вони сходяться, хлопці до неї збігалися; виливши четверту через дорогу, ховалися й дивилися, хто перейде: якщо чоловік, запитували його, як він зветься, бо таке ж ім'я матиме її суджений, а якщо жінка, це було погано [1332, с. 78-79].

Щоб чоловік покохав дівчину або жінку, вона приносила чарівникові якусь його річ. Чарівник лив до миски над тим предметом воду, робив над нею хрест ножем, укидав до миски зілля (сухі бур'яни) й виходив з хати, й ніхто не міг бачити, куди. Повернувшись, він давав дівчині чи жінці ту воду з розпорядженням, аби обмилася нею. Та відходила в переконанні, що скоро привабить коханця й примусить себе покохати [1332, с. 79].

Глиняний посуд використовувався в календарній обрядовості. На Водохрещі гуцули вбиралися святково. Кожен брав дзбанок, прикрашений хвоєю й обв'язаний хусткою, а також свічку-трійцю. Ішли до церкви, звідки після служби рушали в процесії зі священиком на водойми. Після урочистого посвячення води кожен із присутніх старався якнайпрудкіше зачерпнути її дзбанком, бо від того, як гадали гуцули, залежала удача на цілий рік [1332, с. 50].

На Святвечір звичайно йшли до найближчого сусіда, *«як ся з сусідом гречнуют, як межи ними мирно»*, і приносили з собою миску голубців та буханець хліба, кажучи: *«Дай Боже добрий вечер з тайною вечерою!»* На це сусіди відповідали: *«Дай Боже і вам і всім посполу дочекати від сего на рік»*. Після цього запрошували гостей за стіл, давали їсти, а миску голубців, пересипавши до своєї, власними наповнювали голубцями й відсилали з буханкою хліба до їхнього дому [1332, с. 58].

Леопольд Вайґєль описав цікаві весільні звичаї гуцулів. Після заручин батько молодого або вдова з опікуном, батько молодої чи мати, якщо її чоловіка вже не було на світі, молодий, молода і староста йшли до священика. З собою вони несли по два буханці хліба, по три лікті тонкого полотна, по мисці кукурудзи або бобів [1332, с. 65]. У той самий вечір засідали молодий і молода, кожний у себе вдома, за стіл до *«повниці»*. На столі, заодно із горілкою, вином або медом, стояла миска, накрита хусткою. Староста викликав кожного на ім'я або уживане прізвисько – спершу батька, потім рідних, нарешті чужих. Батько брав від молодого налиту чарку,

бажав усякого благополуччя, а потім клав до повниці, тобто в ту накриту миску *«банку»* або *«дві»*, тобто один або два ринських. Після нього підходила мати, родичі, наприкінці – чужі особи, й усі або клали готівку до повниці, або обіцяли подарувати вівцю, ягня, порося чи теля. Те саме відбувалося в молодої [1332, с. 66]. Молоду, що поверталася з вінчання, вітали перед хатою батько й мати з мискою пшениці чи іншого збіжжя і з келишком меду, а обходячи її, коли вона ще сиділа на коні, три рази по колу, мати обсипала свою дочку й гостей тим зерном. Молодого так само обсипала мати молодої [1332, с. 67]. Молодий теж кидав *«банку»* на миску, коли відкривав обличчя молодої, сідав біля неї, й тоді починалася вечеря, якою завершувався власне весільний обряд [1332, с. 68].

Серед активних збирачів етнографічних матеріалів з України слід назвати також **Юзефу Мошинську** (у шлюбі Шембекову) (1820–1897) з Озерни під Білою Церквою. Народилася вона в Бершаді, у родині маршалка польської шляхти Волинської губернії, польського патріота, колекціонера й філантропа Пйотра Мошинського, за свою патріотичну діяльність та зв'язки з масонством засланого 1826 року в Тобольськ. 1840 року Пйотр Мошинський осів у Кракові. Усе своє майно, яке вдалося порятувати від конфіскації, він віддав доньці від першого шлюбу Юзефі. 1842 року та одружилася зі *«світським левом»* графом Юзефом Мацеєм Шембеком. Так Юзефа Мошинська опинилася власницею всіх батькових маєтків, які знаходилися на Волині та Поділлі, й, відповідаючи за виховання синів, полюбила спокійне життя на селі [1242]. Вона свого часу листувалася з видатним польським етнографом Оскаром Кольбергом, надсилала йому свої записи пісень з Поділля й була однією з перших збирачів, хто наважився удоступнити результатів своїх пошуків громадськість [1230, с. 192-193]. Її цікавили звичаї й обряди населення Київщини, точніше трьох її повітів – Білоцерківського, Таращанського й Васильківського. На сторінках *«Zbioru...»* було надруковано кілька цікавих статей Юзефи Мошинської. Одна з них під назвою *«Звичаї, обряди і весільні пісні українського люду з околиць Білої Церкви»* (1878) містила детальний опис весільного обряду, багато ілюстрований текстами весільних пісень [85, с. 127]. Докладно описуючи один за одним усі акти весільної драми, Юзефа Мошинська почала цей опис не зі сватання, а з дошлюбного

спілкування молоді та любовних чарів. Якщо бувало так, що дівчина першою покохала парубка й зіткнулася з байдужістю, яку не змогла подолати звичайними залицяннями, вона постановляла його причарувати. Сказавши про хлопця, якого кохала, що *«він буде мій»*, дівчина вдавалася до різних надзвичайних засобів, а якщо й ті були марні, то бралася за відомі їй чари. Наприклад, вона йшла до лісу, шепчучи молитви, й там вишукувала дві деревини дуба, берези чи інші, що виростали з одного кореня й сплелися між собою гіллям, відтинала трохи кори з одного й другого стовбура, приносила додому й варила в новому горщику. Потім на цій воді замішувала й випікала корж або такою водою приправляла горілку й, коли разом з ним її випивала, то була певна, що тепер він її *«не покине»* і *«на смерть буде любити, жаловати»* [1292, с. 184]. Стаття Юзефи Мошинської *«Купайло, а також забави щорічні й інші з додатком деяких обрядів і весільних пісень в українського люду з околиць Білої Церкви»* (1881) містила дуже детальний та ґрунтовний опис давнього свята Івана Купала. Дослідниця записала купальські ігри разом з піснями з сімнадцяти сіл. Крім цього, у роботі йшлося про звичаї й обряди річного календарного циклу, весняні та літні забави молоді, а також подано доповнення до весільного обряду. Наприклад, на Катерини відбувалося щорічне *«садіння вишні»*. Викрадену в саду молоду вишеньку садили у великий горщик, наповнений землею, кожна з дівчат позначала на ній для себе окрему гілочку, і ставили те деревце *«під покуть»*, тобто на захисне місце в головному куті лави, поза столом. Потім дівчата бігали до колодязя і з водою у вустах поверталися для поливання щойно посадженої вишні. Поливання в цей спосіб повторювалося щовечора, аж до Богоявлення, коли деревце мало розквітнути. До того часу старалися заховати ту віщу вишеньку від погляду попа, коли той під час посту входить до хати з молитвами, а під час свят із кропилом; інакше деревце неухильно засохне, а парафіяльний священик за те тяжко картав, як за явний і дуже тяжкий гріх. Звичай той вважався за гріх також і старшими: бо вишня, за народним віруванням, нарікає, що їй важко розвиватися й квітнути взимку і проклинає ту, яка її квіту очікує. Розквітання вишні на Богоявлення приносило добре ворожіння дівчатам, гілки яких ставали вкриті цвітом, і подвоювало урочистість того дня. Розквітле деревце вміщувалося на столі, а навколо веселилася

радісна й святково вбрана молодь, ласуючи заливною рибою й калачами та танцюючи під найняту в складчину музику. Розходячись, молодь закидала вишню на дах [1291, с. 63-64]. Після саджання вишні й подальших забав наставала вечеря, на якій, за звичаєм, усі куштували пшоняну кашу з маком. Те, що залишалося, виносили за ворота самі лише дівчата, де й доїдали, вигукуючи: *«Доле, доле* (або: *суджаний-несуджаний), іди до мене каши їсти»* чи *«Доле, доле, гу, гу...!»*, дослухаючись до того, звідки відгукнеться луна, бо звідти дочекаються сватів. З'ївши кашу дощенту, викидали порожній горщик не інакше, як через голову, позад себе. Якщо горщик не розбивався одразу, то його старанно розтоптували ногами [1291, s. 64].

Одним із найправдивіших ворожінь на Андрія вважалося таке: під трьома мисками ховали окремо хустку, стьожку і трохи землі. Дівчата з замруженими очима підходили по черзі до так приготованих речей. Відкриття хустки означало швидкий вихід заміж того ж року, стьожка віщувала надію, яка, однак, сповниться не швидко. Нещасливою була та, що натрапляла на миску із землею, бо її замість заміжжя чекав похорон, особливо якщо той жереб випадав їй тричі підряд, бо ворожити вільно було до трьох разів [1291, s. 66]. Дівчата ставали в ряд, заплющивши очі, а одна підходила до кожної з них по черзі, тримаючи два чоботи в руці. В один із них був покладено шматок цегли або глини з печі, а в другому – хліб і сіль. Кожна обирала наосліп. Та, що натрапляла на хліб і сіль, невдовзі мала дочекатися окремого господарства, а на ту, що натрапляла на цеглу, мало валитися все лихе [1291, с. 66]. У пісні, яку співали на додачу до веснянки *«Володар»*, згадувався горщик:

Там в запічку воркун ворчить,
А в колисці дитя кричить,
Ще і на столі діжка біжить,
А у печі горщок кипить.
Воркун каже: «Мене поцілуй»,
Дитя пищить: «Мене погодуй»,
Діжка каже: «Мене заміси»,
Хата каже: «Мене замети».
Та воркуна поцілувала,
А дитину похитала,

Хату позамітала,
А горщика помішала,
Та ще пішла погуляла (або: *Та й на улиці погуляла*)
[1291, с. 51-52].

Особливо вагомою була праця Юзефи Мошинської *«Казки і загадки люду українського»* (1885). З неї, зокрема, можна довідатися, як гіперболізувалося з виховною та водночас комічною метою невміння господинь правильно поводитися з дерев'яним і глиняним посудом. У казці про дурну й ледачу жінку, записаній, як і більшість, у селі Черкаси Васильківського повіту, розповідалося про ледачу жінку. Вона місила в діжі тісто, але ніколи її не вишкрябувала, варила в горщику кашу і ніколи його не мила. Зрештою вона сказала чоловікові: *«Оце, чоловіче, щось нашій діжі зробилось; виходило дванадцятеро хліба, а тепер тільки троє, а в горшку кашу, бувало, як вару, то внесу ківш пшона та і всиплю в горшок на кашу, а тепер жменю, та й чогось повний. Піди-но, чоловіче, до попа, нехай одчитає молитву»*. Чоловік пішов до попа й запросив його прочитати над діжею молитву. Піп прийшов і став читати: *«Діжа, діжа, треба тобі віхтя і ножа»*. Коли жінка обмила діжу, стало вдаватися стільки ж хліба, як колись [1290, с. 126]. Використовували горщик й інші казкові персонажі. У казці, як баба чорта голила, чорт пішов, набрав грибів, поклав дідові в горщик. Баба вмовила чорта поголитися. Чорт, погодився. Баба поставила в піч великий горщик окропу, внесла цеглинку й чересло, посадила чорта на стільчику і прив'язала шнурком до лавки, полила гарячим окропом, натерла його цеглиною, взяла чересло та й почала голити [1290, с. 131]. У казці про Івана, попового наймита, останній укинув у горщик замість петрушки попового собаку на ім'я Петрушка [1290, с. 152]. Оригінальністю вирізнялися й записані Юзефою Мошинською загадки. Наприклад, макогін у макітрі загадували: *«Біга по долині в коротенькій кожушині та все каже: гоца, коца, трррр...»* [1290, s. 162]; *«Круть, верть, в черепочку смерть»* – тут були замок і колодка [1290, с. 163]. Загадка про горщик була така: *«Родився на кружалі, ріс – вертівся, живучи, парився, живучи, жарився, став старий – любити перестали, помер – викинули в поле: там мене звір не з'їсть і птиця не склює»*. А про близнята казали так: *«Два братця пішли в воду купаться»* [1290, с. 164]. Хитромудру загадку

«Стоїт дуб, на дубові липа, на липі конопля, на коноплях глина, на глині горох, а в горосі свиня» пояснювали: *«Стоїт липовий стіл на дубових ніжках, на столі обрус, на обрусі тарілка, а в тарілці – горох з салом»* [1290, с. 167].

Одне з почесних місць в історії української етнографії належить **Іванові Нечуєві-Левицькому** (1838–1918) – видатному письменнику, класику вітчизняної літератури. Уже ранні твори Івана Нечуя-Левицького, побудовані на тонкому знанні етнопсихології, народного побуту, обрядів, звичаїв і вірувань, зайняли помітне місце в літературному процесі 1860-х – 1870-х років. У часи заборони української мови й літератури його твори були майже єдиним паростком на ниві української культури [154, с. 59].

Менш відомою є фольклорно-етнографічна діяльність письменника, що не лише, починаючи з часу навчання в Київській духовній академії, фіксував прояви народного світобачення, але й спромігся на самобутнє, оригінальне осмислення записаного попередниками в контексті відомостей про індоарійську міфологію. Чимало в його спостереженнях стосувалося гончарних виробів. Наприклад, Іван Нечуй-Левицький у своїй праці *«Світогляд українського народа: ескіз української міфології»* (1876) подав переказ зі Стеблева Канівського повіту, що стосується використання глиняного посуду відьмами: *«Один наймит, прикинувшись сонним, підглядів, як його хазяйка мазала сметаною пироги. В полумиску не стало сметани домачати пирогів. Хазяйка каже: «Скакухо, рябухо! Дай міні сметани!» С-під полу вилізла здорова жаба; хазяйка підставила полумисок и жаба наригала повний полумисок сметани»* [594, с. 63-64]. Відьом дослідник пов'язував із давніми індоєвропейськими міфологічними істотами, що контролювали небесну вологу й хмари. За його словами, перша прикмета відьом та, що вони крадуть з неба дощ і росу й тримають їх у себе в горщиках у хаті або в коморі. Як приклад Іван Нечуй-Левицький подав записану Антоном Марцінковським оповідь про дощ у горщику під покутем, який необачно випустила наймичка [594, с. 60]. Народ розказував і про падучі зорі, які крали відьми й ховали в глечики. Найбільше зірок відьми крали на свята Коляди й Купала; часто вони тоді крали й місяць, а як часом впускали якусь зорю, то ловили її плахтою [594, с. 61]. Також відьми літали на Лису гору. Як тільки

відьма хотіла летіти на Лису гору, то приставляла до вогню в горщику терлич-зілля. Коли зілля починало кипіти, відьма скидала із себе сорочку, мазала під колінами й під пахвами якоюсь маззю, сідала верхи на помело або на кочергу, хапала в руки мечик од терлиці або від бительні й летіла через *«вивід»* на Лису гору [594, с. 62]. Червінці, дані чортами, яких Іван Нечуй-Левицький вважав за давніх стихійних духів, темних зимових сил природи, після співу півнів перетворювалися в кишені піддуреного чоловіка на черепки [594, с. 55]. Розглядаючи культ домашнього вогню й печі, дослідник не обійшов увагою й той факт, що кума зав'язувала в пелюшки разом з хлібом і сіллю також шматок печини [594, с. 53]. Увечері перед Різдвом хазяїн вносив у хату чистого, без бадилля, сіна й, поклавши три поклони, вмощував його на покуті. У кутки ставили з півснопа жита, пшениці й вівса, а на сіні – горщик з кутею і другий з узваром. Узвар накривали хлібом, а кутю – паляницею або книшем. Малий хлопець, переносячи горщики на покуть, квоктав, аби курчата добре лупилися [594, с. 39].

Записував Іван Нечуй-Левицький і пісні, в яких згадувався глиняний посуд і поводження з ним, наприклад, із села Острійки Васильківського повіту на Київщині:

На Вкраїні густо хати, вітер не повіє,
Сама мати горшки миє, а дочка не вміє [726, с. 38].

Пісенька зі Стеблева Канівського повіту розповідала:

Сім день – конопель, а ячменю – три дні.
Хто за дяка піде, то готові злидні.
Ой чия то жінка? То жінка дякова –
Цілу зиму боса ходить, горшком воду носить [726, с. 59].

У нотному альбомі музичних творів, які грав або співав Іван Нечуй-Левицький разом зі своїм братом Дмитром, написаному впродовж 1864–1865 років, була й пісня *«А в сусіда хата біла»* з рядками:

А в сусіди борщ з грибами,
Та все миски полив'яні.
Моя борщ з нічим поставить,
Хліб липкий у горлі давить [726, с. 62].

Іван Нечуй-Левицький у своїй творчості завжди був уважний до етнографічних деталей. Зокрема, у повісті *«Старосвітські батюшки*

та матушки» (1884) він подав український поховальний звичай, який прямо перегукувався з рядками похоронного гімну Атхарваведи про горщики, накриті паляницями: *«А в той час титар, сивий, аж білий, з довгими вусами, тричі навхрест підійняв вгору здоровий полив'яний червоний жбан сити, придержуючи зверху рукою хліб, котрим був накритий жбан»* [749, с. 40].

Польський історик і етнограф, уродженець і дослідник Правобережної України **Едвард Леопольд Руліковський** (1825–1900) народився в селі Мотовилівка Васильківського повіту Київської губернії, в заможній родині місцевого поміщика, який був маршалком повітової шляхти. Дитинство його минуло в маєтку дідуся в Самострілах на Рівненщині. Отримав спочатку домашню освіту, потім навчався в Парижі, в Колеж де Франс та у Сорбонні. Після повернення в Україну Едвард Руліковський захопився краєзнавством, історією, етнографією й фольклористикою. У статті *«Етнографічні записки з України»* (1878) він подав опис хрестин у Васильківському повіті. Баба-повитуха, взявши на тарілку букети, складені з калини, безсмертників і нечуй-вітра, з пляшкою горілки й чаркою в руці підходила по черзі насамперед до кумів, а потім до інших гостей, що зібралися на хрестини, і давала їм ці букети. Вони натомість клали їй гроші на тарілку, залежно від спроможності [1309, с. 120-121].

Також цікавими були дані Едварда Руліковського про народну медицину. Під час лікування переляку баба ставала над хворим, торкалася долонями до його голови чотири рази, хрестила його ножем, який потім занурювала в повну миску з водою, і шептала замовляння [1309, с. 110].

Тоді ж розпочалася етнографічна діяльність чеха **Франтішека Ржегоржа** (1857–1899). Він народився в селі Стежери біля міста Градец Кралове. 1877 року закінчив реальну школу. Того ж року його батько орендував садибу в селі Вовків біля Львова, яка була власністю монастиря бенедиктинок у Львові. Там він мешкав з деякими перервами до 1890 року, коли через хворобу змушений був повернутися до Чехії. Упродовж свого другого перебування в Галичині впродовж 1891–1893 років Франтішек Ржегорж мешкав у родині своєї сестри в селі Зарогізно біля Жидачева. Від листопада 1893 року він працював у Міській бібліотеці в Празі. Зацікавленість

Франтішека Ржегоржа культурою українського населення Галичини почалася зі збирання експонатів для Чеського промислового музею родини Напрстків (пізніше Напрстків музей культур Азії, Африки та Америки), з яким він зав'язав контакти 1879 року. Він зібрав цінну етнографічну колекцію, включену згодом до етнографічного відділу Національного музею в Празі, де нині зберігається також українознавча бібліотека Франтішека Ржегоржа. Пізніше він почав друкувати інформативні статті в чеській пресі, в яких знайомив широку громадськість із народною культурою та історією українців Галичини. Франтішек Ржегорж зустрічався й листувався з багатьма українськими вченими й письменниками, зокрема з Іваном Франком, Михайлом Павликом, Володимиром Гнатюком, Володимиром Шухевичем, Наталею Кобринською, Ольгою Кобилянською, Євгенією Ярошинською. Багату особисту бібліотеку чеської літератури Франтішек Ржегорж подарував товариству *«Просвіта»*, за що єдиний з іноземців удостоївся звання почесного члена товариства. Згодом ці книги стали власністю Наукового товариства імені Тараса Шевченка. Метою Франтішека Ржегоржа було опрацювання етнографічного матеріалу та видання фундаментальної праці про народну культуру Галичини. На жаль, він помер передчасно, у 42 роки, і свій задум не здійснив [1326, с. 38-51, 86-87]. У статті *«Календарик з народного життя бойків»* (1895) Франтішек Ржегорж писав, що посудом для йорданської води бував звичайний дзбанок. У день Водохрещів господині прикрашали його своїми коралями, вінком з барвінку чи з колосків [1310, с. 522]. У Рибнику практикувалося ворожіння з черешневою гілочкою, яку дівчина ламала на Андрія у горщику ставила на комин за плиту. Якщо гілочка розпускалася до Щедрого Вечора, то її життя мало процвітати, але її чекав смуток, якщо вона не розпускалася [1310, с. 579]. На Щедрий Вечір першу ложку кожної страви відкладали в миску для *«полазника»*, тобто особи, що вранці першою ввійде в дім. У Мшанці після вечері зв'язані ложки клали з мискою під стіл, аби худоба на пасовиську держалася купи [1310, s. 595].

Цікавою була й стаття Франтішека Ржегоржа *«Освячення руського помешкання в Галичині (з околиць Жидачева)»* (1896). У день посвячення хати священик у церкві спочатку відправляв службу Божу за здоров'я господаря, його дружини і дітей, за їхнє

щасливе й заможне життя в новій оселі. Потім він відправляв парастас за душі померлих родичів новоселів над чотирма житніми або пшеничними книшами. Ці книші господарі пекли тоді ж, у день посвячення хати. Вийнятий з печі обрядовий хліб необхідно було принести до церкви ще гарячим, аби пара від нього збереглася до задушної служби. Окрім книшів, до церкви несли на тарілці, покладеній у накритий барвистою хусткою кошик, непарну кількість яєць або булок, цукор чи склянку меду. Ці тарілки ставили на долівці в церкві перед тетраподом – столиком перед царськими воротами [1312, s. 142-143].

У статті *«Календарик з народного життя лемків»* (1897) Франтішек Ржегорж писав, що на Святвечір страви подавали на семи мисках [1311, с. 353; 1326, с. 94]. На Водохрещі свячену воду приносили в дзбанку чи горщику [1311, с. 355; 1326, с. 96]. У Задушну суботу селянки приносили на поминальну службу, крім випічки, три горнята: в одному була локшина, варена в молоці, у другому – пшоняна молочна каша, в третьому – варена капуста. Хліб складали на підлогу перед тетраподом, кожна жінка запалювала свою свічку, а довкола розставляли горщики зі стравами. Після служби хліб з горнятами відносили на плебанію й там ним пригощали місцевих жебраків [1311, с. 362]. На Андрія дівчата садили в черепок черешневу кісточку й відтоді аж до Щедрого вечора її старанно поливали, вірячи, що коли вона проросте, їхнє бажання збудеться. У Перегримці дівчата садили вишневу гілочку, принесену босоніж на світанні, й поливали її водою з вуст. Якщо вона розквітала, то був знак, що вийде заміж, якщо ні, – то мала померти до року. Аналогічно ворожили й старші люди, визначаючи за тим, у кого зазеленіла гілочка, хто житиме, а хто помре [1311, с. 369]. На Святвечір кожну миску з їжею ставили у вінок із часнику [1311, с. 372]. У селі Ганчова господиня під столом ставила перевернутий горщик, аби квочка витривало сиділа на яйцях [1311, с. 372].

Священик **Олексій Краснокутський** у статті *«Народні повір'я в Малоросії: зі слів сільської бабки»* (1879) переповів легенду про повитуху, якій довелося приймати пологи в чортів (*«обеясників»*). За порадою служниці, вона відмовилася від запропонованих грошей, бо то були не гроші, а черепки, й отримала чарівне безкінечне полотно [551, с. 14]. Описуючи похорони на Київщині, він зробив

зауваження: *«Якось неохоче горить воскова свіча, вставлена в пшеницю, що наповнює горщик, який стоїть у головах в небіжчика»* [552, с. 8].

Археолог і журналіст **Андрій Підберезький** (1819–1891) надрукував *«Матеріали до демонології українського народу. З народних оповідань у Чигиринському повіті»* (1880). На Чигиринщині, зокрема, розповідали, як одмінок встає, витягає горщики з полиці, цупить шматок хліба і все виїдає й випиває, що може знайти [1301, с. 8]. Місцева жінка розповідала, що одного разу в Ставидлах на ярмарку купила дійну корову в якоїсь баби із Херсонської губернії. Корова спершу доїлася, але невдовзі замість молока почала йти кров. Привели знахарку. Та одразу пізнала, що ту корову продала відьма. Потім вона сіла під коровою, почала шептати, доїти й надоїла аж три дійниці крові. Потім розклала вогонь на подвір'ї, приставила горня й почала варити якийсь корінь у тій крові, примовляючи протяжно: *«Корень кипить, а відьма летить... Корень кипить, а відьма летить...»*, аж поки відьма не прилетіла сама. Тоді її безжально почали бити, чим трапилося, мало не до смерті. Зрештою, відьма почала благати вибачити її. Незлобиві господарі погодилися залагодити справу мирно. Відтоді корова почала давати молока рясно, як раніше, й таке густе, як сметана [1301, с. 39]. Чигиринці розказували, як відьма вмочує руки у вариво в горщику, маже себе під пахвами й вилітає в комин на Лису Гору [1301, с. 41].

Від дання радили розтерти конопляне сім'я, нашкрябати зеленої кори з бузини й поставити на ніч під комином у горщику, а потім випити настій [1301, с. 69]. Від раку варили в щільно закритому горщику березовий наріст-губу. Цей відвар вживали внутрішньо й обтиралися ним [1301, с. 80].

На українські вірування й звичаї, пов'язані з тваринами й рослинами, звернув увагу польський географ, етнограф, натураліст **Броніслав Маріан Тадеуш Ґуставич** (1852–1916). Народився він у Кракові, закінчив краківську гімназію святої Анни, а потім виїхав до Львова, де навчався на інженерному факультеті Політехнічної академії. Броніслав Ґуставич продовжив післядипломне навчання на філософському факультеті Львівського університету, а потім повернувся до Кракова й 1876 року почав працювати вчителем

у гімназії, випускником якої був. Він став автором багатьох наукових праць у різних галузях. У статті *«Перекази, забобони, оповіді та народні назви у царині природи»* (1881) Броніслав Ґуставич повідомляв, що в селі Дорожів Самбірського повіту копитняком європейським випарювали горщики, в яких стояло молоко, від цього мала бути смачна й рясна сметана. Таке ж випарювання робили також дводомною й жалкою кропивою, вкидаючи в посудину розжарений камінчик. Тоді сметана, збирана в такому горщикові, мала бути доброю, так само мало бути добрим і масло з молока, що зберігалося в такому горщику [1238, с. 111; 1239, с. 304]. Відваром копитняка європейського випарювали горщики, до яких уливали свіже молоко, щоб краще й рясніше зсідалася сметана й у Дев'ятниках Бібрського повіту [1239, с. 228].

У Дев'ятниках горщики, призначені для молока, також парили відваром парила звичайного, яке українці недарма звали *«сметанником»*, щоб молоко добре й швидко зсідалося й давало багато сметани [1239, с. 217]. Так само там користувалися глухою кропивою, щоб молоко не гурдилося, причиною чого вважали дії відьми. За повір'ям, якщо тією рослиною випарити горщики, призначені для молока, відьма оглухне, ставши нешкідливою [1239, с. 267].

У Дев'ятниках для того, щоб упіймати відьму, селяни діяли так. Вони брали цідилку, купували шпильки на два-три центи й втикали їх у тканину в усіх можливих напрямках. Потім вони брали новий горщик для молока й клали в нього ту цідилку з наїжаченими шпильками, наливали його водою повний і ставили горщик на вогонь на піч опівдні. Вода повинна була добре нагрітися, щоб прийшла та відьма, яка відібрала в корови молоко. Відьма, прийшовши до кухні, підходила до печі й питала: *«Що тут вариться?»*, намагаючись відсунути горщик. Їй перешкоджали це зробити й не давали зрушити горщик. Відьма починала кружляти по кухні або обійстю, шукаючи будь-який предмет, який вона могла взяти з собою. Якщо не допускали, щоб вона щось забрала, то відьма втрачала силу шкодити корові, що від тої миті починала давати гарне молоко. Якщо відьма брала що-небудь, то вся процедура була даремною, і корова не переставала давати погане молоко [1238, s. 121].

У Дев'ятниках, як і в деяких селах Малопольщі, під час лікування зубного болю насіння блекоти змішували з жовтим воском і робили три маленькі свічки, які приліплювали до внутрішнього боку горщика без дна. Горщик пускали на воду. Свічки запалювали, а над горщиком ставав хворий з відкритим ротом. Дим блекоти, що мав сильний запах, як казали, мав виганяти хробаків з хворого зуба, через що зуби переставали боліти [1239, с. 263].

За словами Броніслава Ґуставича, вірили, що кажан має у своєму кістякові дві магічні кісточки: одну – в подобі грабель, іншу – у формі вилок. Ці кісточки відігравали вагому роль у долях закоханих пар. Особа, яка хотіла здобути серце іншої особи або відштовхнути її від когось, хапала кажана, вкладала живого в добре накритий горщик і відносила опівночі до мурашника. Там вона залишала його на дев'ять днів. За цей час мурашки з'їдали кажана, залишивши чистий кістяк. Через дев'ять днів людина приходила опівночі до мурашника і виймала кістяк, а звідти обидві кісточки. Якщо був до когось потяг або хотілося отримати його собі, належало обережно потягнути потрібну особу *«грабельками»*; якщо ж хотілося когось позбутися, треба було злегка доторкнутися до нього *«вилками»* [1238, с. 150].

Слід зазначити, що з питань культури, які висвітлювали польські збирачі, чи не найбільш широко було представлено весільну звичаєвість та обрядовість [85, с. 131]. Часто вони прагнули максимально зібрати зразки весільної поезії якоїсь однієї місцевості [1188, с. 102]. Заслуговував на увагу детальний опис весілля з Вінниччини, поданий археологом і фольклористом **Болеславом Поповським** у статті *«Весільні пісні і обряди народу руського в Залеванщині»* (1882). Він вів записи в однойменному селі Вінницького повіту (нині Заливанщина) на пограниччі Подільської, Київської й Волинської губерній, за сприяння місцевих мешканців. Дія за дією розгорталася картина весільної драми, особливо акцентувалися весільні звичаї, характерні для цієї місцевості [85, с. 131-132]. Виймаючи коровай з печі та тримаючи його на руках, співали:

Ой де ся дівся господар?
Та нехай внесе пива збан,
Та нехай викупить коровай,
Як не буде викуп'яти,

Понесемо застав'яти,
Понесемо до жидівки
За кварту горілки [1302, с. 41].

Біля самої хати староста брав калач, клав на тарілку й входив до хати, мовлячи: *«Кланявся молодий молодій, а свати сватам, а бояри дружкам, а музики – печі»*. Дружки в цей час співали. Потім у хаті обмінювали калачі молодих, і староста виходив на подвір'я до молодого зі словами: *«Кланялася молода молодому, сваха сватові, дружки боярам, а піч – музикам і ще тоє, що в печі єсть»*. Далі, замість калача, староста брав на тарілку перстень від молодого, ніс до хати й подавав молодій, яка його двічі відпихала, а тільки за третім приймала, замінювала на свій і, вдягнувши на палець перстень молодого, перев'язувала старосту й бояр рушниками. Тим часом молодий одягав собі перстень молодої [1302, с. 52].

Староста підходив до брата молодої чи його заступника й подавав йому калач на тарілці. Він відпихав той калач, а тоді староста починав торгуватися. Під час торгу дружки співали [1302, с. 53]. Староста брав калач на другу тарілку й підходив до свашок, прохаючи, щоб віддали шапку молодого. Вони показували йому калач, який перед тим отримали, приказуючи: *«А проше, а проше»,* і співали, прохаючи золотого. За другим разом староста приносив десять грошів, але свашки не приймали й, кажучи знову: *«А проше»*, повторювали ту ж саму пісню. Тоді староста приносив їм золотий, який вони брали з тарілки, а клали на неї шапку із пришитим уже вінком. Староста пив з ними могорич, а шапку віддавав молодому, який її одразу ж вдягав на голову [1302, с. 57]. Коли молода обдаровувала тих, кого належало, старша дружка брала келишок горілки на тарілку й перепивала до старостів, бояр і світилок під спів інших дружок [1302, с. 58].

Болеслав Поповський наголошував на таких весільних актах, як розподіл короваю [85, с. 132]. Староста краяв коровай і клав на тарілку разом із відламаною галузкою з гільця. Старший боярин підходив з тією тарілкою до батька й матері молодої й урочисто підносив їм той коровай, мовлячи: *«Десь тут є ксєнжі, молодого і молодої батько і мати; нехай даються чути, коли мають бути, бо оддам на запорожців; запорожці – добрі хлопці, як возьмуть, то назад не вернуть»*, і гукав: *«Є, чи нема?»*. Коли підходили батько

й мати молодої, тоді старший боярин мовив: *«Просить молодий і молода на грешний подарунок»*. На що родичі відповідали: *«Спаси-Біг молодому і молодій і тобі за послугу»*. Вони брали з тарілки коровай і галузку з гільця. Далі він роздавав коровай кожному з родини, хрещеним батькові й матері, а також ближчим сусідам [1302, с. 63].

Коли молода сиділа зі старшими жінками й свахами, ті їй співали:

Не іди, Маланю, з дівками,
Та седи з нами, з бабами,
Дамо тобі серпаночок з перлами.
Пам'ятай же, Васильку,
Даєм тобі Маланю.
Як буде зимна роса,
Щоб не ходила боса.
Горшком води не носила,
Соломою не топила... [1302, с. 66].

Свашки виспівували:

Дала мене мати замуж.
Дала мені постіль зараз,
Дала мені горщок сорочок,
Дала мені черепок наміток,
Дала мені корову рабую,
Дала мені дійницю новую... [1302, с. 70].

Молоді входили до хати. Першим входив староста, який ховав світло під горщик, за ним – пан молодий, який заводив молоду в темряві. Увійшовши до хати, молодий одразу вішав на кілочку коло дверей рушник, принесений з дому молодою, потім обоє сідали на посад, і коли вже обоє сіли, тільки тоді староста відкривав світло й решта учасників весілля входила до хати й сідала довкола. Світло ж закривали для того, щоб молода не могла зазирнути до печі, вступаючи перший раз до хати. Бо якби вона бажала зла батькам молодого, то, входячи до хати, могла зазирнути до печі й сказати *«А чи є печі яма? Сховайтеся, тато й мама»*, і в такому разі батьки молодого однозначно повмирали б до року [1302, с. 72].

На биття посуду натякалося у весільній пісні:

А з калиночки – дві квіточки.
Горілки, зятю, горілки!
Було не брати в нас дівки,
Було не робити з коржа паляниці,
Було не робити з дівки молодиці,
Бо полетять горшки з полиці [1302, с. 76].

У 1880-х роках поміркована частина громадівців об'єдналася навколо літературно-наукового журналу *«Киевская старина»*. То був щомісячний часопис, що висвітлював проблеми історії, літературознавства, археології, географії, народознавства, таким чином стверджуючи право українського народу на культурно-історичну самостійність та вільний національний розвиток. Заснований у Києві 1882 року Олександром Лазаревським, Орестом Левицьким, Володимиром Антоновичем, Павлом Житецьким, журнал істотно сприяв поступу науки, формуванню ідей національної самобутності української культури в умовах Російської імперії. Зокрема, цей друкований орган українських патріотів зробив вагомий внесок у розвиток вітчизняної фольклористики та етнографії. У ньому було опубліковано низку більших і менших фольклорних збірок, а також знакових наукових досліджень, переважна більшість яких не втратила наукову цінність донині. З етнографічно-фольклористичними працями на сторінках *«Киевской старины»* виступали видатні історики, письменники, етнографи, громадські діячі, співпрацювало з журналом і чимало аматорів.

Матеріальну допомогу часопису надавали такі відомі громадські діячі та благодійники, як Василь Симиренко, Василь Тарновський та інші. Приятель Тараса Шевченка, Миколи Маркевича, Михайла Максимовича й Пантелеймона Куліша, земський діяч-меценат **Григорій Ґалаґан** (1819–1888), який упродовж 1873–1875 років був головою Південно-західного відділу Російського географічного товариства, у статті *«Малоруський вертеп»* (1882) подав опис цього різдвяного дійства зі свого рідного села Сокиринці Прилуцького повіту Полтавської губернії, близький до надрукованого Миколою Маркевичем. Глиняні вироби виступали там атрибутами деяких

персонажів, наприклад, циганка з'являлася на сцену з глечиком у руках і поїла з нього цигана [177, с. 19-20].

1886 року уродженець Підляшшя й випускник історико-філологічного факультету Московського університету, майбутній фольклорист і етнограф **Микола Янчук** (1859–1921) опублікував детальний опис українського весілля в рідній йому Корницькій парафії Костянтинівського повіту Седлецької губернії. Увагу він звернув здебільшого на весільні пісні. Зокрема, за весільний стіл запрошували пісенькою:

Поставили ложки, миски, таліерки,
Ой дайте ж нам горохової горіелки [1202, с. 90].

Стаття містила розлогі примітки, де не лише наведено паралелі фольклорних текстів з різних збірників, але й проаналізовано міфологічну символіку тих чи інших образів. У примітках Микола Янчук звернув увагу на еротичне значення українських загадок про макітру [1202, с. 146].

Данило Лепкий (1858–1912) народився в селі Літиня на Дрогобиччині, був священиком у різних селах Галичини, ординальним шкільним комісаром, членом Народного комітету. Тривалий час очолював у Старому Самборі *«Просвіту»*, заснував Кредитове товариство. Друкував у часописах повісті, оповідання, етнографічні нариси. Помер у місті Старий Самбір. У Михайлевичах на Самбірщині він записав дані про використання нового димленого горщика в народному знахарстві. Данило Лепкий писав, що, крім джерел із цілющою водою, простий люд у своїй народній вірі знав ще джерела з водою, шкідливою для життя та здоров'я людини. Ворожка чи знахарка відсилала дівчину, покинуту коханцем-парубком до джерела, що текло з-під зеленого дуба. Вона наказувала тієї води зачерпнути *«у синій, новий горнець»* до сходу сонця, зварити в ній чар-зілля й дати того відвару напитися легіневі, який або повернеться до покинутої любки, або помре [600, с. 141]. Новий горщик слід було, звісно ж, купити в гончаря чи горшковоза.

Цікаве й народне вірування на свято Водохрещів, що стосувалося глиняного посуду: *«З Щедрого вечора на Йордан опівночи вода переміняє ся в вино, а той чоловік, котрий у Бога щасливий, зможе під той час з ріки зачерти вина місто води у свій збанок. Тоє віровaнє розповсюднене особливо в сторонах положених над*

Дністром в селах: Літиня, Тинів, Колодруби, Ріпчиці та другі. І мені нераз зустрінялося видіти тамошних селян в тую нічь ждучих тої години, в котрій би можна місто води зачерти вина» [600, с. 142].

Під час опису народної віри в зурочення Данило Лепкий згадував пиття води з нового горняти від уроків [602, с. 106]. У Літині під час лікування уроків знахарка взяла *«нову, коломийску поливану миску»*, налила чистої води та почала на воду кидати жар. Вода шипіла, булькотіла, а стара хрестила її, дмухала на пару й примовляла. Вона сім разів крутила великим пальцем по воді і сім раз повторювала замовляння. Потім привела хворого до порога, наказала йому стати в сінях, а сама зосталася в хаті й так чотири рази через прочинені двері поїла його водою з нової миски [602, с. 106-107]. У деяких місцевостях вода повинна була навіть вливатися у миску з особливим замовлянням [603, с. 114]. Також баба ставила на голову дитини нову миску з чистою водою, вливала в неї з черепка розтоплене олово або віск і з застиглої фігури розпізнавала предмет. Коли не могла пізнати відразу, повторювала процедуру тричі [604, с. 123]. Коломия була головним гончарним центром Покуття, і коломийські полив'яні вироби цінувало місцеве українське селянство.

У нарисі *«Деякі віруваня про дитину»* (1886) дуже цікаві дані Данила Лепкого про те, як готували купіль для хворої дитини у Мокротині біля Жовкви: мати раненько, до схід сонця, йшла до ями, з якої зазвичай *«люде глину беруть»*, і, залізши до неї, казала польською *«до глини»*: *«Dzień dobryj jimosci! Proszu gliny na ciało i kości»*. Потім, замруживши очі, набирала глини в обидві руки й так, з розставленими руками й замруженими очима, поверталася додому. Принесену глину вона клала до купелі і, тричі скупавши в ній дитину, вибирала глину *«у горнець новий»* і знов перед сходом сонця відносила до тієї самої ями. Ставши на її краю, вона дякувала: *«Dzińkuju za ciało i kości!»* – і залишала там горщик з глиною. Цей обряд мав повернути дитині силу й здоров'я [601, с. 270]. Глина в ньому прямо виступала як елемент, із якого символічно відтворювалося нове тіло дитини.

Наукове етнографічне дослідження населення України здійснив також відомий польський етнограф, фольклорист, композитор, член Краківської академії наук **Оскар Генрик Кольберг** (1814–

1890). Народився він у селі Присуха Опочинського повіту, в родині картографа французького походження. Родина була міцно пов'язана з інтелектуальним та мистецьким середовищем Варшави. Кольберги мешкали по сусідству з композитором Фредеріком Шопеном, і його музика, вочевидь, позначилася на зацікавленнях юного Оскара. Упродовж 1823–1830 років він відвідував Варшавський ліцей. 1831 року помер його батько. Упродовж 1835–1836 років юнак продовжував музичні студії в Берліні. Повернувшись до Варшави, він викладав музику. Спочатку пов'язував своє майбутнє з композиторською кар'єрою. Вже наприкінці 1830-х років Оскар Кольберг почав записувати народні пісні й мелодії, які використовував у своїй творчості. Під час перших подорожей до Литви й Білорусі (1836–1837) він зацікавився народним побутом і творчістю. Упродовж усього періоду наукової діяльності він вивчав традиційну народну культуру поляків та найближчих сусідів, зокрема українців. Оскар Кольберг здійснив одинадцять подорожей в Україну. Крім власних експедиційних матеріалів, користувався інформацією аматорів із різних регіонів (поміщиків, учителів, священиків, селян), цитував наявні публікації. Результат його кропіткої збирацької роботи становило фундаментальне видання у понад вісімдесяти томах під загальною назвою *«Народ. Його звичаї, спосіб життя, мова, перекази, прислів'я, обряди, забави, пісні, музика і танці»* (1857–1890), до якого ввійшли дослідження української народної творчості та матеріальної культури, частково видані після його смерті: *«Покуття»* (1882, 1883, 1888, 1889), *«Холмщина»* (1890–1891), *«Перемишльщина»* (1891, 2011), *«Волинь. Обряди, мелодії, пісні»* (1907), *«Білорусь-Полісся»* (1968), *«Русь Карпатська»* (1970–1971), *«Червона Русь»* (1976–1979), *«Поділля»* (1994) та інші. Збирання етнографічних і фольклористичних матеріалів Оскар Кольберг провадив паралельно з музичною діяльністю. Він був автором багатьох музичних, зокрема оперних, творів. Багата з етнографічного погляду територія Карпат і Прикарпаття, заселена як гірським населенням, так і мешканцями рівнинної місцевості, поєднувала в собі різні впливи, тому викликала в Оскара Кольберга особливе зацікавлення. Він студіював звичаї, традиції, усну народну творчість та фіксував нотні записи. *«Покуття»* (1882–1889) – чотиритомне дослідження Оскара Кольберга вважається єдиним найґрунтовнішим

виданням із вивчення етнографічного регіону. Зоряна Болтарович слушно зауважила, що дослідження *«Покуття»* Оскара Кольберга – *«широка картина побуту й культури населення краю»* [85, с. 83].

У своїй праці не оминув Оскар Кольберг і покутське гончарство. Описуючи традиційний покутський ярмарок, він говорив, що, серед інших ремісників, на ньому були присутні *«гончарі з посудом (як от: мальовані миски, дзбанки, опуклі горщики, зазвичай попелястої барви, тощо»* [1277, с. 21]. На Покутті, відомому своїми самобутніми гончарними осередками, зберігалося міфологічне осмислення гончарного ремесла. Там вважали, що створене з глини людство зберігає спільність свого походження з глиняним посудом, проте ця таємниця, згідно з народними уявленнями, доступна не всім. Її здатен розгледіти в круговерті буття тільки янгол – вища, ефірна істота, що може бачити приховане від інших. Це недвозначно засвідчувала українська легенда, записана Оскаром Кольбергом у другій половині XIX століття в Кулачківцях Снятинського повіту на Покутті. Одного разу сталося так, що ангел десь прогрішився перед Богом, а Пан Бог скинув його з неба на землю, аби покутував цілий рік. Той ангел перекинувся хлопцем, прийшов до одного господаря й став до нього на службу. Та так щиро працював, що господар не міг надивуватися, бо що б господар не загадав робити, він уже знав наперед, так, ніби був віщуном. І от в ангела вже закінчувався рік, а він жодного разу не засміявся. Але одної неділі господар наказав йому запрягати воли, бо поїдуть до міста. Вони їхали біля церкви, а в церкві тоді правилася служба. Зненацька хлопчина зіскочив з воза, набрав каміння й почав кидати у вікна церкви, а господар дивився й нічого не смів йому сказати. Вони поминули церкву і їхали повз корчму. А хлопець скинув капелюха й почав хреститися. Господар дивився й нічого не казав. Нарешті, приїхали вже до міста, дав волам їсти, а господар пішов у справах, повернувшись аж увечері. Хлопчина запрягав воли, аж раптом побачив, що гончарі так б'ються горщиками, що аж закривавлені. І тоді він почав сміятися, ще більше здивувавши господаря. Коли приїхали додому, хлопець випріг воли, загнав до стайні, дав їм їсти та й пішов до хати. І тоді господар попрохав його сказати правду, нащо він кидав у церкву камінням, коли вони їхали до міста. Хлопець відповів, що не мав іншого вибору, бо тоді в церкві правилася служба, а чорт сидів на вікні й розтягував

волову шкіру зубами, бо вже не мав де записувати тих людей, які в церкві говорили й дрімали під час богослужіння. Також господар поцікавився, нащо він біля корчми скинув капелюха й хрестився. Хлопець пояснив, що там була купка людей, які радилися, як би їм намалювати образ святого Миколая, а він скинув капелюха і просив Бога, аби їм Пан Бог допоміг. І знову господар запитав, кажучи, що він у нього служив цілий рік і ніколи не засміявся, а чому він сміявся тоді, коли гончарі билися горщиками. Хлопець пояснив, що було так: один гончар вкрав у іншого гончаря горщик, та й почали горщиками бити. А він з того сміявся, що земля з землею та за землю б'ється. І коли хлопець договорив, то щез у господаря з очей та й пішов собі назад до неба [1280, с. 200-202].

Ірраціональні, на перший погляд, дії наймита поставали своєрідним одкровенням. Вони розкривали господареві важливі релігійні істини. Зокрема, церква як культова споруда була освяченим, сакральним місцем, де люди мали почувати себе в безпеці. Однак повсюди, навіть у храмі, були наявні ворожі щодо людини надприродні сили, які чатували на неї. Ставлення до церкви визначало репутацію селянина. Регулярне її відвідування саме по собі було обов'язковою ознакою порядності й доброчинності. Але люди мали не забувати за зовнішнім благочестям і про духовні засади. Натомість корчма була не лише закладом, де можна випити горілки, поїсти й відпочити з дороги. То був осередок громадського спілкування. Там можна було зустрітися з друзями, обмінятися новинами, порадитися гуртом про важливе діло, тож слід було користуватися такою нагодою. Корчма була місцем укладання різноманітних господарських договорів і розпивання могоричу. Іноді там навіть розглядалися деякі юридичні справи. У корчмі публічно завершувалися обряди прийняття хлопців до парубочої громади, прилучення новонародженої дитини до кола односельців. До таких самих парадоксальних жестів, як янгол із легенди, вдавалися й деякі святі в житіях XVI–XVII століть, які бачили затаєне від простих очей. У легенді підкреслювалася значущість добрих, боговгодних і потрібних усім справ, які люди мають робити спільно. Насамкінець янгол указував своєму тимчасовому господареві на тлінність людської природи, про яку смертні забувають за своїми суєтними справами й дріб'язковими кривдами, марнуючи життя, витрачаючи

його на ворожнечу. Гончарське ремесло було дуже важким. Глиняні вироби було складно сформувати й випалити, але ще складніше було вдало продати. Саме тоді підводився підсумок усієї виробничої діяльності гончаря. Під час збуту була така велика конкуренція, що поміж майстрами навіть спалахували конфлікти. Очевидно, щоб краще пристосуватися до кон'юнктури ринку, гончар навіть пішов на такий безглуздий вчинок, як крадіжка горщика. Устрявши у сутичку, майстри навіть не замислювалися над природою свого ремесла й самих себе. Оцінку її давала відома максима, згідно з якою людина із глини зроблена при своїй появі й на глину перетворюється після своєї смерті.

Збереглося на Покутті й давнє апокрифічне оповідання про створення світу Богом і чортом з глини. У ньому розповідалося, що на початку світу не було такої землі, як тепер, але були всюди лише води – одне велике море. Бог і *«Тот-щезби»* ходили собі по воді. Вони не мали, де сісти й де лягти спати. Але одного разу чорт прийшов до Бога й пожалівся, що просто біда, бо нема де сісти й ніяк спати. Бог з ним погодився. Чорт попросив Бога вигадати якийсь спосіб, щоб вони виспалися. Бог подумав та й каже: *«Прінри на Присподне та принеси вітти глини, та будемо щос штудерувати, але помнітай: як будеш брати, то скажи: «Во йм'я моє!»*.

«Він-щезби» пірнув у глибину, вхопився пальцями за дно, сказав: *«Во ймя моє»* та й повернувся назад до Бога, але нічого не приніс. Бог запитав його, чому той нічого не приніс. Чорт відповів, що не знає чому, що він так хапався обома руками за дно, що заледве собі руки не повиламував, а коли повернувся, то нічого не лишилося, десь поділося з рук. Бог запитав, як він казав, коли хотів узяти глини *«з Присподного»*. *«Тот-щезби»* відповів, що так, як він йому велів казати: *«Во ім'я моє!»* Бог сказав, що коли він так мовив, то хай вибачає, що нічого не приніс. Він велів вирушити ще раз і, як буде брати, то казати: *«Во йм'я моє, ни твоє»*, тобто в ім'я Боже, а не чортове. Чорт знову пірнув у воду, вчепився пальцями в глину й сказав: *«Во ймя моє, ни твоє»*, випірнув до Бога, але знов нічого не виніс. Бог запитав його, чому знов нічого не приніс. Чорт відповів, що не знає. Але насправді *«Він-щезби»* знав добре, чому – тому, що він сказав не: *«Во йм'я Господне»*, але *«Во йм'я моє»*, нібито своє власне, бо йому дуже не хотілося сказати: *«Во йм'я Господне»*.

Бог знову його запитав, як він казав, коли брав. Чорт відповів, що сказав так, як йому було велено: *«Во їм'я моє, ни твоє!»*. Бог знизав плечима, засміявся з дурного *«Щезуна»* й сказав, що як так казати, то скільки б не пірнав, він усе одно нічого не принесе, хіба що скаже: *«Во їмя Господне»*. Чорт знову пірнув на дно та вхопив пальцями глину. Йому не хотілося казати: *«Во їмя Господне»*, але він знав, що як не скаже, то не візьме глини.

Чорт побачив, що у ім'я своє нічого не винесе. І хоча в ім'я Господнє не хотілося йому говорити, але все ж треба було. Він вже дуже змучився, *«пронираючи на Присподне – а дуже глибоко було тото Присподне»*, та й вже дуже був сонний, бо ще зроду, відколи з'явився на світ, не спав. Отже, нічого не лишалося робити, і чорт сказав: *«Во їм'я Його!»* Та й знову випірнув до Бога і нічого не виніс у руках, але в нього хоча б затрималося трохи глини та піску за нігтями. Вони виколупали ті рештки з-за нігтів, зробили паляничку, поклали на воду та й лягли на ній спати [1279, с. 83-85]. Ця космогонічна оповідь пояснювала високий семіотичний статус глини.

Оскар Кольберг докладно описав календарну обрядовість Покуття, де не оминув і роль та функції глиняних виробів. У мисках стояла свята вечеря. На Святвечір в Іспасі під Коломиєю після молитви господар дому брав пару вуглин на покришку від горщика, кидав на них трохи ладану й кадив стіл довкола, а всі присутні скупчувалися навкруги нього, щоб бути огорнутими димом і запахом, як і стіл. Тоді сідали за стіл: батько на першому місці, за ним діти *«по старшині»*, а наостанку мати, й починали їсти так само *«по старшині»*. Насамперед батько тричі брав з миски ложкою куті, помазаної медом і тертим маком, потім це тричі робила мати, далі найстарша дитина й так далі, аж до наймолодшого, зрештою, й слуг (якщо такі були), які сиділи там само, при господині дому, на стільцях. При цьому триразовому куштуванні *«кукі»*, тобто куті, зичили собі навзаєм здоров'я, щастя і всілякого талану. При цьому батько, взявши тієї *«кукі»* до вуст, першу її ложку кидав на стіл, а оточуючі хапали зернятка, що падали, і скільки хто схопив, стільки, як казали, спіймає роїв бджіл улітку. Посуд зі столу прибирали лише наступного дня [1277, с. 86-87].

Парубки з церковного братства, після закінчення колядки, отримували миску кукурудзяних зерен і пару монет у скриньку.

Господар, під хатою якого братчики колядували, виносив на поріг хати кукурудзу, віддавав її з мискою одному з братчиків, мовлячи: *«Прошу на коліду!»*. А той, беручи миску з зерном, відгукувався разом з іншими братчиками: *«Красно файно дзінкуємо! Аби-сте такі чесні та величні пер' панами, перед громадами, як цес дар Божий перед нами!»*. Потім він всипав зерно в мішок, який міхоноші мали на плечах, і віддавав господареві порожню миску, а також хрест для цілування. Той, поцілувавши його й віддавши братам, вкидав монети до скриньки, й брати йшли колядувати далі [1277, с. 93]. Миска кукурудзи могла слугувати й платою за щедрування [1277, s. 128].

Серед ритуальних бешкетів, які робив Дід – персонаж новорічного рядження *«Маланки»* – було в Чортовці й Гарасимові й зішкрябування глини з печі. Він перевертав миски й горщики [1277, с. 124].

Про важливість глиняного посуду в господарстві українських селян можна було судити з одного архаїчного звичаю. У переддень Нового року після заходу сонця хлопці по одному ходили по хатах *«з бичками»*, тобто з виструганими з дерева маленькими фігурками, що зображали биків, корів, овець, коней, гусей, качок, дійниці, горщики, праники, борони, часом також місяць, сонце, зірки. Зі словами *«Проше на бички»* їх показували дітям з поясненнями, що являє собою кожна фігурка. За це хлопець отримував від господині малий хлібець-*«кукуц»* або гроші [1277, с. 125].

В околицях Городенки (Городниця, Поточиська) народ назвав Йорданські свята *«Відохрестні»* чи *«Відорщі»*. Подібно *«як на різьдвєні свєта»*, постилися до вечора й чекали освячення води в церкві (яку приносили в дзбанах для цієї мети) [1277, с. 132].

На другий день Великодня парубки в особливому танці *«сербен»* (*«серпен»*) обходили церкву довкола й, отримавши кожен від дівчат, які стояли в ряд на церковному майдані, по одній писанці, йшли до панського двору, де їхній *«старший»*, що очолював танцювальний обхід, віддавав панові всі зібрані парубками писанки на тарілці, бажаючи гарних свят. За отримані від пана гроші вони потім бенкетували в корчмі, а ввечері знову триразово обходили церкву в тому ж танці [1277, с. 149]. Уранці на Великдень усі вмивали лице в *«галунці»*, тобто воді з миски, в яку було покладене пофарбоване

в червоний колір яйце. Потім брали ту галунку разом з писанками й несли на церковний цвинтар для освячення [1277, с. 152].

У весняній грі *«Муж і жінка»* остання дорікала чоловікові: *«Ти наміст мукє привіз-ес мині попелу, наміст сира печину, наміст молока води, наміст масла привіз-ес угли»* й т. д. [1277, с. 179].

На Покутті глиняний посуд теж відігравав важливу роль у дівочих ворожіннях. На одну миску клали пацьорки з шиї, на іншу – очіпок, і накривали обидві. Яка з покликаних дівчат витягне очіпок, та піде того року заміж, а та, що пацьорки, – залишиться панною [1277, с. 79]. У Городниці під Городенкою на калатання ложок входили до хати. Тоді брали *«чипець»* і намисто, і ставили дві миски на столі. Кожна дівчина по черзі виходила за двері й, коли її кликали, поверталася, щоб підняти одну з мисок, під якими лежали згадані речі. Якщо, відкривши її, вона натрапляла на очіпок, то *«кажи, що сі відаст тих Місниц»*, а як на намисто, *«то буде ґівочити»*, тобто дівувати [1277, с. 81].

Розглянув дослідник і родинну обрядовість Покуття. У Чортівці, якщо плід у вагітної жінки спускався донизу, запалювали горілку в мисці й кидали в неї лушпиння з цибулі. Жінка ставала над тією мискою й підігрівалася в міру потреби – аби плід пішов угору [1279, с. 174]. За словами Оскара Кольберга, до породіллі приходили сусідки на *«родини»*, взявши із собою в дарунок для породіллі горщик молока чи каші [1277, с. 208]. На хрестини теж сходилися всі куми до матері, взявши із собою квасолю, горох, боби, яйця, сир, сіль тощо в мисках, а чоловіки приносили хліб. Жінки віддавали принесене породіллі, а чоловіки – хліб її чоловікові. Коли сідали за стіл, господар подавав гостям горілку, а куховарка – закуску в мисках, яка складалася з м'яса, квасолі, капусти, каші, голубців тощо [1277, с. 209-210]. Під Городенкою після вечері найстарша кума брала подушку, клала на неї дитину, а в другій руці тримала запалену свічку. У молодшої куми в руках був полумисок або мисочка, й так вони ходили від гостя до гостя *«на повитанє за дарунками»*; насамперед до ґазди, який кидав на мисочку ринського або й два для свого дитяти, а далі до інших, які за змогою чи бажанням долучалися до збирання коштів [1277, с. 212].

На похорон у Чортівці приятелі дому зазвичай приносили до церкви три хлібини, три або п'ять яблук, покладені на тих хлібинах,

миску пшеничного колива на меді й воскову свічку, приліплену до однієї з хлібин. Їжу ту ставили на престолі за труною. Після відправляння парастасу вони брали миску з пшеницею в праву руку, а в ліву – свічку, підносили її триразово (часом і більше разів) догори й, похитуючи, повторювали: *«Вічная памєть!»*. Під Станіславом труну зазвичай везли двома білими волами. На труну клали миску з медом, два буханці хліба (один з білої, інший з темнішої муки) і дві монети [1277, с. 217].

Дуже докладно Оскар Кольберг описав весільний обряд. На покутському весіллі з однієї мисочки їли по кілька осіб. Ложки вони мали тільки для борщу, а м'ясо брали з миски пальцями. Зазвичай давали кожної страви по дві великі миски на стіл, із яких розбирали їжу до менших мисочок, якщо була велика кількість учасників. Коли всі вже випивали за здоров'я, куховарка приносила в малих мисочках закуску, яка складалася з м'яса тушкованого, вудженого або заливного, а часом і квашених огірків [1277, с. 236]. Вже під вечір молодий сідав на тому ж місці, де сидів під час обіду. Староста тоді вносив повний келих на тарілці й ставив його перед молодим. Молодий підносив його, тримаючи через ріжок хустки, і надпивав до старости, мовлячи: *«Пане старосто, дай Вам Боже здоров'є!»*. Староста тоді брав від нього долитий дружбою келих і, підносячи його через інший ріжок тієї самої хустки, який підхопив, коли молодий свій ріжок пустив, казав: *«Дарую ти щістєм, здоровєм і сим червоним (ніби дукатом), від мене мало, від Пана Бога більше!»* Це сказавши, кидав на тарілку шістку (десятицентівку) або більше, якщо волів. Далі пив молодий у той самий спосіб до кожного й кожної з оточуючих, за старшинством. Коли вже так усіх *«обвітав»* (церемонія та звалася: *«вітати всіх»*), рушав молодий до виходу з хати, щоб їхати з супроводом до молодої. Перед тим, однак, приносили й ставили перед ним *«його»* коровай на стіл, розташовуючи його в решеті, на розкладеному на столі рушникові: дружба краяв його на частини й клав шматки на тарілку, староста ж роздавав їх на тій тарілці потрошку всім (аби вистачило для кожного), приносячи за кожним разом тарілку для дружки, щоб поклав новий шматок [1277, с. 237]. Під час пиття дійових осіб весілля одне до одного куховарка подавала для гостей закуски – капусту у великій мисці, миску борщу, м'ясо в якому ділили на всіх,

горщик гречаних голубців [1277, с. 241]. Молода брала калач на хустці й малу коновку або дзбанок і, несучи разом з дружбою, той дзбанок і калач на хустці, яку тримала за два роги, йшли обоє до криниці по воду, а музика приграваала їм упродовж усього шляху. Там вони набирали в посудину воду, але коли вони з нею верталися, бояри, що зачаїлися, заступали їм шлях на півдорозі й виливали воду, змушуючи їх повернутися й набрати її вдруге. Але й тоді вони не давали їм спокою, і тільки тоді пускали їх без перешкоди, коли поверталися з водою втретє. Після прибуття додому молода зливала ту воду над малим цеберком на руки молодому, який, помивши їх і своє обличчя, обтирав сорочкою з лівого боку грудей, під серцем. Подібним чином він далі зливав ту воду також їй на руки, й після вмивання дозволяв їй обтертися своєю сорочкою, теж із лівого боку грудей. Після цієї церемонії всі, крім молодят, сідали снідати [1277, с. 244]. Схожий весільний обряд, за яким невістку через кілька днів після весілля урочисто вели до водоймища або джерела набирати воду, побутував у осетинів. Він був пов'язаний з пошануванням бога води Донбеттира і його доньок. Без його здійснення осетинська молодиця не мала права вийти за водою.

На *«пропою»*, коли вже зійшлися гості, наливали горілки у велику миску й ставили на стіл, поклавши також нову дерев'яну ложку для черпання напою до келиха. За стіл садили родичів молодого й молодої, а також гостей, а обоє молодих тільки ходили між ними, придивлялися й заохочували. Тоді співали:

Возми, молода, повночку,
Почастуй свою родиночку!

Батько молодого наливав ложкою горілку до келиха й пив до батька молодої як вже до свого свата, кажучи: *«Дай нам, Боже, здоровє, свате!»*. Той дякував і, наливши ложкою горілки до свого келиха, пив до матері молодого, а та до матері молодої вже як до своєї свахи, потім до молодого, той до молодої, яка вже пускала цей тост по черзі. Далі ставили вечерю, так само рясну, як і весільний обід. Після вечері мати дружки брала шапку молодого (на той час самої дружки вже там не було, вона залишалася в хаті молодої) і клала її на голову молодої, подавала їй келих горілки на тарілці й вела її до матері. Тоді молода з келиха наливала кілька крапель горілки на тарілку, потім сама куштувала її з келиха, ставила, а мати, кинувши

на тарілку кілька крейцерів грошей, виймала зі своєї тайстри й розмотувала в цілу довжину перемітку. Відтак молода схиляла перед матір'ю голову, а та закидала їй перемітку на шию й так її обв'язувала (навхрест через груди), а кінці зав'язувала ззаду. Молода йшла потім від матері до інших жінок і подавала кожній з тарілки келих з горілкою, який ґаздиня приймала не голою рукою, а тільки через перемітку, перед кожною нахиляла голову й отримувала від них ту перемітку (тільки вже без пов'язування), й кожна, що давала, повторювала слова: *«Дарую те щістєм, здоровєм, від мене мало, від Пана Бога більше»* [1277, с. 246-247].

На весіллі в Чортівці молода, яка за столом сиділа при молодому, вставала й приносила з комори червону хустку і, поклавши її на тарілку, ставила ту тарілку перед ним і казала: *«Прошу, пане молодий, на цес дарунок!»*. Він мовчав і тільки тоді відгукувався: *«Дєкую, контентні!»*, коли вона йому ту хустку, знявши з тарілки, припинала до шкіряного паска-череса. Батько ж тоді кидав на тарілку крейцера або кілька центів. Після чого на ту тарілку дружка ставила келишок, який обходив чергу знову, а підносила його молода, беручи через свою власну хустку та йдучи до кожного з закликом: *«Прошу!»*. Кожен з гостей, випивши *«порцію»*, яку наливала дружка, кидав на тарілку по крейцерові [1277, с. 254-255]. Світилка, якою була сестра, вбрана подібно до молодої, тримаючи весільне деревце, виводила з хати батьків молодого: батько тримав свячену воду в тарілці й кропило, а мати – пригірщ вівса й ліщинові горіхи. Батько кропив тією свяченою водою, а мати розкидала овес на оточуючих [1277, s. 258]. Після танцю молоді поверталися до хати. Батько проводив молодого й садив на тому місці, де він попередньо сидів *«за обідом»*, а навколо столу сідали бояри; ліворуч від молодого сідав дружба, праворуч – сестра. Тоді староста вносив келих на тарелі, ставив перед молодим і пив до нього, а він до інших так само, як у Жукові. Далі дружба краяв коровай під спів [1277, с. 259].

У Городниці боярин тричі від порога вітався до дружки й пропонував їй мінятися калачами, а вона вітала його горілкою, яку черпала з полумиска. Він випивав *«порцію»* й кидав їй за це крейцер. Так чинив кожен боярин, а наостанку – дружба [1277, с. 267]. Коли *«пропій»* обсідав стіл довкола, наливали горілку до мисок і ложкою для кожного черпали *«порцію»*. Молодий сидів

між батьками молодої, а вона сама ходила по хаті й вітала свою родину. Родина дарувала їй що мала з переміток і грошей; деякі за заможністю (*«як хто замагає»*), давали ягня, теля, порося тощо. Після обдарування розходилися. Молоді йшли спати на визначене місце. А зранку, коли вставали, дружба з молодою йшли з горщиком або дзбанком, несеним на хустці, разом за водою. Вони зачерпували воду в колодязі чи в річці й поверталися з нею, а того, хто в них опиниться на шляху, обливали. І так вони ходили разів десять туди й назад. Принесеною водою молодий умивався й витирався подолом сорочки молодої. Також молодий сідав із дружбою за стіл на подвір'ї перед хатою. Мати молодого брала молоду за руку через хустку, тобто давала їй один кінець, а сама бралася за другий, і так вона йшла до молодого, щоб тричі йому вклонитися. Після цього молодий вставав і подібним чином вклонявся матері, батькові й кожному з весільних гостей. За ті поклони кожен кидав по крейцерові в миску на столі для молодого [1277, с. 268-269].

У Ясеневі під Городенкою господині, що прийшли за запрошенням *«на коровай»*, приносили з собою курку або миску муки, а ґазди – по парі хлібин [1277, с. 278]. Молоду садили за стіл між дружбою й братом, поряд з яким сідали й молодші брати. Заледве вона сідала, батько чи мати ставили перед нею чарку на тарілці, а дружка наповнювала її горілкою. Після цього родина й гості один за одним вітали молоду, підходячи до столу, беручи з тарілки чарку, налиту дружкою, п'ючи до неї й кидаючи по парі крейцерів на тарілку, – на що вона, кланяючись, відповідала за кожним разом: *«Дзінкую»* [1277, с. 281]. Після вечері обоє молодих вставали й виходили з-за столу. Вона брала тарілку, на тарілці тій ставила чарку і, разом із старостиною тримаючи запалену свічку, обходила всіх гостей, одного за іншим, кожного вітала, потискаючи руку, і коли дружба молодого з пляшкою за нею наливав у чарку, тоді той, кого привітали, брався за чарку, пив до неї: *«Дай Боже здоровє!»*, і кидав на тарілку кілька крейцерів [1277, с. 284].

В Іспасі під Коломиєю на столі стояла тарілка зі збіжжям – пшеницею, житом або вівсом, прикритим хусткою; на хустці ж стояв келих, а поряд із тарілкою – пляшка з горілкою. Коли всідалися, брат молодої (і досить часто дружба молодого) наливав горілки до келиха, а староста гукав: «*Просит пані молода (пан молодий)*

свого пана вітцє до повниці!». На те викликання приходив до столу батько, рукою, замотаною в хустку, брав той келих і пив до молодої (чи молодого), найсердечніше бажаючи їй або йому успіхів: *«Аби-с така була чесна та велична (такий був чесний та величний), як сьвикі образи, весела (веселий), як весна, богата (богатий), як осін, крепка (крепкий), як зима, а плідна (плідний), як літо»*. Надпивши трохи горілки, батько ставив келих на місце, виймав з кишені або торбочки певну – достатню – кількість грошей (зазвичай ринського) і, загорнувши в хустку, кидав на тарілку *«тов самов руков, що нев брав кєлишок»*, мовлячи: *«Від мене мало, від Бога богато»*. Коли він віддалявся від столу, брат чи дружба наповнював наново келих, а староста гукав *«до повниці»* матір, яка так само пила й висловлювала побажання, а їй приспівували. Далі, за вказівкою, даною молодою, староста просив *«до повниці»* по черзі і за старшинством цілу родину, яка на виклик приходила по одному й чинила те ж саме, що й батьки молодих, з тією тільки різницею, що менше давала грошей. Потім просили ще *«до повниці»* людей, не належних до родини, як, наприклад, дружки, свати, свашки, бояри. Зрештою, приступав *«до повниці»* й сам староста. Коли вже за столом не залишалося нікого для викликання, тоді гукав староста, а часом брат або дружба: *«Просит пані молода (пан молодий) до повниці всіх, чия ласка і чия охота!»*. Це мало означати, що й решта гостей мала наслідувати їхній приклад. Тоді парубки, челядь, недоростки, – словом, усі, хто тільки прийшов на заводини, приступали по одному *«до повниці»* й, куштуючи горілки завжди з налитого повним келиха, кидали на тарілку чи *«в повницю»* по центові й відходили. Мати, зібравши в хустку те збіжжя, яке було на тарілці, *«вмивала»* обличчя кожному гостеві, бо те збіжжя було зовсім змочене горілкою, яка розливалася при постійному наповнюванні келиха для кожної особи, що приступала до повниці [1277, с. 300-302]. Наступного дня так само староста закликав усіх, аби приступили *«до повниці»*. Після того, як усі по черзі заплатили, молода чи молодий брали кинуті для неї чи нього гроші за пазуху: вони мали їм послужити *«на розвід»* господарства. А мати, зібравши в хустку збіжжя, яке лежало на тарілці під келихом, умивала, як і попереднього дня, обличчя кожному гостеві [1277, с. 304-305]. Йдучи на весілля до молодого, брали з собою з дому *«приніс»*, тобто пару калачів і півока

горілки або миску якогось збіжжя, бо ніхто на весілля без *«приносу»* не приходив, хіба бідна якась челядинка; але кожен ґазда чи ґаздиня приносили за кожним разом той *«приніс»*, навіть якщо й два рази того дня заходили на весілля [1277, с. 305].

У Назурній в околиці Коломиї на столі стояли поряд із весільним деревцем пляшка горілки й полумисок замість таці для грошей. Молода, викликаючи всіх, тримала келих і наповнювала його, а викликаний брав його, обгорнувши свою долоню хусткою. Доки він пив, усі гукали: *«Віват! Най жиє наша молода!»*, часом під постріли. Випивши, він віддавав келих молодій – так само через хустку – і кидав кілька або кільканадцять центів на полумисок [1277, с. 314]. Після обіду розважалися в різний спосіб: одні танцювали, інші бесідували при пляшці, дехто йшов, аби знову повернутися пізніше, тільки ніхто не приходив уже з порожніми руками. Чоловіки звичайно приносили з собою пляшку горілки, а жінки – миску кукурудзяної муки, поверх якої лежали калач і чотири яйця [1277, s. 315]. Четвертого дня, коли молоді йшли до батька молодої й сідали за стіл, на дрібні шматки краялися калачі, які молодий, умочивши в мед, що стояв на столі в полумиску, роздавав усім по черзі [1277, с. 316]. У Джуркові староста сідав коло молодого й гукав, почавши з батька й аж до наймолодшого, на ім'я, наприклад: *«Тату, тату! Просит пан молодий і я прошу до почесного»*. Батько й кожен покликаний обвивали руку хусткою й пили горілку, яку їм подавав молодий, а випивши, кидали гроші на тарілку *«на почесне»* [1277, s. 321].

У весільній пісні співали:

Возьми, молода, повночку,
Почастуй свою родиночку! [1277, с. 327].

Або:

Плавала чашенька по вині:
Частуй же ти, Марисю, все вповні,
Щоби твоя повнонька повненька,
Щоби твоя головенька веселенька! [1277, с. 328].

Дружки з старостою виносили намітку чи перемітку на тарілці, а молода обдаровувала їх сорочкою для молодого [1277, с. 328].

У місцевій традиції битий посуд, як і інші старі, розбиті, розідрані предмети, наділявся відгонною семантикою через свою символічну

належність до потойбічного світу. На Покутті, щоб вберегти посіви від зурочення, спеціально вішали на грядках на патику якесь старе манаття й лахманини, подертий капелюх або битий горщик, який слугував оберегом як від горобців, так і від зурочення [1279, с. 134]. Такий перевернутий горщик мав символічно закривати городину від небезпеки.

За повір'ям мешканців Покуття, деякі відьми були вродженими й мали хвостики, як тварини, тоді як інші ставали ними через виховання змалечку. Відьми народжувалися такими, якщо, наприклад, *«на Свитвечір»* до якоїсь страви, що готується в ненакритому горщику, падав шматок вуглини з печі, а вагітна жінка споживала такий зі стравою, то дитина, яку народжувала та жінка, ставала відьмою чи упирем, залежно від статі [1279, с. 111]. Тут проглядався зв'язок плоду й новонародженого з іншим світом. Корова у відьми молока давала багато й густого, на якому до половини горщика, часом навіть і зверху і зі споду осідала сметана, й тільки трохи посередині залишалося кисляку, навіть попри недостатнє випасання [1279, s. 126]. Існувало чимало способів примусити відьму виказати себе. Розповідали, як після доїння корови на спійманого пструга прийшла відьма й просила дати їй назбирати кізяків, аби додати їх до глини для ліплення стін і огорожі [1279, с. 128].

Від уроків боронилися таким способом: палили під піччю чи комином пару сухих галузок, найліпше тернини чи глоду. Потім наливали в миску непочатої води, тобто щойно набраної з джерела й ні до чого ще не уживаної (навіть пити її не годилося). Далі брали до рук ніж і кидали ним жарини, які постали з тих галузок, до миски у воду, рахуючи навпаки від дев'яти, тобто мовлячи: *«ні дев'їт, ні вісім, ні сім»* і так далі аж до *«ні йодин»*. Потім це повторювалося ще двічі, так, що всіх вуглин вкидалося до миски двадцять сім шматочків. Після цього той ніж затикали під поріг у землю, а зуроченому давали пити тієї води в мисці з чотирьох сторін навхрест. Після напування обмивали йому нею все тіло, а саме голову, обличчя, руки, груди, живіт і ноги, зрештою виливали ту воду на двері в глухому кінці, тобто туди, де завіси [1279, с. 133]. Якщо на Покутті хтось хотів комусь вчинити зло, то брав кавалок якого-небудь м'яса й приносив набраної до схід сонця води, те м'ясо сік на дрібні шматки, вкладав до горщика й наливав тією непочатою водою. Уночі він закопував

той горщик у самому розі хати на *«затилу»* при стовпі – *«попри соху»*. У такій хаті мало вигинути все до ноги. Прагнучи нашкодити людям, вдавалися й до іншого способу. Брудну воду, що залишилася з обмиття дитини, яка народилася неживою, зливали в горщик і через дев'ять днів виливали перед порогом або перед воротами садиби. Хто з неї перший вийде і в ті нечистоти *«вбриде»*, отримає каліцтво ніг, захворіє й помре [1279, с. 134].

У Городенці, як і в інших місцевостях України, радили впіймати кажана вночі, покласти його до нового горщика й, прокрутивши шилом у тім горщику дірочки й обв'язавши його сировим полотном, віднести його так само вночі до лісу й закопати *«в купину мурашок»*. Потім швидко втікати з лісу й не озиратися аж до порогу хати. Якщо йти повільно й почути крик кажана, до якого через дірки дісталися мурахи, то можна зразу ж оглухнути. *«Як промине дев'ять діб»*, повернутися знов до лісу, до того мурашника, вийняти з нього той горщик і, розв'язавши полотно, у яке він був замотаний, знайти в ньому кості кажана – *«вилка і грабелькє»*, бо решту мурашки поз'їдали. Тоді, чи то у власному селі, чи в іншому, чи на ярмарку, кого захочеш, можна кожного до себе притягти *«грабельками»* чи відтрутити від себе *«виделками»* [1279, с. 140]. Живого кажана, заліпленого живцем в горщику, ставили на вогонь, щоб так, як він печеться, шкварчало серце невірного коханого [1279, с. 220].

Існував забобон, що коли горщик з водою, приставлений до вогню, перевернеться, це віщує негоду. В Іспасі господині, миючи посуд, ставили ложки держаками донизу, аби вода з них стекла. Якби перед тим, як піти спати, ложок із горщика випадково не вийняли й не виклали до кошика, в якому вони зазвичай стояли, то ніхто б у хаті не міг заснути й дуже мучився б від безсоння [1279, с. 149]. Щоб м'ясо швидко приготувалося, радили покласти до горщика шматочок скла чи сталі або ж підсипати солі під горщик [1279, с. 232]. В Іспасі, коли починали орати, господині йшли до господаря на поле, брали з собою шматочок освяченої на Вербну неділю верби і, вмочивши її в свячену воду, кропили нею господаря, поле й худобу; потім ту вербу кидали до борозни разом із сирим яйцем і виливали там само решту свяченої води. Попередньо вони собі її трохи відливали в миску з пляшки чи коновки, в якій, освячену на Водохреща, тримали з року в рік (і на кожні Водохреща доливали до неї свіжу або повністю

наповнювали свіжою). Чинили це все для того, щоб Бог дав урожай, щоб весна була *«кругла»* і не було гроз і градів, великих дощів або посухи [1279, с. 153-154].

Цінними були матеріали Оскара Кольберга з народної медицини. При дизентерії давали дітям змішану з молоком, а дорослим – з горілкою глину, зішкрябану з челюстів печі в хаті, де ще ніхто не помирав (*«що мерців не було»*) [1279, с. 168]. При укусі змії вдавалися до замовляння *«від гадини»*, яке знахар читав над мискою з водою. Ту воду повинен був хворий потім пити, лити у вуха, обмивати рану і покропити нею все тіло [1279, с. 169]. У народному сприйнятті плач розглядався як ознака хвороби. Певна символізація дитячого плачу (крику) як негативної ознаки більш виражено була позначена в лікуванні деяких дитячих хвороб. В Іспасі, Мишині й Ключові твердили, що злі люди, які мають прихильність до чужих дітей, насилають так звані *«крики»*. Також траплялося, що коли хтось *«злий»* вийде з хати, де спокійно поводилися діти, то одразу ж вони починали плакати настільки сильно, що ніхто й нічим їх не міг забавити й втішити від плачу, вони навіть могли б померти від плачу, якби їх не замовили. Замовляння *«від криків»* було для загалу таємницею, а ті, хто знали його, промовляли над мискою молока, кидаючи в неї зернятка у числі від одного до сімдесяти триразово, так, що коли знахар чи знахарка закінчував примовляти, у молоко вже були вкинуті двісті десять зерняток. Щойно дитину напували таким молоком, яке проціджували задля очищення від зернят, то вона вмить виліковувалася від *«криків»* [1279, с. 177]. У нагрітій дощовій воді, яка натекла зі стріхи в цебро, підставлене на соху (один із чотирьох стовпів стін хати), у Чортівці купали дитину, що мала прищі чи сверблячку (*«кошулю»*). Після купання дитини ті болячки мазали земляною олією. Отримували її в такий спосіб: горщик, продірявлений знизу і закритий та обліплений глиною зверху, наповнений льняним сіменем, ставили на другий горщик, вкопаний у землю, до якого стікала олія, що виділялася від нагрівання верхнього горщика, обкладеного довкола палаючими дровами, й через це вона звалася земляною олією [1279, с. 178].

Переважно дитячу хворобу травлення *«бабиці»* лікували (*«відварювали бабиці»*) в Мишині й Іспасі так: всипали до горня пригорщ попелу, піску або крупи, заливали доверху водою й ставили

на вогонь, аби закипіло. Коли кипіло, то брали горня й перевертали його в миску догори дном, лівою рукою притуляли миску дитині до живота, а в праву брали дев'ять ложок, ніж, голки, товкач-кулешір і веретено та вдаряли повільно тим всім у дно горняти, промовлячюи:

Коли-сте бабиці – то держіт'сі лавиці,
Коли-сте стискі – то держіт'сі мискі.
Ци-сте бабиці заспані, ци-сте наслані,
Ци-сте бабиці ґівочі, чи-сте парубочі.
Я вас кулешіром відмішую,
А лижками вас відчірпую,
а иглами вас відшивею,
веретеном відпрідею.

«Іґіть собі до жиґів та до панів, в подушки та в перини; там вам устелено, – з талерів солодкій мід пити, а (ім'я дитини чи взагалі хворого) *ерщені-породжені (ерщеному-породженому) покій дати!»*. Або інакше: *«Іґіт собі в пущі, в ліси, де кури ні допівают, де пси ни догавкуют, де дзвони ни додзвонюют. Іґіт собі в море піском перевертати, ерщені-породжені (ім'я хворого) покій дати!»*. Потім знахарка зливала ту воду знову до горня й приставляла до вогню, а коли вона закипала, то знову перевертала її до миски, ставила на живіт і примовляла так, як описано вище, до трьох разів. Коли так тричі вода в горняті закипала й тричі над нею примовляли, вона струшувала з кожної ложки, з ножа, голки, веретена й кулешіра хворому по три краплі тієї води до вуст і купала його в тій воді, яку потім відносила в якийсь *«сутич»* (пусте місце, odłóg) [1279, с. 177-178].

А коли хтось настільки лякався, *«що памніти не має»*, то в Городенці брали до схід сонця суху тернину й спалювали її на вугілля. Потім брали непочатої води й, перевернувши коновку догори дном, на яке лили трохи такої води, ставили на порозі й казали переляканому дивитися в неї, чи побачить він там себе. Після цього наливали згадану воду в миску, брали *«тильцем ножа»* й кидали *«по одному вугликови»*, примовляючи: *«Ні раз, ні два, ні три, ні штири, ні пєт, ні шіст, ні сім, ні вісім, ні девіть»* – й зрештою, вказуючи, чи дитина стала *«пирипуджина»* чи *«ззідина»*, тобто зурочена, давали їй тієї води напитися, а решту виливали за пазуху [1279, с. 176].

Якщо в когось була лихоманка від спання, то належало, коли він засне, розбити в нього над головою горщик об корито, щоб раптом він прокинувся. Так гадали в Коломиї. У Гвоздці лихоманку теж лікували тим, що хворий укладався спати на долівці, й, коли він засинав, інша, здорова людина заходила потихеньку до хати, розбивала над головою хворого горщик з водою й утікала, так, аби хворий, прокинувшись, не побачив її, інакше лихоманка перейшла б від хворого до здорового. Гадали, що, налякана в такий спосіб, вона покине те місце надовго [1279, с. 172-173]. Від тяжких хвороб мали на Покутті ліки, які часто не до ладу застосовували й звали *«горнец превернути»*, тобто перевертання горщика. То, за словами Оскара Кольберга, був різновид медичної банки великого розміру. Жінки в Чортівці брали засмальцьований горщик, наливали трохи води, щоб із неї видобути пару, випалювали його й прикладали отвором на шлунок хворому, у той же спосіб, як цирульники робили з банками. Велика й міцно втиснута в тіло банка заледве давалася одірвати: дуже часто траплялося, що горщик треба було розбити, щоб відчепити. Можна собі уявити, писав Оскар Кольберг, якого сильного болю зазнавав пацієнт під час такої операції і які сліди залишала вона на його шкірі [1279, с. 161-162]. Коли горщик не помагав, тоді брали сіна з луки чи сіножаті, ніколи не ораної, – *«цілини предвічної»*, клали його до трьох горщиків, а до четвертого горщика кидали й варили зерна з *«дев'ятеракого»* збіжжя (наприклад, з вівса, ячменю, жита, пшениці, кукурудзи, гречки, проса, гороху, льняного сімені). Відвар, змішаний з цього, давали пити хворому [1279, с. 162]. *«Золотник»* (німецькою мовою die Goldader, macica у мазурів) був досить поширеною на Покутті хворобою. Лікували його за допомогою вже згаданого перевертання горщика, після якого на тілі залишалися червоні знаки. *«Золотник чоловічий»* було важче лікувати, ніж *«золотник жіночий»*. Хворого на золотник після операції з горщиком належало покласти на печі або всунути в саму теплу піч, щоб ще добре попарився. Місце, де він терпів біль, треба було попередньо змастити маслом [1279, с. 162]. В Іспасі й Мишині вважали, що кожна людина має в собі *«дзолотника»*, розташуванням якого є місце під пупом. Тільки якщо хтось підійме щось важке, впаде з висоти чи в якийсь інший спосіб дуже зрушиться й піднатужиться, то той *«золотник»* зсунеться вниз. Доки людина

буде перебувати в такому становищі (як чоловік, так і жінка, через що *«дзолотник»* не стосувався тільки матки), так довго його буде мучити та хвороба, а *«дзолотник»* буде спускатися щоразу нижче. З метою повертання його на первісне місце, баби-знахарки, змащуючи живіт маслом, посували його руками туди, де він мав бути, й перевертали на пупові горщики. Спершу до горщика наливали трохи води, на ту воду клали прядиво, яке запалювали з метою випалити повітря, після чого рвучко перевертали горщик на пупа догори дном, і так стягнутий живіт підв'язували на якийсь час хустками. А при цьому всьому послуговувалися ще й відповідними замовляннями [1279, s. 162-163].

У Чортівці від зубного болю до квартового горщика всипали пригорщ коріння мальви, наливали водою по вінця, накривали покришкою, яку щільно обліплювали, і готували кілька годин так, аби половина води випарувалася. Коли вода вистигала, вливали отриманий відвар до пляшки, тоді набирали в рота й тримали кілька хвилин, повторюючи це доти, доки біль не припиниться [1279, s. 165]. Там само в разі тяжкої хвороби належало спрясти дві нитки *«на відлів»* і однією з тих ниток виміряти хворого від маківки до стоп, а іншою – в ширину, тобто в плечах. Після цього вранці до сходу сонця, якогось дня, а найкраще в суботу (аби тільки не в неділю), слід було піти з тими нитками на ріллю, не орану ніколи, – *«предвічну цілину»*. Там укладали ті дві нитки навхрест, а при кожній прорізали ножем два рівновіддалені прорізи чи риски, тобто з одного й другого боку по одній рисці в землі, віддалених одна від одної на півцаля. З-поміж тих двох рисок вишкрябували ножем і вибирали землю разом із нитками. Потім належало піти до криниці чи джерела, звідти набрати *«непочєтої»* води, яку ще ніхто того дня не черпав. Повернувшись додому, всипали ту землю з нитками до горщика, вкидали туди ще освячений очиток, наливали начерпану воду й ставили на вогонь. Коли вона нагрівалася, той окріп вливали до купелі, призначеної для хворого, в яку також вкидали шлюбну обручку [1279, с. 168-169].

У Шепаровцях під Коломиєю в колядці співали:

Ой в чистім полю – на оболоню,
ой дай Боже!
Кречний молодец коником грає,

Коником грає, війско збирає,
Війско збирає, під Львів рушає,
Вийшли ід нему два кієвляне,
Два києвляне, оба мєщане,
Винесли єму мису червоних,
а він на тоє і не погляне [1277, с. 114].

У колядці із села Іспас Вижницького повіту мисками мірялося добро господаря:

Гой устань, не спи, господаречку,
Гой підведи ж ти, бай головочку,
Та погляни ж ти йа в кватиречку,
Бог тоді ходит в твої коморі,
Та лічит гроші – йа все хороші,
Йа все хороші – йа в три мисочки,
Гой тепер у три – на рік в чотири... [1277, с. 98].

У пісні із села Іспас Вижницького повіту про Катерину згадано прикмету:

Ти ж то, мамко, ти ж то, мамко,
Я то не виґіла,
Що летіло голуб'єтко,
На горнєтко сіло [1277, с. 147].

У *«зальотній»* пісні з села Іспас хлопець жалівся:

Та то більше шибенику
Ни присуґі люде,
А вна горнец з-перед печи –
Тар-рах! – мене в груде [1277, с. 154].

Там само знали довгу гумористичну пісню про чоловіка, якого обманює дружина і який звернувся до знахаря:

– Цілий тиждень лежу дуже,
Ще гірше від перше,
Коби-сь пішов примовити,
чей-би було лекше.
А чоловік мало умний,
Ни знав, що робити,
Вфатив миску кукурудзів,
побіг примов'єти.

Прибіг же він до лікарє,
Злегонька говорит:
— Бій сі Бога, лікарчуку,
Жінку з сьвіта згонит!
Лікар уздрів, що заробок
А він сі призволив:
— Що би-сь ми дав, чоловіче,
Що-би-м поздоровив?
– Даю миску кукурудзів,
Ще принесу й курку,
Бій сі Бога, лікарчуку,
Дай жінці ратунку!
Але лікарь був розумний,
Він знав, що робити,
узєв миску кукурудзів,
пішов примов'єти.
Ий узєв чеснок у руку,
А водиці в миску,
Але пішов примов'єти,
сів собі на приспу [1277, с. 106-107].

В Іспасі й Микитинцях Косівського повіту знали й пісню про хвацького хлопця, в якого багато коханок:

Ни жури сі, файна любко,
За мене, за мене,
Бо маю я вісім любок,
Такі ще без тебе.
Одна пече, друга варит,
Трета миски миє,
Четверта мні поцюлує,
П'єта ми пошиє [1277, с. 137].

Коли починали вити китиці до весільного деревця, то співали:

Гой у мене у садочку
Та зацвила грушка, –
Та я дала миску муки,
Щоби-м була дружка.
То най би то миску муки,

А то й кусак сала,
Та я така була дружка,
Що-м ни танцювала [1277, с. 291].

У пісні про невдалий шлюб, записаній у селах Гарасимів Тлумацького повіту й Корнів Городенківського повіту, співалося:

А худоба виздихає,
Бо худоба росить сі,
Не лишит сє по худобі
Лише миска пшениці.
А худоба виздихає,
Бо худоба роса;
Не лишиться по худобі
Тільки миска проса [1278, с. 70].

У миску могли насипати й муки, щоб розплатитися з кумою, як от у пісні із села Великий Ключів Коломийського повіту:

Ни сама я тото прєла,
Кума помагала,
дала-м кумі миску муки,
та й кавалок сала [1278, с. 181].

У пісні із села Гвіздець Коломийського повіту молодиця розповідала, що в неї вчепилася лиха доля, яку уявляли як демонічну істоту з водойми:

А я пішла воду брати
З поліваним дзбанком;
Доля мні сє учепила
Та й зо всім останком [1278, с. 137].

У коломийці із села Чортовець на Покутті обіграно тему підроблених глиняних коралів:

Сесє би ти, тото би ти, не хочеш робити,
Навішалась кораликів, аби тя любити.
А найби то коралики, а то сама глина,
Ой хотілась змудровати богацького сина [1278, с. 259].

Багачка в пісні з Чортівця казала:

Завтра для мене робота
Они мусє бути повні злота.
І горшкє, збанкє, бочкє

Та й будут сє сходити д'мене кумочкє.
Будуть слинку полиґати,
Аби їм хоч що-то дати [1278, с. 287].

У пісні з Корнича змальовувано використання горщика в акті чаклунства:

Ще корінь у горшку,
А вже чобан в кожушку.
Ще корінь на грани,
А вже чобан на кони.
А ще корінь не скіпив,
А вже чобан прилетів [1278, с. 256].

У покутській коломийці співалося:

Там на горі на версочку
Їхав дідько в черепочку.
А ми його спізнали
Та й шапочкі познимали [1279, с. 27].

Записані Оскаром Кольбергом казки змальовували побутове застосування глиняних виробів. У казці з Чортівця героїв пустили в кімнату, де стояли горщики з молоком. Пан ліг і заснув, а його слуга Іван устав, з кожного горщика з'їв сметану, а в той горщик, який був призначений на сметану, накришив хліба. Він вимазав свого пана сметаною по голові, обличчю, а сам ліг спати [1280, с. 231]. Казка про трьох братів з Кулачківців розповідала, як двоє розумних братів послали третього, дурного, до міста купити солі, солонини, ковбаси, масла й горщиків для похорону. Коли той ніс горщики, вони торохкотіли. Дурень велів їм сидіти тихо, бо буде бити. Горщики торохкотіли далі, тому він узяв і побив їх, висипав черепки на дорогу та й пішов. У руках дурень ніс ринку, але йому набридло. Дурень сказав ринці, що він має дві ноги та й іде, а вона має три ноги й він мусить її нести. Він поклав її на дорогу й велів іти, якщо вона хоче. Братам він сказав, що ринка десь іде позаду й скоро прийде [1280, s. 236]. У казці з Іспасу й Мишина лиху козу-дерезу подолали рак і мурашка, а тоді порубали, склали в горщик і зварили юшку [1280, s. 265]. У казці з Городенки про скупого ксьондза жінка дала візникові горня маслянки, він випив і подякував [1280, с. 174].

До давнього антагонізму двох братів відсилала казка з Городенки, де бідний брат придумав, як позбутися біди, заманивши цю демонічну істоту в глиняний дзбанок. Спершу родина намагалася нишком утекти від біди, але господар був змушений повернутися за дзбанком. Варто було йому зайти до хати, як біда забралася йому на плечі. Кмітливий господар умовив біду забратися в дзбанок, де їй буде тепло, а йому зручніше її нести. Біда послухалася та й залізла в посудину, а він швидко забив дзбанок ганчір'ям і поніс. Прийшовши до жінки, бідний брат укинув посудину із бідою у водойму й перестав її боятися.

Відтоді його родина розбагатіла. Невдовзі багатий брат поцікавився, як він став заможним. Той відповів, що знайшов два дзбанки грошей у болоті коло верболозу, один узяв, а другий лишив. Брат як почув те, то не хотів ні їсти, ні пити, й швидко поїхав до того болота. Він знайшов той дзбанок, витяг на берег, а з дзбанка вибралася біда й кинулася до нього. Дізнавшись, що то біда його брата, багач почав її вмовляти піти до нього й робити так, аби в нього нічого не було. Але біда відповіла, що до його брата не хоче, бо він її запхав у таке болото, що мало не загинула. А він – добрий чоловік, порятував її, тож вона з ним не розлучиться. Вона вилізла на плечі, й багатому братові довелося піти з нею. Коли він прийшов додому, то в нього все згоріло, худоба виздихала, й він став бідним [1280, s. 199-200]. Ця казка теж була своєрідним відголоском міфу про те, як один рід вивищився над іншим.

У казці з Чортівця про те, як слуга Іван ошукав свого пана, описано й купівлю ним у місті горняти за крейцер [1280, с. 232].

Оскар Кольберг зафіксував на Покутті такі прислів'я та приказки: *«Що ни варити, то й в горнец ни класти»* [1279, s. 193], *«Трафив ся купец на ґіравий горнец»* [1279, с. 194]. Не менш цікавими були й покутські загадки. Про солонину, яка шкварчала в ринці, в Городенці побутувала загадка: *«Кричит, верещит та й берега сє не держит»*, а про горщик: *«Вав, вав, вав, – всі діти годовав, як умер, то й і пси не хотіли їсти»*. У Чортівці про помитий горщик була дотепна загадка: *«Пристойни чоловік догори ногами стоїт»*. А в Городенці загадка *«Чорне волище – в яму дрище, коло тої ями – всі яхами* (або: *з лопатами*)*»* означала горщик з їжею, з якого насипають до миски, а діти з ложками її обступили [1280, с. 300]. У Чортівці

макогін, макітру й мак загадували: *«Тато лисак, мама круглолица, діти віскринєта»* [1280, с. 305]. А в околиці Коломиї побутувала така загадка про макогін, макітру й сім'я: *«Чучур в лісі, чучурка в міскі, а чучуренєта по гороґі піют?»* [1280, с. 310].

В описі весілля на Волині Оскар Кольберг згадував про звичай нареченої колупати глину пальцем [1282, с. 1]. На весіллі молода брала подану дивошлюбом на тарілці шапку молодого, причіпляла до неї букет з барвінку чи подібного зілля (рути тощо), а кладучи її назад на тарілку, додавала заодно шматок полотна в дарунок, а дивошлюб віддавав це молодому, обтираючи тим полотном обличчя як молодого, так і молодої. Молодий клав за це кілька грошів на тарілку, яку дивошлюб віддавав закісній свасі. У той же самий спосіб (за винятком обтирання обличчя) сваха причіпляла й віддавала через дивошлюба іншим весільним чоловікам, із музиками й візничим включно, букети до шапок, додаючи по шматку полотна й беручи за це гроші [1282, с. 8].

У політичній пісні з Туричан згадувався населений пункт Гончариха:

Гей нате, хлопці, та й з хати
Вернигорі честь віддати,
Наша зборня Гончариха,
Буде добро посьля лиха [1282, с. 345].

У Більчому на Рівненщині весільний маршалок усі гроші й дрібні подарунки складав молодій на тарілку, з якої вона їх зсипала в поділ, а наливши горілки до келиха, ставила його на тарілці й віддавала маршалкові, щоб він далі пускав його по черзі [1276, с. 57].

У Туричанах, Туличові та інших населених пунктах вірили, що коли в якоїсь господині корова не давала молока, значить, її зурочила чарівниця. Тоді брали цідилку для молока, в неї втикали шпильки, голки, ножі, дерев'яні зуби чи ще щось колюче, й варили її у воді в горщику на комині, а в той час по мірі варіння й сичання води чарівниця, що зурочила, доконечно мусила увійти в хату, бо не могла витримати, й попрохати господиню про позичку чогось або ще про якийсь інтерес. Та знала, що це чарівниця, але нічого не казала їй, побоюючись подальших дій. Однак чимдалі чарівниці, що увійшла, ставало гаряче, вона крутилася й вискакувала з хати, мов ошпарена, а цідилка ставала вже очищеною [1276, с. 340].

У Вишатицях на Перемишльщині в дожинковій пісні співали:

Вийди, панойку, до нас,
Викуп се вінец у нас.
Як не вийдеш викупити,
Пійдемо го препити.
За бочку горилочкі,
За два горци пива... [1281, с. 45].

На хрестинах на Перемишльщині кумам, запрошеним гостям і родичам давали їсти й пити, як на весіллі: пироги зі сметаною, борщ, м'ясо шматками, кашу, бульйон з м'ясом, а з кожної миски відкладали по шматочку м'яса й на хлібі віддавали бабі-повитусі, яка, дякуючи, забирала це додому. Ближче до кінця учти баба ставила келих на окремій тарілці, припивала по черзі до кожного з кумів, а ті, з тієї тарілки прийнявши й вихиливши келих, клали на неї по кільканадцять крейцерів, які за кожним разом баба відносила до породіллі. Наприкінці господар пив до баби, а куми на її тарілку знов клали для неї гроші; вона дякувала, пила горілку, а решту з келиха виливала на піл [1281, с. 50].

Глиняний посуд згадано на Перемишльщині у весільних піснях. Пригощаючи після випікання короваю, співали:

Повідала нам сорока,
Тиче горивка з потока.
Юж ми звидтел ни вийдемо,
Пок ми єї не вип'ємо,
Радуймо се, веселімо се
Вшистойкі.
Повідала нам і каня,
Тиче горивка зе дзбана.
Юж ми звидтел ни вийдемо,
Пок ми єї не вип'ємо,
Радуймо се, веселімо се
Вшистойкі [1281, с. 65].

Уже в очіпку і з тарілкою на голові, на якій поставлено келих води або горілки, йшла молода до головної хати, до столу, кланялася батькові й матері, що сиділи за ним, у той час як свашки співали за нею:

Ой з терема до терема
Несе Марися воду,
Несе Марися воду
До матінки на згоду.
Ой з терема до терема
Несе Марися воду,
Несе Марися воду
До батейка на згоду.

Після цього молода ставила тарілку й горілку на столі, а сівши за стіл, пила до батьків і матерів, а ті до неї хрест-навхрест [1281, s. 76]. У Черняві (Черневому) побіля Мостиська, надвечір, після вечері, рушала від молодого до родичів молодої ціла весільна дружина *«відграватисє»*, а звідти, повеселившись там кілька годин, поверталися до його дому. І тоді парубки-бояри, попри пильність господарів, старалися вкрасти щось із дому її батьків, нібито на посаг для молодої, як от, наприклад, курей, миски, горщики, кужіль, борону, столик, іноді навіть виймали й вікна чи образи [1281, с. 86]. У Ракові опівночі мати виймала зі скрині сорочку, призначену для пана молодого, й три полотняні хустки. Усе це одна із запрошених незаміжніх жінок складала разом у невеликий квадрат і до цього квадрата припинала барвінок на стьожці, пов'язаній хрест-навхрест від одного кінця до іншого. Цей дарунок дружба молодої в товаристві її старости й брата або родича, тобто втрьох, через що й звалися *«три післанці»*, відносили на тарілці до молодого [1281, с. 93]. Староста домашній звертався до свашки, мовлячи: *«Пані старосцино, проше таліра»*. Та, витягнувши тарілку з-під прикрашеного вже короваю, подавала її старості, який, видобувши з-за пазухи принесену з комори пляшку й келих, пив до свашки зі словами: *«Дай вам, Боже, здровє, пані старосцино!»* Потім подавав їй келишок, до верху налитий горілкою, й, поклавши кілька крейцерів на тій же тарілці, ставив його перед свашкою на столі. Тоді свашка запалювала свічку, хоча в хаті було достатньо видно, і, заглядаючи в ту тарілку, присвічувала собі й казала, що староста дав стільки й стільки грошей. Це робилося для заохочення гостей, щоб кожен з оточуючих так само, як він, був щедрим. Тоді вона пила до другої свахи й віддавала їй келих і пляшку з горілкою, а сама з-за пазухи витягала кілька крейцерів, щоб їх кинути на тарілку. Наступною до свашки пила друга сваха, і так

само клала на тарілку кілька крейцерів; свашка пила до наступного гостя, й так далі по черзі, і кожен, окрім молодого й музик, кидав гроші на тарілку. Потім свахи, порахувавши гроші й сповістивши голосно, скільки їх зібрано, втикали всі крейцери в коровай ребром так, аби з нього вони трішки виглядали [1281, с. 101]. Коли молода вставала зі столика, давали їй у руку тарілку, яку вона накривала хусткою й підсовувала під плахту, в яку була загорнута так, що за один ріг плахти тримала одна свашка, тобто старостина, а за другий рік друга свашка. У такому вигляді через пороги комори й хати вона входила до сіней, де відбувалися танці й гулянка. Старостина прохала дружбу погукати пана молодого, а коли той з'являвся, його просили дати, скільки буде ласкавий, на очіпок, на стьожки, на колиску і на нове господарство. Коли він кидав ринського чи два (а в давнину кілька цванцигерів) на тарілку, витягнуту з-під плахти й доручену старостину, то старостина, дякуючи, кількаразово підскакувала й вигукувала: *«Ух! Ух! Ух!»*. Кружляючи так далі, вона підходила до батька з таким самим проханням, а той так само кидав на тарілку якусь монету. Потім йшла у той же спосіб із проханням до матері, брата, сестри, родичів, а там і до гостей, які сиділи за столом, і інших, навіть до музик, і збирала звідусюди гроші на тарілку. Після цього обходу старостина, яка вигукувала за кожним разом: *«Ух! Ух!»*, віддавала молодій тарілку з грошима й гукала дружбі, щоб погукав старосту, а той приносив пляшку горілки й келих і пив до неї, вона відбирала келих і пила до молодої, мовлячи: *«Дай ті, Боже, здоровє! Віншую ті щєстєм, здровєм і дорібком добрим!»*. Молода, згорнувши з тарілки гроші й поцілувавши старостину в руку, пила до другої свашки, а та, навпаки, до старости [1281, с. 112-113]. У Сяношанах юнак зі старостою йшли до хати молодої. Староста, який приносив горілку, куплену хлопцем, просив майбутню наречену про мірку. Та йшла й приносила кварту, а вони сміялися з неї, що така велика для дівчини мірка. Тоді вона приносила *«горнєтко»*, але з цього знову сміялися. Тоді вона приносила й ставила келих [1281, s. 115]. Борщ на весіллі подавали у трьох великих мисках, і з кожної їло по кілька осіб ложками [1281, с. 121].

Коли дитина хворіла на сухоти, тоді на Перемишльщині варили воду з ячмінною соломою для купелі. Після цього, помазавши дитині животик, груди й плечі маслом, садили її до ванночки в ту теплу

воду. Після купелі виливали воду під яблуню. Якщо ж така купіль не помагала, то при повторі її вплив посилювали таким чином: замішували з грубої муки тісто й з нього ліпили дев'ять пирогів, які начиняли глиною або землею, викопаною з-під порога хати. Приготувавши ті пироги, кидали їх у вищезгадану купіль, і це мало гарантувати одужання [1281, с. 239].

Поганою прикметою вважалося, вирушаючи в дорогу, зустріти жінку, особливо якщо вона несла порожні відра чи горщики. Коли на Перемишльщині жінка, йдучи з порожнім начинням, когось зустрічала, то ховалася, затримувалася або ж поверталася назад, аби не спровадити нещастя на подорожнього [1275, с. 331].

Розповідаючи про Холмщину, Оскар Кольберг повідомляв, що весь місцевий глиняний посуд *«сільські гончарі (здуни, горщарі) випалюють начорно зі звичної тут сивої глини, без поливи, і розвозять такі по селах, найчастіше на відпусти, або по містечках на ярмарки»* [1253, с. 84].

На Холмщині горщики, в яких залишилася частка їжі, на Святвечір ставили за столом у переконанні, що померлі є учасниками тієї учти, отже, й їм ту частку належить залишити як офіру [1253, s. 113]. Про Водохрещі на Холмщині та застосування в їхній обрядовості глиняного посуду Оскар Кольберг писав так: *«Переконання, що хто перший або найраніше після освячення зачерпне води (званої від цього Йорданською), той буде щасливіший від інших, – спроваджує негайно на те місце натовпи побожних; постає від того штовханина й безлад, які закінчуються розбиттям не одного дзбанка, сміхом щасливих облич і плачем та розпачем постраждалих»* [1253, с. 125]. Коли священик святив воду у вирубаній у формі хреста ополонці в річці або ставку, молоді й старші жінки намагалися якомога швидше зачерпнути звідти води долонею, перш ніж хтось зачерпне дзбанком, і умивали собі обличчя, щоб упродовж літа вберегти себе від засмаги й ластовиння. А коли священик, посвятивши воду, гасив у ополонці запалену воскову свічку-громницю, тоді пасічники старалися підібратися якнайближче зі своїми дзбанками, щоб ухопити один поперед одного застиглі краплини воску з тієї громниці, що плавали по воді. Вони були переконані, що в того, хто вхопить, будуть упродовж року вестися бджоли [1253, с. 128].

Не менш цікавим було використання глиняного посуду в родинній обрядовості Холмщини. На поховання готували кутю з маком і медом і ставили побіля померлого, й кожен, хто приходив, проказавши молитву, куштував її [1253, с. 184]. За поминання душ своїх рідних простолюд, окрім платні парохові, приносив у переддень поминальної служби миску, повну наїдків: пиріжків, солонини, сиру, ковбаси, яблук тощо. Миска та ночувала в церкві [1253, с. 191].

Цікавими були й дані Оскара Кольберга про весілля, що виразно засвідчували подібність перебігу обрядів на різних українських етнічних землях. На Холмщині, у містечках Кодень, Піщац, Славатичі, на весіллі староста, відрізавши шматок короваю, клав його маршалкові на тарілку, а той оголошував, що молода такого й такого *«просі на дар Божи, на марціпан»* [1253, с. 217]. Коли наставав перепій, на столі ставили тарілку, пляшку горілки й келих. Маршалок, піднісши келих догори, гукав: *«Отець панни молодої перепиває свою дочку»*, наприклад, волом, телям, бараном тощо, а всі оточуючі наслідували голос згаданої тварини. Потім підходив батько, клав гроші на тарілку, а горілку випивав, вихлюпуючи краплини, що лишалися, догори. У подібний спосіб маршалок викликав по черзі всіх рідних, сусідів і взагалі присутніх до пиття, й кожен давав трохи грошей на тарілку. Зібрані монети віддавали молодій як допомогу на господарювання [1253, с. 218]. У Володаві дружба краяв сир на малі шматочки й, подаючи його всім довкола на тарілці, казав до кожного: *«Молода просить Вас на заручини»* [1253, с. 220]. Цікавим був інший звичай: один із учасників весілля подавав молодій трохи води в мисці; якщо молода була необізнаною, то мила тільки руки, і тоді з неї всі сміялися, якщо ж була навчена, то повинна була рукою хлюпнути трохи води в очі тому, хто подавав; те ж саме повинен був зробити й молодий [1253, с. 236]. Дружба ставив келих горілки на пласкій мисці чи тарілці, на яку молодий клав два злоті [1253, с. 241]. На весіллі на Холмщині розважали й дітей, які, подібно до дорослих, перевдягалися старостами, прив'язуючи собі велику подушку до живота, одягаючи величезну шапку, вимазуючись сажею чи глиною [1253, с. 254], що, певно, мало означати лімінальний статус старостів. Обрядове використання тарілки у весільному обряді відобразилося в пісні:

Ой ясно, ясно за двором
Єще мі ясній за столом.
Там мі Павлусьо чапкує
У свого тестенька Марисю купує,
Пишеть листоньки на папір,
Сипеть червіньцє на талір.
Ми тих червинцьов не берим,
Од себе Марисі не даєм [1253, с. 253-254].

У горщику подавали лемішку, що відобразила інша весільна пісня:

Приїхав дружба жійти (тобто жати)
На сьліпим зеребіти.
Принесла йіму жонка їсти,
Два горщики лемішки [1253, с. 290].

Миска теж фігурувала у весільних піснях:

Повінь, вітроньку, доброву,
Гони тєсьць за зєтом погоню.
Дает єму золото з місою:
«Верни мі детєтко з красою» –
«Я тобі перейму не прейму,
Я тобі детєтя не верну» [1253, с. 323].

Їли на весільному обіді часто по кілька з однієї миски. Коли під час обіду вносили в мисках горох для учасників весілля, вони відгукувалися хором: *«Витай, гороше – пишний обіде!»*. Але не існувало звичаю вітати інші страви [1253, с. 274]. Коровай роздавали за старшинством, починаючи від старости, й обов'язково на тарілці [1253, с. 281]. У селах Циців і Глибоке важливу роль на заручинах відігравав сир. Без нього зовсім не можна було обійтися; і скільки б не було осіб у хаті, кожна мусила з'їсти шматочок сиру з хлібом на закінчення учти. Вважаючи його за особливі ласощі, обносили його з великою пошаною на вікові від діжі й при цьому примовляли: *«Просит тато і мама, молоди і молода і я, на той дар, що Пан Бог дав!»*. Молодий, забираючи, клав на тарілку злотий і ставив келишок із горілкою. У той же самий спосіб запрошували й інших, хоча в часи Оскара Кольберга вже не всі платили за той наїдок. Дружки співали:

О ясно, ясно на двори,
А єще ясьній на столі.
Сипут золото на папір,
Сипут червонци на талір.
Дают батенькови, не бере,
Од себе Марисі не дає [1253, с. 294].

Глиняний посуд виступав уособленням жіночого господарства. *«Дружба весельна»*, як їх називали збірно, бажаючи полегшити молодій від'їзд, виносили таємно все, що тільки вважали потрібним для її майбутнього господарювання: відра, лопати, миски, горщики тощо [1253, с. 301]. У весільних піснях теж зичили білих тарілок, пшеничних хлібів, срібних ложок, гострих ножів [1253, с. 305]. На весіллі в Білій і Лосицях виспівували:

Заглядали свати
Окнамі до хати,
Чи тлуста
Капуста?
Чи великі горщик каши,
Чи под'єдять свати наши? [1253, с. 204].

Знали на Холмщині приказку: *«Поти збанок воду носи, поки ся ухо не урве, як свя ухо вурве, то чорт збанок порве»* [1254, s. 77]. Була на Холмщині й оригінальна загадка: *«Матка розклепатка, ойцєц висєлєц, а син товажиш»*, де мати – лопата, батько – комин, а син – горщик на комині [1254, с. 80].

Цікавими були дані Оскара Кольберга про використання лікарських рослин у поводженні з глиняним посудом. Відваром *«ценцелії»*, тобто чистотілу, на Холмщині випарювали горщики на молоко (*«гладишє»*), щоб більше було сметани [1254, с. 186]. З тією ж метою для вимивання горщиків вживали відвар кадила мелісолистого (*«медовника»*). Також для випарювання горщиків на молоко використовувався молочай [1254, с. 192]. Листям папороті затикали дзбанки з ягодами, несучи їх із лісу додому, але вважалося, що безпечніше не рвати її й не торкатися, бо в папороті чорт сидить [1254, с. 193].

Використовували глиняний посуд на Холмщині і в народній медицині. Коли дитя хворіло й билося в гарячці *«з перестраху»*,

треба було взяти воску від ярих бджіл, тобто від молодих, які ще не роїлися тієї весни, розтопити на свічці й виливати на миску, наповнену водою, тримаючи її над хворим дитям [1254, с. 208].

Згадано глиняний посуд і в народних казках з Холмщини: *«А тах вже над вечером ксєндз кажет кухарці: «А занеси там йому збанок води на полудень!»* [1254, с. 109].

Пісня з Красного нагадувала баладу:

...Ліпша жонка першая,
Нежлі тая другая;
Бо з першою діти мав,
А з другою розогнав.
Пошли діти служити,
Зачав батько тужити.
– Шинкаречко молода,
Дай мі меду і вина.
– Як ти маєш гроши дзбан,
Допіро ті вина дам [1254, с. 60].

На Холмщині співали й про гончарів:

Горщар, батько, горщар, мати,
Горщарови треба дати,
То за миску, то за ринку,
Треба дати водробинку [1254, с. 65].

Це був один із перших записів приспівки, відомої у багатьох гончарних осередках. А в пісні, яку співали на запусти в Устриках-Долішніх на Червоній Русі, п'яниця хвалився:

А як я ся напив тої сивухи,
То мі став сьвіт, як банька,
А люде, як мухи [1266, с. 244].

Також Оскар Кольберг описав родинну обрядовість етнічних українських земель Сяноччини й Коросненщини. На Сяноччині, у селі Протісне Ліського повіту на хрестинах після обіду ставили тарілку на столі й кожен кум і кума припивали до матері й кидали по парі шостаків на тарілку для дитини, мовлячи: *«Кумо, дай Боже здоровє, прошу на подарунок не барз великий, приймайте за найліпший»* [1266, с. 302].

На весіллі в Протісному родичі вже мали приготовану миску з вівсом, на вівсі – буханець хліба, а на ньому – барвінок разом із часником, ниткою й голкою для шиття. Тоді мати ту миску ставила свашці на голову й пов'язувала на ній довгу завійку. Свашка, так вбрана, пила до старости: *«Дай Боже здоров'я, старосто!»* – а тоді йшла разом з ним й музиками назад до хати (тримаючись із старостою за хустку), й там під звуки музики тричі кружляла з ним довкола хати й удруге на столі, на який вилазила з лавки під спів. І лише згодом свашка знімала з голови ту миску з барвінком і вівсом та ставила на столі перед старостою [1266, с. 314, 316]. Коли приносили тарілку, староста клав на ній хліб поряд із чаркою й пляшкою горілки і гукав кожного з родини на ім'я, щоб прийшов: *«Мамо (брате, сестро й т. д.) прошу до себе»,* – після чого викликаний приходив, випивав подану йому старостою чарку й, промовляючи: *«Дай Боже здоров'я»*, кидав на тарілку кілька центів, часом і шостака, і відходив, а молодий забирав кинуті гроші й ховав собі в хустку [1266, с. 318]. На іншому етапі весілля, після вечері, староста брав старшу свашку й музику до комори, де на столі лежало вже все, що було приготоване матір'ю: в мисці – овес, на ньому – хліб, а на хлібі – червоний очіпок, обшитий, з червоною стьожкою, видовжена *«хомевка»* (*«кибалка»*), обшита шкурою, хустка біла або з квітами й довга завійка. Свашка брала це все на голову, накривалася своєю завійкою, а староста, тримаючи її за руку через хустку, триразово обходив під звуки музики комору й потім виходив з нею в хату. Вони вилазили на стіл, де староста тричі зі свашкою обертався по колу, після чого сідав за стіл поруч із молодою [1266, с. 327]. У селі Хревть Ліського повіту коровай різали на дрібні частини, щоб кожен із родини й сусідів дістав хоч по шматочку; дружба ті шматочки розносив на тарілці й роздавав, згідно зі вказівками старости, гукаючи до кожного: *«Просит староста і пан молодий, і пані молода на дарунок!»* [1266, с. 349]. Мати молодої частувала присутніх сиром, хлібом і горілкою. Перед своєю донькою вона ставила горщик, наповнений зерном пшениці, в якому палала стеаринова свічка, й та свічка та горщик були обвиті довкола барвінком. Молода той горщик зі свічкою, який звався *«повниця»*, брала й тримала перед собою, коли їхала чи йшла до молодого. Мати давала два буханці хліба, дві ложки, тарілку, перину, подушки. Усе це зав'язували в полотно чи простирадло (хліб,

ложки, тарілку замотували в *«обрусок»*), ці речі брав на плечі брат молодої і його помічник (*«пропойники»*) й несли. Коли приходили до молодого, староста садив молодят за стіл на застелену лаву. Молода ставила той горщик із палаючою свічкою на столі перед собою [1266, с. 349-350]. Під час весільного рядження один сидів на печі, вдаючи цигана й тримаючи колесо від воза, яке він ламав, а інша, ніби циганка з дитиною, прикидалася, що робила масло в горщику, який відіграівав роль маснички, і при цьому цілувала або била дитину [1266, с. 353].

У Чашині Сяноцького повіту староста просив матір про тарілку, мати ставила, молода клала на тарілку білу хустку, староста подавав ту хустку молодому. Молодий клав на тарілку *«папєрка»* (гульдена), якого знову подавав староста молодій *«на очіпок»* [1266, с. 359]. Староста жартував, що будуть спокійні, як шило в торбі або як вода, що гріється в горщику [1266, с. 368]. Під час обдаровування музики отримували дві хустки від матері, які їм приносили на тарілці. Коли дружба запрошував до столу, староста клав скоринки хліба на тарілку й просив скинутися для молодої, так само, як збирав складчину для молодого в його домі, мовлячи, що вона бідна, що потребує на господарство тощо. У такий спосіб розбиваючи серця присутніх, як писав Оскар Кольберг, він закликав їх до пожертв для неї, а всі кидали, що хто міг, на тарілку, й їх заохочували до цього різними примовками. Після цього староста дякував усім від її імені, а гроші зсипав із тарілки до хустки, яку вона підставляла. Гроші ті ховали на початок господарювання, щоб щастило [1266, с. 370]. У Лещоватому Ліського повіту, коли всі сідали, староста брався краяти принесений коровай, а молодший староста, колись, а тепер уже рідше званий *«маршалком»*, роздавав на тарілці по шматкові кожному [1266, s. 406]. В іншому описі весілля з того ж села йшлося, що дружба на тарілці, поклавши попередньо два шматки перед молодими, розносив коровай усім, мовлячи: *«Просит пан млоди і пані млода на подарунок мали, приймі за найбільши»* [1266, s. 435]. Мати молодої виходила з хати зі свяченою водою й кропила всіх учасників весілля, тричі їх обійшовши, причому за кожним разом обсівала й пригорщею пшениці, хмелю й маку, які змішаними тримала при собі в горщику, а потім верталася до хати [1266, s. 411]. І тут перед нареченою ставили хліб і горщик з пшеницею, званий *«повниця»*, який вона з собою

принесла з дому [1266, с. 413]. У селі Голучків молода з узятого зі свого дому горщика з пшеницею, вбраного в барвінок, *«засівала»* по хаті, коли входила до дому своєї свекрухи [1266, с. 443].

У селі Волтушова Коросненського повіту у вівторок увечері, коли сходилися до молодого родичі молодої, сусіди й дружки *«на придани»*, мати молодої приносила коровай і дари. Їли сир, хліб, капусту, борщ, пироги. Староста краяв той коровай і роздавав усім *«приятелям»*, тобто весільним особам, подаючи разом із подарунком від молодої, який принесла мати (хусткою, намистом, стьожками чи грошима) [1266, с. 448]. На весіллі в Сяноцькому повіті, коли з ночов старша свашка перекладала тісто до *«макуртета»*, а з нього – на лопату, аби його всадити в піч, баби співали за столом:

Коровайове тісто
Їхало через місто,
Коровайова пара,
По препічку грала,
Где сє має сісти
На щеслівоє місце [1266, с. 514].

У Сяноцькому повіті після приходу молодих і їхнього привітання мати молодої давала свасі п'ять ліктів полотна в подарунок. Для цього вона клала на тарілку хліб і чарку горілки й пила до свахи, кажучи: *«Невіста просит, мамо, на дарунок»*, після чого клала на ту ж тарілку полотно й давала свасі [1266, с. 521].

У селі Солина Ліського повіту під час поховання, коли приносили труну, то робили під голову подушечку з глини [1266, с. 531]. Дотримання певних правил гарантувало захист від підступів іншого світу. Священик запечатував могилу, роблячи хрест і кидаючи чотири грудки землі чи глини, після чого й інші кидали по три пригорщі глини й відходили. За упокій душі тут давали в новому горщику нову ложку, і в ньому крупу чи кашу [1266, с. 532]. У селі Звірин священикові теж приносили мисочку масла, нове горня з крупою й нову ложку [1266, с. 534]. У Лещоватому, Середниці, Романовій Волі, Дзвинячі під час поховання, коли тіло лежало на катафалку чи лаві, у головах ставили горщик, перевернутий дном догори, на якому був каганець. Коли виносили труну, то несли за нею горщик, який розбивали перед церквою, й сміття, виметене одразу ж після винесення тіла, а часом і черепки з горщика викидали кудись

на узбіччя, щоб ніхто через них не переступав [1266, с. 540-541]. Обрядова практика виявляла безсумнівну взаємозамінність таких символічних орієнтирів у просторі живих і мертвих, як ріка й дорога (вулиця).

Як завжди, Оскар Кольберг торкнувся питання народної медицини. На Коросненщині *«бісурканя»* (знахарка), постійно повторюючи свої закляття, виливала свинець до миски, виймала його остиглим і визначала за фігурами причину хвороби. Той свинець, старанно замотаний, вона віддавала хворій особі для носіння на грудях, що мало оберігати від злих очей [1268, с. 13]. У Вздові для лікування від ревматизму (*«гостця»*) готували парову купіль. Для цього варили шишечки зі смереки й водою тією поливали цеглу, розжарену в цеберку, а хворий стояв над тим, укритий полотном, вдихав пару й пітнів [1268, с. 15]. У Бібрці, в разі епілептичного нападу в дитини, її клали на землю в хижі, потім мати вдаряла в неї горщиком так, аби той розбився на черепки, далі хапала дитя за ніжки й ручки й кидала через поріг на м'який гній, звідки його за хвилину піднімала [1268, с. 15-16]. Хворого, у якого вперше почалися конвульсії, накривали ночвами, в яких місилося тісто на великодні паски, й гадали, що після цього хвороба не повернеться. Розбивали також над хворим горщик, аби він перелякався, що мало припинити конвульсії [1266, s. 16]. У Вздові, коли лікували сухоти, рештки цілющої купелі виносили в череп'яній посудині й виливали під грушу [1266, с. 16]. А під час лікування уроків там само у Вздові набирали воду в горщик і клали в тканині туди три верхні скоринки хліба, три вуглини й три камінчики, якими нагрівали воду. Якщо уроки від того мали згинути, то та вода сичала в горщику, ніби варилася, і тим баба мала обмити обличчя хворого. Вона тричі плювала на землю: *«Тьфу, тьфу, ті уроки»*, а горщик перевертала дном догори й несла на схід сонця, у східний бік, звідки години через дві верталася додому, а пацієнта баба обтирала своєю сорочкою (подолом) у лівий бік, і тоді уроки полишали хворого [1268, с. 20]. У Бібрці, якщо у хворого підозрювали уроки, то брали вуглини й товчений на малі шматочки камінь і кидали в холодну воду. Якщо вугілля опускалося вниз, а камінь укривався бульбашками, то був знак, що хворого зурочено. У такому разі брали ложку й ніж або косу й ту воду зливали, а потім умивали нею хворому обличчя та груди

й обтирали наприкінці тією сорочкою, яку він мав на собі, у бік від тіла, наліво. Воду виливали через стріху, із західного боку на східний, щоб уроки не поверталися, а миску від тієї води перевертали догори дном [1268, с. 23].

У Лещоватому, щоб зняти зурочення з молока, належало в полотняну цідилку увіткнути дев'ять разів по дев'ять шпильок і прив'язати її на горщику води. Якщо його приставити до вогню й вода почне вирувати, чарівниця під якимсь приводом прийде й з'явиться в хаті, прохаючи позичити щось; тоді в зуроченої корови стане гарний апетит і рясне молоко [1268, с. 22]. У Бібрці, якщо корови внаслідок зурочення втрачали молоко, викликали знаючого чоловіка, майже зазвичай ватага, щоб зняв урок. Тоді він сам розпалював вогонь у грубі, приставляв горщик з водою, у який клав тканину для проціджування молока чи ситечко, встромивши в нього попередньо одинадцять чи дев'ять шпильок, і варив пару годин, постійно підкладаючи дрова, зібрані з Сяну (*«плавиня»*); саме таким деревом належало палити, при цьому промовляючи якісь таємничі слова. Така операція спонукала особу, яка наслала урок, прийти хворою на кольки, прохаючи прибрати горщик з вогню. Тоді власниця худоби питалася, чи та більше не буде відбирати в її корів молоко. Хвора присягалася, що більше того чинити не буде, й зичила їй, аби завжди якнайбільше мала молока. Коли вона приходила й запитувала: *«Цо ти там вариш?»*, у відповідь звучало: *«Шпильки на тебе!»*. А та хвора на кольки чарівниця казала: *«Дай мі спокій»*. Власниця відказувала: *«Не дам ці спокою, бось мі молоко попсула»*. Так просила тричі, а та так само три рази відповідала й тільки тоді відставляла горщик. Тоді ватаг виймав із тканини чи ситечка шпильки, а хвору відпускали кольки. Звичайно потім корови дуже добре доїлися й упродовж року ніхто не був у змозі відняти в них молоко [1268, с. 22].

В оповіді з села Бібрка селянин виявив коло корів відьму-сусідку в подобі жаби й відтяв їй ногу. Щоб довести, що його дії були виправданими, він поїхав у містечко Лісько по шпильки й встромив п'ятдесят шпильок у цідилку. Коли він з цим повернувся додому, то взяв горщик з водою, присунув до вогню й закип'ятив. У цей час у чарівниці почалися кольки. На її прохання чоловік узяв її на плечі, бо сама вона піти не змогла, відніс до сусідів і посадив на лавці перед

піччю. Відьма почала просити селянина відсунути горня від вогню, бо їй боляче. Господар відмовився. Вона почала обіцяти, що більше не буде такого робити. А він тільки присунув ближче до вогню, щоб сильніше кололо. Зрештою відьма погодилася віддати молоко, якщо горня відсунуть від вогню [1266, с. 46]. У Протісному розповідали про іншу чарівницю, що варила в новому горняті воду з сіллю та зіллям і опівночі винесла туди, де три дороги сходилися, й кинула посеред дороги так, що горщик розбився, а те все розлилося, повернулася й пішла додому. І вранці намовляла сусідку, щоб та свої корови випустила туди на пашу, але сусідка, помітивши вилиту воду з сіллю, взагалі не випустила корів із обори. А друга жінка, її приятелька, порадила їй, як ті чари зробити нешкідливими: зачерпнути три рази води з того місця (з ярку), звідки вода йшла на млинове колесо, і три рази вилити на те саме місце, де чарівниця розлила воду з сіллю, і вдарити там горщиком, аби розбився. Черепки від того горщика, який чарівниця кинула з сіллю і водою, треба забрати додому, розкласти вогонь і як розжаряться до червоного, вкинути до води в той ярок, звідки набиралося відро, й тоді чари не зашкодять [1268, с. 47]. Тут знову проглядалася ізоморфність дороги й річки в народному світосприйнятті.

У Бібрці вірили, що душа небіжчика впродовж цілого року не залишає своєї хати при розлуці з тілом, через що дуже стереглися, щоб не розлити на землю гарячу воду і випадково не ошпарити. З тієї самої причини впродовж цілого року не мили дерев'яних стін, закіптюжених у курних хатах і не вимазаних глиною. Сажу, яку зазвичай зі стелі змітали на великодні свята, ховали в горщику на стрісі й тільки через рік викидали, найчастіше до води [1268, s. 62-63].

У селі Солина в кожне свято (особливо на Юрія) неохоче давали вогню, вугілля, соли тощо, якщо хтось приходив із черепком, але давали сірники чи дозволяли запалити люльку, але й з того не дуже раділи, якщо хтось просив [1268, с. 68].

У Бібрці знали загадки про горщик: *«Коновал, коновал, вшистких нас згодовал, а на старість йіго і пси не хотят їсти», «Бабскє ремесло, чорнем обросло, а в середині діра»* [1268, с. 392].

На Пінщині, на українсько-білоруському етнічному помежів'ї, у жниварській пісні співали:

Засєяно полє
Золотим насінєйком,
Да, помощони мости,
Да, бітимі тарелямі.
А по тарелю стрилка,
По сто злотих дєвка;
Коса єє по чирвоньцу,
Сльоза єє по злотковцу [1269, с. 129].

Грошові дарунки молодятам на Пінщині теж клали на тарілку [1269, с. 192]. У селі Котузів на Тернопільщині, викупляючи молоду в її брата, молодий сипав йому гроші під хустку, на накриту нею тарілку – тоді брат переставав торгуватися й поступався сестрою [1272, с. 317]. В Олеську, Ожидові й Юськовичах (сучасній Йосипівці) перед молодою ставили коровай. Перед тим дружба пив до родичів, прохаючи, щоб наречену обдарували. Родичі пили, завжди тримаючи келишок через хустку, й давали гроші дружбі на мисочці. Після цього інші гості збирали гроші на посаг. Молода ж сиділа за столом, як говорилося, *«на посагу»*. Вона краяла коровай і клала шматки на тарілку [1272, с. 339-340]. У Глинянах і Яричові староста з дружбою або кілька старостів приносили від нареченого чи його родичів у дар для нареченої рантух, чоботи, корону і хустку. Дари, до яких подекуди долучали ще пояс, черевички, стьожки тощо, старости віддавали на тарілці [1270, с. 365]. Молода або її батько передавали для молодого через старосту сорочку та малий чоловічий вінок, який йому подавали на тарілці [1272, с. 366].

У весільній пісні зі Сморжова співали:
На городі біла глина,
За панича мама била,
За панича мама била,
Щоб панича не любила [1272, с. 331].

Героїня пісні з Червоної Русі зізнавалася:
Ой, ду дуду, дуду ду
Вродила-м ся на біду,
Соломою палити,
Горшком воду носити... [1273, с. 234].

У Задвір'ї місцева шляхта співала пісеньку на суміші польської й української мов про розбитий дзбан:

Пошла дзівка по воде,
Бардзо сьлічна на уроде,
А за нею ішол пан,
Зачипал ій і збил збан.
Взєла дзівка плакати
І за дзбанем мґлівати.
– Ти дівчино, нє плач же,
Я ці за дзбан заплаце,
За тен ту зєльони дзбан
То ці чтери крови дам.
Чтери крови нє хцяла
І за дзбанем плакала.
Чтери воли нє хцяла
І за дзбанем плакала.
Чтери конє нє хцяла
І за дзбанем плакала.
– За тен ту зєльони дзбан
То свего фурмана дам.
І фурмана нє хцяла
І за дзбанем плакала.
– За тен ту зєльони дзбан
То ці ту свуй жупан дам.
І жупана нє хцяла
І за дзбанем плакала.
Цом плакала, том плакала,
Пукім пана нє достала [1273, с. 257-258].

На Сяноччині ця пісня співалася вже чистою польською [1267, с. 96-97].

У весільній пісні з Галичини лунав заклик:

Ви, матєри з бабками,
Поставайте враз з нами,
Возьміт дзбанек в сер'дину,
Розвеселіт родину! [1273, с. 542].

На Львівщині теж знали баладу про шлюб брата й сестри з діалогом:

– Як я тобі вина дам,
Коли на тобі зли жупан?
– Хоть у мене зли жупан,
Але у мене грошів дзбан.
– Коли у тебе грошів дзбан,
Я за тебе дочку дам [1273, с. 566, 568].

У Жаб'єму й Верхньому Ясенові вона звучала так:

– Маю вино, маю квас,
Коли мені гроші даш.
– А я ж тобі гроші дам,
Бо я маю дома дзбан.
– Коли маєш дома дзбан,
Так за тебе дівку дам [1271, с. 374].

У містечку Золочів на Галичині, щоб позбутися немилого залицяльника, дівчина повинна була обсипати перстень землею або тричі потерти об землю, вдягти його знов на палець і через три дні піти до ворожки. Та їй тоді обтирала груди зіллям, зашитим у мішечку (але дівчина не мала бути цікавою й не вивідувати, що то за зілля), й при цьому проказувала формулу закляття. Потім випроваджувала дівчину за поріг дому й тричі давала їй напитися води з нового горщика. Тоді залицяльник мав відчепитися [1274, s. 1263-1264].

Пісня з Карпат згадувала про те, що в горщиках готують їсти:

Чоловік сів на лавицю,
Та й не тої вісти,
Она горшенєтко з печи,
Борше дає їсти.
А я свого чоловіка
Трохи приснопила,
А я пішла, миленькому
Двері відтворила [1271, с. 176].

У селі Верхній Ясенів співали пісеньку про лікування жінки, за яке заплатили мискою кукурудзи:

Уздрів лекар, що заробок, а вин ся пригодив:
«Що ми даш, чоловіче, щобих поздоровив?»

Дал миску кукурудзів та й помєв курку:
«Змилуйся, лекарику, дай жінці ратунку» [1271, с. 180].

У Жаб'єму висміювали в пісеньці господиню, яка вирішила добути поживу кумедним способом:

Ой і взєла прут в руки,
Єла кітку бити:
– Ідий, кітко, до комори,
Мишеньку уймити.
Пішла кітка до комори,
Мишеньку уймила.
Зготовила в горшенєтку:
– Їчмо, душенєтко.
– От так тебе, любку, люблю,
Та й я свою душку,
А з чого ти ізварила
Таку добру юшку?...
– А летіли ми потєтка
Та й перепилиці,
Ані біді видержєти
(В) вижшні вудженицi [1271, с. 374].

В Іспасі співали й пісню про люльку:

Ой, учера из вечера
Люлька сі курила,
Впала в цебер из полиці
Та й на прах сі збила.
Та як став я голосити
Йа в кулаки бити,
Ий люлеяко червоненька,
Вже з кі ні курити [1271, с. 396].

Практикувалося в Карпатах і ставлення горщика. Якщо болів живіт, то у двох горнятах кип'ятили воду й ставили їх на живіт хворому. Горнята втягували живіт у себе, а біль, *«колотьба»*, припинялася [1271, с. 424].

У Китайгороді на Поділлі під час сватання дівчина розділяла поміж сватів подарунки: гаптованими рушниками наділяла дивослюбів, а хлопцеві підносила з пошаною на тарілці гарну єдвабну хустку [1265, с. 79].

На Коломийщині хрестити дитину приносили кум і кума й давала по чотири, п'ять або й десять центів священикові на тарілку. На хрестини сходилися дальші й ближчі сусіди й родичі, яких було запрошено. Вони їли, пили й бавилися впродовж цілої ночі, а потім розходилися, баби ж, однак, як сходилися на народини, приносили в подарунок миску кукурудзи й кілька яєць [1270, s. 292]. На карпатському весіллі, коли поїжджани приїздили до дому, де молодята мали мешкати, то танцювали цілу ніч, а наступного дня влаштовували так звану *«повницю»*, коли молодий частував гостей з повного кубка, а ті навзамін кидали для молодих на миску гроші, яких назбирувалося часом до ста ринських [1270, с. 304]. Як і Леопольд Вайґєль, Оскар Кольберг розповідав, як увечері сідав молодий у себе, а молода в себе в домі до миски, накритої хусткою, так званої *«повниці»*, за стіл, на якому стояли горілка, пиво, вино або мед. Один з чужих, шанований господар, а часом староста, викликав поодинці кожного на ім'я, кажучи: *«До повниці просит молодий дєдя!»* Батько брав чарку, отримуючи від гостей багато побажань, пив, а випивши, клав до тієї повниці монети, потім мати, сестри, брати, близькі родичі пили по черзі й клали до тієї ж миски гроші, а наприкінці кожен гість підходив, пив і клав на свій розсуд якусь плату. Тим способом могло назбиратися й до п'ятдесяти ринських [1270, с. 310]. Оскар Кольберг теж описував, як батько й мати з мискою пшениці й келихом меду виходили навпроти молодої, що сидить верхи, й, тричі обійшовши, обсипали її пшеницею з миски. Коли прибував молодий, то стояв за воротами, і знову мати й батько виступали з мискою пшениці, з келихом меду, прохаючи його наблизитися, а коли молодий на коні в'їздив на подвір'я, обходили його тричі, обсипали пшеницею й давали мізинцем покуштувати меду [1270, с. 312]. Ворота й поріг були просторовими межами початку шлюбного дійства. На весіллі на бояр покладали нагляд за мисками: щойно їх спустошували, вони співом виголошували про це й просили куховарку про подальшу страву. Коли з вуст нагодованих бояр лунало: *«Встаньте, бояри, встаньте та й поклоніться»*, жінка, що наглядала за весільною кухнею, підходила до столу і, змівши крихти весільного хліба в миску, висипала їх на вогонь, а також виливала туди все рідке [1270, с. 316].

У Верхньому Ясенові горілку на весіллі наливали в миски й уже звідти черпали ложками в чарки. Одну чи дві миски кукурудзи несли попові [1270, с. 317].

На гуцульському похороні на столі звичайно були пироги, бринза, вуджена солонина, м'ясо в мисках, а на них і біля мисок стояли стосами великі калачі, куплені в місті або у священика. По малій єктенії *«Вічная пам'ять»* гасили свічки, приліплені до мисок, потім з того, що було на столі, складали три частини до *«бесагів»* священика, четверту частину – для дяка, а решту роздавали паламареві й людям по калачеві або по два. Коли, перекусивши, вставали з-за столу, одні брали корогви, другі – тіло, а паламар брав забрані зі столу миски з-під парастасу, як називали поминальні дари на Правобережжі, і вантажив на дякового коня [1270, с. 326-327].

Глиняний посуд відігравав важливу роль у поховально-поминальній обрядовості Карпат. На поминальному обіді клали на стіл миску з хлібом, а посередині її запалювали свічку. Родичі й сусіди приносили парастаси й служби – так звалося зерно, насипане в горнятах, у яке посередині теж встромляли запалену свічку. Піп з дяком кадили над усім, що було на тому столі. Присутні підносили всі разом догори миски з хлібом, калачами й бубликами, хитаючи ними в повітрі. Священик просив прощення: *«Може, покойник зробив яку кривду, даруйти му; може, клєв кому, то вибачти му; може, не виплатив кому то простіт єго»*. Потім він водив кадильницею. Хтось із того дому наступної неділі ніс дев'ятину – хоч за малою дитиною, хоч за старшою людиною. Дев'ятина становила собою миску з хлібом і свічку з воску. Потім справляли три неділі й несли знову миски зі збіжжям і свічки, пізніше – шість неділь, дванадцять неділь, півроку й рік. Усі ці поминки означали миски з хлібом, сир, масло, бринзу, горох, боби, які в мисках несли до церкви, тобто харч для померлого. У горнятах носили наїдки для малих дітей, аби мали що їсти після смерті [1270, с. 331].

На Галичині теж знали пісню про люльку:

Ой шов тютюн дорогою,
Надибала люлька:
Зачекай-но, тютюненьку,
Закуру тя тутка.
Ой ще вчера із вечера

Люленька курила,
Як упала із полиці
На цебер, сє збила.
Ой встав же я пораненько
Люлькі жиловати:
Моя люлько червоненька,
Взе ж тебе не мати.
Ой пішов я до місточка
Люльку куповати,
Знайшов таку червоненьку,
Не міг сторговати.
Аж дівчина під ратушом
Яйці спродавала,
Тая мені дівчинонька
Люльку сторговала.
Ой пішов я до дівчини
Люльку закурити,
Хдйели з мене штанєта,
Та й ми хтіли бити.
Утікав я через плоти,
Та й через городи,
Замотавсє в гарбузенє,
Наробилем шкоди.
Утікав я через плоти,
Через перелази,
Як мя упік мужик ціпом,
Щось зе чтери рази.
Ой, біячок деревінни,
Капице желізна,
Як мі упік мужик ціпом,
Аж ми шкіра злізла [1274, с. 1004-1005].

Оскар Кольберг суттєво доклався й до розвитку польської керамології. У його багатотомному етнографічному зведенні в кількох польських ремісничих піснях і казках фігурували гончарі [1255, с. 30; 1256, с. 44; 1257, с. 11; 1258, с. 45; 1259, с. 337; 1260, с. 45; 1261, с. 282; 1262, с. 163; 1263, с. 94; 1264, с. 135].

З праці **Северини Шаблевської** *«Весілля і Кривий танець у люду руського в околиці Збаражу»* (1883) можна було дізнатися, що на тамтешньому весіллі для випікання короваю мати молодої запрошувала кілька знайомих жінок, які в призначений день сходилися рано. Кожна з них за можливості приносила якусь данину: пару яєць, миску борошна чи каші тощо, й це робили тому, що *«не годиться з голими руками іти до окровая, жеби ся молодим добре діяло»* [1322, с. 121]. Того ж вечора, коли пекли коровай, молода запрошувала до себе знайомих дівчат і в коморі плела з ними різку. То була гілка з трьома розгалуженнями, яку дівчата прибирали різними квітами, перами й фруктами, а при цьому співали:

Кручу різочку, кручу,
Бо горілоньки хочу,
Дайте нам хоць дзбаночок
Покропити віночок [1322, с. 122].

У відповідь на пісні мати виходила з сіней або з другої хати, брала через хусточку тарілку зі склянкою меду, кидала на неї гроші й бажала молодій: *«Віншую ті, ні срибром, ні золотом, тілько щобись була здорова, як вода, весела, як весна, а багата, як Пан Біг дасьць»*. Вона випивала чарку, а молода цілувала їй руку. Дружка збирала гроші з тарілки й клала молодій під скатертину або давала в руку. Те саме повторювалося по черзі: батько молодої, кожен з її родини, дружки й дружби [1322, с. 126]. Після очепин свашки проводили молоду до церкви, на вихід. Їх супроводжували дружби, несучи в дар для священика курку і малий коровай, у який була заткнута різка, замотана в білий рушник. Вони також проводили молоду до дому пана молодого. Дружби брали ложки, горщики, подушки, різний реманент тощо [1322, с. 130].

До Кривого танцю приспівували:

А ти, сивая зазуле,
Не закуй мені в дуброві,
Іно закуй мені в коморі;
Моя мати старая,
Та й ще до того лихая,
Казала мені робити,
Дзбаночком воду носити.
Кілько в дзбаночках водиці,

Тілько в парібках правдиці,
Кілько в решеті дюрочок,
Тілько парібкам болячок [1322, с. 131].

Ванда Малиновська в праці *«Весільні обряди народу руського в селі Кудинівцях, повіті Золочівському»* (1883) описала, як складали дари молодій. Вона сиділа за столом, обабіч неї дружки й дівчата, а перед нею стояла горілка й миска. Кожен із дарувальників по черзі пив горілку і вкидав до миски гроші, мовлячи: *«Дарую ті, пані молода, щастєм, здоровлєм і добройов долею»*. Найпершими приступали з дарами батько й мати молодої [1287, с. 254].

Історик, краєзнавець, літературознавець, бібліограф, педагог **Федір Николайчик** (1857–1920) народився в містечку Новий Ройськ Новозибківського повіту Чернігівської губернії в селянській сім'ї. Він закінчив із золотою медаллю Чернігівську гімназію і вступив до Санкт-Петербурзького університету. Відомо, що 1879 року в помешканні Федора Николайчика було проведено обшук у зв'язку з наявними агентурними відомостями про його причетність до революційного гуртка й поширення радикальних видань як у Петербурзі, так і в провінції. Через політичну неблагонадійність Федір Николайчик підлягав таємному нагляду поліції. Після двох років навчання в Петербурзі перевівся до Київського Імператорського Університету Святого Володимира, який закінчив 1882 року. Після закінчення університету Федір Николайчик упродовж двадцяти років учителював на Полтавщині. Був учителем жіночої гімназії в Кременчуці, реального училища в Ромнах, інспектором народних училищ у Пирятині, директором учительської семінарії в Сорочинцях. Упродовж 1880-х – 1890-х років він активно друкувався в журналі *«Киевская старина»*. Стаття *«Нові весільні малоруські пісні в загальному перебігу весільного дійства»* (1883) повідомляла дані з двох описів українського весілля. Перший з них походив з Чигиринського повіту Київської губернії. Весільна докірлива пісенька вимагала *«дати черепушку»* свасі [751, с. 393]. Якщо молода виявлялася нечесною, то батьки й родичі нареченої зазнавали висміювання: їм одягали на голову горщики, верші, хомути й у такому вигляді водили селом [751, с. 395].

Другий опис містив весілля нащадків запорожців у посаді Вілков (нині Вілково) Бессарабської губернії. Викупляючи шапку,

наречений кидав на тарілку кілька мідних або срібних монет [751, с. 398]. Коровай ділив старший боярин, а другий боярин розламував на частини гільце. До них підходив сват із двома тарілками. На одну старший боярин клав шматок короваю, на іншу другий боярин клав шматок гільця. Сват усе це розносив гостям [751, с. 399].

Софія Тобілевич (Дитківська) (1860–1953) увійшла в історію української культури як акторка, письменниця та перекладачка, дружина Івана Тобілевича (Карпенка-Карого). Народилася вона в польській шляхетській родині в селі Новоселиця на Вінниччині. Її дід Ксаверій Сераковський служив головним лісничим у графа Потоцького. Старший дядько Софії, Ян Сераковський, працював учителем. За пропаганду визвольних ідей серед селян його було усунено від роботи в школі. Другий дядько, Зигмунт, член Російського географічного товариства, був одним із лідерів польського повстання 1863 року, потрапив у полон і був страчений у Вільно. Він був знайомий з Тарасом Шевченком ще з Орської фортеці й листувався з ним. Софія рано залишилася без батька, а її вітчима Юзефа Пілецького заслали на Сибір за участь у польському національному русі. Сім'я зовсім зубожіла. Дівчині довелося служити нянькою в багатих сім'ях. Грамоту вона здобувала самотужки, початкові уроки й книги давав дядько Ян Сераковський. Пізніше в одній із родин, де працювала, познайомилася з діячкою польського національного руху, домашньою вчителькою Броніславою Сидорович. Саме вона й допомогла в самоосвіті. Природна обдарованість та наполегливість дозволили Софії Тобілевич швидко опанувати шкільну програму, вивчити російську, німецьку та французьку мови, ознайомитися із класикою зарубіжної літератури, світовою історією. Напружена праця Софії Тобілевич у здобутті освіти дала їй можливість і самій перейти на педагогічну роботу. Разом із родиною поміщика Михальського, у якій працювала вчителькою, вона 1883 року потрапила до Києва, але невдовзі втратила місце. У тяжкій безвиході, без засобів до існування, на межі самогубства Софія Тобілевич цілком випадково зустрілася з Миколою Лисенком. До певної міри символічною була та обставина, що зустріч була зумовлена піснею. Важке становище, в якому вона опинилася після втрати постійної роботи, марні пошуки нового місця роботи вилилися одного разу в спів тужливих пісень, який привернув увагу випадкового слухача. Ним виявився Микола

Лисенко. Мешкання в дружній і доброзичливій родині Лисенків-Старицьких пробудило в дівчині цікавість до музики, театру, народного одягу, народної пісні, легенди, казки. Незабаром Софія Тобілевич дістала можливість розпочати збирання фольклорних матеріалів. Поштовхом до цього став приїзд до Миколи Лисенка 1883 року відомого польського фольклориста Чеслава Неймана, який прагнув організувати записування пісенних скарбів українського народу. Микола Лисенко порадив Чеславу Нейману залучити до цієї справи Софію Тобілевич як прекрасного знавця народної пісенності та з огляду на добре знання української й польської мов, оскільки українські пісні треба було записувати у польській транскрипції. Дівчина з ентузіазмом взялася до справи. Упродовж двох місяців (травня–червня 1883 року) перебування в селах, де пройшло її дитинство (в околиці Плискова, нині Погребищенського району Вінницької області), вона записала понад 300 пісень, чимало казок, переказів, оповідань, віршованих *«бесід»*, приказок і прислів'їв та інших фольклорних та етнографічних матеріалів. Так через рік з'явилася публікація Чеслава Неймана *«Етнографічні матеріали з околиць Плискова в Липовецькому пов., зібрані панною З. Д.»*. Горщик згадано в записаній Софією Тобілевич купальській пісні:

Ой на Івана, на Купайла,
Там наша сучка в горщик впала,
Хлопці зубами витягали
Та й собі зуби поламали [1294, с. 151].

Тарілка натомість фігурувала у відомій щедрівці з новорічного рядження *«Маланка»*:

Наша Маланка не лінива,
На ополонці ложки мила,
Ложку-тарілку упустила.
Ложку-тарілку витягала,
Тоненький фартух замачала... [1294, с. 145].

У записаній Софією Тобілевич пісні змальовано гірке життя з чоловіком-пияком, який б'є посуд:

...А подала борщ без мняса,
Сама сіла подперлася,
Летит миска до порога:
Чоловіче, бійся Бога,

Що ти в сьвіті Божим робиш,
Що ти в корчму завше ходиш? [1294, с. 197].

Ринка фігурувала у веселому пісенному діалозі:
– Де ми будем ночувати?
– У дівчини Насті.
– Що ми будем вечеряти?
– Вареники в масьлі.
– Де ми будем ночувати?
– В дівчини Маринки.
– Що ми будем вечеряти?
– Бараболю з ринки [1294, с. 208].

Любив попоїсти й інший пісенний герой:
Охота в козаку, охота,
А привязав коника до плота,
А сам пішов до дівчини Химки,
Та й вимотав вареники з ринки [1294, с. 214].

Героїня однієї з пісень намагалася вдатися до чарів, аби забезпечити прихильність парубків:
Ой, на горі вовчики трублят,
Чогось мене хлопці не люблят,
Навару я горщик дубини,
Щоби мене хлопці любили.
Ой, зкиньтеся, хлопці, по грошу,
Купіть мені бинду хорошу;
Буду в вашій бинді ходити,
Будуть мене хлопці любити [1294, с. 216].

Героїня іншої пісні була впевнена у своєму виборі:
Ой, на горі біла глина,
За панича мати била;
Як панича не любити,
За паничом добре жити [1294, с. 213; 1065, с. 335].

У селі Кардашева Софія Тобілевич записала уривок стародавньої балади:
У Києві на ринку
П'ють чумаки горілку.
П'ють чумаки, гуляють,

На шинкарку гукають:
– Шинкарочка молода,
Сип же меду ще й вина!
– Ой не всиплю, не продам,
Бо у тебе дран жупан!
–Хоч у мене жупан дран,
Зате в мене грошей жбан!
Як у тебе грошей жбан,
Я за тебе дочку дам! [1065, с. 236].

У записаній Софією Тобілевич казці висміювалася жадібна й пихата баба, яка випросила собі гладущик молока, поставила його в запічку, а сама сіла коло нього, підібгавши ноги, та й задумалася. *«Коли б мені Господоньку, теє молочко усталося, то нароблю собі і сира і масла. Сир і масло продам, та й куплю собі курку; курка яєць нанесе; підсиплю, курчата вигодую, продам, та й куплю кабанця; кабанець виросте, возьму за нього багацько грошей, тай куплю конячку; конячку продам, куплю бичинята. Запражу я тії бичинята до возика, та й буду їхати на ярмарок; а як кто буде мене просити: «Бабко, серце, подвезіт», то я ногою т-тур!» Баба спросоння сунула ногою в гладущик, гладущик полетів з запічка на землю і розбився вщент, а молоко полилося білою річкою по чорній землі»* [1294, с. 242].

Кубанський етнограф, історик і статистик **Петро Кирилов** (1853–1917) закінчив шість класів Тифліської реальної гімназії. 1874 року його було удостоєно звання вчителя міського парафіяльного і початкового училищ. Працював учителем російської мови Тифліського Петропавлівського німецького церковно-парафіяльного училища, потім утримував у місті Тифлісі приватний навчальний заклад ІІІ-го розряду. Прийнявши пропозицію директора народних училищ Кубанської області, Петро Кирилов 1880 року був призначений учителем Новомінського станичного однокласного училища. У станиці Новомінській він викладав до 1888 року, потім обіймав посади журналіста обласного правління, молодшого помічника правителя канцелярії начальника області, бухгалтера Катеринодарської військової лікарні. З 1907 по 1915 рік Петро Кирилов працював учителем 4-го Катеринодарського однокласного училища. Він мав чин титулярного радника й був нагороджений

медаллю, встановленою в пам'ять імператора Олександра III найвищим указом 26 лютого 1896 року. У виданому Петром Кириловим збірнику *«Малоросійські пісні в станиці Новомінській Єйського повіту Кубанської області»* (1884) була й пісня, що нагадувала запис Олександра Потебні:

Ой біда тому нежонатому,
Як тому горщечку та й щербатому:
Кипить, кипить та все збігає...
Куди повернетця, счастя немає.
Ой знати, знати, хто любить польку:
Витоптав стежечку через квасольку.
Ой знати, знати, хто любить руську:
Витоптав стежечку через петрушку... [480, с. 120].

В етнографічному нарисі *«Чорноморське весілля»* (1891) Петро Кирилов розповідав, як теща виносила в ситі подарунки, а жінка з її рідні клала на тарілку по подарункові й підносила старостам, свашкам, світилкам, боярам [479, с. 13]. Молодятам давали по тарілці в руки. Дружко брав карафку, а піддружий – іншу, перший наливав чарку молодому, а другий – молодій, і все це молодята підносили спершу тестеві, а той дякував: *«Дарую вас, діти, щастям і здоров'ям, і віком довгим, і розумом добрим; Бога не забувайте... і батька, і матері не оставляйте... і добрих людей, і Бог вас не забуде»*. Потім підносили горілку тещі від зятя й доньки і всім гостям, а кожен обдаровував молодят, чим міг [479, с. 26]. В історико-статистичному описі *«Станиця Рязанська (колишня Габукаєвська)»* (1903) Петро Кирилов писав, що в українській станиці Габукаєвській мешкало два знахарі, що замовляннями лікували людей від лихоманки. Прийшовши в дім до хворого, знахар вимагав кухоль води, який ставив на стіл перед іконою й, довідавшись ім'я хворого, читав замовляння, що полягало в діалозі з хворим. Після цього він дмухав на воду, повертався й плював на землю. Повторивши діалог тричі, він давав хворому з кухля напитися води [478, с. 124].

Український історик **Олександр Лазаревський** (1834–1902) у статті *«Заборона гетьманом Скоропадським зборів на «ралець»* (1885) писав, що у всіх народів у давнину існував звичай перший врожай приносити в жертву божеству, якому людина вважала себе зобов'язаною за нього. Такий звичай існував у слов'ян-язичників,

а потім у християн. Саме тому в Україні збереглося освячення квітів і вінків з хлібних колосків 1 серпня, плодів дерев і меду – 6 серпня. Ще в 80-х роках XIX століття в Україні побутував звичай приносити у церкву на Різдво й Великдень, на другий день, так звані *«мисочки»*, тобто вареники, пироги і курей, які йшли ніби в жертву Богові і їх споживали священнослужителі. Перші згадки про цей звичай походили ще з XVI століття [584, с. 362].

Серед українських письменників кінця XIX – початку XX століття помітне місце займала **Дніпрова Чайка**. Це був літературний псевдонім Людмили Василевської, в дівоцтві Березіної (1861–1927). Народилася вона в селі Карлівка Ананьївського повіту Херсонської губернії (нині Зелений Яр Доманівського району Миколаївської області), у родині священика. *«Батько мій був веселий, гостинний і до всього прихильний. Через таку вдачу він – з походження великорус – був ходячим збірником фольклору. Од нього у мене напровесні життя з'явилася така охота до пісень, казок, усяких словесних узорів»*, – згадувала письменниця в автобіографії [737, с. 6]. Дитинство та молодість її проминули на півдні України. Закінчивши Одеську гімназію 1879 року, вона розпочала педагогічну діяльність спочатку як приватна вчителька в багатих сусідів, потім в Одесі, у приватній гімназії Карпової, далі працювала в сільських школах Херсонської губернії. Саме в цей час Людмила Василевська почала писати вірші українською мовою під псевдонімом Дніпрова Чайка. Як митець вона була міцно пов'язана з народом, добре знала його побут і поетичну творчість. Це засвідчило вже перше її оповідання, *«Знахарка»* (1885), що з'явилося в альманасі *«Нива»*. За своїм характером воно було близьке до запису з народних уст. Змальовуючи бабу Терещиху, Дніпрова Чайка детально описувала знахарські практики, у тому числі виливання воску: *«Де кого перелякано, вже баба тому на голову миску ставить та віск виливає, а сама шепче-шепче та позіхає так, що трохи щелепи не зверне»* [329, с. 27]. Не змогла вона оминути й один із найпоширеніших чаклунських обрядів із використанням нового горщика: *«Ото, чи змовились, чи ні, і став Степан ходить щодня до Мотрі. А баба радіє! «Ще треба, мовляв, кажана з кажанкою достать, та в новий горщик посадовить та постановить у комашню». Видрав Мотрин хлопчик кажана із кажанкою, доп'яли десь новий, неторгований*

горщик, понаверчували дірочок, посадили кажана туди й кажанку, замастила, однесла Мотря на вигін, постановила в комашину кучу, сама щодуху прибігла додому. Дожидаються третього дня. На третій день каже баба: «Біжи ж, Мотре, вже, мабуть, комашки обгризли їх, та пошукай між їх кісточками такий крючечок. Як найдеш, то тільки зачепи Степана та й буде твій». Пішла Мотря, аж там лихо! Дітвора капосна розбила горщик і порозкидали кісточки. Вибрала Мотря якийсь крючечок, принесла» [329, с. 32].

Живучи впродовж 1887–1895 років у селі Королівка Сквирського повіту на Київщині, Дніпрова Чайка продовжувала записувати фольклорні матеріали: *«Скільки фольклору я тоді зібрала! Скільки пісень, казок, оповідань...»* [737, с. 7-8]. У записаній письменницею там веснянці співалося:

... Молодицям уся неволенька:
У колисці дитина кричить,
На припічці та горщик біжить,
У запічку свекруха бурчить,
Під порогом порося кричить.
Дитя каже: «Нагодуй мене!»
Горщик каже: «Одстанов мене!»
А свекруха: «Постели мене!»
Милий каже: «Поцілуй мене!» [737, с. 24].

Про **Грицька Остапенка**, що видав у Москві збірник українських пісень під назвою *«Співака»* (1889), не відомо нічого. Але в його збірнику є й варіант веселої пісні про глиняну люльку:

Люлька моя червоная з вечера курилася.
Положив її на полицю – упала й разбилася;
Обняв я головоньку, став я журитця:
Бідна моя головонька, як люлькою розжитця!
Пішов я до Київа люльки куповати,
Найшов люльку червоную, ні з ким торговати.
Узрів дівку на базарі – пшоно продавала,
Вона мені і люлечку мою сторговала.
Як пішов я до дівчини люлечку курити,
Зняла вона зірячину, та й хотила бити;
Та й побіг я через тин, ще й не зачеркнувся,
Як ударив мужик ціпом, тильки усміхнувся [775, с. 42].

Замітку *«Різдвяні святки на Волині»* (1889) подав етнограф-аматор **Іван Беньковський**, який мешкав у місті Красилів Заславського повіту Волинської губернії, зазначивши, що на Святвечір (Вілію), а в декого на другий день свята посилали вечерю бабі-повитусі, яка приймала дитину, й кумам. Вечеря ця складалася з одного чи двох книшів, кількох пирогів і смаженої риби. Якщо дитина була велика, то вона несла вечерю сама, в інакшому випадку її несли мати, старший брат або сестра чи взагалі хтось із родини. Той, хто приніс вечерю, говорив: *«Просить батько, мати (чи дядько, дядина) і унук (чи похресник, похресниця) на вечерю і я также прошу»*. Баба чи куми, прийнявши вечерю, клали у випорожнену миску гроші чи насипали її крупами або збіжжям, а дитині давали гостинця – цукерок, горіхів або пряників. Багаті селяни посилали, замість вечері, паляниці, пряники, яблука тощо. Таку ж вечерю посилали кумам і бабі й на Великдень [54, с. 238]. Пізніше Іван Беньковський доповнив свої відомості *«Повір'ями, звичаями, обрядами, забобонами і прикметами, приуроченими до «Різдвяних Свят»* (1896). Він писав, що коли на покуті розстеляли сіно й ставили сніп, господиня негайно клала на нього книш і грудочку солі, потім виймала з печі два горщики – один з узваром, інший з кутею, й обидва ставила на сіно, побіля снопа. При цьому всі присутні в хаті сідали – щоб кури добре на яйцях сиділи [55, с. 2]. На ніч на Вілію ставили на стіл миску чи макітру з кутею і в неї клали всі ложки, тому що душі всіх померлих рідних уночі прийдуть їсти кутю [55, с. 3]. У Старокостянтинівському повіті на Голодну Кутю господар або старший член родини брав у кухоль трохи свяченої води, робив з колосків жита кропило й, узявши шматок крейди, освяченої на Спаса, у супроводі когось іншого, хто ніс кухоль зі свяченою водою в одній руці, а паляницю й грудку солі – під пахвою іншої руки, обходив усю свою садибу, усі житлові й нежитлові будівлі, усе окроплював свяченою водою, а на всіх дверях свяченою крейдою писав хрест [55, с. 7-8].

У замітці *«Дівоче свято св. Андрія»* (1895) Іван Беньковський розглянув обрядовість цього дня у Волинській губернії, переважно ворожіння. За його даними, дівчата брали в миску воду й обережно пускали на неї дві голки так, аби вони не потонули, а плавали; одну голку називали іменем певного хлопця, іншу – дівчини,

і спостерігали: якщо голки сходилися разом, значить, хлопець з дівчиною візьмуть шлюб, якщо голки не сходилися, задумана пара не одружиться [53, с. 102].

Далі Іван Беньковський опублікував результати своїх спостережень за поховальними обрядами селян Волинської губернії в статті *«Смерть, поховання й загробне життя за поняттями й віруванням народу»* (1896). Там він, зокрема, згадав, що у встановлені церквою поминальні дні – на Великий піст і в жовтні – обов'язково несли *«мисочку до церкви»* й подавали милостиню жебракам [56, с. 257]. Після того, як покійника винесли з хати й поховали, на всіх вікнах ставили миски з чистою водою [56, с. 257].

Священик, етнограф, письменник **Василь Козарищук** (1858–1910) народився в селі Нова Жучка (нині в межах міста Чернівці), у родині дяка. Він закінчив садгірську школу, чернівецьку гімназію (1879) та богословський факультет Чернівецького університету, був висвячений на священика й трудився парохом у гірському селі Конятин Вижницького повіту. У праці *«З буковинських карпатських гір»* (1889), описуючи поховальні звичаї, Василь Козарищук повідомляв, що в головах у мерця ставили лойовий каганчик на горщик, перевернутий догори дном, і маленьке горнятко з криничною водою. Перед сходом сонця обличчя померлого вмивали водою з того горнятка, й витирали хусткою, яку потім кидали в труну. Коли виносили тіло, стара баба кидала той горщик, на якому стояв каганець, *«д' землі»*, щоб покійник не потягнув когось за собою й не з'являвся уві сні. Горнятко з умивальною водою і каганець виносили потім за тілом і віддавали комусь бідному [508, с. 358, 360-361]. На весілля гості приносили дарунок молодятам – так званий *«колач»*, який складався з миски зерна, шматка солонини, рахвочки масла, двох печених калачів-плетеняків, хустки й рантуха для *«княгині»*. Подаючи все це, казали: «*Просим на колач»*, а молода відказувала: *«Дякуєм вам красно-пишно, абисте такі честни та велични, як ваш колач»*. На чотирьох кутах столу клали по дві хлібини, а посередині ставили цю миску з пшеницею, на неї клали два калачі, дрібку солі й скляночку меду, яким потім помазували молоду [508, с. 474]. Коли відбувалися заводини в молодого, він *«віддавав честь»* гостям горілкою, зачерпуючи її з миски черпаком або ложкою [508, с. 476]. Таку ж миску з зерном і калачами приносили учасники одного

з обрядів післявесільного циклу, який так і звався – *«колачини»* [508, с. 541]. Під час *«зливок»* породілля лила бабі-повитусі тричі воду на руки, вмивала її і обдаровувала полотном на сорочку, кладучи його їй на руки замість рушника, а потім давала миску борошна та крихту скоромного й у такий спосіб *«одкупала своє»* [508, с. 544]. На хрестинах, сидячи за столом, баба брала миску води, ставила на стіл і садовила дитину біля миски, а куми й гості кидали у воду гроші: хлопцеві *«на ремінь»*, а дівчині – на *«колтки»*, тобто сережки [508, с. 547]. Згадавши про хвороби, Василь Козарищук писав, що велике безсоння теж зветься прострілом. Знахар ліпив з глини людину і бив у ту фігурку кілки в ті місця, у яких хворий почував біль. Так знахар начебто відвертав від хворого недугу й посилав простріт назад на того, хто його наслав або з чиїх очей він походив [508, с. 544]. Про такі магічні прийоми Василь Козарищук повідомляв і Іванові Франкові. Щоб запобігти відьомським чарам, напередодні дня святого Юрія, разом з іншими апотропеїчними заходами, корів обсипали глиною й обкурювали ладаном [508, с. 732-733].

Представник подільської історико-краєзнавчої школи, священик **Стефан Долинський** у праці *«Етнографічні замітки, зібрані в м. Загніткові Ольгопольського повіту. Селянська дитина до і після народження. Дитячі хвороби»* (1885) повідомляв, що від *«сухотки»* лікували тим, що купали хвору дитину підряд три суботи: першу суботу – в білій глині, другу – в молоці, а третю – у воді, принесеній з колодязя до сходу сонця й налитій у заглиблення, зроблене в припічку [338, с. 735].

У статті *«Етнографічні замітки про весільні обряди, зібрані в м. Загніткові Ольгопольського повіту»* (1887) Стефан Долинський описував, як молодий або молода на Поділлі ставали на *«почесну»*, тобто хтось із них ставав на кінці столу й тримав у руках, загорнутих хусткою, тарілку, а на тарілці стояли дві чарки з горілкою й окраєць хліба. Там само й дружба стояв зі штофом. До столу підходили батьки з хустками в руках, дружба давав їм ці чарки, вони пили до молодого чи молодої й говорили: *«Дай, Боже, здоровля, сину (чи: дочко), дай, Боже, щоб ти був здоровий, як вода, веселий, як весна, і богатий, як земля»*. Випивали й клали на тарілку карбованець, п'ять, десять чи сто, залежно від достатку батьків. За батьками підходили *«нанашки»* (хрещені), родичі й куховарки. У міру спустошення чарок дружба

старався їх наповнювати горілкою. Коли всі гості перейшли, а дві чарки лишилися повними, тоді дружба приймав від нареченого тарілку й усе, що на ній знаходилося, висипав молодому в хустку, а молодій ховав усе це за пазуху [336, с. 932]. Щойно лунали у дворі молодої звуки музики молодого, як теща виходила йому назустріч, приймала від нього хліб, а йому від себе давала хліб і кухля з водою і ячменем. Молодий тричі куштував воду з кухля й кидав назад через свою голову. Кухоль розбивався, а хлопці старалися ногами розбити черепки на дрібні шматочки [336, с. 933]. Цікаво також, що дружба намагався під такт музиці піднести покривало, щоб накрити молоду, але сестра, що знаходилася в неї за спиною, не дозволяла цього, захищаючи її голову тарілкою й ножем. Тоді наречений кидав їй у тарілку гроші, а староста з поклонами пив до неї горілку. Довго тривав брязкіт монет у тарілку й пригощання з боку старости, але щойно вона простягала руку до чарки, як дружба спритно накидав молодій на голову покривало [336, с. 938]. Обдарувавши рідних чоловіка, молода з чоловіком ставала біля столу з тарілкою в руках, на тарілці знову були дві чарки з горілкою й окраєць хліба. До молодих підходили їхні батьки, а далі всі родичі, пили горілку, поздоровляли й обдаровували молодих предметами свого господарства, причому казали: *«Щоб ви були здорові, як вода, веселі, як весна, богаті, як земля»*. Інші говорили: *«Дай вам, Боже, з води, з роси, зо всякої калабатини, в оборі. В коморі, на печі і в колисці»*. Обдаровували молодих хто чим міг; дехто казав: *«Дарую вам бичка сивенького», «А я – тиличку»*, – а дехто, жартуючи, додавав: *«Дарую вам сороку, щобисти мали хлопця до року»* [337, с. 959].

У праці *«Етнографічні відомості, зібрані в м. Загніткові Ольгопольського повіту»* (1887) Стефан Долинський сповіщав, що на третій день після поховання дитини мати йшла з горщиком на могилу, плакала там, молилася й обкурювала ладаном могилу, після чого горщик з вогнем перекидала догори дном і залишала на могилі [339, с. 982]. Такі публікації поповнювали знання про матеріальну й духовну культуру українців, її архаїчні елементи.

Середина – друга половина XIX століття прикметні тим, що фольклористи й етнографи, починаючи з Петра Єфименка, звернули увагу на постать гончаря як персонажа народної прози й пісенності. Зросла кількість зафіксованих фольклорних творів, які безпосередньо

стосувалися гончарів і гончарного виробництва, зокрема Іван Галько записав гаївку зі згадкою про гончаря й пов'язане з гончарем ворожіння. Чимало прислів'їв, приказок, примовок, загадок, ігрових текстів про гончарів і їхнє ремесло ввійшло до знаменитого збірника Матвія Номиса, що засвідчив не лише багатство народної мови, але й потенціал української фольклористики. Пісню про горшковозів записали Опанас Маркович та Марко Вовчок. Проте найбільш видатним явищем в історії тогочасного народознавства слід визнати фольклористично-етнографічну експедицію, очолювану Павлом Чубинським. Її здобутками стали народні вірування, казки, народний календар, родинно-побутові, жартівливі, ліричні пісні, записи весільного обряду, звичаєве право, у тому числі дитячі ігри зі згадками про гончарне ремесло, ворожіння й приказки про гончарів. Павло Чубинський та Олександр Русов, досліджуючи кобзарство, записали також пісню про горшковозів. Створення Південно-Західного відділу Російського географічного товариства на нетривалий час легалізувало роботу з вивчення рідного краю. В етапному для української фольклористики збірнику народної прози Михайла Драгоманова з'явився переказ про гончаря, записаний Володимиром Менчицем. Помітним явищем були й фольклорні збірники та статті Івана Манжури, який зафіксував міфологічні бувальщину та пісні про гончарів. Чималих зусиль для дослідження гончарського фольклору доклав Іван Франко, який був ученим широкого діапазону – літературознавцем, етнографом, фольклористом. Імпульс до такої титанічної роботи йому давало, насамперед, тісне спілкування з народом, частиною якого він себе почував. Іван Франко записав казку про гончарку, притчу про глиновоза, прислів'я й приказки про глинокопів, гончарів і дротарів. Українська міфологічна легенда та пісенька про гончаря були надруковані у фундаментальному багатотомному фольклорно-етнографічному зведенні Оскара Кольберга, частина якого була присвячена землям України.

Багатство українського гончарського фольклору розкривали також пісні в записах Дніпрової Чайки. Миколи Костомарова, Юрія Федьковича, Миколи Лисенка, Михайла Павлика, Олени Пчілки, Олександра Рубця, Софії Тобілевич, Миколи Янчука. Велике значення мали народні казки, опубліковані Олександром Тищинським, Садоком Барончем, Іваном Рудченком (Іваном

Біликом), фразеологізми, які фіксували Володимир Вислоцький, Микола Закревський, Михайло Лободовський. Народні вірування збирали й досліджували Ігнатій Трусевич, Микола Данильченко, Тадеуш Стецький, Іван Нечуй-Левицький, Олексій Краснокутський, Андрій Підберезький. Народній медицині й знахарству присвятили свої розвідки Степан Ніс, Петро Іващенко, Броніслав Ґуставич, Данило Лепкий. Дуже важливими були також описи народної обрядовості й звичаєвості, невіддільної від фольклору, які подали Олександр Афанасьєв-Чужбинський, Іван Беньковський, Олександр Богданович, Олексій Братчиков, Стефан Долинський, Никанор Дорогунцов, Владислав Завадський, Петро Кирилов, Василь Козарищук, Ізидор Коперницький, Григорій Купчанко, Олександр Лазаревський, Ванда Малиновська, Микола Маркевич, Юзефа Мошинська, Володимир Навроцький, Федір Николайчик, Микола Петров, Антоній Петрушевич, Болеслав Поповський, Георгій Пригаровський, Зофія Рокосовська, Франтішек Ржегорж, Едвард Руліковський, Олексій Селіванов, Іван Танський, Григорій Ткачов, Олексій Торонський, Северина Шаблевська, Каленик Шейковський і інші діячі культури та науки. Ці дані повніше розкривали роль і функції гончарної сировини та гончарних виробів у традиційно-побутовій культурі українців, у їхньому світосприйнятті. Тогочасні дослідники наполягали на потребі вчитися в народу, придивлятися до його естетичних смаків, цінувати його щирість, простосердечність. Збираючи й систематизуючи фольклорно-етнографічні матеріали, вони доводили самостійність української культури й української мови. Це було важливою частиною національно-визвольної боротьби українського народу, що тривала й на сторінках наукових видань. Відбулися перші наукові дискусії між науковцями про символізм гончарних виробів у народній обрядовості, викликані намаганням зрозуміти їхнє місце в народній картині світу, започатковані працями Олександра Потебні, Олександра Котляревського й інших фольклористів та етнологів. Їхня наукова діяльність визначила подальший прогресивний поступ процесу вивчення гончарства та гончарних виробів як частини традиційної культури. Наприкінці XIX століття почався новий етап у розвитку української етнології й фольклористики, пов'язаний, зокрема, з діяльністю Наукового товариства імені Тараса Шевченка.

РОЗДІЛ 4

ПІЗНАННЯ ГОНЧАРСЬКИХ ТРАДИЦІЙ

Кінець XIX – початок XX століття – період, значною мірою переломний для української культури, позначений боротьбою за повернення Україні прав на її національну мову, літературу, освіту. Важливу роль у цій боротьбі відігравали фольклористика й етнографія, що допомагали ствердити окремішність українського народу, його самобутність, стародавність, культурну глибочінь, мистецьку обдарованість, у тому числі й на прикладі народних ремесел і промислів. Від вивчення народної творчості про гончарів учені поволі перейшли до гончарних осередків і фольклорної творчості самих гончарів. Уперше на існування гончарського ремісничого фольклору побіжно звернув увагу етнограф, краєзнавець, письменник і садівник **Олександр Твердохліб (Твердохлібов)** (1840–1918), уродженець Охтирщини, який упродовж півстоліття працював викладачем в Охтирському повітовому училищі та жіночій прогімназії. Патріот-громадівець, він друкував, зокрема, оповідання й вірші російською й українською мовами під псевдонімами Земляк, А. Т., Хома Абищо. Вивченням народного побуту він займався з кінця 1850-х років. Усі сліпці-лірники й бандуристи Охтирщини та Зіньківщини були на обліку в Олександра Твердохліба, й від них він записав багато пісень і дум. Та найбільшу відомість йому

принесла етнографо-статистична праця *«Гончарний промисел в Охтирському повіті в 1881 році»* (1885). Публікуючи свої польові матеріали про гончарів міста Охтирка, учений констатував: *«Пісні їхні: місцеві – спільні всьому простолюду; але власне народних пісень порівняно мало; більше в моді занесені з Донщини, а ще більше запозичених у солдатів; співаються і церковні. Прислів'їв, примовок і т.п. витворів народної творчості, пристосованих до гончарного промислу я не чував од них. Промисел, безсумнівно, сприяє розширенню розумового кругозору гончаря, знайомлячи його з місцевостями і людьми. До грамоти охтирські гончарі не звичні, – вони більше вірять звичаєві і усним переказам, аніж книгам»*. Олександр Твердохліб подав єдину приказку, почуту ним в Охтирці, яка, на його думку, була радше крайовою, ніж місцевою: *«Сотворяєтся человіком, яко Господь сотворив Адама, ставлять єго в огненну піч, яко мученика святого; винімають єго із огненной печі, садовлять на колісницю, як Ілію-Пророка, а міняють його на пшеницю, яко Іосифа Прекрасного. А упадоша, – кості єго розсипоша і не погребоша»* [995, с. 16].

В Охтирці Олександр Твердохліб записав дані про цеховий устрій. Цех був загальним і мав цішку для кожного ремесла. Гончарська була *«червона мальована, четвероугольна»*. На ній було намальовано горщик і глечик. У цеху перебували цехмістер, ключник, старший і молодший брати. Хтось із цих двох останніх кожного торгу ходив по базарі й збирав з гончарів по шагові (півкопійки). Гроші віддавали цехмістрові на руки – до Масляної, яку тоді вважали гончарським святом. На Масляній за ці гроші, звичайно, не без додавання, у складчину купували горілку, – пили й веселилися, *«хто скільки здужав»*. Але тоді *«не було, як тепер, неподобств навіть у хмільній компанії. За моральністю ремісників суворо стежив сам цех: «Який ганчар було посміється над ким-небуть: або полоззя повиверта, або дугу кине на вогонь (коло глинища, коли брали глину) або кого налає – іде жаловатьця зараз до цехмійстера. Той заприміте собі і жде до Масляної. Дождучи Масниці, виноватьця роззують, ногу єго до тину, щоб махав нею, як на роботі, иноді й самого, було обливають холодною водою, питаючись: «Чим винісся?» Ну, і упросить або на піввідра, або на четвертину – тоді пьють, гуляють»* [995, с. 2].

Утім, у Куземині Зіньківського повіту Олександру Твердохлібу *«називали... одного, свого часу відомого, гончаря, Івана, який, займаючись гончарством і пічними роботами майже виключно, залишив своїм зятям гарні садиби з фруктовими садами і до 30 д. поля, незважаючи на те, що до самої старості полюбляв випити і тільки років за п'ятнадцять перед смертю покинув цю звичку. Це був старовинний козак гончар, який знав велику кількість думок і пісень, а ще більше приповідок і прислів'їв про своє ремесло, на жаль, ніким вчасно не записаних»* [995, с. 51]. В Охтирці Олександр Твердохліб записав також різні гончарські фразеологізми. Наприклад, гончарі жартували: *«Топимо так, аби мухи не поклякли»*. Своє економічне становище вони визначали приказкою: *«Ні втік, ні нагнав»* [995, с. 2, 12]. Котелевські гончарі самі про себе жартома говорили: *«Ми живемо у горшках, на горшках і під горшками»* [995, с. 32]. Своїх учнів майстри, за словами гончарів Котельви, учили *«чим здужа і по чому попало»* [995, с. 31]. Зацікавили вченого й гончарські перекази. За словами Олександра Твердохліба, чумаків від охтирських гончарів відбили гончарі опішненські. Якщо вірити першим, останні навчилися в них гончарювати в досить віроломний спосіб: *«Прийде, було,* – розповідали вони, – *бродяжка, прикинетьця дурником, розвідає, що до чого, навчитьця і йде додому гончарювать»* [995, с. 15].

Історію української керамології важко уявити без фольклористичної спадщини **Миколи Сумцова** (1854–1922), історика, громадського діяча, дійсного члена Наукового товариства імені Тараса Шевченка, Всеукраїнської академії наук, члена-кореспондента Імператорської санкт-петербурзької академії наук, члена Чеської академії наук та інших слов'янських наукових інституцій, екстраординарного професора, ординарного професора Харківського університету, завідувача Етнографічного музею при університеті. Народився він у Петербурзі 18 квітня в родині нащадків козацької старшини. Його батьки були дрібними землевласниками. Прадід ученого, побудувавши хату в Боромлі, залишив на сволоку напис: *«Семен Сумець»*. Одразу після народження сина родина переїхала жити на Харківщину. Середню освіту майбутній учений одержав у 2-й Харківській гімназії, де отримав ґрунтовні знання з багатьох галузей – історії, словесності, латинської мови, географії

тощо. Саме гімназії дослідник зобов'язаний досконалими знаннями французької та німецької мов. Але українську словесність та мову він вивчав самостійно – читав твори Григорія Квітки-Основ'яненка, Івана Котляревського та інших, які не входили до навчального курсу гімназії, цікавився українською народною пісенною творчістю. У цьому, як писав він згодом, і крилося джерело його майбутніх наукових уподобань та інтересів. Потім Сумцов навчався на історико-філологічному факультеті Харківського університету, який закінчив 1875 року. Кілька років він провчився в Німеччині, а 1878 року захистив pro venia legendi дисертацію про князя Володимира Одоєвського й став читати як приват-доцент лекції з історії російської літератури. З 1880 року він був незмінним секретарем університету [646, с. 18]. До певної міри Микола Сумцов розвивав погляди, висловлені раніше Олександром Потебнею. Це стосувалося, зокрема, його підходу до обрядів як до своєрідної метафоричної мови. Коріння традиційної обрядовості й народної творчості Микола Сумцов вбачав у спільній індоєвропейській спадщині. Більше того, він гадав, що зрозуміти значення тих чи інших елементів духовної культури неможливо без звернення до порівняльного методу [462, с. 55-56]. У статті *«Про слов'янські народні погляди на новонароджену дитину»* (1880) Микола Сумцов пов'язував зафіксований Павлом Чубинським звичай кидати чортові печину й вуглик із культом печі [981, с. 75]. Він писав, що в Харківській губернії біля породіллі невдовзі після пологів ставили посудину з водою, щоб, як казали, не було молочниці. Цей звичай учений тлумачив і як апотропеїчний, і як, одночасно, очисний [981, с. 79].

Чи не найголовніше місце в етнографічному доробку Миколи Сумцова посідала проблема вивчення весільних звичаїв та обрядів українців. Його монографія *«Про весільні обряди, переважно руські»* (1881), в основу якої було покладено магістерську дисертацію, одна з перших порушила важливі етнографічно-керамологічні питання. Зокрема, Микола Сумцов повернувся до питання про семантику биття посуду на весіллях. Він писав: *«Обрядове розбивання посуду на весіллях зустрічається у В., М. і Б. Росії... Крім весілля, обрядове розбивання посуду в старовинний час у В. і М. Росії дотримувалося при закінченні шкільного навчання..., напередодні свята Р. Хр. ..., під час хрестинного обіду в Б. Росії»*. Спираючись на матеріали

з Воронежчини, Сумцов стверджував, що *«в теперішній час посуд на весіллях розбивають або на знак цнотливості нареченої, або на знак побажання молодим щастя»*. На його думку, *«у давній час розбивання посудин здійснювалося по завершенні жертвоприношення; посудини, що послужили богам, не могли вже служити людям»* [980, с. 204]. Наукова діяльність Миколи Сумцова, як і Олександра Потебні, не викликала прихильності в колег-росіян, які писали на нього доноси, звинувачуючи в українофільстві й тому, що у своїх дослідженнях він негативно оцінював перебування в Україні московських воєвод, а отже, пропагував неприязнь до росіян [646, с. 18-19]. У наступній монографії, *«Хліб в обрядах і піснях»* (1885), захищеній як докторська дисертація, учений, спираючись на дані Павла Чубинського, описав використання глиняного посуду в обрядовому обсипанні зерном на українському весіллі [987, с. 30-31, 38]. Згадуючи про кашу як обрядову страву, Микола Сумцов зазначав: *«У старовинний час у Малоросії і в Кур. губ. і в теперішній час у Борис. пов. Мін. губ. на початку навчання школярі їдять кашу й потім розбивають палицею горщик, у якому вона знаходилася»* [987, с. 44]. Биття посуду Сумцов тлумачив так: *«Крім весілля, обрядове розбивання посуду в старовинний час у В[еликій] і М[алій] Росії дотримувалося при закінченні шкільного навчання, напередодні свята Різд[ва] Хр[истового], під час хрестинного обіду. У теперішній час посуд на весіллях розбивають або на знак цноти нареченої або на знак побажання молодим щастя. У стародавній час розбивали посуд по завершенні жертвопринесення; посудини, що послужили богам, не могли вже служити людям. На таке значення обрядового розбивання посуду, між іншим, вказує одне вельми характерне циганське повір'я. Слід зауважити, що цигани бога неба вважають злим богом, а богиню землі доброю. Якщо чаша для пиття якимсь чином торкнеться землі, з неї не можна пити, оскільки вона стала надто священною для людського вжитку»* [987, с. 46]. Микола Сумцов також погодився з Олександром Котляревським, що слов'яни-язичники після поминальної трапези на могилі розбивали горщики чи інший посуд, бо *«археологічні факти дають тому доказ. Звичай розбивати горщик при виносі покійника дотримувався в південно-західній Росії»*, тобто Україні. На його думку, *«розбивання горщика вказує*

на обрядовий ужиток каші» [987, с. 67]. Дослідники констатують, що Микола Сумцов дуже глибоко опрацював символіку українського весільного ритуалу, значення кожного з його складових елементів. Однак не зовсім правильно стверджувати, що саме він першим висловив думку про зв'язок звичаю розбивати горщик з незайманістю дівчини [646, с. 119, 243], адже ці питання обговорювалися ще в дискусіях Олександра Потебні з Петром Лавровським, і Микола Сумцов фактично підтримав Потебню.

З 1887 року Микола Сумцов був головою Історико-філологічного товариства при Харківському університеті. Ще через рік він став ординарним професором Харківського університету і членом ради попечителів Харківського навчального округу. У написаній тоді ґрунтовній монографії *«Нариси історії південноруських апокрифічних сказань і пісень»* (1888) Микола Сумцов звернув увагу на близькість народних оповідей про створення першої людини з глини до апокрифічного переказу про створення Адама [983, с. 31-32].

У праці *«Культурні переживання»* (1889–1890), присвяченій пережиткам давнини та їхнім паралелям, Микола Сумцов визнав дитячі звертання до дощу з обіцянкою зварити борщ у новому горщику *«відголоском давньої молитви й жертвоприношення»* [972, с. 77]. Він зіставляв їх із південнослов'янськими звичаями викликання дощу. Учений погоджувався з Олександром Афанасьєвим, що українські відьми крали з неба дощ і росу й ховали в глечиках [972, с. 81]. Микола Сумцов подав розповідь, як у другій половині XIX століття в селі Пересадівка Херсонського повіту тривалу посуху селяни приписали чарівництву й звинуватили в цьому трьох бабів-чаклунок. Їх прикликали до сільської управи й суворо наказали, аби 17 червня обов'язково був дощ, а для більшого заохочення їх негайно викупали в річці. Але 17 червня дощу так і не було. Тоді знову прикликали тих бабів, але вони у відповідь на погрози старости сказали, що дощу не буде, вони його зачаклували, і що ще не так слід було винити за те, що їх викупали. Усе село зі сльозами на очах обступило *«повелительок дощу»* й почало їх просити змилостивитися над ними, пожаліти їх і відпустити дощ на волю, але ті впиралися, мовляв, продали, дощ на Афонську гору. Натовп розлютився й почав погрожувати чаклункам розправою. Баби злякалися й вказали місце, де були сховані чари.

Староста з понятими пішли до хати однієї з баб і знайшли в пічному димареві замазаними два терпуги й один замок [972, с. 82]. Учений зазначив, що такі ж, як в українців, дитячі заклички відомі в Англії й Іспанії, і це обрядове закликання дощу дітьми відтворювало релігійний ритуал дорослих [978, с. 63-64].

Зняті з неба зірки відьми також тримали в нових горщиках під покутем або в погребі. Микола Сумцов звернув увагу, що в одній справі XVIII століття про звинувачення жінки у ворожінні, видобутій професором Олексієм Лебедевим із архіву курського Знаменського монастиря, йшлося, серед іншого, що звинувачувана знімала зірки з неба [976, с. 60-61].

Перелічуючи старожитні гончарні вироби, не оминув Микола Сумцов увагою й глиняні свистунці, які можна було бачити на сільських ярмарках разом з горщиками, глечиками й іншими гончарними виробами. Учений вважав їх стародавніми і вказував на їхню подібність з археологічними знахідками в могильниках [973, с. 640-641].

Обряд зливок (розмивок) Микола Сумцов, спираючись на численні порівняльні матеріали, пов'язував із уявленнями про нечистоту жінки після пологів [974, с. 35]. На його думку, звичай ставити невдовзі після пологів під ліжко породіллі посудину з водою, який траплявся на Харківщині, був рештками давньої віри в очисну силу води під час пологів. Звичаю цього дотримувалися навіть освічені акушерки в Харкові: посуд із водою ставили, щоб у породіллі не було молочниці [974, с. 37].

Зачепив Микола Сумцов у своєму дослідженні й питання народної медицини. На думку багатьох українців, дим, який утворювався під час горіння кажана, був неприємним для лихоманки, а тому, при слабкому прояві лихоманкового нападу, лікування звичайно й починалося з підкурювання кажаном. Робили це так: хворого ставили на підлогу коло постелі, накривали простирадлом і змушували трохи нахилитися; потім біля його ніг розташовували невеликий черепок із палаючим вугіллям, на який кидали шматки висушеного кажана. Дим, який утворювався під час горіння кажана, охоплював хворого з усіх боків, причому хворий намагався якомога частіше вдихати цей дим у себе. Робилося це разів два-три на день [975, с. 306]. На Київщині в разі пропасниці знахарка в покришці спалювала

рибу, освячену на Великдень, і над димом від тієї риби ставила навкарачки хворого [975, с. 307].

За спостереженням Миколи Сумцова, в Україні, в різних місцевостях Росії, у слов'янських країнах, наприклад, у Далмації, у галицьких поляків, у Німеччині дуже поширеними були повір'я й перекази, що вуж полюбляє молоко, тож смокче корів, забирається в погреби й випиває молоко з глечиків. Він особисто чув у Харківській губернії розповідь, що вуж так любить коров'яче молоко, що часом п'є його з миски разом із селянськими дітьми, які відганяють непрошеного гостя ложками. Микола Сумцов знайшов паралелі таким розповідям у давніх скандинавських сагах, де вуж виступав священною твариною дому, у словаків, чехів, словенців, латишів. Спираючись на висновки сучасних йому зоологів, учений відкидав реальну можливість споживання вужем молока. Слідом за Олександром Афанасьєвим, він вбачав у них відгомін міфологічних уявлень, за якими небесний змій-веселка смокче небесну корову-хмару [977, с. 320-323]. Дискутуючи з Миколою Сумцовим, його друг Іван Манжура зауважив, що дійсно, повір'я українців про *«ужаку»*, що смокче корову, є доволі різноманітними. Дехто розказував, що це звичайний великий вуж, який мешкає в хаті, десь під припічком. Коли дітям давали молоко, вилазив і він, дістаючись до миски. Діти його проганяли, били ложками по голові, але вуж тільки пищав і не заспокоювався доти, доки йому не давали напитися молока. У Катеринославській губернії селяни часто знаходили вужів не тільки поблизу глечиків з молоком, але й у самих глечиках: *«Отце одчинеш дверчата – дивись, аж із глека така гадина на лікоть висить! Обіпьється тварюка, та так в глеку і захлинется»* [648, с. 161-162]. У праці *«Особисті обереги від зурочення»* (1896) Микола Сумцов вказав на апотропеїчне значення вугілля й попелу, які, на його думку, сягали стародавнього культу вогнища, і звернув увагу на визначення зурочення за вуглинками, які кидали в посудину з водою, у росіян, сербів, словенців, лужичан, поляків [979, с. 8]. Праці Миколи Сумцова не залишали байдужими дослідників. Зачіпаючи одночасно значне коло різних питань, вони сприяли розвитку керамології.

Євгенія Ярошинська (1868–1904) увійшла в українську культуру як талановита письменниця, активний громадський діяч, педагог, перекладач, етнограф, фольклорист [961, с. 61-64].

Народилася вона в селі Чуньків Кіцманського повіту Буковини. Закінчила шість класів Чернівецької гімназії й чотирнадцять років поспіль учителювала в селах Буковини: спочатку в народній школі села Брідок, пізніше – у селі Раранча (нині Рідківці), де її батько був управителем школи.

Крім того, Євгенія Ярошинська була активною діячкою жіночого руху, брала активну участь у діяльності товариства *«Жіноча громада»*, була першою організаторкою осередків жіночого руху в селах Брідок і Раранча. 1887 року вона стала членом товариства *«Руська школа»*, яке займалося виданням підручників та позакласної літератури для школярів, і долучилася до його діяльності, зокрема організовувала та проводила наради, конференції. Друкуватися Євгенія Ярошинська почала 1886 року. Свою літературну діяльність вона розпочала німецькою мовою, як було заведено в її оточенні, проте згодом стала на шлях творення української літератури. Фольклористичну діяльність, як і літературну, Євгенія Ярошинська розпочала досить рано. З чотирнадцяти років вона вже записувала народні пісні. Чималу роль у становленні Євгенії Ярошинської як української письменниці й збирачки фольклору зіграв згаданий вище український письменник, фольклорист, активний громадський діяч, друг Івана Франка Михайло Павлик. Він охоче друкував її дописи, радив пильно працювати над словом, вивчати літературну мову, записувати народні пісні. Зібравши за його порадою сто п'ятдесят пісень, Євгенія Ярошинська надіслала їх у Чернівці до літературного товариства *«Руська бесіда»*, яке ще 1886 року оголосило конкурс на кращу збірку народних пісень. Збірку молодої письменниці визнали кращою, але премії не дали й пісні не опублікували: не було коштів. Однак Євгенію Ярошинську це не зупинило. Вона продовжила свою нелегку, але надзвичайно цікаву роботу, і невдовзі кількість зібраних нею в селах Буковини пісень досягла чотирьохсот п'ятдесяти; їх вона послала до Львова. Але й цього разу її записи не було опубліковано. Письменниці навіть нічого не відповіли. Тоді вона надіслала свою збірку до Російського географічного товариства в Петербург. У грудні 1888 року на засіданні його ради Євгенію Ярошинську за збірку *«Пісні буковинсько-руського народу з-над Дністра»* нагородили великою срібною медаллю та грошовою премією. Але, на жаль, збірку так і не було надруковано. Деякі свої фольклорні записи Євгенія Ярошинська

надіслала Іванові Франкові та Михайлу Павликові, а 1892 року – до львівського товариства *«Просвіта»* нову збірку народних пісень, але й цього разу не пощастило: вона не побачила світ за її життя. Є серед них і ті, що згадують глину:

Гей, в городі жовта глина,
За панича мама била.
А в панича камізелька,
Пристав панич до серденька.
– Гей, паничу, серце моє,
Снило ми си личко твоє,
Не так личко, як ти сам,
На папері написав [738, с. 159].

Ще Євгенія Ярошинська на Буковині записала таку пісеньку:

Дала мене моя мамка за діда старого
Та й казала шанувати так, як молодого.
Вже я єго, моя мамко, шанувати мушу,
Ой господи милосердний, озьми з нього душу.
Ой знаю я, молоденька, що йому варити,
Трохи терби в черепочку та й не посолити.
Ой знаю я, молоденька, що дідові треба:
Один камінь під голову, а другий під ребра.
Ой знаю я, молоденька, йому догоджати,
Запалити добре в печі та й каглу заткати [369, с. 511].

Євгенія Ярошинська надіслала до Львівського об'єднання товариства *«Просвіта»* фольклорно-етнографічну розвідку під назвою *«Весільні обичаї буковинсько-руського народу в наддністрянських околицях»* (1891), яка складалась з п'ятдесяти шести весільних пісень й була надрукована в календарі товариства. Зокрема, там відзначалося, що молода ставила на стіл полумисок і чарку горілки. Вона пила спершу до кожного чоловіка, потім до кожної жінки. Чоловіки кидали молодій по срібному ринському на полумисок, жінки натомість клали їй то полотно, то красиві рушники на шию [144, с. 228]. А як сирота просила благословення, то співали:

Ой упали на долину ворота,
Кланяєси Марієчка сирота.
«Кому ти си, Марієчко, кланяєш,
Коли ти рідненького дяді не маєш?»

«Кланяюси добрим людям, родинці,
Бо мій рідний дядик давно у глинці» [144, с. 231].

Вагоме місце в тогочасному українському літературному процесі посів *«Степ»* (1886) – белетристичний збірник, виданий у Петербурзі гуртком херсонських літераторів на чолі з Дмитром Марковичем (1848–1920), українською й російською мовами. Дружина Дмитра, **Олена Маркович** надрукувала там розвідку *«Весільні пісні в Єлисаветградському повіті»*, які записала 1884 року в селах Катеринівці, Львовці й інших. Це був перший в українській етнографії запис весілля степової України. У ньому, серед іншого, йшлося про цікаві обряди, де був задіяний глиняний посуд. Боярин брав кухоль води, клав на нього *«шишку»* і йшов до хати. Він пропонував дружкові воду, а дівчата в цей час співали. Дружко куштував воду, але йому не подобалося, і він казав: *«Та й невірне! Де ти його у чорта видрав?»*. Боярин ішов і повертався, несучи на тарілці чарку горілки й *«шишку»* [657, с. 202]. Старша дружка брала кухоль з водою з рук старости й зливала на руки всім старостам, подавала рушники. Старости ними витирали руки й підперезувалися [657, с. 203].

Українські ігри в продаж глечиків і горщиків потрапили в поле зору російського педіатра, дослідника й збирача дитячих ігор, доктора медицини **Єгора Покровського** (1834–1895) *«Дитячі ігри, переважно російські»* (1887, 1895). На жаль, праця мала більше педагогічний характер. Оскільки вчений не ставив за завдання детального етнографічного опису різних варіантів, він просто групував ігри за різновидами, відзначаючи наявність українських і інших наймень. Так само й тут він просто відзначив наявність українських назв *«Кумки»* з Чернігівської губернії і *«Глечики»*. Оскільки в опис було включено й інші ігри цього різновиду з продажем дітей, які не зображували горщики чи глечики, то наразі неможливо точно з'ясувати зміст цих двох українських забав [814, с. 109].

Серед збирачів народної творчості українців другої половини XIX – початку XX століття чи не найбільш суперечливою виглядала постать етнографа-аматора, фольклориста й природознавця **Петра Іванова** (1837–1931). За походженням він був росіянином, народився у місті Чугуїв, у родині службовця. 1849 року вступив до першої Харківської гімназії – найстарішого навчального закладу в губернії, курс навчання якого закінчив 1856 року із золотою медаллю. Після її

закінчення служив добровольцем у Кримському піхотному полку на Кавказі. З 1862 року працював учителем арифметики в Куп'янському повітовому училищі. Пізніше його було призначено штатним доглядачем того ж училища. Із 1877 року Петро Іванов обіймав посаду інспектора народних училищ Харківської губернії. До своєї педагогічної діяльності, яка значною мірою полягала в нагляді за перебігом зросійщення, він ставився з великою відповідальністю, гадаючи, що інспектори підтримують *«істинну просвіту»*. Він чинив опір бажанню передати функції інспекторів народних училищ ватажкам дворянства [550, с. V-VII], бо ті могли бути непрогресивно чи націоналістично налаштованими. Це був час, коли чимало вчителів за викладання українською мовою були позбавлені права вчителювати [129, с. 62]. До них застосовували адміністративні покарання, включаючи заслання за межі України. Контроль за цим покладали на інспекторів народних училищ, особливо після Емського указу 1876 року. Вони атестували вчительство на *«благонадійність відносно українофільських тенденцій»* [442, с. 106]. Із 1884 року за станом здоров'я Петро Іванов був змушений піти у відставку. Оселившись у Куп'янську, він прожив там до самої смерті. На терені краєзнавства збирацьку діяльність Петро Іванов розпочав як ентомолог. 1871 року він став дійсним членом Товариства дослідників природознавства при Харківському університеті. У виданнях Товариства він опублікував низку статей описового характеру про різні види комах в околицях Куп'янська. Деякі біографи Петра Іванова вважали, що він займався ентомологією тільки впродовж 1870-х – на початку 1880-х років, однак остання його природознавча публікація датована 1899 роком [257, с. 156; 550, с. VIII].

Збирацько-дослідницьку діяльність Петра Іванова на терені етнографії та фольклористики позитивно оцінили в наукових колах: з 1884 року він став дійсним членом Історико-філологічного товариства при Харківському університеті, а 1889 року його було обрано членом-співробітником етнографічного відділу Імператорського товариства любителів природознавства, антропології й етнографії при Московському університеті [257, с. 160]. Але навіть ті дослідники біографії Петра Іванова, які ідеалізували його, були змушені визнати, що його спонукали до досліджень

не місцевий патріотизм і не народолюбство [550, с. VIII]. У листі до Миколи Сумцова від 1 листопада 1906 року він протестував проти української мови як мови навчання українців. Він вважав, що національні мови й говірки заважають злиттю з російською нацією, а там і зі всім людством, вихованню почуттів спільності та допомагають зберегтися місцевим пережиткам і забобонам. Якщо вивчати в школі, замість мови російських класиків, *«мову Гаврила й Якима»*, то діти й далі будуть обертатися *«в колі місцевих настроїв»*. Крім того, Петро Іванов, судячи з листа до того ж Миколи Сумцова від 17 жовтня 1910 року, визнавав шкідливим пробудження в народному середовищі національної свідомості та почуття окремішності, підігрівання націоналістичних прагнень, як приклад навівши Галичину й Хорватію [550, с. IX-X].

Досить складно говорити про Петра Іванова як про *«корифея українського народознавства»* [18, с. 118], враховуючи, що він значно поступався ерудицією, обізнаністю зі збірками фольклору й умінням інтерпретувати факти таким дослідникам, як Микола Сумцов, Василь Милорадович, Митрофан Дикарів. Йому бракувало того знання народного побуту зсередини, яке мав Хрисанф Ящуржинський. Не зовсім правомірно й казати, що Петро Іванов як збирач користувався фонетичним принципом записування, аби зберегти для нащадків колорит слобожанської говірки, тому й радив *«писати, як чуєш, а не так, як вчить Куліш, Драгоманов та інші»* [257, с. 159]. Він послуговувався саме російською мовою й іноді уподібнював написання до літературної російської. Української мови він добре не знав, із українських письменників глузував, читати написані українською статті Миколи Сумцова бридився, допитуючись, чи зможуть вони слугувати справі зближення інтелігенції й народу. То була єдина функція, яку Петро Іванов відводив українській мові [550, с. IX-X]. Маючи своєрідні, чи то масонські, чи то соціалістичні переконання щодо *«майстерні гуманності»*, *«сучасного гуманізму»*, *«свідомого зближення людей, суспільств, класів націй»*, *«майбутньої світової боротьби, зміни сучасного устрою суспільства»*, *«єдності» й «солідарності всього людства»* [550, с. VIII, X], він не почував симпатії до селян і українців узагалі, хоча й був сумлінним фольклористом, старанним фіксатором народного життя. Усупереч твердженням [621, с. 25], записи Петра

Іванова не були скрупульозними. Говорити про повну передачу ним особливостей слобожанського діалекту на письмі [257, с. 159] теж складно, бо він був непослідовним у передачі звуків і не досяг рівня точності Порфирія Мартиновича чи Павла Чубинського. Коментуючи статтю Петра Іванова, знавець Харківщини Борис Грінченко не приховував розчарування: *«Частина записів у цій статті наведена начебто малоруською, однак записи настільки погані, що скоріше можуть назватися вільним переказом, а в деяких випадках... це, здається, переклад з російської на малоруську. Слід гадати, що записи зроблені були первісно російською, а потім людина, зовсім незнайома з мовою, захотіла перекласти їх назад на малоруську мову. Взагалі записи, добуті паном Івановим і вміщувані ним у різних виданнях, мало задовільні»* [251, с. 89]. Судячи з численних російських слів і зворотів в україномовних текстах, так і було. Микола Сумцов був змушений констатувати: *«Хоч Іванов ніколи не писав укр. мовою і, здається, не дуже її тяме, але, працюючи весь свій вік на ниві українознавства, збираючи, наче бджола, народні пісні, повірья, звичаї і все таке, він зробив чималу послугу українознавству і має право на пошану»* [968, с. 26]. З цим важко не погодитися.

Петро Іванов мав на меті опублікувати великий збірник *«Матеріали Куп'янського повіту. Від колиски до могили»*, в якому сподівався всебічно продемонструвати культуру й побут Куп'янщини. За задумом збирача, перша частина мала містити прикмети, повір'я про вагітність і народження дітей, колискові й дитячі пісні, ігри; друга частина – народний календар; до третьої було б уміщено весільні обряди та пісні; до четвертої – жартівливі та п'яницькі пісні; до п'ятої – казки; до шостої – похоронні обряди, псалми й сказання про загробне життя. Усе мало б закінчитися історико-географічним описом Куп'янського повіту. Першою етнографічною статтею, де Петро Іванов написав про глиняний посуд, була *«Знахарство, шептання й замовляння (в Старобільському і Куп'янському повітах Харківської губернії)»* (1885), в якій він зробив внесок у вивчення народної магії. Від зурочення у Куп'янську брали святої води і вливали у склянку чи миску. Якщо в домі не було такої води, то брали непочатої й обливали нею ікону. Потім брали з пічки ножем по одній дев'ять жарин і, кидаючи їх у воду, тричі читали

молитву. Після цього, тримаючи воду перед хворим, проказували замовляння. Занурювали руку в воду й мокрою рукою робили знак хреста на руках, ногах, плечах, обличчі й на грудях, кажучи решту замовляння, а на останок бризкали водою на обличчя, на груди й хрестоподібно на всього хворого. Решту води виливали в святий кут, під ікони. У слободі Новомиколаївка Куп'янського повіту брали в кухоль непочатої води, кидали туди так само ножем по вуглині до дев'яти разів, примовляючи: *«Не раз, і не два, і не три»*. Потім ставали перед іконою, зображували ножем хрест над водою й тричі проказували *«шептання»*. Потім цієї води давали хворому напитися, потім вмивали його навхрест і збризкували. Решту води виливали на глухий край дверей із примовкою [413, с. 734].

Якщо хтось хворів, то, щоб дізнатися, чи не зурочення це, на хуторі Нижній-Солоний Піщанської волості баба брала в чашку води й, перехрестивши себе й чашку, опускала у воду три вуглини й проказувала замовляння. Якщо вугілля тонуло, а хворий під час шептання не відчував нічого особливого, значить, хвороба була не від уроків, але якщо вугілля попливло й закружляло, а хворий починав позіхати й потягуватися, то від уроків. Тоді, спостерігаючи за тим, як вугілля кружляло й при якому слові шептання спинилося, баба вирішувала, хто зурочив: чоловік чи жінка, із заздрощів чи злості. Цією водою вмивали хворого [413, с. 735]. У слободі Нещеретова Старобільського повіту знахарка проказувала замовляння, дмухала й плювала, клала три поклони, наливала в чашку непочатої води через вугілля й знову шептала. Після цього вода вважалася наговореною, а отже, цілющою, її давали пити, а також оббризкували нею, впевнені у швидкому зціленні [413, с. 735]. Переполох виливали. У слободі Новомиколаївка Куп'янського повіту знахарка наливала в миску трохи води, окремо розтоплювала віск і лила його у воду, тримаючи миску над головою хворого й шепчучи при цьому [413, с. 737]. Від родимця знахарка у слободі Гусинка Куп'янського повіту наливала в миску води, кидала три палаючі вуглини й потім шептала над цією водою. У слободі Нижня Дуванка того ж повіту воду лили з кухля за спину хворій дитині [413, с. 738-739].

У слободах Новомиколаївка та Новоосинова Куп'янського повіту під час лікування *«завіни»* хворий лягав на спину, знахарка ставила йому на живіт миску з водою, на миску клала хрестоподібно дві

ложки, веретено й ніж, потім брала клоччя, запалювала і клала в глечик, а глечик перекидала отвором у миску. Повторювалося це до п'яти разів. Потім знахарка кидала у воду кілька зернин пшона й шматочків солі, розбовтувала однією ложкою, набирала нею ж із миски води й обливала ніж, веретено й другу ложку, а потім цю ж воду давала пити хворому. При перекиданні глечика з палаючим клоччям щоразу проказувала замовляння [413, с. 743].

У статті *«Народні уявлення й вірування, що стосуються зовнішнього світу»* (1888) Петро Іванов розглянув народні повір'я про світолад, довкілля, неживу й живу природу. Для того, щоб кури рано сідали квочками, напередодні Різдва господиня розпускала волосся, брала в руки горщик з кутею, лізла з ним по лавці до самісінького покутя й квоктала, а далі садила всіх своїх дітей за стіл, сідала сама й, смикаючи одного з дітей за вухо, іншого за чуб, третього за ногу, примовляла: *«Щоб були чубаті, щоб були ухаті, щоб були волохаті»* [421, с. 94].

Вважалося, що биків, корів, коней створив Бог, а кіз, овець, собак, котів наробив *«лукавий»*, тільки вони були в нього неживі, тож Господь оживив їх і віддав людям [421, с. 92]. У Куп'янському повіті, як і в інших місцевостях, вірили, що черепаха – з курки. Дочка їла смажену курку, аж раптом побачила, що йде мати. Дочка накрила курку тарілкою й сховала. Як мати пішла додому, дочка знов взялася за курку, але там уже лазила черепаха [421, с. 96].

У городництві вдавалися до різних магічних обрядів із використанням нового глиняного посуду, з формою й розмірами якого ототожнювали майбутню капусту. Коли висаджували капустяну розсаду на грядки, то, посадивши першу рослину в землю, жінка сідала поряд на грядці й казала: *«Будь велика, як я!»*. Потім, узявшись за голову, продовжувала: *«І тверда, як ся голова»*. Потім, посадивши другу рослину, перекидала між ними великий новий горщик, а якщо не було нового, то вживаний, але зате накритий білою ганчіркою, й закінчувала словами: *«Щоб біліла, як сей горщок»*. У селі Преображенське Куп'янського повіту, щоб була гарна капуста, на Іллю до схід сонця виходили на капусник з великим новим горщиком, кружляли ним над грядками й промовляли: *«Ільля, Ільля, завивай головья!»* [421, с. 98-99]. Звичайно, такий горщик слід було придбати в гончаря чи горшковоза.

У статті *«Народні звичаї, повір'я, прикмети, прислів'я і загадки, пов'язані з малоруською хатою»* (1889) з того ж циклу *«Матеріали для характеристики світогляду селянського населення Куп'янського повіту»* Петро Іванов описав будівництво хати. Коли каркас хати був готовий, *«клинцювали»* стіни, тобто вбивали в них ряди невеликих клинчиків, а потім стелю й стіни вкривали товстим шаром глини. Накладання глини на стелю хати й обмазування нею стін здійснювали з дотриманням здавна встановленого порядку. На стелю накладали глину, починаючи завжди зі святого кута. Мазальниці, приготувавши глину й наробивши з неї великі вальки, не приступали до роботи, а чекали на господиню з горілкою й закускою. За словами Петра Іванова, кожна українська господиня добре знала, коли й що треба робити, а особливо – коли заведено підносити горілку. З горілкою й закускою господиня забиралася на горище, а за нею слідом лізли туди ж і мазальниці з грудками глини в руках, якщо тільки не встигли натягати туди достатню кількість вальків. Покривати стелю глиною починала сама господиня. Для цього подавали їй три вальки глини. Вона клала їх на святий кут, а на них по мідній монеті і все накривала четвертим вальком глини, розглядаючи й розрівнюючи її згори. Потім господиня випивала чарку горілки й починала пригощати нею робітниць, які одна за одною несли повз господиню грудки глини. При обмазуванні стін хати місце господині займав господар. Він мусив власноруч приліпити до святого кута перші вальки глини. Для цього він брав грудку глини і з усіх сил кидав її в кут, аби він глибше вліпився між клинчиками й щільніше пристав до колод, а баби-мазальниці слідом розрівнювали наліплену в кут грудку. Вліпивши таким робом три грудки глини у кут хати, господар пригощав мазальниць горілкою і потім давав їм уже самим продовжувати справу обліплювання хати, причому мазальниці були зобов'язані співати веселі пісні й сміятися, щоб у хаті жилося весело. Співання веселих пісень було обов'язковим також під час вибілювання нової хати. Тут теж справа починалася звичайно з пригощання, а закінчувалася іноді тим, що одна з мазальниць, узявши глиняник, тобто горщик з розведеною крейдою, виливали його вміст на голову господині, яка брала участь у білінні хати, а господиня, зі свого боку, відповідала тим, що починала кропити крейдою всіх мазальниць, які теж не лишалися

в боргу, супроводжуючи свої дії побажаннями їй щастя, здоров'я, багатства й веселого життя [420, с. 45-46].

Протиставлення життя й смерті як спосіб символічного опису світу знайшло відображення в правилах, які регламентували поведінку вагітної. У Куп'янському повіті вірили, що вагітна жінка не повинна мазати піч, інакше дитина буде страждати задухою [420, с. 52].

У цій статті Петро Іванов якнайширше розглянув поводження з глиняним посудом. На хуторі Єгорівка Куп'янського повіту перед розведенням вогню господиня брала хлібну лопату, робила нею над челюстями печі знак хреста й говорила: *«Господи, поможи в час добрий у новій печі топити!»*. Повторювала це тричі й ставила в піч новий горщик, який ще не був у вжитку, на вогонь. Якщо горщик від вогню не лускав, то робили висновок, що піч зроблено добре, а якщо горщик давав тріщину, то піч перекладали знову [420, с. 49]. Звичай не залишати піч без води пояснювали також і повір'ям, що в печі постійно йде суперечка між Богом і вогнем. Вогонь начебто погрожує все на землі винищити, й Богові важко буває його перемогти в суперечці, так от на допомогу Богові й слід завжди мати в печі воду. У слободі Кругляківка пояснювали, що треба, щоб піч ніколи не була *«гола»*, тож слід класти на ніч у неї дровину й ставити в посудині воду, бо як доведеться на тому світі переходити через пекло, то будеш переходити по цій дровині [420, с. 50]. Якщо молоко, що стояло на вогні в пічці, збігало, то горщик з ним якомога швидше виймали з печі, а на те місце, де він стояв, кидали на вогонь трохи солі. Робилося це для того, щоб у корів не тріскалися дійки. Інші, завбачливіші господині, перш ніж поставити в піч горщик із молоком, завжди кидали з тією ж метою дрібку солі на вогонь [420, с. 51]. За повір'ям з Куп'янського повіту, якщо в печі виллється з горщика якась страва, то хтось із сім'ї убуде: помре чи піде [420, с. 53].

У Куп'янському повіті на Харківщині вважалося, що не можна одразу після вечері мити горщики й ложки, а то далі нічого буде їсти. Також остерігалися з новим горщиком ходити до сусідів, щоб не накликати до них тарганів [420, с. 57]. Глиняний горщик входив у комплекс міфоритуальних мотивів, пов'язаних із мухами, тарганами й іншими комахами.

Обмазування печі використовували в магічних діях, а сама глиняна обмазка могла слугувати оберегом. У слободі Новомиколаївка Куп'янського повіту дівчина, яка бажала *«присушить»* хлопця, брала його слід, тобто землю, на якій було видно слід хлопцевої ноги, і, замісивши цю землю, вмазувала її в піч, примовляючи: *«Як піч від хати не відходе, так шоб (ім'я хлопця) від мене не відходив»* [420, с. 53].

Вихід з дому матері чи кумів із немовлям вважався небезпечною подорожжю, під час якої вони могли зазнати впливу шкідливих сил. Загалом вулиця, наділена символікою зовнішнього світу, протиставлялася безпечному, освоєному просторові. У Куп'янському повіті, проводжаючи кумів з новонародженим немовлям, баба-повитуха давала кумі зав'язані в ганчірку вуглик і печину (шматочок глини чи цеглини від печі) і наказувала їй кинути цю ганчірку на перехресті. Робилося це тому, що *«нечиста сила»* женеться за кумами, не бажаючи допустити новонародженого *«в хрест увійти»*. Якщо ж кума кине вузлик із вугіллям і печиною, то *«нечиста сила»* почне розв'язувати цей вузлик, і, доки вона розв'яже чи розірве його, куми встигнуть дійти до місця [420, с. 52]. Очевидно, що за народними уявленнями про необхідність подібних дій відобразилася символіка вулиці як оберненого світу, а в певному розумінні й належність до нього самого немовляти.

Цінними були й зафіксовані Петром Івановим народні приказки й загадки, оберегові формули. *«Сіль тобі в вічі та вода, та печина в зуби»*, – казали тому, хто заздрить [420, с. 49].

У Куп'янському повіті так загадували загадку про клямку на дверях: *«Круть, верть, в черепочку смерть»* [420, с. 61].

Про глиняний горщик там існували загадки: *«Чернець-молодець по коліна в золоті», «Чорна овечка в огні не горить», «Як жив одуван, всіх людей годував, а як пропав одуван – ніхто й кісток не сховав»* [420, с. 62]. Цим же словом *«одуван»* позначали горщик і в тамтешній загадці про рогач: *«Батрак Роман ухватив рогами одуван»* [420, с. 62]. А про людей за обідом побутувала загадка, що натякала на миску: *«Коло ями сидять діди с киями»* [420, с. 63].

Тему глиняних виробів Петро Іванов порушив і в праці *«Ігри селянських дітей Куп'янського повіту»* (1890). У грі *«Шкопирть»*, обравши рівне місце й провівши на ньому лінію, гравці сідали

чи ставали на коліна поряд, уздовж лінії, тримаючи в руках палиці, які на рахунок: *«раз, два, три»*, кидали всі разом (або по черзі) вперед так, аби вони перестрибували з одного кінця на інший, колесоподібно, *«шкопирта»*. Кидали палиці тричі. Чия палиця за третім разом падала ближче за всі, той збирав усі палиці й ніс їх до того хлопчика, чия палиця впала далі за інші. Віддавши йому палицю, лягав перед ним долілиць, а той починав терти йому спину палицями й при цьому примовляв: *«Сморщику, сморщику! Звари міні борщику в полив'янім горщику!»* [415, с. 20]. Це нагадувало закличку до дощу.

Як і Олександр Терещенко, Петро Іванов описав гру в *«креймахи»* (*«креймухи»*). Готували п'ять пласких камінчиків або з черепків від розбитого глиняного посуду – п'ять кругленьких креймахів. Збиралися дівчата й сідали кружка. Гравців могло бути двоє й більше. Гра складалася з п'яти або десяти відділень, кожне з яких мало окрему назву. Перше звалося *«первинчики»*. Дівчинка брала в праву руку всі п'ять креймахів і потім розкидала їх так, аби кожен лежав окремо, інакше їх передавали наступній дівчинці. Гравчиня брала один з них, підкидала вгору, а слідом за тим хапала правою ж рукою один із тих, що лежали на землі, і підхоплювала підкинутий вгору на льоту, не даючи йому впасти. Тепер з двох креймахів, що перебували в руці, один відкладала вбік, а другий, *«хапач»*, знову підкидала, і знову хапалая з землі наступний. Так по одному хапала з землі усі чотири креймахи. Це звалося *«одинці»*. Потім йшли *«двої»*. Для цього знову розкидали креймахи й потім, підкинувши хапач, ловили вже не по одному, а відразу по два креймахи. Потім ішли *«трої»*. Підкинувши хапач, ловили відразу три креймахи і вдруге одного, що лишився, який тоді називався *«жабкою»*. Нарешті підкидали хапач, і одразу ловили всі чотири креймахи. Якщо дівчинка вела гру успішно, то її товаришки починали їй примовляти, щоб вона швидше помилилася. Казали: *«Ішла дядина та сказала: срадила. Їхали три попи та казали: не схвати. Їхав піп, а колесце в ямку – скік, а креймашек із рук – пік»*. При помилці або промаху креймахи передавали наступній дівчинці. Друге відділення звалося *«німий»*, бо дівчинка, що грала, ввесь час упродовж гри мусила мовчки підкидати й ловити креймахи тим же порядком, як і в першому відділенні, хоча товаришки намагалися всіляко відволікти її увагу. На закінчення

цього відділення підкидали відразу два креймахи і, схопивши їх, брали також і решту три, тоді закладали обидві руки за спину. Узявши потім в одну руку два, а в другу три креймахи, дівчинка, що грала, простягала їх затиснутими в кулаки, і пропонувала найближчій товаришці вгадати, де два, а де три. Якщо вгадувала – креймахи передавали їй, не вгадувала – залишалися в попередньої, і вона переходила до третього відділення гри, яке звалося *«густий міст»*. Назва ця давалася чотирьом креймахам, покладеним перед гравцем близенько один біля одного, однак не торкаючись. Креймахи хапали тим же порядком, як і в першому відділенні, але вимагалося при цьому, щоб жоден зайвий, крім схопленого, не був зачеплений. *«Рідкий міст»* – гра велася із дотриманням попередньої умови, але креймахи відсувалися один від одного на відстань не менше двох вершків. *«Пшоно»* – підкинути хапач, схопити одного з креймахів, які лежали на землі, і вкинути його собі до рота, при цьому встигнути підхопити на льоту хапача, не давши йому впасти, і це треба проробити з усіма чотирма креймахами [415, с. 39-40].

У грі в *«Панаса»* гравцеві зав'язували хусткою очі, відводили його до дверей і питали: *«Панасе, Панасе, їв ти кашу? – Їв. – Де ж ти горшок дів? – Під столом. – Чим накрив? – Постолом. – А я піду виїм. – А я тебе києм. – А я в лободу. – А я й там найду. – А я в гречку. – А я с вершечку. – А я під міст. – А я за хвіст. – А я в ополонку. – А я за головку»* [415, с. 53].

У грі *«Глечики»* гравці обирали *«матір», «доньку»* й *«кота»*, а решта сідали в рядочок, зображуючи ряд *«глечиків»* з молоком. Мати, розставивши глечики й збираючись іти на базар, наказувала доньці берегти їх від кота, обіцяючи за це принести з базару гостинця. Щойно мати йшла, донька лягала спати, а кіт підбирався до глечиків, робив вигляд, що хлебче молоко, і наостанок перекидав їх і сам утікав. Діти, лежачи на спині, ляскали руками й кричали: *«Буль, буль, буль!»*. Прибігала мати, підхоплювала глечики й потім починала бити доньку, щоб не спала, а потім ловили кота і, привівши до місця шкоди, били його, примовляючи: *«Не кради, не кради, не кради»*. Той, хто грав кота, кричав по-котячому, виривався й утікав [415, с. 60].

У Нещеретовій була гра *«В хрона і зеленого дуба»*. Задня в ряді тих, хто сидів, дівчинка називалася бабою, хлопчик, який сидів

попереду неї між її ногами, – *«молодим хроном»* і *«зеленим дубом»*, а прошачка – *«маткою»*. Матка, ходячи довкола тих, хто сидів, примовляла: *«Хрін, хрін, молодий! Та не я тебе садила, та не я поливала – Салифонова жена приговарювала»*. Потім, звертаючись до *«хрону»*, говорила: *«Здрастуй, молодий хрін – зелений дуб!» – «Здрастуй!» – «Де твоя баба?» – «У погрібі». – «Що вона роби?» – «Глечечки, кружечки перемива...»* [415, с. 68].

У статті *«Народні оповіді про скарби»* (1890) Петро Іванов навів багато прикладів того, як гроші ховали з замовляннями й обрядами в глиняному посуді. У слободі Тарасівка розповідали, що скарби бувають різними. Часом, було, якийсь скупий чоловік збирає гроші та ховає де-небудь: ні людям, ні собі. Зариє в кубушці та й помирає, нікому не сказавши. То нечиста сила над ним шуткує так, що він при смертному часі й забуде про свою кубушку. Або ще при здоров'ї зариє свою кубушку та й забуде місце, не зможе його знайти, – то теж справа нечистого [424, с. 8]. За народними віруваннями, гроші могли перетворитися на черепки, якщо людина, що знайшла їх, лихословила. У слободі Новоглухів розказували, як один чоловік їхав дорогою й побачив, що осторонь горить свічка. Приїхавши додому, він узяв з собою сина, вирушив з ним до того місця, де бачив палаючу свічку. Почали вони копати там яму й докопалися до підвалу. Побачили двері, відкопали їх і стали відчиняти – двері не відчинялися. Тоді чоловік почав лаятися, двері відчинилися, але замість скарбу виявилися там самісінькі черепки [424, с. 18-19].

У журналі *«Этнографическое обозрение»* Петро Іванов опублікував цикл статей *«З царини малоруських народних легенд (Матеріали для характеристики світобачення селянського населення Куп'янського повіту)»* (1890–1894). Червона глина виступала матеріалом для творення людини в записаній у слободі Кругляківка в Куп'янському повіті на Харківщині легенді про те, як апостоли на прохання Бога на місці теперішньої Москви творили народи, яких не вистачало на землі. Петро робив українців з пшеничного тіста, а Павло – росіян з рудої глини: через це вони й руді. Наробили й поставили сушитися на сонці. Петро запропонував піти до річки помити руки. А Павло відповів, що він свої руки і так обітре. Тоді Петро попрохав поглядати, щоб нічого не сталося з їхнім народом. Павло добре знав, що його людей ніщо не зачепить,

тому пішов у холодок та й ліг спати. Де не взялася собака і почала нюхати їх. Одразу ж понюхала українців, розібрала, що вони з тіста, і взялася їсти. Петро прийшов з річки, подивився, аж росіяни стоять, а українців нема. Коли побачив, що собака підняла ногу на груди москаля, а з грудей стала глина на пузо збігати. Від цього москалі стали пузаті. Тоді Петро вхопив собаку за хвіст, а вона понеслася по полях в Україну. Петро уперіщив її палицею по ребрах, а вона стрибнула через ярок і утворила український хутір. Там Петро й зостався, а собака заховалася в лободі й утворила там цілу слободу. Відтоді українці стали жити по хуторах та по слободах [416, с. 93-94]. У цій легенді не зовсім зрозуміло, чия вона за походженням, бо, з одного боку, вона є україномовною, але з іншого – неприємність із собакою має траплятися з народом-антагоністом.

За легендою про створення Єви, записаною в Новомиколаївці, Бог зліпив чоловіка із землі і поставив сушитися, аж підкралася собака й витягла в чоловіка одне ребро. Кинувся Бог – нема ребра; пішов він шукати й знайшов у кущах собаку, а в неї в зубах ребро. Бог відняв ребро, приніс його до чоловіка, що звався Адамом, тулив його, тулив, але воно не годилося, бо вже було надгризеним. Тоді Бог з досади взяв і зробив з того ребра жінку Адамові й назвав її Євою [417, с. 91].

В апокрифічних легендах Куп'янського повіту глиняний горщик міг слугувати предметом хитромудрих загадок. У легенді зі слободи Тарасівка про Соломона, що використовувала давні місцеві, ще скіфські мотиви золотого плуга й мудрого хлопця, цар наказав узяти горщик, нести його по всьому світу й шукати йому таку людину, щоб цей горщик намочила, вивернула і вставила нове дно. Тому, хто все це зробить, він віддасть третю частину свого царства. Три посланці пішли по світу шукати такого, хто б зробив так, як наказував цар. Шукали, шукали – нема, ніхто не міг того зробити. Вже думали повертатися ні з чим додому, коли побачили, що йде назустріч хлопець. Його запитали, чи не може він той горщик намочити, помити і вставити нове дно. Хлопець узявся все це зробити, але спершу попросив віднести цареві десяток яєць, нехай він їх підкладе під квочку, і коли з тих яєць вилупляться курчата, він тоді прийде й принесе горщик вивернутий, вимитий і зі вставленим дном. Радісні посланці взяли ті яйця та й поспішили додому, щоб розповісти все цареві. Коли цар збагнув, що яйця варені й курчата з них

не вилупляться, то почав думати, як би побачитися із Соломоном, і придумав. Зробив обід, скликав усіх людей і подав їм ложки по півтора аршини завдовжки. Народ зібрався, посідали за столи й не їли, бо не могли ложки обернути до рота. Мимо проходив Соломон. Йому стало жаль людей, він і порадив їм посідати один проти одного, миски поставити посередині, набирати та годувати один одного. Люди так посідали й почали обідати. Цар те побачив, прийшов і познайомився з Соломоном, запитавши, коли той принесе горщик. Соломон відповів, що коли з тих яєць, які він дав, вилупляться курчата. Він дав жменю проса, яке слід було посіяти на припічку, й коли воно виросте й достигне, тоді вилупляться курчата, а їх треба буде годувати тим просом, бо іншого не їстимуть. Тоді він і принесе вивернутий і вимитий горщик цареві [418, с. 90-91]. У глобальності царських питань чутні відгомони космогонічного масштабу. Однак у Соломонових відгадках загальне й вічне вимірюється земними й людськими мірками. Відповіді буцімто нехитромудрі й підкреслено особисті, це відповіді народного жартівника й насмішника – у них більше дотепності й гри словом, аніж *«серйозного»* знання. Контраст загадок і відгадок привносить у змагання знижувальну й жартівливу інтонацію. Безсумнівно, такі питання й відповіді – це провісники не тільки майбутніх діалогів у вертепі, але й майбутніх загадок-жартів, народних баляндрасів у формі загадок. Не слід забувати, що до подібної сівби на припічку, за переказами, вдавалися відьми, сіяння входило також у дівочі ворожіння. У легенді зі слободи Кабання (нині Кабанне) Соломон ув'язнив чортів у палаці з цегли, на якій були знаки хреста [418, с. 102-103].

Розповідаючи про вірування, пов'язані з душею, Петро Іванов згадав і поводження з глиняним посудом. На хуторі Маліїв, посилаючись на бувальщину, пояснювали, що на Великдень, коли поралися біля печі, не годилося брати онучею горщики зі стравою. На Великдень одна жінка впіймала дивну пташку. У неї побіг горщик зі стравою, то жінка похапцем ухопила онучу та й витягла нею горщик з печі. Зненацька пташка засміялася, мов людина. У відповідь на її подив пташка пояснила, що коли вона вхопила горщик онучею, то одразу всі покійні родичі побігли геть із хати, а один, що повісився, став утікати й зачепився за стіл. Розповівши це, пташка зникла. Тому не годилося на великодні свята брати онучею страву з печі,

бо саме тоді бувають у гостях померлі родичі, а вони цього не люблять [419, с. 84]. Тут померлий сприймався як *«віртуальний»* член соціуму, тобто як *«асоційований член»* родини, громади, спілкування з яким було врегульоване в межах поминальної обрядовості. За словами Петра Іванова, досвідчені старі баби, які підтримували своїм авторитетним словом традиційну чистоту в українській хаті, повчали, що ніщо брудне й нечисте не повинно вживатися на великі свята в господарстві, не слід також у ці дні виплескувати на землю піну, зняту зі страв у горщиках, оскільки з бризок зародяться таргани, прусаки, клопи, мокриці, блохи [419, с. 85].

Потужний резонанс мала велика стаття Петра Іванова *«Народні оповіді про відьом і упирів»* (1891), в якій він надрукував дві бувальщини про гончарів. Перша оповідь про гончаря й упиря була записана в слободі Новокатеринослав Куп'янського повіту. Один гончар їхав з горщиками й зупинився на поляні ночувати. Кінь пасся, а він лежав і не спав. Опівночі біля нього розступилася земля, нагору піднялася труна, з труни виліз чоловік, знявся й полетів. Гончар узяв віко з труни, обкреслив ним коло довкола горщиків і ліг на ньому. Перед тим, як заспівали треті півні, прилетів той чоловік, ліг назад у труну, а віка не було, і вона не могла зачинитися. Він устав і почав просити гончаря повернути віко. Гончар відповів, що не віддасть, доки не скаже, де він був, куди літав і хто він такий – мертва чи жива людина. Той спершу зам'явся, а потім розказав, що він – мрець, давній, превеликий чаклун-яритник, а літав на одне весілля поробити молодим, щоб поснули на посаді. Він запропонував узяти в його труні в головах ніж, відрізати ним із чотирьох країв по шматочку полотно, яким усередині оббита труна, і, як знайде тих молодих у такій-то слободі, підкурити їх цим полотном, вони прокинуться, і йому видадуть там велику нагороду. Мрець зажадав швидше повернути йому віко, бо йому вже час. Гончар обрізав полотно з чотирьох країв і віддав віко. Яритник тоді ліг у труну й загуркотів у яму. Земля знову зійшлася, ніби нічого й не було. Тоді заспівали треті півні. Гончар, як напас коня, рано встав і поїхав у ту слободу, де поснули молоді. Коли він приїхав, біля того двору вже було народу видимо-невидимо. Він зробив вигляд, що нічого не знає, і запитав, що сталося. Йому розказали, що так і так, пороблено, й запитали, чи не може він одробити, вони б дали йому за це великі

подарунки. *«Та хто й зна, подивлюся»*. Ввійшов він у хату й побачив, що молоді як сиділи на посаді, так і поснули, і їх ніяк не розбудять. Він обкурив їх полотном, вони одразу ж і встали, ніби нічого й не було. Гончар взяв подарунки й поїхав собі.

На другу ніч він знову спинився в полі ночувати, в іншому місці. Знову з'явився той яритник і, довідавшись, як справи, запропонував, враховуючи, що той їздить з горщиками, а грошей усе не має, навчити його бути яритником, і тоді він, що задумає, те й зробить. Гончар відповів, що вже сорок років возить ці горщики, у нього велика родина, а вистачає тільки на харчування, отож попрохав навчити його, щоб уже не їздити з горщиками. Яритник навчив його всьому своєму примусу, і гончар наступного дня поїхав додому. Коли він приїхав, у сусідів саме було весілля. Його й не покликали на весілля, а він поробив так, що молоді і все весілля розбіглися вовками, тобто стали вовкулаками. У їхній слободі був мисливець, що ловив звіра в яму за допомогою приманки. Наступного дня, щойно стало світати, до того мисливця прийшов старий дід-знахар і сказав йому, щоб, як піде до ями й попадуться вовки, то не вбивав відразу, а придивлявся. Якщо на якомусь буде поясок, його потрібно розв'язати, бо то не вовки, а люди. Мисливець пішов до ями, а в неї попалося аж дев'ять вовків. Він придивився, аж вони усі в поясках. Коли мисливець порозв'язував пояски, всі стали людьми. Це було те саме весілля: молодий, молода і вся челядь, як поїзд їхав у складі дев'яти чоловік, так усі й побігли вовкулаками. Мисливець привів їх додому. Його стали пригощати за те, що зняв чари вовкулаків, а він сказав, що не його одного треба частувати, а й діда-знахаря – Грицька Пайдуна, який його навчив. Покликали того знахаря, стали пригощати його всім. Стали знову виряджати поїзд, і тільки рушили із двору, корінний кінь під молодими упав неживим. Знахар Пайдун велів не чіпати його, а дивитися, як прийде той самий, що поробив їх вовками, і буде їсти коня. Так і сталося: прийшов сусід-гончар і став їсти коня, просто зубами рвав м'ясо шматками і їв. Тоді запрягли другого коня й поїхали, а гончаря потім покарали [422, с. 222-224].

Такі бувальщини були пов'язані зі стародавніми українськими віруваннями в особливу долю людей, наділених чаклунськими здібностями. Після смерті чаклуни ставали небезпечними мерцями, оскільки не втрачали здатності відвідувати інші світи: тепер іншим

світом для них був світ живих. Яритник у джерелах XVIII століття – це багатий селянин, який після смерті вставав з труни й тероризував односельців. Одним із виявів таких уявлень було поховання жерців і шаманів на особливих кладовищах чи в усамітнених важкодоступних місцях. Саме з такими представниками потойбіччя мав справу гончар у бувальщинах. Він не лише спостерігав за злочинами упирів, коли ті користуються свободою дій, але й активно протистояв їх керівним впливам, відмовляючись виконувати їхні накази. Він не хотів відмовлятися від своїх цінностей і коритися упиреві. Це теж варіант уникання, але пов'язаний з відносинами влади й прагненням перейти зі становища керованого на керівну позицію. Гончар свідомо чинив перепони упиреві, заважаючи йому вчасно змінити місце перебування, зробив його залежним від себе і, користуючись його важким станом, поставив йому умови, аби отримати потрібну інформацію. Дізнавшись про таємниці упиря, гончар повернув життя вбитим молодятам. Важливо, що до нього одразу звернулися за наданням знахарських послуг. Після цього гончар отримав пропозицію упиря перейняти його чаклування й пристав на неї, тому що дуже надокучило близько сорока років возити горщики й злидарювати. Натомість володіння магічною силою давало гончареві можливість, серед іншого, бути присутнім на сільських весіллях, причому як почесному гостеві – чаклуну.

У XVIII столітті чаклуни брали участь у доволі велелюдних весіллях, навіть у містах. Етнографи XIX століття відзначали особливу владу відьмаків, люб'язно-сторожке до них ставлення. Визнаних чаклунів, як правило, чоловіків, обов'язково запрошували на весілля, по-перше, щоб захистили від підступів недоброзичливців (наслання) і взагалі ворожих сил, а по-друге – щоб самі не зурочили. Приймали їх там підкреслено шанобливо, пригощаючи, як найдорожчого гостя. Місцевий знахар уже мав у очах селян відповідну репутацію, і запрошення його було визначене наперед; новим претендентам треба було продемонструвати свою силу. Весілля вважалося найкращим місцем для виявлення чаклунських здібностей – можливо, тому, що сам обряд виступав змаганням двох родів за молоду. Тому постать чарівника була вкрай необхідною для правильного виконання всіх ритуалів. Гончар так нічого й не встиг зробити для власного збагачення, однак встиг помститися сусідам за те, що ті не запросили

його на весілля, – перетворив учасників весільного поїзда на вовкулаків, умертвив корінного коня з воза наречених. У той же день шкідництво було викрите сільським знахарем і покаране. Спроба обернути весілля на вовків перетворилася на змагання з сили із місцевим чаклуном. Подібні поєдинки були засобом довести свою силу й тим самим утвердитися в статусі чаклуна. Характерно, що гончарське чаклунство створило кризову ситуацію, пов'язану зі шлюбом, родиною, фактично з репродуктивними порушеннями.

Місцем запису другої бувальщини був хутір Єгорівка того ж повіту. Одного разу гончар ночував коло кладовища. Він там випріг свою кобилу, пас її і варив кашу. Щойно він сів вечеряти, як побачив, що просто на нього суне мрець-яритник, який щойно встав із могили. Він підійшов до гончаря й почав вимагати вечеряти, бо хотів їсти. Гончар дав йому каші. Він з'їв її всю й сказав гончареві, що тепер той має піти до нього в гості. І потягнув його в могилу. Мрець хотів задушити гончаря, але той вирвався в нього з рук і побіг. Наступного дня, щойно розвиднилося, гончар пішов у розправу й розповів, що сталося. Староста вийшов із сотськими на кладовище, відкопали того яритника, який приходив до гончаря, і помітили, що він не так лежить, як його клали. Староста узяв дубовий клинець і сокиру й увігнав його яритникові в потилицю, аж бризнула кров. Після того яритник більш не ходив по землі лякати й душити людей [422, с. 224].

Гончар, долаючи суспільну кризу, допоміг знищити ненаситного ревенанта, який був джерелом небезпеки для живих, а отже, *«чужим»* – принципово асоціальною істотою, контакти з якою мали бути перервані. Коли відновлювався порядок, мертві припиняли переслідувати живих, їх позбувалися за ритуалізованого сприяння всієї громади. Вбивство упиря, колишнього чаклуна, який особливо тісно був пов'язаний зі священним, знаходилося десь на півдорозі між спонтанним колективним насильством і ритуальним жертвоприношенням. Невипадково воно здійснювалося за участі представників влади. Солідарність усіх живих зміцнилася, а між світами мертвих і живих знову встановилася межа.

Не менш цікавими були відомості про відьом. В оповіді зі слободи Тарасівка чомусь підкреслювалося, що у відьми в хаті підлога старанно змазана жовтою глиною [422, с. 171]. У горщику відьми тримали

чародійні засоби, що допомагали їм літати. У бувальщині з Куп'янська про козака, що одружився з донькою відьми, розповідалося, як зібралося багато відьом, повна хата, вони викопали з-під порогу горщик, у якому була чарівна мазь, виготовлена, як потім пояснила козакові дружина, з собачих кісток, котячого мозку й людської крові [422, с. 170]. У Куп'янському повіті теж вірили, що відьми можуть знімати зірки й ховати в себе в хаті в глечиках. Розповідали, що до жінки в Старовірівці, яка була відьмою, одна дівка ходила вчитися ткати. А ця відьма була такою, що знімала з неба зірки. От вона зняла одну зірку, посадила її в глечик і поставила під покуть, а дівчині наказала, щоб вона його не розв'язувала. Відьма кудись пішла, а дівчина не втерпіла, розв'язала глечик, зірочка вискочила й хтозна-де поділася. У слободі Новомиколаївка розказували, що дівчині перепало від відьми [422, с. 214]. Також відьма могла перетворити хмару в жабу, посадити її в глечик, тоді небо залишалося чистим, безхмарним увесь час, поки жаба-хмара сиділа у відьми в глечикові. У місті Куп'янськ розповідали, що одного разу під час тривалої посухи, коли всі рекомендовані старовинним звичаєм засоби для приваблення дощу були вже випробувані й виявилися недієвими, вирішили селяни зробити обшук в хаті однієї старої, що вважалася відьмою, щоб переконатися, чи не вона викрала з неба хмари. Виявилося, що під покутем у глекові сиділа величезна зелена жаба. Щойно винесли з хати надвір цей глечик і випустили з нього жабу, як негайно на безхмарному доти небі з'явилася хмара, почувся віддалений гуркіт грому, а слідом за цим і дощ полив на спалену спекою землю. Жаба була дощовою хмарою, схованою відьмою в глечик [422, с. 214-215].

Відьми мали владу над худобою й молочними продуктами. У слободі Гусинка жінка розповідала, як їй шкодила сваха-відьма. Її онука піддивилася, як сваха довго чесала в сінях праву косу і щось шептала, а потім полізла в їхній погріб, дістала глечик молока й обмила вим'я їхній корові. Найгірші очікування підтвердилися. Корова злягла й мучилася, вим'я у неї дуже розпухло. Господиня одразу позвала ворожок, і вони вилікували її корову [422, с. 181].

Дуже складну тему порушив Петро Іванов у статті *«Народні оповідки про Долю»* (1892). Під цією назвою мешканці Куп'янського повіту мали на увазі одразу кілька надприродних істот. Це могли

бути душі предків, померлих батьків, або взагалі близьких людей. Рештки жертвоприношень померлим і ворожінь при цьому Петро Іванов вбачав у народному звичаї залишати після вечері, особливо під великі свята, частину їжі для Долі. Говорили, що не годиться після вечері мити горщики й ложки, а то Долі нічого буде їсти. Тому, хоча деякі господині й перемивали звечора посуд, в якому готували вечерю, але зате відкладали в окремий горщик три ложки страв, клали ложку. У Куп'янську старі баби повчали: *«Ниприміннo треба на Голодний Святвечер в горшкові оставляти Долі три ложки куті того, шо той вечер Долі приходять вечеряти, даже і ті, шо далеко живуть»* [423, с. 54-55]. Проте Доля також могла бути добродійником людини, як в оповіді зі слободи Тарасівка. Одному чоловікові, що втратив усе добро після пожежі, з'явилася Доля його покійної дружини у вигляді блідої жінки з пов'язаною білим рушником головою. Вона порадила покопати на городі під вербою, бо там його дружина заховала в глечику гроші. Знайшовши глечик, а в ньому півтораста карбованців, чоловік зміг побудувати нову хату, відновити господарство й оженити сина [423, с. 59]. Проте на Слобожанщині це могли також бути зловорожі мерці, упирі, котрих евфемістично називали *«долями»* і вважали причиною загибелі людей [423, с. 67]. У слободі Дворічній розповідали, що поряд з вітряком, на горі було глибоке глинище, звідки селяни брали глину. Якось прийшла туди за глиною одна жінка. Набрала глини, вилізла з ями, аж раптом чує позаду себе з глинища голос Долі: *«Прийдешь ти до мене сьогодня вночі?»*. Жінка мимоволі озирнулась назад і відповіла, що прийде. Прийшовши додому, вона нікому не сказала про те, що Доля кликала її, а тільки заявила, що глини виявилося мало, і перед вечором удруге подалася до глинища. Коли вона туди підходила, то чутно було, що в глинищі хтось тужить: *«Казала: прийду, та й досі нима»*. Так тужила Доля. Це чув і мірошник, тому, побачивши, що жінка, яка підійшла до глинища, полізла туди, схопив, бажаючи урятувати її від вірної смерті, мотузку, поспішив до урвища, накинув зверху на жінку петлю і почав тягнути її з ями, але виявилося, що саме цією мотузкою він і задушив жінку [423, с. 67].

У статті *«Народні оповідки про домовиків, лісовиків, водяних і русалок»* (1893) Петро Іванов розглянув демонологію Куп'янського повіту. За місцевими повір'ями, було прийнято залишати на столі

хліб і частину наїдків від вечері для Долі й домовика. На хуторі Єгорівка розповідали, що одна жінка все вимивала ложки увечері так, що домовикові там нічим було поживитися. Домовик розсердився на ту жінку й зробив їй капость. Якось вона, за своєю звичкою, помила ложки й поклала їх на припічку, а вечерю, яка залишилася в горщиках, поставила в піч. Наступного дня господарі виявили, що всі горщики в печі перевернуті й побиті, а ложки понадкушувано з країв. Вони уночі чули, як домовик товкся в печі, та побоялися устати з постелі, щоб він не злякав їх ще дужче [428, с. 38]. Разом з тим, домовик стежив за порядком. Як розповідали у Куп'янську, на Голодний Святвечір одна родина після вечері, за якою було добряче випито, вклалася спати, не прибравши нічого зі столу. Десь опівночі в кімнаті здійнявся шум, почувся спів, потім свист, падіння меблів і тріск битого посуду. Уся родина прокинулася, та від страху не сміли й ворухнутися. Вони побачили, що на столі сидить домовик, ламає ложки, б'є тарілки, на підлозі валяються перекинуті стільці й розбиті пляшки та чарки. Нарешті господар, перехрестившись, устав, дістав святої води й бризнув нею на стіл. Тоді домовик зник [428, с. 39]. Схожу оповідь вдалося почути на хуторі Єгорівка. Якось чоловік і жінка повечеряли й лягли спати, аж раптом щось заторохтіло біля посуду. Жінка почула шарудіння, встала, підійшла до мисника й почала шукати поміж посудом кішку. Вона думала, що там була кішка, а то насправді порався домовий. Жінка схопила, а домовик у подобі голої дитини вислизнув, скочив у помийницю і втік [428, с. 44]. У горщику подавалася страва для домовика. У Куп'янську також розказували, що в домі одного купця здавна дотримувалися дідівського звичаю щосуботи під неділю ставити на горище для домовика горщик каші. Каша варилася завжди без солі. Одного разу, їдучи з дому, купець наказав своїй куховарці зварити в суботу каші без солі й поставити її увечері на горище. Чи то куховарка була невдоволена зі свого господаря, чи то забула, але тільки кашу для домовика вона посолила. Не встиг купець повернутися з поїздки, як з горища полетів йому на голову горщик каші [428, с. 41]. У слободі Кабання вірили, що коли домовик перекине в печі горщики, господарці загрожує біда [428, с. 53].

Також Петро Іванов надрукував статтю *«Етнографічні матеріали, зібрані в Куп'янському повіті Харківської губернії»* (1897). Вона

містила прикмети й повір'я, пов'язані з вагітністю та народженням дітей, колискові пісні, дитячі пісні й примовки, прикладки до імен, дражнилки й прізвиська. Там теж було багато цікавих даних про глину й вироби з неї в традиційній культурі. Скажімо, вагітна жінка не повинна була переступати через коромисло, а то в дитини та й у неї самої на ногах будуть нариви, і щоб позбутися таких наривів, слід було прикласти до них глею, замішаного на тій воді, в якій була випрана білизна зі слідами перших регул дівчини [426, с. 23]. Як оберіг використували новий посуд, куплений у гончаря чи горшковоза, що асоціювався з новим життям. Так, під ліжко породіллі в слободі Дворічна ставили на сорок днів новий, перекинутий догори дном горщик. Туди ж ставили іноді й глечик із водою, щоб у породіллі не було молочної лихоманки [426, с. 23]. За давніми уявленнями, дитина сорок днів вважалася нечистою, *«народжуючись»* для світу людей. Баба-повитуха, загорнувши дитину в сорочку її батька, клала головою до покутя на покладену на землі, шерстю догори, шубу, а кума брала її вже з шуби. Далі давала кумі за пазуху шматок хліба з сіллю і, на додачу, зав'язувала у вузлик вуглину й печину (шматочок глини з печі). Цей вузлик вона також віддавала кумі з наказом кинути його через праве плече на перехресті, не озираючись назад [426, с. 29]. В історичній ретроспективі обрядовості відбувалося ніби узаконення зв'язку дитини з батьком. Наприкінці обряду зливок баба-повитуха брала сокиру й обрубувала кінці віника, що використовувався в очищенні породіллі, а потім клала їх у глечик з водою для купання дитини [426, с. 31]. Якщо в жінки, що народила, виникала необхідність до скінчення дев'яти днів піти за водою, то вона мусила вперше принести води в якійсь маленькій посудині, наприклад, у горщику, але не в відрі, щоб новонароджений не був п'яницею [426, с. 36]. Подавав Петро Іванов і відомості про ту частину народної медицини, що стосувалася малих дітей. Якщо на дитину нападали *«жовтяниці»*, то вирізаний із сорочки батька комір клали в горщик з водою й варили, а потім у цій воді купали дитину [426, с. 38]. Господиня дотримувалася цілої низки прикмет, заборон і приписів. Зокрема, вважалося, що в порожню миску не можна лити молока, а в молоко не можна кришити ножем хліб, а то корова мало буде давати молока: у неї дійки потріскаються. Суворо дотримувалися й іншого, вже згадуваного правила, за яким не годилося після вечері

мити горщики й ложки, а то Долі нічого буде їсти [426, с. 41]. Як уже мовилося, у Куп'янському повіті гадали, що з новим горщиком не годиться ходити до сусідів, щоб не накликати до них тарганів [426, с. 42]. Знали там і пісню про купівлю посуду, подібну до тієї, яку записав Микола Гоголь:

...Й учора в куми,
Й сьогодня в куми,
А у мене кума
В гостях ни була.
Як найму я стрільця,
Та й встрелю горобця;
Та й с того горобця
Трої салів насолю,
Ай з його потрошок
Та й складу у мішок,
Та й понису потрошок,
На базар же, на торжок;
Та продам я рило,
Та куплю барило;
Та продам я грудья,
Та куплю я блюдья;
Та продам я ніжички,
Та куплю я пляшички;
Та продам я кішички,
Та куплю я чарочки,
Та тоді ж я куму
Та й у гості позову.
Посадю я куму
За двінадцать столов,
За двінадцать блюдов.
Тоді ж я кумі
Поставлю печеного горобця:
«Ой їж жи, кумо,
Не засалівайся,
І під стіл не митай,
І в рукав ни ховай,
І додому ни носи,
І діток ни корми! [426, с. 62].

Один варіант гри в гончаря вже описав Матвій Номис. Дещо інакше дорослі гралися з дітьми в Куп'янському повіті на Харківщині. Посадивши дитину до себе на плечі, скакали з ним по хаті й гукали: *«По горшки! По горшки!»*. Присутні підбігали, злегка били дитину по спинці і теж гукали: *«Щербатий горшок! З діркою!»*. Дитина сміялася, і її радість слугувала предметом загальної уваги [426, с. 59]. А коли наближався дощ, діти в Куп'янському повіті вертілися по колу чи підстрибували на одному місці, плескаючи в долоні, й примовляли:

Лий, лий, дощику!
Зварю тобі борщику
В зеленому (полив'яном) горщику.
Лий, лий, дощику!
Цибром, відром, дійницею
Над всякою пашницею! [426, с. 64].

Діти приказували індикові: *«Індик-бик, спусти кишку на покришку»* [426, с. 65]. Для Мартина в них існувала дражнилка: *«Побив Мартин горшки об тин»* [426, с. 71]. Про Настю казали: *«Настя-пастя вівці пасла, назбирала горщок масла»* [426, с. 75]. Тетяні приписували пригоду з глечиком: *«Титяно, Титяно! Їла з кушина сметану; в кушин голову стромляла – горазд сметани не достала»* [426, с. 77]. Покрівельника дражнили: *«Крольщик-вильорщик! Почини собі горщик!»* [426, с. 79].

У місті Куп'янськ розповідали, що Бог зліпив чоловіка з глини, поставив його біля тину, наказав собаці стерегти, а сам полетів на небо за душею. Диявол бачив, що Бог щось робив, і взяла його цікавість подивитися, що там таке стоїть біля тину. Він прокрався повз собаку, а та взялася гарчати на нього – не підпускає. Диявол подмухав на собаку; від його подиху собака відчула страшний холод, почала дрижати. Диявол попрохав пустити його подивитися на справу Божих рук, пообіцявши дати за це шубу, а інакше – заморозити. Собака спокусилася обіцяною шубою, бо вона була без шерсті й змерзла, тож пропустила диявола. Диявол вкрив собаку шерстю, а чоловіка всього обплював, обхаркав. Бог побачив своє творіння вкритим нечистотами, тож узяв і вивернув його так, що всі нечистоти опинилися всередині, а потім вдмухнув у нього душу. І став чоловік ззовні чистий, а зсередини повний усілякої скверни [426,

с. 89-90]. У селі Радьківські Піски Куп'янського повіту розповідали, як Бог узяв глину й почав ліпити з неї чоловіка за образом своїм і подобою. Бачачи це, чорт також і собі взяв глину й теж почав ліпити фігуру за образом своїм. Бог зліпив чоловіка, а чорт – цапа. Бог вдунув у своє творіння душу, і чоловік ожив; чорт нумо й собі дути на свій витвір, дув спереду, дув ззаду – не оживає, а тільки смердить. Чорт почав просити Господа подмухати і на його витвір. Бог дмухнув – і цап став живий. Чорт зрадів, почав танцювати довкола цапа і хвалитися перед Богом, що його витвір кращий від Божого. Господь поцікавився, чому чорт називає цапа своїм витвором, адже оживив його не він. Глина – чортова, а цап його. І засперечалися. Тоді Бог запропонував, що, якщо чорт утримає цапа, то він належатиме йому, а якщо ні – то Богові. Чорт погодився, але як не підійде до цапа, той все на нього рогами, рогами. Розсердився чорт, схопив цапа за хвіст і вже думав, що тепер той не втече. Та ба, цап рвонувся, частина хвоста залишилася в чорта, а сам цап усе-таки втік [426, с. 89].

У праці *«Дні тижня»* (1905) Петро Іванов доволі докладно розглянув правила поведінки й забобони мешканців Куп'янського повіту, пов'язані з днями від понеділка до неділі. На хуторі Маліївка розповідали, що одна жінка не шанувала середи і їла скоромне потай, щоб ніхто із сім'ян про це не знав і не докоряв її цим гріхом. Одного разу вона сіла їсти смажену гуску, а діло було в середу. Несподівано в хату увійшов її чоловік, а вона мерщій заховала гуску під горщик і сіла на лаві. Чоловік її запитав, що то таке наче ворушиться у горщику, і показав прямо на ту посудину, де була гуска. Жінка відповіла, що там нема нічого. Він зазирнув у той горщик і побачив, що там сидить велика черепаха. Вони обоє злякалися тієї черепахи й вискочили з хати. Перегодя увійшли – у горщику вже не було ні черепахи, ні гуски. Після цього випадку та жінка покаялася, а далі знову взялася за своє: почала порушувати середу. Тоді Бог покарав її золотухою [427, с. 282]. Про суботу побутувала приказка: *«Субота – не робота: помий, помаж та й спати ляж»*. Але Петро Іванов стверджував, що в дійсності субота для селянки була одним із найтяжчих робочих днів тижня, бо, крім звичайних щоденних робіт, кожна хороша господиня-українка в суботу обов'язково мала вимити начисто стіл і всі лавки в хаті та помазати долівку й припічок [427, с. 288].

У своїй фундаментальній праці *«Життя й повір'я селян Куп'янського повіту Харківської губернії»* (1907) Петро Іванов повторив розповідь про черепаху в горщику, яка налякала порушницю вшанування середи [414, с. 11]. Згадав він і про мазання долівки в суботу [414, с. 17].

Найцікавішими були дані про застосування глини й гончарних виробів у календарних святах, особливо зимового циклу. У Сватовій Лучці на день Катерини дівчата, як і всюди, зрізали з вишневих дерев гілочки й ставили їх у воду. Якщо на цих гілочках з'являлися до Різдва квіти, то та, що ворожила, мала вийти заміж. Дехто зрізав стільки вишневих гілочок, скільки душ у родині, а потім, за числом нерозквітлих у глечикові з водою до Різдва гілочок, робили висновок, скількох членів утратить родина впродовж майбутнього року [414, с. 179]. На тарілках на зимових вечорницях ставили на стіл традиційне печиво-горішки [414, с. 216].

У день святого Спиридона теж нарізали вишневих гілочок і ставили їх у горщик із землею, щодня поливаючи. Дехто ставив гілочки в воду, без землі. Якщо вони розквітали на Різдво, то наступного року мав бути врожай на садовину [414, с. 21]. Глиняний посуд, як і всюди, займав вагоме місце в обрядовості Різдва. Коли виймали з печі кутю, то зауважували: якщо вона піднялася високо, видавалася з горщика, це віщувало добробут, а якщо осіла, тобто горщик був неповний, це було до нещастя. Кутю й узвар ставили на покуті неодмінно на краденому сіні й не голими руками, а в рукавицях, причому, несучи горщик з кутею, говорили: *«Квок, кутя, на покутя!»*, щоб краще курчата виводилися. Сіно ж з-під куті віддавали потім вівцям і телятам, щоб краще росли, купали в ньому дітей, щоб не нападала на них сверблячка, клали в гнізда птахів, аби добре плодилися, й, нарешті, набивали цим сіном подушки померлим. Горщик з кутею і узваром прикривали не покришками, а хлібом чи книшами, й, після завершення свят, цей хліб різали на шматки й давали робочій худобі й коровам [414, с. 23].

Гончарні вироби активно використовували у ворожіннях на Щедрий Вечір. Дівчата робили на тарілці з водою з прутів віника місток, ставили цей місток під ліжко й, коли лягали спати, запрошували судженого-рядженого з'явитися й перевести через міст. Вкладаючись спати, господарі клали в один чобіт чи черевик

кусень хліба, а в інший – шматочок цеглини від пічки. Вранці, під час взування, якщо брали першим чобіт з хлібом, то наступний рік мав бути благополучним, прожитися щасливо, а якщо траплявся під руку чобіт з *«печиною»*, то рік мав бути нещасливим, навіть фатальним [414, с. 64]. На Новий рік деякі господарі, коли діти переставали приходити з посипанням, збирали всі розкидані по хаті зерна і, наповнивши миску піском, садили й добре поливали. Якщо зерна добре проростуть, буде врожай, а якщо ні, – буде недорід хліба [414, с. 67].

На Голодну Кутю, коли приносили освяченої води, господар робив з васильків кропило, наливав цієї води в тарілку й кропив нею спочатку все в хаті, а потім у всіх надвірних будівлях. При цьому зазвичай разом з господарем ходив хтось із дітей, хлопчик чи дівчинка, і носив на тарілці, рідше – просто під пахвою, пиріг, а в руці – шматок крейди. Яке місце батько кропив водою, на тому місці, слідом за ним, син писав крейдою хрест. Хрести писали в хаті на дверях, вікнах, меблях і посуді, а в дворі – на дверях усіх будівель і на всіх хліборобських знаряддях [414, с. 70-71]. На хуторі Єгорівка розповідали, що коли святять воду, то всі біжать з глечиками й відрами набрати свяченої води. Після водосвяття ту воду несли додому, робили із васильків віхоть і тим віхтем кропили по всьому дому. А тоді батько родини брав кропило і йшов скрізь по двору. Він махав віхтем на двері і писав хрестик крейдою, а хлопчик або дівчинка несли слідом пиріг на тарілці і кусали його потрошку, поки скрізь обійдуть і покроплять усі будівлі, а також худобу [414, с. 71]. Після вечері хтось із молоді брав макогін, виходив надвір, бив макогоном у святий кут своєї хати, а часом, на додачу, і в сусіда, й приказував: *«Геть кутя, с покутя, а ти, озвар, іди на базар!»*. Дехто виносив надвір горщик від куті й, сказавши такі ж самі слова, кидав його й розбивав об ворота [414, с. 71]. Також після завершення вечері господиня клала в особливий горщик по три ложки всілякої страви – це призначалося для Долі, яку цього дня кожен міг побачити, варто було лише вийти за ворота в той час, коли несуть від церкви освячену воду, – останній, хто нестиме воду, й буде Долею того, хто дивиться [414, с. 71-72]. А ще після вечері, як і в інших місцевостях, усі клали свої ложки в миску від куті, а зверху на них – хліб, аби родив хліб. Чия ложка вночі переверталася, той упродовж року мав померти [414, с. 72].

На Стрітення ворожили по росі щодо врожаю збіжжя, ставлячи для цього, як і під Новий рік, на ніч тарілку з хлібними зернами надворі [414, с. 74]. У неділю перед Великим постом, на *«постові заговини»*, розповідали кумедну історію про те, як прийшов у гості кум, сів на покуті, господар висипав усі галушки в миску й поставив її перед гостем. Кум, людина заможна й безсоромна, взяв ложку й почав уминати галушки. Господар побачив, що не поспіти йому за гостем, узяв ложку галушок і сказав: *«Кум, а кум! Мука-то довго добована»*. А той відповідав: *«Кат його батька бери, хоть купована, хоть добована, – міні її не отдавати»*. Господар не витримав і мовив: *«Та ти таки, куме, їж та і честь знай, знай честь!»*. А той відказав: *«І рад би брать по шесть, та с ложки летять»* [414, с. 78-79].

На Жилавий понеділок, тобто перший день Великого посту, *«полоскали зуби»*. Старі діди й баби робили це дійсно, щоб у роті не залишилося між зубами чогось від Масляної: шматочків сиру, риби, а інші просто пили горілку, примовляючи: *«Це ми полощим зуби після Масляної», причому жінки робили це не з чарки, а з нової покришки і при тому з господарською метою: щоб на пшениці не було зони»* [414, с. 80]. На Середохресному тижні в слободі Кам'янка від посухи закопували на ниві в землю глечик зі святою водою [414, с. 83].

У місті Куп'янськ й слободі Колодяжна, з метою збереження здоров'я й краси, збираючись до утрені на Великдень, клали в ту миску з водою, з якої вмивалися, дві крашанки й дрібну монету; потім, умившись цією водою, крашанки й монету брали з собою в церкву й при виході віддавали старцям [414, с. 91]. Усі атрибути великодніх свят мали магічну силу. Коли корова починала погано доїтися, внаслідок вірогідної порчі відьмою, то в слободі Кабання брали невеликий черепок, клали туди жару, а на жар – шкаралупки свячених крашанок, кості великоднього поросяти, галузки свяченої верби, віск від страсної свічки, шматочки крейди, якою писали хрести на Водохрещі, й ладану, й усією цією сумішшю підкурювали корову, тричі читаючи молитву [414, с. 98].

Як і на Поволжі, на Східній Слобожанщині з глини виготовляли архаїчний ритуальний символ свята Купала – Марену/Марину. На хуторі Єгорівка Куп'янського повіту Харківської губернії Марину ліпили з жовтої глини, щоки ляльці намазували червоною глиною,

малювали сажею брови, а замість очей вставляли дві вуглини. Таку ляльку, одягнену в сукню і прикрашену намистом, стрічками й квітами, саджали на гілці чорноклена чи іншого дерева, принесеній заздалегідь з лісу. Деревце з фігурою носили з піснями навколо криниці або джерела, а потім топили в річці [414, с. 159].

Глиняний посуд використовували в деяких святкуваннях літнього циклу. На свято Полупетра, чи Петрового батька (30 червня) на хуторі Єгорівка корів не доїли й варили борщ у трьох горщиках – три борщі через те, що святий Петро тричі відрікся від Христа, і в ті борщі різали трьох півнів [414, с. 164].

У статті *«Нарис поглядів селянського населення Куп'янського повіту на душу і на загробне життя»* (1909) Петро Іванов відзначав звичай ставити біля померлого воду й розведений мед, який не прибирали впродовж сорока днів [425, с. 249, 252]. У могилу покійникові ставили пляшку чи кубушку горілки. Давнину цього звичаю підтверджували знахідки під час будівельних робіт у Куп'янську [425, с. 250].

Через багато років після смерті дослідника багатостраждальний *«Збірник матеріалів з етнографії Куп'янського повіту. Від колиски до могили. Частина друга. Казки. Зібрав П. Іванов»* (2003) вийшов друком. До записів Івана Манжури дуже близькою була казка *«Названі брати»*, записана Петром Івановим у слободі Сеньків Куп'янського повіту на Харківщині. Там гончар теж мав величезну фізичну силу, але старанно її приховував від оточуючих. Один бідний, але слабосилий чоловік, який знав, де можна розжитися багатством, з'ясував його таємницю, сховавшись у кущах і піддивившись, як ремісник їхав з горщиками й загруз у трясовині. Тоді гончар випріг кобилу, роззирнувся, переконавшись, що ніхто не бачить, підняв віз із горщиками й виніс із трясовини. Тоді запряг кобилу й поїхав далі. Зрозумівши, що це той, хто потрібен, чоловік побіг, випередив гончаря й пішов йому назустріч. Вони зустрілися, розбалакалися, й з'ясувалося, що ні в кого з них нема братів. Чоловік запропонував гончареві побрататися, а той радо пристав на таку пропозицію, бо йому надокучило жити самому. Гончар навіть погодився, щоб його побратим, раз він кмітливіший, був старшим, і пообіцяв його в усьому слухатися. Побратим умовив гончаря побити горщики. Він розповів, що знає в одному місці ватагу розбійників, і запропонував

їх пограбувати. Гончар погодився, сказавши, що не боїться. По дорозі вони знайшли мертвого чоловіка й, за порадою старшого брата, поклали його на віз, накривши рядном. Увечері вони побачили, що горить вогонь. Під'їхавши, побратими побачили сорок розбійників та їхнього лисого отамана. Старший брат привітався й попросив дозволу переночувати, бо вони збилися зі шляху й не знають, куди їхати. Отаман дозволив. Тоді старший брат попросив у розбійників казанок, аби зварити кашу. Отаман відповів, що вони вже поїли те, що наварили на вечерю, а казан є лише той, у якому вони варять на сорок душ. Чоловік відповів, що можна й такий. Отаман застеріг, що його шість чоловік несуть порожнім. Але гончар легко взяв той казан, набрав повен води, приніс і повісив на дрючках над вогнем, запитавши, що вкинуть у кашу. Побратим велів узяти тіло, яке лежало на возі, але потім сказав, що цього буде мало, й друзі почали вголос міркувати, хто з розбійників ситніший. Старший брат наказав хапати лисого, чим вони налякали розбійників. Ті втекли, полишивши все добро: коней, одяг, вози й різні цінні речі. Брати забрали все, позапрягали коні та й поїхали додому. Гончар щиро подякував побратимові, бо й не сподівався нажити такого добра [434, с. 352-354].

Дісталося гончареві й від дурня, про що свідчить українська казка, записана для Петра Іванова в слободі Петропавлівка на Харківщині. У ній мати вигодувала сина, а потім сказала йому, що тепер він мусить годувати її. Син у лісі вирубав собі дубки, зробив із них ціп і пішов заробляти. Він побачив, що чоловік везе горщики, і загруз у грязюці. Хлопець узяв ціп і почав молотити горщики, чоловік його побив. Син пішов додому, плачучи: *«Мати, мати, Василихо! Спородила на все лихо: мене всі б'ють та лають»*. Мати дізналася про його невдале молотіння й навчила, що треба було допомогти витягти коня [434, с. 448]. Цей та інші фольклорні записи мали паралелі в інших етнографічних районах України, й не лише на Лівобережжі. Отже, хоча Петро Іванов і не ставив за мету підтримати національну свідомість слобожанських українців, його наукові роботи, що довели українськість Харківщини, виявилися корисними для тих, кого він вважав своїми опонентами й проти кого боровся як педагог. Зафіксовані ним матеріали стали вагомим внеском в українську фольклористику, етнологію й керамологію,

зокрема, суттєво доповнивши уявлення науковців про образ гончаря в українському фольклорі.

На повір'я, пов'язані з глинищем, звернув увагу **Тадей Рильський** (1841–1902) – просвітитель, громадський та культурний діяч, батько відомого поета Максима Рильського. Народився він у родині заможного землевласника в селі Ставище Сквирського повіту на Київщині. 1862 року закінчив Київський університет. На період студентських років припав початок активної суспільно-громадської діяльності Тадея Рильського. Саме тоді сформувалися його патріотичні погляди, почалася науково-публіцистична діяльність. Потоваришувавши з Володимиром Антоновичем і Павлом Чубинським, Тадей Рильський писав патріотичні проукраїнські статті, брав участь у перепохованні Тараса Шевченка, роздавав і читав його твори селянам.

Уже в молоді роки Тадей Рильський відчув історичну несправедливість у зверхньому ставленні правобережного польського й спольщеного панства до корінного українського населення, у намаганні розглядати землі Правобережжя як провінцію польської корони. Саме ця патріотична ідея зумовила його зречення католицької віри, намагання вивчити культуру й побут населення рідного краю, а в подальшому вона зазвучала й у його творах. Разом із прогресивною студентською молоддю Тадей Рильський відкрито став виступати за визнання Правобережжя українською землею. Для польських поміщиків це було справжньою зрадою їхніх станових і національних інтересів. Після того, як *«хлопомани»* на чолі з Тадеєм Рильським і Володимиром Антоновичем восени 1860 року вийшли з польського студентського земляцтва, на них було донесено. У помешканні братів Тадея й Осипа (Юзефа-Марціяла) Рильських та в маєтку їхнього батька провели обшуки. Шеф жандармерії князь Василь Долгоруков, доповідаючи цареві про справу братів Рильських, просив санкції на їх заслання до Казані, де в російському оточенні їхню громадсько-патріотичну діяльність можна буде нейтралізувати, позбавивши їх безпосередніх контактів з селянами та відірвавши від громадського руху на Україні. Інформація про це дійшла до Олександра Герцена, а відтак потрапила на сторінки друкованого за кордонами Російської імперії журналу *«Колокол»*. Ймовірно, це стало причиною скасування *«высочайшего повеления»*, й опальних

братів залишили довчатися в Києві. При цьому за ними встановили суворий нагляд поліції, а хворому на сухоти Осипу заборонили виїхати на лікувальні води, і він помер 1862 року.

У подальшому Тадей Рильський активно співпрацював у київській *«Старій Громаді»*, до якої він увійшов разом з Володимиром Антоновичем і іншими учасниками гуртка *«хлопоманів»*. Потім, разом з іншими громадівцями, підтримав розбудову журналу *«Киевская старина»*. Більшу частину життя він провів у своєму маєтку в селі Романівка Сквирського повіту. Наукова розвідка Тадея Рильського *«До вивчення українського народного світогляду»* (1888) містила, крім надзвичайно цікавих наукових спостережень і узагальнень автора, багатий фольклорний матеріал, професійно зібраний автором, який також становив незаперечну історичну цінність. Він згадав, серед іншого, розповіді в Романівці, що *«в глиниську щось лякає»* [891, с. 272].

Михалина Томашевська в статті *«Весільні обряди руського народу в селі Винниках Дрогобицького повіту»* (1888) писала, що молоді на весіллі їли з однієї миски [1324, с. 73]. Перед очепинами дружба забирав із дому молодої курку або гуску, горщики, миски до дому молодого [1324, с. 76].

Священик, етнограф і мистецтвознавець **Антоній Брикчинський** (1843–1913) у статті *«Етнографічні записки з Волинського Полісся»* (1888) повідомляв, що в давнину на Купала жінки варили в горщиках зілля, аби запобігти всьому лихому [1221, с. 96-97]. На місцевому весіллі перед тим, як провести молодих до комори, на столі перед молодою ставили порожній полумисок і клали ложки [1221, с. 93].

Помітним у дослідницькому процесі був етнограф, археолог і педагог **Хрисанф Ящуржинський** (1852–1923), який народився в селі Молодецьке Уманського повіту в родині священика [565, с. 29]. Навчався він у Київському та Варшавському університетах на слов'яно-російському відділенні історико-філологічного факультету. Педагогічну діяльність розпочав у Криму, де викладав спочатку у Керченському Кушниківському жіночому інституті, пізніше — у сімферопольській чоловічій та жіночій гімназіях. Потім в Одеському інституті імені Миколи I та в жіночій гімназії він викладав російську мову. У журналі *«Киевская старина»* впродовж 1880-х – 1890-х років

Хрисанф Ящуржинський опублікував низку нарисів та статей, які викладали погляди автора на українство, його обрядову поезію та вірування. *«Як людина інтелігентна з простою і відкритою вдачею, він викликав симпатії простого люду і був у центрі громадського та культурного життя. За покликанням і глибинним єством своїм Хрисанф був просвітителем, науковцем, патріотом і належав до золотого фонду духовної еліти України»* [565, с. 29].

У статті *«Ворожіння напередодні Андрія Первозванного (30-го листопада)»* (1888) Хрисанф Ящуржинський повідомляв, що сільські дівчата ворожили цього дня за допомогою воску. Розтоплений віск виливали в миску з водою. Віск охолоджувався й утворював химерні форми; на ці форми дивилися, і якщо знаходили подобу церкви – бути вінчанню, а якщо ж виливався хрест – пророцтво знаменувало близьку смерть [1209, с. 79]. Міські дівчата брали кілька блюдець і накривали ними ґудзики військовий і цивільний, хлібні зерна, перо, а одне блюдце лишали порожнім. Дівчата піднімали блюдця: та, що відкривала ґудзик, мала вийти заміж за військового, якщо відкрила зерна, – вийти заміж за поміщика, а якщо під блюдцем виявлялося порожньо, – лишитися без нареченого, тощо [1209, с. 80-81].

Нарис Хрисанфа Ящуржинського *«Білоруські колядки»* (1889) вказував на разючу схожість між українськими й білоруськими зимовими обрядами й звичаями, у тому числі й на подібне поводження з горщиком куті [1206, с. 478-479].

Важливою для керамології була стаття Хрисанфа Ящуржинського *«Приносини в церкву й дарунки служителям церкви»* (1889), де проявилося його знання побуту духовенства. У сільських церквах в Україні, на Великій піст, особливо в Страсний четвер, на Проводи, на Спаса, в Дмитрову суботу було багато приносин, які звалися *«мисочками»*. Назва ця походила від того, що паляниці, книші, рибу, курей, ковбаси приносили в церкву в мисках і часто лишали в них до кінця богослужіння. Хрисанф Ящуржинський писав, що звичай здійснювати приношення в храм був освячений православною церквою, але випливав з абсолютно іншої системи понять і походив зі слов'янської старовини. Він гадав, що треба зібрати відомості про такі приносини, оскільки в багатьох місцевостях вони вже переводилися чи змінювалися відповідно до вимог часу. Зокрема, він знав випадок із Уманського повіту, коли священикові не сподобалося принесення

паляниць із чехонею нагорі внаслідок її сильного запаху, й він велів замінити чехоню фунтом цукру. Мисочки у Великий піст, звичайно по суботах на обідні, а іноді й по п'ятницях, складалися з трьох пісних паляниць, трьох калачів, трьох книшів; іноді миска бувала наповнена пиріжками з капустою чи *«горохляниками»*. Зверху на мисочці в піст часто клали оселедці, чехоню, бублики, пряники (*«медивники-коники»*). З першої ж седмиці Великого посту несли в церкву кухлики (під цим визначенням могли розумітися й глечики та банки) з медом. Над цими кухликами відбувалося поминання померлих, читання пом'яників. Кухлики залишали до четверга Страсного тижня, а в четвер їх ділили поміж причетом. У Бессарабії в ці кухлики сипали крупу, пшоно, борошно, особливо кукурудзяне [1208, с. 184].

На Поминальний понеділок і вівторок у церкву приносили паски й скоромні книші. На миску також клали варених чи смажених курей, сало, ковбаси, вареники з сиром і в сметані, крашанки чи білі яйця. Над усіма цими мисками зазвичай у церкві служили велику панахиду, чи парастас. Потім священик із причетом ішов на кладовище, де на кожній могилі ще знаходилися миски з калачами, курми й крашанками. Над мисками служили панахиди, після чого вони надходили до прибутку причету [1208, с. 185]. Веселу учту, в яку переходило на кладовищі поминання, Хрисанф Ящуржинський зіставляв із києворуською тризною. Він погоджувався з Миколою Сумцовим, що всі розглянуті приносини, як от хліб, риба, кури, крашанки, а особливо мед і зерна, були пов'язані з поминанням померлих. Усі вони були суто народного походження й дозволені лише тутешньою церквою, а насправді були заборонені апостольськими правилами та постановами соборів, які взагалі вимагали за таке позбавляти священиків сану. Яке значення мав різноманітний хліб, кури, яйця, уже було важко з'ясувати, але Хрисанф Ящуржинський не мав сумнівів, що коливо, мед, зерно, як у Росії млинці, були рештками слов'янського жертвоприношення померлим. Натомість ковбаси, сало, рясне пригощання свининою й напоями під час поминальних осінніх обідів – усе це мало характер давньої тризни. Поминання вдома й особливо обіди були врочистостями, де печалі майже не було місця. При цьому здебільшого практикували обрядовість язичницького походження [1208, с. 185-186]. Крім приносин у церкву, священики й причетники збирали ще приносини по хатах, коли ходили

з молитвою, з хрестом і кропилом. Там уже збирали калачі, збіжжя, яйця, прядиво. За словами Хрисанф Ящуржинського, священик, що бачив, те й просив: *«А ти б,* – звертався він до господаря, – *дав вівса для коней, а ти б, хозяйка, дала матушці льону, прядива!»*. Тут повною мірою, як констатував учений, утілювався народний вислів: *«Попівскі очі завидущі, руки загребущі»*. Бували приносини й на дім до священика. У деяких місцевостях побутував звичай, за яким до новопризначеного священика сходилися всі селяни й приносили йому збіжжя, полотно, часом навіть дарували худобу на перше облаштування. Коли на весілля прохала наречена, то приносила священикові *«шишки»*; йдучи за молитвою, баба-повитуха несла попові паляницю, курку й горілку; у Волинській губернії йшли в Різдвяний піст за молитвою й несли миску зерна, й над цією мискою священик читав молитву [1208, с. 186].

У замітці *«Народне свято св. мучеників Маккавеїв»* (1889) Хрисанф Ящуржинський звернув увагу на народне святкування Маковія (1 серпня за старим стилем), цілком справедливо вбачаючи витоки ритуалу освячення квітів у язичницькому обряді жертвоприношення. Він розглянув знахарське й чаклунське застосування всіх рослин, які цього дня освячували для отримання цілющої сили. Наприклад, соняшник вживали для лікування хвороби *«соняшниці»*. Полягала ця хвороба в різачці шлунка, у збудженому стані, який змушував дитину плакати й не спати, тому захворювання це частіше ще звалося *«плаксивицями»*. Зазвичай заледве починалася така хвороба, як гукали стару жінку, щоб вона *«соняшниці заварила»*. Стара клала в невеликий горщик маленький соняшник, пшоно, веретено, щітку, голку, ніж і копійку, варила все це з водою, потім на животі дитини все це виливала в миску й при цьому шептала свої замовляння. Названі предмети, які вживалися під час заварювання, становили, на думку Хрисанф Ящуржинського, приладдя язичницького жертвоприношення, а потім стали знаряддями чаклунства. Соняшник у лікуванні цієї хвороби був тим засобом, який мав силу заспокоювати, подавати сон. Цілющу властивість йому, очевидно, було приписано через співзвучність назви [1211, с. 524-525].

У замітці *«Рештки язичницьких обрядів, які збереглися в малоруському похованні»* (1890) Хрисанф Ящуржинський

порівнював опис поховання руса, зроблений Ахмадом ібн Фадланом у X столітті, й показував, що багато його елементів, а також супутніх світоглядних уявлень все ще існували серед українців: *«Схожий з цим звичай дуже довго зберігався в Малоросії. За розповідями старих людей, тільки років 50 тому припинилася звичка класти в труну покійника хліб, горщик з кашею і карафку з горілкою...»* [1212, с. 130]. Ту ж саму думку він повторив у близькій за змістом статті *«Рештки язичництва в поховальних обрядах Малоросії»* (1898) [1213, с. 93].

У статті *«Повір'я й обрядності родин і хрестин»* (1893) Хрисанф Ящуржинський писав, що в Подільській губернії для новонародженого хлопчика воду для купання гріли в глечиках, а для дівчинки – в горщиках. У Київській губернії, навпаки, для дівчинки воду гріли в високих струнких гладущиках, *«щоб стан тоненький був»*. Під час нагрівання купелі не можна було допускати, щоб вода кипіла, бо дитина, скупана в такій воді, вирісши, буде сердитою, злою й запальною [1214, с. 76]. Так народний світогляд осмислював форму глиняних виробів.

Глечик молока згадано в колисковій із села Мовчани Старокостянтинівського повіту Волинської губернії:

У кота-вуркота
Була мачиха лиха,
Била єго, била,
Била, приговарювала:
– Не ходи по чужим хатам,
Не качай чужих діток!
– Ой ти, котку-коточку,
Сіренький лобочку!
Прийди Любочку качать.
Я тобі, коту,
Заплачу за роботу,
Дам кувшин молока,
Ще й кусок пирога [1214, с. 82].

Хрисанф Ящуржинський відзначав у статті *«Культ хліба в малоруських колядках»* (1893), що в Уманському повіті для приготування куті потрібен був зовсім новий горщик, який потім урочисто несли на покуть [1210, с. 408-409].

У розлогій теоретичній статті *«Весілля малоруське, як релігійно-побутова драма»* (1896) Хрисанф Ящуржинський скористався обрядами й піснями, записаними етнографом Марією Ганенко в селі Іванівка Єлисаветградського повіту Херсонської губернії. Наречена виймала зі скрині хустку й два рушники, підносила нареченому хустку, якою він перев'язував собі праву руку, а їй клав на тарілку від тридцяти копійок до одного карбованця, залежно від вартості хустки й своєї заможності. Старостам підносили по рушнику. Вони брали, вклонялися й, перев'язуючи через плече, дякували: *«Спасибі батькові і матері, що рано будили, всякому добру учили! Спасибі й тобі, дочко, що рано вставала, довгі рушники напряла!»* [1215, с. 240]. Дружка співала пісню, в якій пропонувала боярину викупити гільце. Боярин трусив його, перевіряючи, чи добре звите, й кидав на тарілку кілька мідних монет. Дружка приспівувала насмішкуваті пісні, в яких висловлювала невдоволення отриманими грошима:

Шкода мені, буярине,
Твоїх чорних брів:
Я думала, буярине,
Що ти королів.
Аж ти мужичище, –
Викинув п'ятачище,
Аж ти мужик бідний,
Викинув п'ятак мідний;
Викинув на тарілку,
Як на сміх, копійку.

Боярин додавав грошей, ставив на тарілку чарку горілки й підносив дружці. Та випивала, брала гроші й продавала гільце [1215, с. 257-258]. Так само дружка пришивала до шапки квітку, вдягала собі на голову й вимагала викупу, виспівуючи глумливі пісні, коли мало грошей покладено було на тарілку [1215, с. 258]. Старости йшли в хату, несучи кухля з водою й *«шишку»*, та віталися так: *«Здрастуйте! З неділею будьте здорові; кланявся молодий молоді(й), а сват сватові, а сваха свасі, а бояре дружкам!»*. Дружки співали насмішкувату пісню. Староста частував дружка з кухля, але той не хотів пити, кажучи: *«Призволяйтесь перше ви, може, ви нам помий принесли, або якого яду»*. Староста запевняв, що це хороше вино *«з загряниці»*, куштував і хитався, як п'яний. Молодший староста підтримував

його: *«Помалу, бо ще впадеш». «О! що це за вино? От потребуйте нашого: наше з Адесу, а це, мабуть, якесь німецьке, некріпке»*. Старости куштували, та їм теж не подобалося. Вони йшли до своїх за ворота, кажучи: *«Кланялась молода молодому, а сваха свашкам, а дружки боярам, а кочерга лопатам, а піч музикантам!»*. Старости йшли вдруге й поверталися, і нарешті їх запрошували втретє. Їм подавали кухоль води, якою вони мили руки, й два рушники, якими старости перев'язували один одного через плече [1215, с. 266]. Коли наречений входив у хату, то його, як і в інших місцевостях, зустрічала теща у вивернутому кожусі, верхи на кочерзі, у волохатій шапці і з горщиком у руках, наповненим водою і вівсом. Вона, не кажучи ані слова, підносила йому *«оброк»* (овес), а сама ходила довкола й била його кочергою. Горщик з оброком наречений кидав собі через голову, а хлопці, що стояли поряд, поспішали на льоту розбити його. У цьому обряді Хрисанф Ящуржинський вбачав нагадування про жертву, й розбиття горщика вказувало, на його думку, на розбиття посуду при жертвоприношеннях, аби він уже не слугував для жодного іншого вжитку. Кочерга ж була знаком шанування священного вогнища [1215, с. 269].

Іван Беньковський записав у селі Рихті Кам'янецького повіту Подільської губернії й передав Хрисанфові Ящуржинському велику апокрифічну легенду про створення землі, людини й злих духів із цікавими подробицями. Бог став населяти землю різними створіннями: відразу ж зліпив із землі людину, дмухнув на неї, – і вона стала ходити й розмовляти. Потім він створив худобу й звірів – усіх по парі, щоб вони могли плодитися. Після того Бог, йдучи на небо, погукав туди й Сатанаїла, та оскільки в Сатанаїла не було крил, то він і не міг летіти за Богом на небо. Тоді Бог приладнав йому шість крил, і Сатанаїл полетів на небо. Чи довго, чи недовго жили вони на небі, тільки Сатанаїл так вислужився перед Богом, що Бог подарував йому золоту корону на голову. Якось Богові треба було кудись піти на деякий час, і він залишив на небі керувати всім Сатанаїла, наказавши йому, коли послати на землю дощ, коли вітер, коли град, а коли тепло, а після цього сказав: *«Як тобі самому буде скучно, то маєш макітру води: помачаєш в нюю палець, капнешь – і з тої каплі зробиця такій самий, як ти, і тоді тобі не буде скучно, бо будеш мав с ким забавлятися»*. Сказавши це, Бог пішов з неба. Щойно

він вийшов за ворота, Сатанаїл кинувся до макітри, вмочив у неї пальця, крапнув краплю води й побачив, що справді з неї з'явився точнісінько такий самий, як він. Тоді він почав вмочати у воду разом усі десять пальців і зробив багато тисяч таких чоловічків. Робив він їх доти, доки вистачило води, і як викрапав усю воду, подивився – а чоловічків стільки, що світу Божого не видно [1207, с. 74-75]. У цій дуалістичній легенді відобразилося народне уявлення про макітру як уособлення жіночого плідного начала.

Дослідження традиційної культури українців Саратовщини після Олександра Терещенка продовжив **Олександр Мінх** (1833–1912). Народився він у селі Єлизаветино Липецького повіту Тамбовської губернії в родині спадкового дворянина зі зросійщеного німецького роду. У десятирічному віці Олександр разом з родиною переїхав у село Колєно Аткарського повіту Саратовської губернії, у новий маєток, придбаний його батьком, майором Миколою Мінхом. У середині 1840-х років Олександра Мінха після домашньої освіти було відправлено до Москви, в пансіон полоненого капітана наполеонівської армії Адольфа Сторі. Крім чудової освіти, отриманої в пансіоні при 3-й Московській гімназії, куди вихованців Сторі зараховували учнями, Олександр Мінх навчався також кресленню й малюванню. 1853 року він здійснив подорож по Волзі від Саратова до Казані. Щоденникові записи з описом населених пунктів, їхньої історії та пов'язаних з ними легенд стали його першим опублікованим твором. 1854 року Олександр Мінх вступив юнкером у Московський драгунський полк, із яким брав участь у Кримській війні. За участь у боях 1855 року був підвищений в офіцери, а після війни закінчив офіцерську школу в Царському Селі. 1861 року вийшов у відставку й був призначений мировим посередником по Аткарському повіту Саратовської губернії. Пізніше був обраний мировим суддею по Аткарському, а з 1875 року – по Саратовському повіту, де й прослужив до 1896 року. Під час своєї служби Олександр Мінх знаходив час займатися науково-літературною творчістю. У саратовських газетах, а також у столичних виданнях він опублікував низку досліджень з місцевої археології й старовини. Роботи саратовського дослідника не лишилися непоміченими. Його було обрано членом Імператорської археологічної комісії, Імператорського вільного економічного товариства, Імператорського російського товариства

акліматизації тварин і рослин, Імператорського товариства любителів природознавства, антропології й етнографії при Московському університеті, Російського географічного товариства. Олександр Мінх узяв активну участь у створенні Саратовської вченої архівної комісії, ставши 1886 року одним із її членів-засновників. За плідну роботу комісія вшанувала його на схилі років званням почесного голови. Мешкаючи в Аткарському й Саратовському повітах, Олександр Мінх збирав матеріали з етнографії народів, які населяли губернію, – мордви, чувашів, українців, німців, росіян, їхній фольклор, відомості з археології й топоніміки Саратовського Поволжя. Результати досліджень він друкував у вигляді заміток і статей, а за книгу *«Народні звичаї, забобони, й обряди селян Саратовської губернії»* (1890) отримав срібну медаль Російського географічного товариства.

За словами Олександра Мінха, щороку, до Зелених свят, усі хати без винятку місцеві українки обмазували ззовні, а часто й зсередини, глиною, білили й розмальовували якоюсь яскравою фарбою [694, с. 8]. Українці Саратовщини теж вірили, що відьми на Великдень стоять з дійницями (посудом, у який доять корів) на головах [694, с. 28]. У селі Сокур Саратовського повіту в українських переселенців символ Купальського свята робили з глини, а потім топили. Спершу йшли до лісу, де зривали кленове листя (*«чибітки»*) і вирубували довгу палку чорноклену, усе це приносили додому. Там частина дівчат плела з листя вінок, а інші ліпили з глини людську фігуру у вигляді жінки, моделюючи їй ніс, рот, очі й груди, рум'янили щоки й одягали в жіночу сукню, а на голову надягали вінок з *«чибітків»* і живих квітів та й залишали до ранку у котроїсь із дівчат. Вранці, у день Івана Купала, матері пекли млинці, зносили їх до тієї хати, де ночувала зліплена фігура, і клали принесене на призьбу. Сходилися старі баби і їли ті млинці. Дівчата йшли в хату до глиняного опудала, якому давали ім'я Моринка, садили його на лавку, бралися за руки і, утворивши коло, ходили довкола Моринки й співали пісні.

Мала нічка, петрівочка,
Да не виспалась наша дівочка,
К череді шла да дрімала,
На спиці очі повидирала.
Гди ж ти, Моринко, ночь почивала?
Я ж почивала під вірбою кудрявою,
Під холодною водою.

Поспівавши, брали Моринку, насаджували на заздалегідь приготовлену палицю чорноклену й ішли до річки з піснями. Прийшовши, кидали Моринку у воду, а вінок із її голови брали додому. Місцеве українське населення вірило, що квіти з вінка Моринки відганяють з дому нечисту силу, допомагають при недузі, крім того, квіти й *«чибітки»* з вінка Моринки рятують від громового удару [694, с. 105]. Описуючи весільні обряди, у тому числі показ сорочки нареченої, Олександр Мінх зазначав, що *«горщики б'ють на малоросійському весіллі, все одно, чим би не закінчився огляд»* [694, с. 124].

Збиранням та записуванням народної творчості займався й **Василь Равлюк** (1872–1955) – український педагог і громадський діяч зі Снятинщини, близький друг і соратник Василя Стефаника, Марка Черемшини, Леся Мартовича, який брав активну участь у діяльності *«Просвіти»*. Він зробив опис весілля в селі Орелець Снятинського повіту на Станіславщині, який містив цікаві етнографічні спостереження: *«По обіді молода «чістує». Перед нею кладуть полумисок з накроєним колачем. Вона бере по кусникові колача та й дає наперед ґедеві, потім нені, братові, сестрі й усім гостям по старшині. Подає хустиною, і не голою рукою належить відбирати. Біля неї стоїть порожній полумисок. Як дасть кому там кусень колача, цілується з ним, а той їй: «Дай ти, Боже, хліба, соли, мешкані добре і всього, чьо собі в Бога жідаєш», – та й кидає їй кілька крейцерів у полумисок. Давно чістувалося горівкою, що бачимо зі співанок...»* [144, с. 194].

Хведір Вовк (1847–1918), антрополог, етнограф і археолог, належав до плеяди найбільш видатних особистостей української науки другої половини XIX – початку XX століття. Своїми дослідженнями він розвінчував вигадки російських імперських істориків, які заперечували існування українського народу, його мови, культури. У своїх працях з археології, антропології та етнографії вчений переконливо доводив, що українці – окремий, відмінний від сусідніх слов'янських народів, антропологічний тип, що має цілком оригінальні етнографічні особливості. Головною його науковою проблемою, *«серед багатьох інших, була, вочевидь, проблема визначення місця українців серед народів світу (в антропологічному, етнографічному та культурному*

аспектах» [1100, с. 6]. Завдяки Хведорові Вовку українська археологія та етнографія початку XX століття піднялася на один щабель з найрозвиненішими європейськими народознавчими науками того часу.

Народився Хведір Вовк у селі Крячківка Пирятинського повіту Полтавської губернії, у родині поміщицького економа. Походив із старовинного козацького роду. Після закінчення Ніжинської гімназії спочатку навчався в Ніжинському ліцеї князя Безбородька, а згодом перевівся до Новоросійського університету в Одесі на природничий відділ фізико-математичного факультету. Дізнавшись про діяльність київської *«Громади»*, Хведір Вовк перейшов до Київського університету. Його інтереси поволі еволюціонували в бік гуманітарних наук. У перші студентські роки він захопився хімією, ботанікою й зоологією. У Києві він зайнявся порівняльною анатомією, анатомічною антропологією, а потім, під впливом Михайла Драгоманова та Володимира Антоновича, етнографією, історією культури, що розвинулися в Україні в роки діяльності *«Громад»*.

Саме на той час припала активна участь Хведора Вовка в діяльності київської *«Громади»*, що відіграла значну роль в українському національно-визвольному русі. Разом з Михайлом Драгомановим, Володимиром Антоновичем, Тадеєм Рильським, Павлом Чубинським, Павлом Житецьким Хведір Вовк брав участь в організації недільних шкіл, виданні літератури українською мовою, збиранні етнографічних матеріалів. 1871 року він одружився із племінницею Володимира Антоновича Христиною Васнєвською, яка була активісткою *«Громади»*. Після закінчення університету він обіймав посаду помічника ревізора губернського секретаря в канцелярії Київської контрольної палати, водночас багато сил віддавав роботі в Південно-Західному відділі Російського географічного товариства як його засновник і дійсний член. Тому 1874 року Хведір Вовк звільнився з роботи й повністю віддався суспільній і науковій діяльності. Він був одним із розробників програми Товариства для етнографічних досліджень. Проте після Емського указу багатьох членів *«Громади»* було заарештовано й відправлено на заслання. Частина громадівців у зв'язку з репресіями емігрувала за кордон. 1876 року Хведір Вовк поїхав до Женеви для допомоги Михайлу Драгоманову в організації

вільної друкарні. 1878 року, повертаючись із Женеви до Києва через Львів, він познайомився з Іваном Франком, Михайлом Павликом і іншими представниками галицької інтелігенції. 1879 року він змушений був залишити Київ нелегально, оскільки йому загрожувало досить суворе покарання за спробу переправити в Україну підпільну друкарню. Упродовж 1880–1882 років Хведір Вовк подорожував по Болгарії, де досліджував побут та історію місцевого українського населення, зокрема в Добруджі, вивчав музейні колекції Відня, Риму, Неаполя, Флоренції, Берна, Женеви, Цюріха.

1887 року Хведір Вовк оселився в Парижі – тогочасній столиці антропологічної науки, з наміром продовжити свою освіту. Нові ідеї та засади французької антропології визначили коло зацікавлень та досліджень українського вченого. Він наполегливо студіював анатомічну антропологію, порівняльну етнографію, первісну археологію. У Парижі Хведір Вовк також брав участь у діяльності різних установ: проводив наукові пошуки в Антропологічній школі при університеті Сорбонни, у Школи вищих суспільних досліджень, у Доісторичному науковому товаристві, у Музеї природничої освіти. Завдяки невтомній праці Хведір Вовк став помітною постаттю в європейській науці. У Парижі його обрали членом Антропологічного та Історичного товариств і Товариства народних переказів. 1899 року він став членом Наукового товариства імені Тараса Шевченка, в якому за його ініціативою було засновано Етнографічну комісію й видання якого він редагував. Світове визнання принесла вченому надзвичайно цікава, побудована на широкому матеріалі світової порівняльної етнографії із залученням штрокого кола джерел праця *«Шлюбний ритуал і обряди в Україні»* (1890), видана спершу в Болгарії, а потім у Франції. Детально аналізуючи всі етапи українського весілля, Хведір Вовк зазначав, що староста та два бояри клали на тарілку калач, в якому запечений зверху перстень молодої, брали намітку, і в той час, як староста тримав тарілку з калачем, два бояри тримали кінці намітки, і в такому порядку вони з'являлися в хаті [156, с. 203]. Після того, як молодий сідав на своєму місці поруч з молодою, починали роздавати подарунки родові молодої. Кожний подарунок – найчастіше це було щось з одягу – клали на тарілку разом з весільною *«шишкою»* і, урочисто викликаючи окремо кожного з родичів молодої, подавали подарунок кому слід,

а *«писар»* при тому голосно примовляв до подарунка, перебільшуючи до найвищої міри його вартість та розміри, а до того ще, взявши в руки віник або коцюбу, удавав, ніби все це записує на стелі хати. Після закінчення цієї церемонії відбувалася аналогічна церемонія роздавання подарунків молодої родові молодого. Так само піддружий клав нарізані шматки на тарілку й подавав їх по черзі, відповідно до віку та споріднення, усім присутнім. За спостереженням Хведора Вовка, церемонія розподілу короваю мала релігійний характер: старший боярин, подаючи шматок короваю, здіймав спершу тарілку з ним над своєю головою, а іноді й торкався нею сволока, – зовсім так само, як це роблять індуси, здіймаючи першу жменьку рису на височину своєї голови та пропонуючи її думкою Шиві або Вішну [156, с. 204, 272]. Цей звичай явно сягав, як і деякі інші, часів індоєвропейської спільності. Шматок глини подавали молодій, ніби годуючи її. Це мало призвичаїти її до нового дому [156, с. 206]. *«На факт, що бояре стоять у васальній залежності від князя, вказує те, що набрана дружина насамперед збирає податок серед себе самої, передбачаючи задуманий похід князя; наприкінці обіду старший боярин бере тарілку й обходить усіх; кожний дає, скільки може,* – писав Хведір Вовк. – *В давні часи, без сумніву, цілий рід брав участь у весіллі одного зі своїх членів; пізніше це наподоблення надбало характеру auxilium'a, що його платила озброєна дружина васалів, покликана феодалом-князем. Після обіду всі встають, читають молитву, як звичайно, а потім виконують обряд, шо очевидячки являє собою наподоблення старовинної присяги. Ставлять на стіл велику миску, повну горілки, а в горілці плаває ложка. Старший боярин веде князя, вдягненого в кожух та кирею, хоч би це було й літом, давши йому в руку кінець хустини. Другою молодий бере за руку одного з своїх бояр, той бере свого сусіду і т. д. Процесію замикає світилка, що йде з запаленою свічкою. Так тричі обходять довкола стола. Ідучи перший та другий раз, всі по черзі випивають кожний ложку горілки; за третім разом п'ють просто з миски»* [156, с. 206]. У деяких місцевостях, де покриття молодої не попереджувало вечері, всі страви були покриті тарілками; це символічно вказувало на те, що голова молодої мусить бути покрита зараз же після вечері [156, с. 272]. Биття посуду на весіллі Хведір Вовк зіставляв з аналогічними звичаями у лужичан, сербів, німців, французів, італійців [156, с. 272].

В опублікованій у Франції статті *«Сани в похоронному ритуалі на Україні»* (1896), присвяченій архаїчному поховальному звичаєві, Хведір Вовк писав, що ще на початку XIX століття в українців у труну клали хліб і горщик [156, с. 332].

На початку 1906 року, коли в Російській імперії потеплішала політична атмосфера, Хведір Вовк одержав дозвіл повернутися (без права мешкати в українських губерніях) і переїхав до Санкт-Петербурга, де отримав посаду кустоса Російського музею імператора Олександра III. Він розгорнув успішну організаційну й просвітницько-лекційну роботу з метою пожвавити й піднести на новий рівень систематичні студії з антропології в Петербурзі. Упродовж 1907–1913 років він очолював Антропологічне товариство при Санкт-Петербурзькому університеті, а з 1908 року його було обрано дійсним членом Російського імператорського географічного товариства. На шляху розвитку української етнології принципово новою й, можна сказати, етапною стала праця Хведора Вовка *«Етнографічні особливості українського народу»* (1916), яку він планував як складову корпусу енциклопедичних робіт з українознавства. Як і його новаторську роботу з української антропології, її було опубліковано в Петрограді у двотомнику *«Український народ у його минулому й теперішньому»*. Залучивши напрацювання попередників і власний фактологічний матеріал, Хведір Вовк на відповідному досягненням світової науки теоретичному рівні всебічно проаналізував і висвітлив весь комплекс духовної культури та матеріально-побутову сферу буття українців і вперше у вітчизняному світовому народознавстві подав завершений портрет українського народу як цілком самобутньої етнічної спільноти, не спорідненої з росіянами. На час написання праці таких узагальнюючих робіт з етнографії України ще не було. У цій публікації Хведір Вовк, серед іншого, спостеріг, що в архаїчній українській культурі збереглися навіть деякі сліди колишніх жертв вогню: кожна добра господиня повинна перехрестити його та поставити коло нього горщик з водою і поліно, щоб він мав що їсти й пити [156, с. 175]. Не оминув він і ще один аспект биття посуду в родинній обрядовості. Часом у поховальному обряді господиня хати теж кидала на землю новий горщик з такою силою, щоб він розбився на шматочки, і тільки після цього всі вже виходили з хати та приставали до процесії [156, с. 175].

Нині ім'я **Гавриїла Сорокіна**, історика, етнографа, фольклориста, парафіяльного священика церкви Успіння Пресвятої Богородиці з містечка Дмитрівка Олександрійського повіту Херсонської губернії, майже забуте. Дописувачем *«Киевской старины»* він був у період між 1890–1902 роками. Однак ніяких біографічних відомостей про нього поки що не знайдено. Він був автором книги *«Містечко Дмитрівка: Спроба історико-статистичного й етнографічного опису»* (1890). У ній священик сповіщав, що в тих випадках, коли відьма відбирала молоко в корів, обирали три колодязі й називали їх відповідно Степаном, Аврамом і Іваном. До світання той, хто замовляв, ішов до кожного з цих колодязів по воду й казав: *«Добридень, колодязь Степан! Здрастуй, я у тебе не води беру, а святої роси»*. Потім набирав кухлем води і йшов так само до другого й третього колодязів, знову кажучи звертання. Після цього воду з трьох колодязів він змішував і виливав у відро з водою, попередньо обмивши корові роги і вим'я й окропивши її всю. Решту води корова мала випити. Все це робилося до сходу сонця [945, с. 16].

Наступною працею Гавриїла Сорокіна була *«Весілля й весільні пісні у малоросів і великоросів м. Дмитрівки Олександрійського пов. (Херсонської губ.)»* (1891), написана під впливом уже згаданої статті Олени Маркович. В одній з весільних пісень пояснювалося, що свекрусі

Нічим не вгодить:
Ні мискою, ні ложкою, ні водою,
Ні своєю дівоцькою красотою! [946, с. 9].

Старша дружка виходила з-за столу, брала пляшку з горілкою й чарку на тарілці, йшла на двір до нареченого, підносила чарку горілки й співала пісеньку. Наречений кидав їй п'ятнадцять-двадцять копійок, обов'язково срібних, і пив горілку, потім наливав їй у ту ж чарку своєї горілки, а боярин давав їй кухоль із водою. Вона брала й зливала старостам на руки під спів дружок. Їм подавали рушники витирати руки. Старости брали й перев'язувалися ними, а дружці кидали на тарілку три-п'ять копійок [946, с. 16-17].

Нареченого вели в сіни, але тут вискакувала якась із тіток нареченої у вивернутому кожусі й лякала нареченого. Боярин її відштовхував, вихоплював горщик з водою, який мав бути в неї в руках, і закидав через голову подалі [946, с. 18].

Як і в інших місцевостях, наречений брав пляшку з горілкою, а наречена – тарілку з чаркою, й частували всіх присутніх, які дарували їм, хто що міг, на нове господарство, найчастіше по мішкові хліба, а найближчі родичі – вівцю чи теличку [946, с. 28].

Автор, що заховався під криптонімом *«В.К.»*, можливо, дописувач *«Киевской старины»*, уродженець Чернігівщини **Василь Вовк-Карачевський**, у замітці *«Малоруські поховальні обряди і повір'я»* (1890) повідомляв, що в селі Краснопілля – за десять верст від Коропа – існував такий звичай. Провівши покійника на кладовище, всі учасники поховальної процесії поверталися в дім покійника на поминальний обід. Після обіду мили весь посуд, який був у вжитку на цьому обіді, – горщики, миски, ложки, також стіл, за яким обідали. Усі помиї зливали в горщик. Господиня відносила їх на кладовище й виливала на свіжу могилу, а горщик розбивала [117, с. 322].

Інженер-дослідник, етнограф **Михайло Васильєв** (1863–1912) народився в старовинному селі Лебедин Чигиринського повіту Київської губернії, відомому цукроварнями. Після закінчення Петербурзького технологічного інституту за фахом інженера цукрової промисловості повернувся в Україну. Він був автором кількох наукових розробок у галузі цукроваріння та природознавства, а також цікавився етнографією й надрукував низку цікавих статей. У статті *«Антропоморфічні уявлення в віруваннях українського народу»* (1890, 1892) Михайло Васильєв звернув увагу на таких міфологічних істот, як Доля, від якої залежав добробут її двійника-людини й яка могла порадити прибуткове заняття, Біда, Мара, хвороби, Неділя та П'ятниця: *«Якби я знала, чим моя Доля заниматиметься! А то чи горшки ліпить, чи що робить? У всякого своя Доля!»* – казала йому 1889 року літня жінка з села Дружківка Бахмутського повіту Катеринославської губернії [125, с. 93]. Далі він розглянув таких персоніфікованих істот, як вогонь, вода, земля, колодязь, Святий Понеділок, Неділя, Злидні. За уявленнями українців Слобожанщини, вогонь неодмінно мав бути ситий водою, яку ставили в горщику або чавуні. У селі Шебекино Білгородського повіту Курської губернії літні жінки казали: *«Як будеш на світі жити, то не кидай порожньої печи; як хліб іспечеш, то кинь дрязочку дровець і постав махоточку або чавунчик водиці»* [126, с. 160]. Розповідали в Шебекиному й про глинище та появу на ньому Мари, яка стояла на глинищі, згорнувши

руки, схиливши голову, вкрита шерстю. Жінка, яка її побачила, проказала молитву й почула, як упала грудка глини. З такими з'явами пов'язували загибель на глинищі людей, які поїхали за глиною [126, с. 165].

У тогочасних публікаціях простежувалася цікавість до народної медицини й знахарства. Лікар, письменник, історик і етнограф **Григорій Коваленко** (1868–1937) народився в селі Липняки Переяславського повіту Полтавської губернії, у сім'ї заможного козака, де зберігалися старі козацькі традиції. До восьми років він навчався вдома, а коли вже добре вмів читати й писати, його віддали в народну школу, курс якої Григорій Коваленко закінчив у одинадцять років. До чотирнадцяти років він навчався самотужки, багато читав, допомагав у домашній роботі. Після закінчення 1886 року Полтавської фельдшерської школи Григорій Коваленко повернувся на Переяславщину й чотири роки працював земським фельдшером та вчителював у селі Дем'янець, збирав етнографічні матеріали. 1890 року Григорій Коваленко переїхав до Москви, де впродовж п'яти років служив у клініці Московського університету (задля підвищення своєї кваліфікації). Тут він розпочав свою літературну діяльність. 1891 року Григорій Коваленко помістив у *«Этнографическом обозрении»*, що виходило в Москві, свої перші наукові статті про народну медицину в Переяславському повіті. У своїй роботі *«До народної медицини малорусів»* (1891) він сповіщав, що сильний пронос у дорослих звався *«сояшницями»*, які *«заварювали»*. Робили це так: на живіт хворого ставили миску з водою, потім клали прядив'яний *«клочок»* у невеликий горщик, запалювали його там і цей горщик швидко перекидали над мискою з водою так, аби його краї занурилися у воду. Вода втягувалася в горщик, нуртувала, клекотіла, варилася. Такий ефект справляв враження, тож хворий часто заявляв, що йому полегшало [492, с. 174]. При кровотечі читали замовляння, що містили згадку про зупинку кровотечі: *«Ішла баба камьяна камьяним мостом, з камьяним ціпком, з камьяним глеком (горшком); в тому глеку вода разлилась – рожденому, хрещеному рабу Божому (ім'я) кров унялась»* [492, с. 178].

Невелике дослідження про народну медицину села Пашківка Ніжинського повіту Чернігівської губернії опублікував етнограф **Євген Шарко** в статті *«З терену забобонів малорусів Чернігівськ.*

губернії (Народна медицина й уявлення про загробне життя)» (1891). Він подав записане ним у Пашківці замовляння від злих духів: *«Лихими очима да сіль, да печина! Шо ти нам, то й тобі: як нам добре, дак і тобі нехай добре; як нам худо, дак і тобі нехай худо! Нехай буде добре тобі й нам!»* [1138, с. 173].

Український археограф, етнограф і історіограф чорноморського козацтва **Прокіп Короленко** (1834–1913) народився на хуторі поблизу станиці Павловська на Кубані. Після відставки 1885 року близько двох років він працював в архівах та бібліотеках Харкова. Був обраний членом Харківського історико-філологічного товариства при Харківському університеті, у збірнику якого надрукував невелику статтю *«Чорноморські замовляння»* (1892). Коли лікувалися від *«корчія»*, тобто лихоманки, то, помолившись, брали в чашку тридев'ять ложок непочатої колодязної води, тобто вперше з відра, і на цю воду наговорювали замовляння [530, с. 278]. Учитель 2-ї Харківської гімназії **Михайло Лінда** оприлюднив тоді ж збірник замовлянь Ірини Семенцової, доправлений із села Будниці Кролевецького повіту Чернігівської губернії. У замовлянні від падучої хвороби згадано горщик: *«Ішов чорний мор через чорний бор, да найшов чорну сіть, да взяв на чорні плечі, да пішов чорною дорогою, да прійшов к чорному морю, да закинув чорную сіть, да вловив чорну плотку і вкинув у чорний міх, взяв на чорні плечі, приніс в чорну хату, положив на чорну лавку і оскреб чорну плотку, вкинув в чорний горщок і затопив чорну піч, засвітив ясну свіч, як свіча погасилась, так щоб в раба Божого (ім'я) вся боль утушилась»* [605, с. 286].

Тривало дослідження апокрифічних легенд. Як відомо, Михайло Драгоманов став вимушеним емігрантом восени 1875 року. Цьому передувала ціла історія, що почалася із обурення російською громадськістю через його промову на Київському археологічному з'їзді, в якій учений висловив думку про неможливість спільного співіснування російської та української культур і відмінність фольклору, оскільки українці за походженням є арійцями, а росіяни – туранцями (у цьому випадку – тюрками). Спроби Михайла Драгоманова виправдатися успіху не мали [239, с. 40]. Занадто помірковані й анахронічні політичні ідеї дослідника не набули поширення, але 1889 року його було запрошено викладати на кафедрі

загальної історії історико-філологічного факультету Софійського університету. Саме в Болгарії, що стала його другою Батьківщиною, Михайло Драгоманов знов повернувся до фольклористики й розкрив свій талант ученого-компаративіста. У праці *«Замітки про славянські релігійні тай етичні леґенди»* (1892), яка спершу вийшла друком болгарською мовою, учений розглянув болгарські та українські легенди про дуалістичне створення світу й людини з глини, вказавши на паралелі їхнім мотивам у тюрків, картвелів, іранців і халдеїв [348, с. 266-399].

Галицький громадсько-політичний діяч, учений, журналіст **Володимир Охрімович** (1870–1931) народився в селі Велдіж Долинського повіту, у сім'ї священика. 1888 року він закінчив Стрийську гімназію. Того ж року вступив на філософський факультет Львівського університету, а згодом перейшов на юридичний факультет. Тому навіть в етнографічних працях він цікавився народним правом, суспільними й шлюбними відносинами. Упродовж 1890-х років Володимир Охрімович став ідеологом групи так званих *«молодих радикалів»*, які вперше висунули постулат політичної самостійності України. У його оселі були гостями Соломія Крушельницька, Василь Стефаник, Михайло Павлик, Іван Франко. Саме Володимир Охрімович серед українських народознавців того часу став прихильником модної тоді теорії матріархату, присвятивши цій темі свою працю *«Значення малоруських весільних обрядів в історії еволюції сім'ї»* (1892). Розкриваючи виняткову роль жінок у весільній обрядовості, аналізуючи особливості українського звичаєвого права, фольклорні мотиви й численні етнографічні матеріали, учений дійшов висновку про існування в історичному минулому українців доби панування жіноцтва, виразні залишки якої начебто зберігалися в українській культурі навіть наприкінці XIX століття. Він звернув увагу на обряд, коли невістка визнавала верховенство свекрухи. У Галичині ця символічна обрядодія відбувалася доволі принизливо для молодої, зокрема свекруха пригощала невістку при вході в будинок шматком глини з печі [779, с. 76]. Володимир Охрімович також аналізував, як дружко намагався підкупити брата нареченої, торгувався з ним, і наречений клав у миску гроші. Цей обряд був поширений по всій Україні [779, с. 86].

Фіксувалося й далі використання глиняного посуду у весільній звичаєвості. У селі Янушполи Житомирського повіту в середині 1880-х років, згідно з даними протоієрея **Миколи Страшкевича**, який написав працю *«Народні весільні обряди й пісні на Волині»* (1892), коли наречений приїздив за нареченою, щоб забрати її у свій дім, теща одягалася у вивернутий кожух і надягала на голову вивернуту баранячу шапку, йшла надвір лякати зятя й давала йому зі своєї руки, щоб напився з кухлика води з вівсом. Той пробував, а решту викидав назад себе через голову з кухликом [964, с. 43].

Софія Чернявська опублікувала статтю *«Обряди й пісні с. Білозерки Херсонської губ.»* (1893). Під час записування пісень і звичаїв вона керувалася програмою Російського географічного товариства, через що матеріали, зібрані нею впродовж 1888–1889 років, розпадалися на щоденник звичаїв за днями року в хронологічному порядку, якому передував короткий опис села, і збірник пісень. Перше місце там займали весільні пісні, записані за порядком ритуалу. Село Білозерка знаходилося за дванадцять верст від Херсона на березі Білозерського озера. Тамтешнє населення зберігало чимало давніх вірувань. Особливо сильною була віра у відьом. Їм приписували надзвичайну силу, владу не лише над молочними продуктами, але й над посудом та іншим начинням. Одна жінка знала відьму, що була ключницею в якогось поміщика по той бік Дніпра в Таврії. Коли, бувало, відьма не сердилася на робітників, то давала їм молока, а як сердилася, то молоко не потрапляло їм у рота. Вони його набирали ложками з миски і підносили до вуст, а ложки самі відхилялися від них і плуталися між собою. Так робітники і вставали, не попивши молока [1118, с. 86].

На Голодну Кутю, поївши куті, у деяких родинах ставили на покуті миску, в яку кожен із тих, хто трапезував, клав свою ложку з поміткою. Чия ложка вранці виявлялася перевернутою, той у тому році мав померти [1118, с. 88].

На першому тижні Великого посту в суботу селяни приносили в церкву миски, тобто в мисці *«колово»* – рисову кашу з цукром або медом, прикрашену родзинками, а також булки, калачі, бублики тощо. Усе це складали в одне місце й над цими мисками священик служив загальну панахиду. Такі панахиди бували впродовж усього посту по суботах [1118, с. 88]. Проводи в Білозерці були

в Поминальний понеділок на Хоминому тижні. Після обідні люд збирався на кладовищі, кожен ніс із собою два вузлики, в одному з яких були миски для причету, які складалися з булок, крашанок, бубликів, а в іншому – поминки за померлими: паски, пироги, булки, книші, крашанки, холодець, смажені риба, м'ясо, горілка, вино, пиво, варена; крім того, кожен приносив у мисці чи тарілці *«колово»*. Усе принесене для причету й *«колово»* ставили на те місце, де служили загальну панахиду. У кожну миску з коливом вставляли запалену воскову свічку. Коли священик закінчував служити панахиду, то кожен брав своє коливо й підносив людям, усі брали трохи ложкою з миски, їли його й проказували поминальну формулу [1118, с. 95-96].

На дуже шановане в селян свято Петра й Павла (29 червня) був звичай робити мандрики, тобто різновид смажених круглих сирників, зроблених із маслянки – сколотини, яка залишалася після того, як збили масло. Сколотину зливали в глечик, ставили в гарячу піч, де вона зсідалася, і з цього сиру, з додаванням яєць і муки, робили круглі палянички, які смажили на маслі чи салі [1118, с. 102].

Як і в інших місцевостях, напередодні свята святої Катерини (23 листопада) дівчата ворожили, викрадаючи в чийомусь садочку гілочку вишні. Прийшовши додому, вони перев'язували її стрічечкою й ставили в якійсь посудині з водою. Якщо ця гілка зацвіте до Різдва, то дівчина в тому році вийде заміж [1118, с. 107].

На Святвечір у Білозерці матері посилали своїх дітей з вечерею до родичів і хрещених батьків. Вечеря складалася з калача чи книша, пирогів, іноді цукерок і пряників. Усе це клали в миску. Прийшовши в хату з вечерею, діти казали: *«Добрий вечір, прислали тато і мама хліб, сіль і вечерю»*. У деяких хатах від дітей брали вечерю, а замість неї клали в миску від себе іншу, з якою діти йшли до інших родичів, а в інших хатах, крім вечері, давали дітям гроші, цукерки, горіхи тощо, й усе це діти брали собі [1118, с. 109]. Цікаво, що після вечері, коли господиня мила посуд, то помиї зливала в пляшку й ховала, щоб ними кропити маленьких курчат, гусенят, качат, коли буде випускати їх уперше надвір [1118, с. 109].

Щоб корова давала багато молока, у селі Білозерка на Херсонщині деякі господині купували горщик, не торгуючись, робили у його дні три дірки й доїли в цей горщик молоко вперше після того, як корова отелиться, примовляючи: *«Бери собі, що в горшку зосталось, а міні дай, що з горшка льєця»* [1118, с. 96].

На весіллі дружки співали боярам, щоб їх пригощали:
Брязнули ложки, тарілки,
Дайте, буяре, горілки,
Брязнули ше й ложечки,
Дайте хоть трошечки [1118, с. 119].

Згадувала Софія Чернявська й пісні, які виконували, коли молодому пришивали до шапки квітку:
Ой глянь, зятенько, на мене:
Кращая квіточка у тебе,
А кращая, не кращая, такая, як ти,
Клади мені на тарілку башмаки.

Інші пісні приспівували, коли молодий мусив покласти на тарілку черевички або сестра не давала йому шапку [1118, с. 123].

У пісні про чумацьку дружину йшлося:
...Сосниною в печі пале,
Соломою пече й варе,
Горщечками воду носе,
А у сусіди соли просе [1118, с. 145].

Учителі початкового училища **Ганна Іванова** (?–1908) та **Павло Марусов** у статті *«Слобода Кабаннє»* (1893) подали звістки про лікування хвороб у цьому населеному пункті Куп'янського повіту. У випадку *«соняшниць»* баба-знахарка ставила дерев'яну миску хворому на живіт, наливала в неї води, брала глечик, клала в нього прядиво, запалювала й ставила в миску. З чотирьох боків вона клала в миску ложку, ніж, веретено й ще одну ложку. Далі знахарка збирала всі ці речі докупи й обливала водою, яка стікала в ложку. Цю воду давали хворому пити. Повторивши таку процедуру тричі, вона скидала в миску з глечика недогоріле прядиво, давала хворому чотири рази навхрест напитися з миски, читаючи замовляння, а залишки води виливала на двері [429, с. 416]. Для лікування корости купували тютюн, замазували в глечику, варили й мазали ним [429, с. 416].

Дуже цікавими були відомості про вірування мешканців слободи. Вони гадали, що нежить буває від того, що кішка нап'ється води з того горщати, з якого п'ють люди [429, с. 417]. Миску й ложки дівчині не радили залишати немитими, щоб наречений не був рябий, щоб коса

росла і сама дівчина красива була [429, с. 418]. Якщо дівчина хотіла причарувати до себе хлопця, то брала землю, на якій було видно слід його правої ноги, замішувала трішки глини, клала до неї ту землю, а також його й своє волосся, змішувала все це докупи й вмазувала в піч, примовляючи: *«Як я за тобою, так і ти за мною, – з обох сторон одинаково»* – тоді й жити мало бути весело [429, с. 420].

Зроблено було й опис родинних обрядів. На весіллі батько давав молодій пляшку горілки та чарки. Старша дружка брала тарілку, ставила на неї чарки, вручала її молодій і сама наливала горілку, а молода розносила й пригощала всіх. Усі, хто куштував горілку, кидали їй на тарілку гроші. Так само молода брала рушники, клала на тарілку й подавала старостам. Старости брали рушники, кидали гроші на тарілку й дякували: *«Спасибі тобі, батькова дочко, що раненько вставала, та рушнички пряла»*. Потім молода подавала на тарілці молодому хустку, той брав, кидав гроші, а її цілував. Потім вона підносила рушник свекрові, а свекрусі подавала хустку. Ті брали, кидали їй гроші й дякували обрядовою формулою [429, с. 425].

На хрестинах кум віддавав породіллі перші шматки зі своєї тарілки чи миски. Наступного дня після хрестин *«ходили в рай»*: приносили відро води, баба наливала в глечик, сипала туди жита, вівса й проса, потім давала породіллі помити руки. Породілля пила воду спершу з правої, потім із лівої жмені, а після цього водою з глечика навхрест мазали груди, щоб додалося молока [429, с. 433].

Стаття була також суттєвим доповненням до відомостей про календарну обрядовість українців Харківщини. Коли лягали спати під Новий рік, то в один чобіт клали шматок печини, а в інший – шматок хліба. Якщо вранці при взуванні першим трапиться чобіт із печиною, то господареві його не пережити цього року, а якщо з хлібом, то йому багато років жити [429, с. 435]. У тарілку насипали купками зерен різного збіжжя й ставили тарілку на ніч надворі. Якщо до ранку всі зерна лишалися сухими, то рік мав бути сухим, неврожайним, а якщо зерна будуть вкриті вологою, то й рік буде врожайним [429, с. 436]. Зерна, якими посипали посипальники на Новий Рік, мати родини з такою ж метою збирала й сіяла. Для цього вона брала миску, наповнювала її піском, поливала водою й сіяла туди зерно. Якщо воно проростало, то цього року мав бути врожай, а якщо не проростало, рік обіцяв бути неврожайним [429, с. 436].

Увечері на Голодний Святвечір господар наливав у миску чи в тарілку води, принесеної з церкви, робив з васильків кропило й кропив водою спершу в хаті, а потім і надворі. Решту води він виливав із тарілки в колодязь, аби й там вода освятилася, а після цього брав великий пиріг із горохом, клав його на тарілку і з крейдою в руці писав хрести на вікнах, посуді, меблях, дверях тощо. Закінчивши писати хрести, він виходив надвір і писав їх на возі, хліборобських знаряддях, надвірних будовах. Після цього батько родини повертався до хати й запалював лампадку, а вся родина молилася й сідала за стіл. У миску наливали свяченої води, й кожен пив з неї по ковтку, а потім розламували пиріг, із яким батько ходив писати хрести, й кожному діставалося по шматкові. 6 січня, прийшовши з церкви, один член родини брав пиріг на тарілці, інший – куришку, а третій – воду, і всі разом ходили по кутках хати й кропили водою [429, с. 437]. Якщо кутя зварилася повним горщиком – це пророкувало благополуччя, а якщо западала – нещастя [429, с. 444].

Цікавими були й міфологічні уявлення. На ніч у горщику залишали ложку борщу для Долі, й вона начебто поїдала його [429, с. 449]. Коли на дні глечика в молоці, купленому на базарі, траплялося волокно або жмутик волосся, то був знак, що баба, яка продала молоко, є відьмою. Волосся потрапляло в молоко через те, що вона, коли доїла корову, робилася собакою, й воно було насправді собачою шерстю [429, с. 450].

Письменник, етнограф, перекладач, священик **Володимир Герасимович** (1870–1940) народився в місті Золочів, у родині судді. Через десять років його батька призначили начальником суду в Рудках біля Самбора. Юнак продовжив навчатися в Самбірській гімназії. Оскільки директор гімназії переслідував тих, хто говорив українською мовою, четверо гімназистів, зокрема й Володимир Герасимович, створили свою українську таємну громаду, на зібраннях якої вели розмови про українство, читали реферати, відзначали Шевченківські вечори. Коли Володимир Герасимович навчався у восьмому класі, батько отримав посаду в Янові, і хлопцеві довелося закінчувати гімназію у Львові, де він вступив до духовної семінарії й на вечірнє відділення теологічного факультету Львівського університету. У ті часи Володимир Герасимович познайомився з етнографом Володимиром Шухевичем, з племінницею якого

– Євгенією – згодом одружився, а також із істориком Михайлом Грушевським, поетом Миколою Вороним, Юрієм Тобілевичем (сином Івана Карпенка-Карого), Франтішеком Ржегоржем. Під їхнім впливом він наполегливо займався вивченням звичаїв, описував їх, збирав народні пісні. У журналі *«Правда»* Володимир Герасимович опублікував фольклорно-етнографічну розвідку *«Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту»* (1893–1894). Ця праця принесла йому славу вдумливого, наполегливого дослідника. Володимир Герасимович, зокрема, писав, що в селі Крехів на андріївських вечорницях по останній страві дівчина вибігала на поріг, калатала ложкою й слухала, звідки пес забреше, потім кожна дівчина вибирала собі місце в плоті рахувати кілки, після цього витягала щось у річці на щастя. Повернувшись до хати, розкладали серед хати чоботи, потім кидали у воду два листки, свій і парубка, – чи зійдуться, потім запалювали клоччя, відтак підкладали символічні речі під покришки і кликали дівчат розкрити на щастя. Для цього на столі клали п'ять мисок або покришок. Тоді кожній дівчині по черзі казали вийти з хати і, перемінивши покришки, кликали її назад. За що вона хапалася, тобто яку покришку підіймала, така її *«долейка чеке»*. Вінок означав весілля в короткому часі, перстень – *«най старостів надієся»*, клуночок – *«піде за прошеним хлібом на вандер»*; нитки – її чоловік буде ткачем, а лялька – що буде покриткою. На цьому закінчувалася забава на *«Яндрія»*, і всі дівчата – одні сумні, інші веселі – розходилися по домівках. Повернувшись додому, кожна дівчина ще йшла до саду, відламувала собі гілочку з вишні або черешні і встромляла цю гілочку в горнятко з водою. Якщо та гілочка до Різдва розвивалася й розквітала, то дівчина мала бути щасливою, бо *«єї долейка зацвіте»*, а якщо сохнула чи в'янула, то *«єї гірка долейка чеке»* [190, с. 436-437].

Тоді ж до збирання й вивчення народної традиції українців активно долучалися представники інших національних наукових шкіл, які в XIX столітті жили й працювали на українських землях. Надзвичайно важливими для розуміння ролей і місця гончарних виробів у народній медицині стали матеріали **Юліяна Талько-Гринцевича** (1850–1936) – українського й польського лікаря, антрополога, археолога, етнографа литовського походження. Він був членом Антропологічної комісії Академії наук у Кракові,

Російського антропологічного товариства при Імператорському Санкт-Петербурзькому університеті, Імператорського віленського медичного товариства, Етнографічного чесько-слов'янського наукового товариства, Московського імператорського товариства любителів природознавства, антропології і етнографії при Санкт-Петербурзькому університеті, Східно-Сибірського відділу Російського географічного товариства (місто Іркутськ) тощо. Діапазон наукових інтересів Талько-Гринцевича був надзвичайно широким. Про всебічність і багатогранність його зацікавлень свідчить вагомий доробок, зокрема, у царині антропології, археології, історії, географії, біології, етнографії, медицини; він займався організацією краєзнавчих музеїв, опікувався питаннями народної освіти та охорони здоров'я. Народився він у Россієнському повіті Ковенської губернії, у маєтку Рукшани, у сім'ї давнього литовського роду. Його дід по лінії матері був лікарем. Відомо, що після поразки польського повстання 1863–1864 років маєток Рукшани був конфіскований російською владою.
У місті Ковно він провів роки свого дитинства і юнацтва, там 1861 року почав навчання в місцевій гімназії, а до Петербурга приїхав 1869 року, де невдовзі закінчив приватну гімназію й вступив до Петербурзької медично-хірургічної академії. Утім, улітку 1872 року студент Юліян змінив Петербурзьку медично-хірургічну академію на лікарський факультет Київського університету, де провчився наступні чотири роки.

Далі була Звенигородка, невелике повітове містечко в Київській губернії. Юліян Талько-Гринцевич приїхав туди 1876 року, після закінчення університету, як практикуючий лікар і з перервами на наукові вакації мешкав до 1890 року. Там він розпочав свої перші наукові студії. Лікар, етнограф і антрополог Ізидор Коперницький, як уже мовилося, родом із Чижівки Звенигородського повіту, був одним із тих, хто надихнув юнака на заняття етнографічними й антропологічними студіями. Окремий інтерес учений виявляв до археології. Щодо останньої, то слід згадати містечко Рижанівка на Звенигородщині. Саме там 1884 року за безпосередньої участі Юліяна Талько-Гринцевича було вперше відкрито курган скарбів – Великий Рижанівський курган. Одним із пріоритетних напрямків у роки, проведені *«над Тікичем»*, було збирання відомостей про народні знання в галузі медицини. Одночасно було розгорнуто огляд місцевого

населення з метою виявлення антропологічних особливостей. Головним підсумком чотирнадцятирічного перебування Юліана Талько-Гринцевича на Звенигородщині стала поява праці *«Нариси народної медицини Південної Русі»* (1893), що значною мірою продовжувала студії Павла Чубинського, Зофії Рокосовської й інших науковців. Серед тих, хто підтримував автора цінними порадами під час упорядкування книги, Юліян Талько-Гринцевич подякував своєму вірному однодумцеві – професору Ізидору Коперницькому. Серед своїх респондентів він згадав і Андрія Димінського.

Цінність книги Юліяна Талько-Гринцевича полягала в тому, що він подавав знахарські обряди повністю, не намагаючись вибрати з них так зване раціональне зерно. Через це помітно, що гончарні вироби вживалися не лише за утилітарним призначенням як ємкості для приготування, зберігання й споживання ліків, як медичні банки тощо, але й відігравали роль ритуальних символів, коли було важливо, старі вони чи нові, вступали в контакт із вогнем чи ні, а їхнє розбиття виступало ритуальним актом зцілення. Розповідаючи про те, що народне лікування ґрунтувалося на вірі самих хворих у симпатичну магію, Юліян Талько-Гринцевич повідомляв, що хворому на кольки ставили на пупа горщик із послідом (курячим або інших птахів), залитим гарячою водою [1323, с. 29].

Як зазначав дослідник, вода у всіх народів займала в чаруванні й лікуванні чільне місце. В індійців це було джерело життя; вона лікувала хворе тіло й обмивала душу. Окрім води, знахарі у своїх практиках використовували вугілля, яйця, часом ножі, ложки, горщики з кашею тощо [1323, с. 30].

Прийшовши до хворого, знахар насамперед повинен був з'ясувати причину хвороби: чи була вона наслана *«поганою»* людиною, чи це уроки, чи, може, *«дання»*. Для цього знахар найчастіше вдавався до такої практики: брав посуд з водою, вкидав у нього тричі по дев'ять вуглин; якщо всі вони потонуть, то це, безумовно, ознака того, що хворого зурочили [1323, с. 30].

За словами Юліяна Талько-Гринцевича, до породіллі застосовували певні практики, які сприяли усуненню ускладнень, що з'явилися під час чи після пологів. Серед таких практик було встановлення на живіт горщика й втягування у нього нутрощів [1323, с. 35]. У Кальниболоті (нині Катеринопіль Черкаської області) з тією метою

баба намилювала собі руку, а породіллі – живіт, а тоді масажувала, почавши від грудей і вниз, при цьому шепотіла замовляння: *«Панасе враче, золотий золотниче, Божий чоловіче, стань собі на містечку, на золотим креслечку, где тобі Матер Божа місто указала, стань собі під пупом, під зеленим дубом»*. Проказуючи це, проводила три рази рукою довкола пупка, прицмокуючи, як до коня: *«Мси, мси»*, а потім *«Кось, кось, кось»*, і підтягувала знову рукою живіт знизу вверх, і з усієї сили втискала пальці і нігті в її тіло, доводячи часом поліжницю аж до втрати свідомості. Тоді баба брала порожній горщик від молока, запалювала всередині нього шматок скрученої ганчірки й ставила на живіт породіллі, втягаючи в нього нутрощі жінки, а пізніше горщик розбивала [1323, с. 82-83].

У Кам'янецькому повіті, якщо причиною кровотечі було *«зіпрання»*, тобто прання разом сорочок двох жінок, то хвора жінка повинна була піти до другої й, розказавши їй про свою біду, зварити куряче яйце, а тоді розрізати його навпіл. Після цього вони мали піти й з'їсти його разом над річкою. Жінка, яка навмисне спричинила в другої кровотечу, не погоджувалася на такі дії. У такому випадку потрібно було загорнути яйце в сорочку, заплямовану кров'ю, покласти все це в горщик і, наливши води, поставити на вогонь. Зварене яйце слід було почистити, одну половину його з'їсти, а другу перекинути через хату [1323, с. 40]. У Вільховці Звенигородського повіту засобом зарадити цьому була така маніпуляція. Воду, в якій було випрано жіночу сорочку, забруднену місячною кров'ю, вливали до корита, ставили його на порозі хати, з обох сторін порогу ставили по горщику. Сама хвора сідала на порозі так, щоб її права нога була в хаті, і, відміряючи ложкою воду з корита, вливала одну ложку в горщик, який стояв у хаті, а дві ложки – в горня, що стояло зовні. Відміряючи воду, примовляли: *«Оце тобі, а оце мені»*. Загалом вливали в горщик, що стояв у хаті, дев'ять, а в той, що за хатою, – вісімнадцять ложок. Перший горщик із водою закопували під хатнім порогом, а другий виносили в садок і закопували під вишнею, мовлячи: *«Тоді до тебе другий раз буду нести, коли будеш цвісти»*. Це вважалося дуже помічним засобом [1323, с. 37-38].

У Рижанівці для запобігання гарячці в породіллі ставили під ліжко миску з водою [1323, с. 84].

При зміщенні або випаданні матки у Глухівському повіті Чернігівської губернії клали на живіт такої хворої вирізаний зі шматка хліба круг, а на нього – запалене клоччя, яке накривали горщиком великого розміру, роблячи це так, як ставили суху банку після пологів [1323, с. 101].

В Озерні Звенигородського повіту у випадку стоматиту баба приносила на руках до проточної води, а зимою хоч би до миски з водою, яка стояла в кімнаті, і, промовивши один раз молитву, казала: *«Добрий день тобі, Водо Уляно, Земли Татяно, очищаєш луги і берега – очисти порожденому, крещеному, молитвеному млоденцу (ім'я) плісьнявкі з роту»*. Після того, взявши в руку трішки трави, а коли її не було, то сіна, баба витирала нею дитині ротову порожнину й казала: *«Загорилась пашена яма, чим її гасити? Сьвятою водою і зеленою травою»*. Повторювали це тричі [1323, с. 112]. У Чигирині лікували дрібно розтертою цеглою, розведеною у воді [1323, с. 111-112].

Під час лікування вдавалися до цілющої сили землі й глини. Їдучи орати вперше, у Новій Ушиці набирали гарнець землі з поля і в ній купали дітей, хворих на сухоти [1323, с. 127]. У Звенигородці їх купали в розчині білої глини [1323, с. 127].

Розповідаючи про симпатичну магію під час лікування дитячих сухот, Юліян Талько-Гринцевич не оминув звичай з Києва, коли готували тричі по дев'ять (двадцять сім) вареників, складали їх до горщика й ставили його на роздоріжжі [1323, с. 129].

У Проскурівському повіті, гріючи купіль для хворої дитини, належало тричі хлюпнути нею на челюсті печі так, аби вода могла знову стекти до горщика [1323, с. 135].

При хворобі *«вогник»*, яка, за народним переконанням, виникала від плювання на вогонь, у селі Вільховець, помочивши трохи слиною стінки старих осмалених горщиків, терли їх один об один, а тоді отриманим порошком посипали прищі [1323, с. 142]. Також посипали глиною [1323, с. 142].

При нежитю вдихали дим, отриманий від насіння чорнушки, замоченого в горілці й насипаного на розжарену цеглину [1323, s. 152-153]. У Звенигородському повіті в чорний глиняний горщик накладали хміль і заливали його буряковим квасом та, щільно закривши, ставили на кілька годин у піч, щоб добре запарилося.

Перед сном хворий виймав горщик із печі і, накривши голову, вдихав пару впродовж півгодини – найсильніший катар відступав [1323, s. 153].

У Звенигородському повіті, щоб довідатися, чи одужає хворий на сухоти, радили, щоб той зловив жабу, вкинув її до горщика, прикрив, закопав у мурашник і втік, не озираючись. Якщо він не почує кумкання і мурашки жабу з'їдять, то він обов'язково одужає [1323, с. 156]. Глиняний посуд займав важливе місце в приготуванні ліків. До двох склянок свіжого незбираного молока всипали склянку чистого великого вівса й переливали в горщик, який закривали, заліплювали та ставили в теплу піч. Через якийсь час овес набухав; тоді його розтирали із дрібним цукром і давали хворому [1323, s. 156].

У Новій Ушиці брали стару курку і, зарізавши, напихали її вівсяною крупою, тельбухами та додавали трохи шафрану; потім курку зашивали, вкладали в полив'яний горщик ємністю в один *«гарнець»*, заливали гарячою водою і, прикривши посуд, заліплювали його й ставили на вогонь на шість годин, щоб вода до половини википіла. Потім, процідивши бульйон через тканину, виносили його на холод і давали хворому по кавовій ложці двічі на день [1323, с. 158]. У Борщеві легені свіжозабитого теляти вкладали в новий горщик, заливали солодким молоком і варили, накривши й заліпивши каструлю. Бульйон із відварених легень давали хворому на сухоти двічі на день [1323, с. 159]. Із симпатичних ліків у Проскурівському повіті радили куряче яйце, взяте опівночі, зварити в закритому горщику в сечі хворого на сухоти і, зробивши голкою дірки в яйці, віднести його в мурашник [1323, с. 160].

У випадку порухи, підпаливши шматочок полотна, вкладали його до посудини, і в той посуд намагалися увіпхати нутрощі – разом із шкірою навколо пупа [1323, с. 170].

Для лікування *«сояшниць»* у Звенигородці знахарка брала горщик, насипала в нього посвячені васильки, мак і квіти соняшника; потім доливала туди води, кидала голку, ложку та ніж і так варила. Вивариши всю воду, виймала з посуду покладені в нього предмети, горщик ставила на живіт хворого отвором униз, а дном догори – обережно, щоб не витрусити насіння; дно посуду хрестили спочатку голкою, потім ложкою і, нарешті, ножем, за кожним разом промовляючи: *«Голкою зашийся, ложкою заїжся, ножиком*

заріжся». Виварені трави збирали з живота і кидали у вогонь; при цьому щось стиха шепотіли і, нарешті, читали молитви. У Майданівці Звенигородського повіту знахарка брала трави, посвячені 1 серпня – у так званий день Маковія, варила їх разом із пшоном та усе це викладала в миску, яку перевертала на живіт лежачого хворого – так, аби миска накрила всю кашу і при цьому каша з миски не висипалася. Далі баба брала ніж, веретено та ложку й читала молитви, постійно хрестячи цими предметами миску; потім збирала кашу з живота, варила її, знову вкладала так само на живіт хворого й повторювала все втретє. Нарешті вона давала кашу хворому з'їсти – тією самою ложкою, яку використовувала для хрещення. У Вільховці стара баба-знахарка ставила на живіт хворого миску і, приготувавши крупник – *«кулішок»* – із двадцяти семи зерен пшона, узятих дев'ять разів по три, перевертала миску дном догори, потім хрестила миску ножем, ложкою і веретеном, промовляючи замовляння. Якщо вилитий крупник після перевертання знову входив у горщик (це могло трапитися за умови, що в нього під час виливання не зайшло повітря), це віщувало одужання хворого; в інакшому випадку слід було вживати інших ліків [1323, s. 176-177]. Для лікування *«сояшниць»* у Звенигородці також брали по пригорщі насіння молодого соняшника, деревію, чорнобривців і м'яти й варили в горщику, потім виливали відвар до миски, поставленої на пупок, і прикривали його глечиком, перекинутим догори дном. До миски клали ніж, веретено й ложку й тими предметами, насамперед кінцем ножа, на дні горщика нарізали хрест зі словами замовляння. Повторювали це тричі, доки до горщика не входила рідина, яка була в мисці. Якщо це не вдавалося, то, в такому разі, причиною хвороби є не *«сонечниці»* [1323, с. 443].

Під час лікування грижі намагалися повернути на місце кишку, що випала, мануальними методами. Для цього після теплої купелі баби-знахарки ставили на живіт хворого дном догори горщик і, запаливши в ньому шматок полотна, захоплювали горщиком шкіру живота; робили щось на зразок сухих банок, як у випадку порухи і в акушерстві [1323, с. 180].

У селі Липовець при водянці заливали двома квартами води з криниці вербу, що росла над водою (тонку і дрібно посічену), – дві частини; і по частині коренів ялиці й петрушки, і в герметично

закритому полив'яному посуді варили доти, доки не випарується третина води. Відвар давали хворому по склянці вранці і ввечері [1323, с. 186]. До найбільш ефективних ліків від водянки належав сік, витиснутий з копитняку й вилитий у горщик. Закривали його грубим полотном, на яке насипали дубовий попіл, прикривали й варили доти, доки не залишалася половина. Давали це хворому по три келихи щодня. У Володимирі-Волинському чорну, з червоними цятками на хребті жабу-ропуху висушували в герметично закритому полив'яному горщику, тримаючи на вогні кілька годин. Потім, розтерши її на порошок і поділивши на рівні частини, давали хворому вранці і ввечері у воді чи горілці [1323, с. 187].

У Новій Ушиці до нового горщика з покришкою вкидали траву чорнобиль, заливали свіжою водою, набраною до сходу сонця і кип'ятили. Цим відваром обмивали хворого на епілепсію під деревом, змірявши його перед тим червоною ниткою. Після обмивання цей глечик розбивали об дерево [1323, с. 199].

З метою запобігання нічним прогулянкам сновидам клали біля ліжка змочену водою хустку або ставили миску з водою; хворий, ступивши в неї ногою, відразу прокидався й знову лягав спати [1323, с. 202].

При хворобі *«насердниця»*, що проявлялася як біль у грудях, у Новій Ушиці брали корінь маруни, заливали горілкою в горщику й закопували на перехресті доріг. Через три дні діставали, освячували й опівночі пили [1323, с. 202].

У Теребовлі для лікування пропасниці радили розбити горщик над головою хворого. У Новій Ушиці в день, коли стався напад, носили по межі поля тяжке каміння або ж брали новий горщик, несли туди й розбивали [1323, с. 232]. У Тальному Уманського повіту робили з несіяного гречаного борошна кульки, кидали їх до горщика, рахуючи до дев'яти – наскільки вистачить тіста, – і, зваривши їх, по одній вкидали в мішечок, який вішали в комині; кидаючи кульки, кожного разу промовляли: *«Оце тобі!»* [1323, с. 233].

При сказі внутрішньо давали відвари трав, у тому числі зілля рогачки, у горщик до якого додавали жменю шпанських мушок (кантарид) [1323, с. 253]. Також радили очистити корінь шеленини (вид молочаю), дрібно порізати, всипати в новий горщик, залити свіжою водою і обліпити посудину глиною або тістом. Потім

поставити її на двадцять чотири години в теплу після випікання хліба піч. Через добу, процідивши рідину, давали хворому її пити вранці впродовж трьох днів: чоловікам по келиху, а жінкам і дітям – у меншій кількості. Від цього засобу наставала блювота, полегшити яку можна було, стискаючи живіт рушником і даючи хворому теплу воду. У декого також починалася діарея. Наявність блювоти була ознакою того, що пес був скаженим. Вірили, що чим швидше дати недужому цей засіб, тим він результативніший; коли упродовж шести днів опісля укусу його не дати хворому, то лікування буде не надто результативним. Якщо вже з'явилися під язиком прищі, то їх належало випалити розпеченим до червоного залізом і прополоскати рот холодною водою, щоб під час ополіскування разом з водою вийшла отрута. А вже після цього, як гадали в селі Дмитре під Щирецем, можна було застосувати відповідні ліки [1323, с. 253-254].

Зафіксував Юліян Талько-Гринцевич і способи лікування хвороби *«волос»*. У Кам'янецькому та Проскурівському повітах хворі, що мали задирки, замочували пальці в маковому лузі, а потім брали дев'ять колосків ярого жита, ділили на три частини, прикладали до ран, та, наливши у миску непочатої води, проказували стиха замовляння. Повторювали його дев'ять днів, змочуючи палець у лугові [1323, с. 286]. У Новій Ушиці рекомендували прикладання холодної глини [1323, с. 285].

Щоб уберегти хворого від пролежнів, під ліжко в Чигирині, Залужжі, Східній Галичині ставили миску з водою, і воду щоденно змінювали, що мало дати позитивний результат [1323, с. 288].

Наділеними чудодійною силою вважалися всі речі хатнього вжитку, що мали стосунок до печі. У Звенигородці брали ганчірку, котрою зазвичай затикали комин, і загортали в неї настругані кавалки дерева від рогача, який використовували для того, щоб виймати з печі горщики, та, запаливши їх, підкурювали тим димом нариви й чиряки [1323, с. 294].

Для лікування пістряку (раку) земляну жабу, дрібно посічену живцем і змішану з розчиненим у новій посудині тістом, слід було висушити, розтерти на порошок і посипати місця, вражені хворобою. У Звенигородці ловили водяних жаб, вкладали їм до губ масло, вміщували в новий горщик, у якому знизу були невеликі отвори. Зверху горщик закривали, а під низ підставляли посудину, в яку при

нагріванні стікав жир. Його збирали, а потім змішували з порошком висушених жаб та мастили уражені раком місця. Промивали губкою, тобто березовим наростом на стовбурі, – його краяли на тонкі пластини, заливали водою й варили у закритому горнятку; ці пластини, сильно виварені, прикладали на хворі місця тричі на день, одночасно промиваючи відваром, а також пили цей відвар – по дві кавові ложечки на день [1323, с. 315].

При ревматизмі у Володимир-Волинському радили пригорщу свіжого алтею, дикого цикорію й бурякового листя порізати й скласти все разом у полив'яний горщик; закрити його герметично й поставити на чотири години в гарячий попіл. Теплий сік цих трав треба було пити кілька разів на день по чарочці [1323, с. 316].

Для розтирань вживали мурашиний спирт, який у Звенигородському й Бердичівському повітах отримували так: брали два горщики – один з них із отвором у днищі, вимащений зсередини медом, а другий, пустий, розташовували над ним дном догори. Так їх ставили в мурашник на кілька днів, а коли посуд заповнювався мурахами, заливали спиртом або горілкою. У Східній Галичині в деяких селах горщик з мурашками, залитий спиртом, закопували в землю на дев'ять днів, аби спирт набрав більшої сили [1323, с. 316]. Трохи далі, розповідаючи про використання в народній медицині комах, Юліян Талько-Гринцевич відзначав, що при ревматизмі застосовували препарати на основі мурашиної кислоти або спирту. Ці препарати отримували, поставивши в теплу піч горщик з мурахами, в який вони й випускали із себе кислоту [1323, с. 336]. При глухоті заливали горілкою та медом мурашок, а горщик із ними ставили в піч на цілу ніч; процідивши, рідину крапали у вуха [1323, с. 367].

У Курівцях Львівського повіту хворий повинен був вийти в поле, перейти десять меж в довжину, а в місці, в якому на десятій межі затримається, підняти з землі будь-яку річ, яку він там знайде: лікарську траву, якесь зілля чи навіть гній. Усе це слід було зварити у воді в новому горщику, у приготованому відварі кілька разів вимочити ноги й опісля злити воду в той самий горщик. Потім вийти в місце, де три дороги сходяться, і викинути горщик з відваром. Був і інший варіант: пошкрябати пень, на якому різник рубає м'ясо, і зробити три кульки. При цьому не слід було торгуватися з м'ясником за вишкребки. Треба було кинути їх у новий горщик з водою

і зварити; у відварі мочити ноги. Потім – так само, як у попередньому способі, – воду знову злити до посудини, а горщик винести на місце, де три дороги сходяться, і там викинути. Цей засіб використовували при прострілі (люмбаго) [1323, с. 321].

Горщик був універсальною посудиною для приготування ліків. У Тальному Уманського повіту при зубному болю радили покласти в горщик кору ясена, залити її оцтом і, добре закривши, поставити в теплу піч; коли кора добре натягувала оцет, прикладати її на ватці до хворого зуба [1323, с. 352].

Значно екзотичніший засіб знали мешканці Проскурівського повіту. Треба було взяти в обидві руки й тримати за хвости двох кротів, аж поки ті не здохнуть; потім кинути їх до горщика, заліпити його й варити кілька діб. Опісля відділити жир, зібрати його в окремий горщик і мастити цим жиром хворий зуб [1323, с. 353]. У деяких місцевостях Східної Галичини робили з ярого воску свічку, до якої додавали кілька дрібок розтертого на порошок зілля блекоти. Свічку ставили в горщик й запалювали, а над полум'ям тримали той бік обличчя, де був хворий зуб. Час від часу слину спльовували у посуд з холодною водою. На поверхні води повинні були з'явитися дрібні чорні черв'яки, які, на думку мешканців Збаражу, й були причиною хвороби [1323, с. 355].

Юліян Талько-Гринцевич звернув увагу на дівочі ворожіння українців із використанням глиняного посуду. В Новій Ушиці окраєць житнього хліба, шматок деревини й очіпок накривали горщиком зі словами: *«Чому бути, того не минувати»*. Після того закривали очі, підносили горщик і виймали першу річ, що траплялася під руку. Дерево означало труну, тобто смерть, хліб – дівування, а очіпок – заміжжя [1323, с. 47].

За словами дослідника, на всій території Руси в любовних справах активно використовували кістки кажана, які видобували й застосовували різноманітнішими способами як найпевніший засіб привертання до себе коханих осіб та відвертання несимпатичних або огидних. Кістки ці отримували так: ловили кажана, потім клали його на мурашник і прикривали горщиком. Наступного дня, піднявши горщик, знаходили під ним *«грабельки»* й *«виделочку»*. *«Грабельки»* ті могли слугувати для того, аби, торкнувшись ними якоїсь особи, збудити в неї симпатію, приязнь або кохання, а *«виделочка»*

використовувалася для відштовхування від себе немилої чи немилого [1323, с. 54].

У Новій Ушиці крали також *«слід»* з-під стопи хлопця, або устілку з черевика й шукали кущик зілля, яке називали *«любка»*. Знайшовши його, брали цілушку хліба й копійки та закопували під воротами. Викопавши кущик із коренем, дівчина тричі ставала в яму ногами і, одмовивши *«Богородицю»*, брала корінь у пелену спідниці й несла додому, не оглядаючись. Коли вона приходила додому опівночі, баба-знахарка скидала з себе сорочку й очіпок, ішла до трьох криниць по воду, а прийшовши до кожної з них, казала: *«Ти їдна кирниця, в тебе є водиця. Добрий вечір, водо Уляно, а земле Татьяно, ти обмиваєш луга і береги, обмий хрещену молитвяну (ім'я). Од всіх поговорків людських, дай любов на (ім'я)»*. Зачерпнувши води із трьох криниць, вона несла її в правій руці і примовляла коротку молитву. Коли баба приносила воду, тоді дівчина, розклавши вогонь у печі, наливала до горнятка непочатої води з трьох криниць і вкидала в нього попередньо викопане з корінням зілля, до якого додавала любистку, украденого з обійстя, де мешкає молоде подружжя і є три закриті замки, і поставивши горщик на вогонь, залишали його доти, доки не закипить вода. Баба тим часом відкривала всі двері в хаті, промовляючи: *«Зорі, зорі, переносіть його розговори, щоб було любо і мило всім людям і сеї дівчині»*. Приготовлене зілля вона несла на роздоріжжя, там знімала з дівчини сорочку й поливала її приготовленим відваром зі словами: *«Щоб було любо і мило всім людям»*; а дівчина під час зливання води брала до вуст воду й, оголена, тримаючи воду в устах, приносила її додому. Тут вона викопувала ямку в припічку, клала до неї устілку, зливала воду, яку тримала в устах і гладенько замащувала глиною. Після таких чарів хлопець мусив покохати дівчину палко й назавжди [1323, с. 60-61].

Прості люди, за словами Юліяна Талько-Гринцевича, володіли різноманітними чарами, які застосовували бабки й знахарі до своїх ворогів. Наприклад, у Новій Ушиці, уставши вдосвіта, йшли до рослини беладони, вклонялися їй і промовляли: *«Добрий день тобі, німице, ти моя рідня сестрице; з-під тебе є три цари: їден цар німий, другій сьліпий, а третій глухий; дай мені того першого, щоби заглушило, а того третього – щоби засьліпило всю раду, всю громаду»*. При цьому мізинцем правої руки зривали рослину,

кидали в миску з непочатою водою, яку найкраще зачинити на замок, примовляючи: *«Я ни замикаю колодкою, але замикаю ротище; як не можна каміня вкладати, так щоб не могли рота роствори́ти, язика подіймати – на хрещеного-порожденого, іменованого (ім'я) роптати»*. Потім потрібно було поставити миску на піч, щоб там до вечора стояла, а згодом знову замкнути її на колодку і, знову відкривши, сказати: *«Ішло дванадцять попів з дванадцятю колодками і дванадцять дяків з дванадцятю ключами; здибала їх Пречиста Мати, взялася питати: «Де ви йдете, дванадцять попів з дванадцятю колодками і дванадцять дяків з дванадцятю ключами?» – «Ідемо до хрещеного, породженого, колодку відмикати, а роти замикати всій ради вашої громади, що, як не може каміня глотати, так щоб не могли на хрещеного, породженого, іменованого (ім'я), роптати – вся рада, вся громада»*. У воді тій необхідно було обмитися, залишки її вилити на вулицю, а зілля кинути в колодязь; від того ворог не міг уже людині шкодити [1323, с. 394].

Деякі відомості вченого стосувалися молочного посуду. Юліян Талько-Гринцевич згадав чистотіл, яким змащували соски коровам, аби були чистими, і випарювали глечики, щоб молоко, після того, як його наллють у ці глечики, ставало смачнішим [1323, с. 96]. Відваром м'яти кучерявої чи лісової, мили горщики, щоб молоко не псувалося [1323, с. 404]. Як гадали в Новій Ушиці, якщо лисиця випадково перебіжить через горщик з молоком, то в корови поменшає молока [1323, с. 386].

Якщо шість разів у одному горщику заварити розхідник і відвар вилити, а на сьомий раз приготувати в ньому м'ясо і з'їсти його, то людина, як гадали в Новій Ушиці, розумітиме мову кожної тварини й птаха [1323, с. 402].

При хворобах живота ставили компреси з яєчні на горілці: наливали в миску міцної горілки, запалювали її, кидали до неї кілька яєць. Посмажену таким чином яєчню клали на шлунок [1323, с. 113-114].

Найбільш поширеними практиками лікування уроків були такі: брали воду із криниці перед сходом сонця, ще непочату, наливали її в якусь посудину й вкидали туди розжарені вуглинки – тричі по дев'ять; читали певну кількість разів молитви. Тією водою обмивали

вікна, двері, лави, руки; вливали в усі дірки в хаті; зачерпували кухлем і поливали різні місця, причому підставляли миску, щоб вода, яку зливали, потрапила назад у неї. Потім давали зуроченому пити з тієї миски – з чотирьох протилежних сторін – і обмивали хворого, а воду виливали на поріг дому, твердо вірячи в те, що наступного дня хворий одужає. У Новій Ушиці звечора набирали воду з криниці, наливали в миску й тримали в ній руки – долонями догори, кажучи при цьому: *«Хто починив мині двомя, я відчиняю тромя; хто починив мині тромя, я відчиняю четвермя»* тощо, промовляючи так до десяти. Потім у долоні набирали воду й вливали її в другу миску. Так належало зробити тричі й відлитою водою обмити того, кого врекли [1323, с. 206]. При вроках та рожі в Орлах Звенигородського повіту застосовували ще таку практику, поєднану із замовляннями: наливали d миску чи горщик воду, кидали туди взяті з печі ножем тричі по дев'ять вуглинок (усього двадцять сім), причому після кожного вкидання казали: *«І ни раз, і ни два, і ни три, і ни чотири, і ни п'ять, і ни шисць, і ни сім, і ни вісім, і ни дев'ять»*, після чого тричі читали молитву *«Богородице Діво»* і за кожним разом, як кидали вуглинку, робили на воді знак хреста й далі проказували замовляння. Його повторювали десять разів і за кожним разом дмухали в обличчя того, кого врекли, наприкінці ж зверталися замовлянням до води з вугіллям. Повторивши це тричі, давали воду випити постраждалому, а потім баба, яка все це робила, набирала води до рота й бризкала нею в обличчя зуроченого, й, нарешті, тричі спльовувала на землю [1323, с. 206]. У Новоушицькому повіті тричі читали молитви, а тоді кидали двадцять дев'ять вуглинок у воду, набрану до сходу сонця, яку потім давали недужому пити – теж із чотирьох боків посудини. Після цього обмивали нею того, кого зурочили. Тією водою, що залишилася, тричі збризкували обличчя зуроченого. У тому самому повіті використовували ще інші практики, наприклад, брали вечірню богоявленську, ранню богоявленську та стрітенську воду, наливали її до миски, тричі читали молитву, а потім навхрест – із чотирьох боків посудини – зішкрябували трохи глини й знову читали дев'ять разів молитву [1323, с. 207].

В Україні, наприклад, у селі Водяники Звенигородського повіту, дівчата відрізали собі спереду і ззаду голови трохи волосся й вкладали його в правий чобіт хлопця так, аби він про те не знав. Після дев'яти

днів виймали волосся й замащували його глиною в склепінні печі зі словами: *«Щоб твій розум пікся за мною, як твоє волосся»*. Після шести днів виймали волосся з печі і носили при собі. Коли хотіли, щоб та особа перестала кохати, підкидали під неї волосся так, аби вона не побачила [1323, с. 53-54].

Для того, аби викликати до себе кохання іншої особи, у селі Ольховець треба було зі своєї сорочки, що просякла потом, викрутити піт і поставити його в посудині на вогонь, аби закипів. Потім змішати його із рудою глиною, якою зацікавлена в чародійстві особа мала тричі помастити вуста того, кого прагнула причарувати, щоразу при тім повторюючи: *«Як цей піт кипить, а пече, щоб так рабу Божою нарожденую (ім'я) за мною пекло. Як цей вогонь переходить через цей піт, щоб так пекло тебе, нарождену (ім'я)»* [1323, с. 55].

У Новій Ушиці після завершення спорудження будинку, на сьомий день, його задню стіну мазали не білою, а чорною глиною, чи хоча б жовтою [1323, с. 377].

На Благовіщення не годилося мастити глиною хату. Один сліпий старий із Лозанівки Чигиринського повіту свою втрату зору приписував тому, що його мати в це свято *«припічок обмазала глиною – то я й осліп до вечера»* [1323, с. 378].

Попрілості тіла зазвичай посипали сухою глиною, нашкрябаною з припічка [1323, с. 93].

Під час лікування потрісканих сосків у жінок у селі Лисянка конопляним прядивом (плоскінню) обтирали стіну в хаті й прикладали тією частиною, на якій була обтерта глина [1323, с. 97].

Від глистів у Чигирині зовнішньо застосовували на живіт компреси зі стебел полину, порізаного на шматочки на розпаленій цеглині, і ці гарячі шматочки прикладали на пупа [1323, с. 118].

Для лікування гемороїдальних вузлів на Звенигородщині використовували білу глину без піску [1323, с. 179].

При укусах собаки в селі Нова Ушиця брали кістку бика або вола, очищували її від м'яса, обліплювали глиною, сушили на повітрі та клали на три дні в піч відразу після випікання хліба; потім очищували її від глини, розбивали на дрібні шматки й прикладали на ранки від укусів [1323, с. 255].

У випадку проносу на Звенигородщині вживали віск, замішаний на воді і розтертий навпіл із білою глиною [1323, с. 164].

При опіках повсюдно прикладали глину [1323, с. 277]. Якщо ж із задирки утворювалося нагноєння, робили примочки з глини [1323, с. 278]. У випадку ран на ногах на Поділлі прикладали як мазь глину, змішану з сечею [1323, с. 284]. До наривів у Східній Галичині теж зовнішньо прикладали глину [1323, с. 293]. До місця укусу бджоли в Збаражі прикладали вологі компреси з жовтої глини (тільки з жовтої, бо жодна інша не мала таких цілющих властивостей) [1323, с. 339].

До очей у Звенигородському повіті прикладали вологу жовту глину [1323, с. 340]. У випадку більма робили суміш із козячого, свинячого сала, воску, олії, узятих у рівних частинах; усе це складали в глиняний посуд та ставили на легкий вогонь, щоб трохи розчинилося: потім охолоджували. Разом із цим брали гарячий хліб, щойно вийнятий з печі, робили у верхній його частині неглибоку круглу дірку, в яку вставляли склянку отвором до хліба – так, аби її краї щільно прилягали до буханки. Хліб перевертали склянкою вниз, допоки не остигав; причому в склянці збиралася рідина, яку зливали в чисту пляшечку. Упродовж тижня щоранку розжарювали на вогні шматок старого заліза, клали на нього невеличку, розміром з горошину, порцію мазі, і над димом тримали хворе око, щовечора крапаючи в око по кілька крапель з пляшечки. Цей рецепт Юліян Талько-Гринцевич записав від небоги Тараса Шевченка – Ярини Ковтунової, мешканки села Кирилівка Звенигородського повіту [1323, с. 344].

Через злість чи задля помсти услід вагітній кидали глину й подібні речі, але ніхто з тих, хто бачив це, того не схвалював [1323, с. 68].

Від блювоти, яка буває під час вагітності, у Лисянці радили вагітній сісти на хлібну діжу й напитися води з покришки [1323, с. 71].

Від уроків клали під голову жабу в глиняній посудині, так само, як волосся чи відрізані нігті [1323, с. 445]. У матеріалах Юліяна Талько-Гринцевича проглядалися уявлення про магічні властивості трав, ніби посланих з іншого світу. Лікувальна орієнтація знахарства на використання виділень людини й тварин та внутрішніх органів останніх, без сумніву, теж була пов'язаною з їхнім міфологічним статусом, який відображав роль першоелементів, що лежали в основі космосу. А за застосуванням глини, як і решти мінеральних препаратів, розкривалися інші суто символічні аспекти народної медицини.

Також потрібно відзначити першовідкривача для німецькомовного світу й узагалі європейської науки Гуцульщини та Буковини професора Чернівецького університету, дійсного члена Наукового товариства імені Тараса Шевченка у Львові **Раймунда Фрідріха Кайндля** (1866–1930). Його дослідження були зосереджені головним чином на буковинських гуцулах, хоча принагідно він звертався й до галицької та закарпатської частин цього етнографічного району. Володимир Гнатюк відзначав, передовсім, серйозну джерельну базу праць Раймунда Фрідріха Кайндля і їхній вихід, з огляду на тодішній статус німецької мови, на широку міжнародну наукову аудиторію: *«Важні вони тим, що подається в них фактичний матеріял із першого жерела, без ніяких видумок та фантазій, і робиться його доступним ширшим ученим кругам через німецьку світову мову»* [223, с. 4]. Народився науковець у Чернівцях, у багатодітній учительській родині. Батьки бажали, аби син у майбутньому став адвокатом. Щоправда, батько хлопця помер ще 1879 року. Проте вирішальний вплив на вибір напрямків подальших студій справили гуманітарні вподобання Раймунда Фрідріха Кайндля і певною мірою класична німецька гімназія. Вступивши восени 1885 року до Чернівецького університету, він записався одразу на три відділи: історію, географію й германістику, тобто німецьку мову та літературу. Починаючи з 1886 року, студент другого курсу Раймунд Фрідріх Кайндль з юнацьким запалом взявся за збір і опрацювання історичних джерел про буковинську давнину й середньовіччя, а також про минуле Чернівців. У вільний від навчання час він подорожував українськими селами понад Прутом, Серетом і Черемошем, збираючи етнографічні та фольклорні матеріали й знайомлячись з місцевою інтелігенцією, здебільшого священиками, які найкраще знали життя селянства. Раймунд Фрідріх Кайндль розвинув цю діяльність не заради простої цікавості, а поставивши собі за мету ознайомити наукові кола Австрії та Німеччини з особливостями найбільш численного і, на думку молодого дослідника, історично найбільш давнього етносу на Прикарпатті. Цій роботі сприяло те, що Раймунд Фрідріх Кайндль вільно володів українською мовою, розмовляти якою навчився ще в дитинстві завдяки гуцулці-служниці. Упродовж 1886–1887 років він накопичив стільки цікавих матеріалів, що виникла потреба їхньої публікації. Так з'явилася на світ написана

в співавторстві з Олександром Манастирським праця *«Русини в Буковині»* (1889). Описуючи звичаї буковинців, Раймунд Фрідріх Кайндль згадував сумне ворожіння, що, як і інші, влаштовувалося ввечері перед Андрієм. На стіл клали хрест, вінок та ляльку і кожен з цих трьох предметів накривали тарілкою. Тепер дівчина, яка не бачила, як це готували, мала підняти одну з тарілок; коли вона натрапляла на хрест, то мала померти; вінок означав одруження, а лялька – безчестя. До цього останнього віщування Раймунд Фрідріх Кайндль зробив зауваження, що в окремих випадках парубок за згодою дівчини робив її матір'ю, щоб таким чином змусити батьків дати згоду на одруження [1252, с. 49]. Часто буковинська дівчина просила поради в любовних справах також у відьом і ворожок, а одні з найкращих чар полягали в тому, що жінка, яка вміла ворожити, набирала в миску проточної води, брала васильок та мила ним образи святих. Після цього вона наказувала дівчині роздягнутися до пояса, і мила її цією водою, промовляючи: *«Я, (ім'я дівчини), йшла до церкви, у правій руці несла воскову свічку, а у лівій – зілля васильок. Тут я зустріла трьох відьом, трьох наклепниць. Вони обплювали мене та пішли далі. Я стояла, як серед води, і молилася до святого Ісуса, до Матері Божої та до святого Миколая. Тут вони йшли дорогою, і я розповіла їм про свою біду. Потім вони мене мили: Мати Божа по груди, святий Миколай по лікті, а Ісус по пояс. Після цього я прийшла до церкви. Там усі святі та люди милувалися моєю красою. Вони запитували: «Хто ця красуня, що йде? Це графиня чи попадя? – Ні, це (ім'я)»*. Коли умивання закінчувалося, дівчина виливала воду в струмок і йшла додому, твердо переконана, що відтепер усі сільські парубки будуть змагатися за її кохання [1252, с. 50]. Ще один звичай причаровувати, за словами Кайндля, був характерним для соціального стану руської дівчини. Ловили кажана, замотували його в полотно, в якому було зроблено маленькі отвори, клали в лісі на мурашник та накривали новим глечиком. Мурашки після цього поїдали м'які частини тіла кажана, а дівчина вишукувала у скелеті тварини дві кістки, із яких одна мала форму вил для сіна, інша – увігнутої всередину руки. Останньою кісткою торкалися того хлопця, кохання якого прагнула завоювати дівчина; першою ж торкалися тих хлопців, пропозиції про одруження яких були для дівчини надокучливими [1252, с. 50-51]. Раніше в Буковині

існував звичай споживати поминальну їжу відразу ж після поховання, де брали участь також плакальниці. Оскільки за часів Раймунда Фрідріха Кайндля його було заборонено з огляду на небезпеку для здоров'я, то поминки за померлим, як правило, відбувалися або після богослужіння за упокій, що проводилося на сьомий, дев'ятий, чотирнадцятий, сороковий день та через рік після смерті, або в якесь інше свято, але вже без богослужіння. На поминках люди, що зібралися, молилися за душу покійного, а потім їли пшеницю, зварену особливим способом, і, нарешті, людям роздавали маленькі горщики, наповнені водою, на яких зверху знаходилися маленький калач і воскова свічка. Передаючи горщик, завжди називали ім'я померлого, за чию душу робився цей подарунок. Нерідко господар не забував дати горщик і за власну душу. У такому випадку це відбувалося на самому початку і супроводжувалося словами: *«Наперед за мою душу!»* [1252, с. 73].

Дослідницька робота Раймунда Фрідріха Кайндля привернула також увагу Антропологічного товариства у Відні, яке, виникнувши 1870 року, стало провідною науковою інституцією в галузі не лише антропології, але й етнографії, археології тощо. Воно видавало солідний журнал *«Повідомлення Антропологічного товариства»*, в якому згодом було надруковано чимало праць чернівецького вченого. Праці Раймунда Фрідріха Кайндля поступово здобували широке визнання в наукових колах, хоча формально він ще навіть не закінчив навчання в університеті. Матеріальне становище студента не дозволяло йому здійснювати тривалих подорожей навіть у межах Буковини. Нарешті, влітку 1891 року він склав іспити на вчителя історії та географії середньої школи й був зарахований стажистом до Чернівецької гімназії. З грудня того ж року захистив промоційну роботу. Раймунду Фрідріху Кайндлю було присвоєно ступінь доктора філософії. У червні 1892 року він склав також іспит на вчителя німецької мови й восени розпочав педагогічну діяльність як суплент (молодший учитель) у Чернівецькій православній вищій реальній школі. Тоді ж вийшла його стаття *«Віра в чари у русинів на Буковині й Галичині»* (1892). Як і повсюди, в магії русинів головну роль відігравали відьми, які вважалися вірними помічницями чорта. Серед народу їх боялися і жахалися, а для жінки не було гіршого лайливого слова, аніж *«відьма»*. Зазвичай відьми не відрізнялися

нічим від решти жіноцтва. Отож великою перевагою селянина було знати відьом свого села; лише тоді він мав змогу убезпечити себе від них. У першу неділю після Великодня можна було виявити відьму завдяки такому методу. В отвори цідилки для молока слід було вткнути шпильки, одну за одною, а потім кип'ятити ту цідилку в горщику, наповненому молоком. Жінка, яка під час кип'ятіння зайде в будинок, щоб щось позичити, і є відьма [1251, с. 281].

Окрім того, на початку вересня Раймунд Фрідріх Кайндль був призначений приват-доцентом кафедри австрійської історії Чернівецького університету. Як педагог, він прагнув зацікавити учнів і студентів краєзнавством, народознавством, фольклором, залучав їх до праці в цих напрямках. Завдяки грошовій допомозі Антропологічного товариства вчений продовжив вивчати життя та побут горян, відвідавши Путильщину і Верховинщину на Різдво, Великдень і в літні місяці 1892 року. У цьому йому допомагали місцеві священики, вчителі, службовці. Його активною помічницею стала донька службовця лісозаготівельної контори в Устеріках Людмила Кіслінґер, яка жила в Горішньому Ясеневі й збирала відомості про їжу, ткацтво та вишивку гуцулів. Вона й сама вишивала гуцульські узори, зразки яких Раймунд Фрідріх Кайндль пізніше опублікував. Товариські стосунки з Людмилою незабаром переросли в кохання. Швидкому завершенню книги посприяло й те, що ще восени 1892 року Раймунду Фрідріху Кайндлеві вдалося отримати відразу дві наукові стипендії – державну і крайову – для продовження фахового навчання. Він взяв відпустку й поїхав до Відня, де став позаштатним слухачем XIX-го курсу Інституту австрійських історичних досліджень. Коли робота над книгою про гуцулів була завершена і її було відправлено до Відня, Раймунд Фрідріх і Людмила у листопаді 1893 року повінчалися в Кутах. Його монографія *«Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази»* (1894) здобула високу оцінку в сучасників і містила чимало відомостей про використання глиняного посуду в родинній і календарній обрядовості. Дослідник ретельно описав хрестини в гуцулів. Прощаючись, хрещений віддавав батькам дитини один калач разом з мискою, наповненою зерном, і дарував їм ще, залежно від майнових обставин, теля, вівцю, ягня або свиню [1247, с. 7].

На весіллі, коли молодий зі своїми супровідниками заїжджав у двір, він пересилав молодій дружбою кільце з сиру, яке носив на руці під час вінчання, а вона відсилала йому своє. У деяких місцевостях молодята обдаровували одне одного при цій нагоді повною мискою кукурудзяних зерен [1247, с. 18].

У гуцулів наприкінці XIX століття було заведено, що після винесення тіла покійного з приміщення назовні, жінка в будинку з силою кидала горщика донизу, на знак того, що горе закінчилося й нещастя має піти з цього місця [1247, с. 127]. Родичі померлої особи на третій день після поховання приходили до могили з мискою, наповненою хлібом, фруктами тощо для проведення священиком панахиди [1247, с. 129].

Гуцульські дівчата для привороту приносили чародійці якийсь належний чоловікові предмет, і та лила над ним воду в миску, а потім над нею робила ножем знак хреста. У миску кидали магічні трави, а після подальших таємничих магічних дій дівчина мала вмитися тією водою [1247, с. 13].

На Святвечір у гуцулів було прийнято передавати своїм сусідам миску, повну різдвяної страви, зерна тощо, й отримати від них такі ж дари [1247, с. 71-72].

А на день Василя прийнято було ворожити, щоб вивідати, хто наступного року в цей день ще житиме, а хто до того часу помре. Для цього насипали в миску попіл і проводили по ньому широку, глибоку борозну. Зліва і справа від неї втикали дві тріски, з яких одна символізувала священика, а друга – дяка. Так само з одного боку борозни, яка ніби представляла могилу, втикали в попіл тріску за кожну присутню особу. Ці трісочки потім запалювали й спостерігали, куди впаде попіл дотліваючого вуглика. Якщо він падав у борозну, то ця особа мала померти *«до наступного Василя»*, якщо падав убік від борозни, то людина залишалася живою [1247, с. 73-74].

На свято Водохреща священик в гуцульських селах ходив від оселі до оселі й освячував їх. За це він отримував у кожному будинку зазвичай миску зерна кукурудзи й моток конопляного чи лляного прядива [1247, с. 74].

На Чистий четвер у деяких околицях запалювали вогонь на плиті і ставили біля нього горнятко з водою і буханець хліба. Цей звичай мав назву *«старенький гріється»* (*«ґідек се гріет»*) [1247, с. 76].

Із загадок села Селятин, поданих Раймундом Фрідріхом Кайндлем, є цікавою така: *«Шушири у лісі, а шуширчеха у місці, шуширинєчко – у городі»*. За його поясненням, це були товкач (що для тертя маку; назву, як і дві наступні, було взято, очевидно, від шарудіння, викликаного тертям маку в мисці) – у лісі (виріс), миска – у місті (куплена), мак – виріс у городі [1247, с. 119]. Дійки коров'ячого вимені загадували так: *«Штери рідні браті, а у один горнец усі штери стрілєют?»* [1247, с. 119]. Приказка мовила: *«Пуста челєдина, а дранкавий горнец, то собі рідні»* [1247, с. 124].

Улітку 1895 року Раймунд Фрідріх Кайндль відвідав у Карпатах Буковину й частину Галичини за дорученням Віденського антропологічного товариства. Як зазначав сам дослідник, його основною метою було дослідження побуту гуцулів, а також придбання зібрання гуцульських предметів для Музею природознавства у Відні. Окрім того, він хотів зібрати ще додаткові матеріали для статті про гуцулів у відомій двадцятичотиритомній енциклопедії *«Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild»*. Для досягнення цієї мети дослідник мав тісні контакти з представниками цього гірського народу й знову познайомився з вартими уваги фактами із їхнього життя та народних вірувань, більшість з яких він потім відобразив у своїй статті *«Нові причинки до етнології й народознавства гуцулів»* (1896), надрукованій у журналі *«Globus»* як доповнення до його більш ранніх робіт про гуцулів. Не залишив учений поза увагою й глиняний посуд. Зокрема, він відзначив, що вночі біля голови померлого ставили зазвичай каганець на перевернутому горщику. Там стояв також горщик з колодязною водою. Останньою покійнику перед сходом сонця мили обличчя, а потім витирали хустиною, яку разом з полотном, на якому лежав покійник, клали в домовину, *«щоб ніхто не висох і за померлим не пішов вслід»*. Горщик, у якому була вода, і каганець після поховання дарували комусь із бідних, а інший горщик, на якому вони стояли, відразу ж, як тільки померлого виносили з хати, розбивала стара жінка, *«щоб покійний нікого за собою не потягнув і не з'являвся уві снах»* [1248, с. 91]. Також цікавим було спостереження Раймунда Фрідріха Кайндля щодо пошкодженого посуду. Серед гуцулів вважалося, якщо миша пробіжить через дірявий горщик, то трапиться велике нещастя. Тому такі горщики не слід було тримати

в господарстві, а краще викинути в провалля, *«де чорт варитиме собі їжу»* [1248, с. 73].

У праці *«Святковий календар руснаків і гуцулів»* (1896) Раймунд Фрідріх Кайндль повторив розповідь, що на Новий рік проводили прогнозування на мисці з попелом, аби дізнатися, хто через рік зустрічатиме це свято, а хто до цього часу вже помре [1245, с. 409].

Як вважалося, першої неділі після Великодня, як і перед Різдвом, можна було виявити відьом у своєму селі. З цією метою в Галичині втикали в отвори цідилки для молока дві шпильки, одну поряд з іншою, а потім кип'ятили їх у горщику, наповненому молоком. Жінка, яка зайде в оселю під час кипіння молока, щоб щось позичити, і є відьмою. Цідилку й молоко застосовували з тієї причини, що відьми виявляли свою згубну силу переважно щодо корів, відбираючи в них молоко [1245, с. 431]. Повторив Раймунд Фрідріх Кайндль також опис ворожіння руснацьких дівчат уночі перед святом Андрія, коли клали на столі хрест, вінок і ляльку і накривали кожний із предметів тарілкою [1245, с. 443].

У статті *«Віра в чари у гуцулів»* (1898), надрукованій у брауншвейзькому ілюстрованому народознавчому часописі *«Globus»*, Раймунд Фрідріх Кайндль сповіщав, що для проведення любовної магії гуцульська дівчина ловила кажана й вкидала його в новий горщик, в якому було прокручено багато маленьких отворів. Після цього повністю закриту посудину неглибоко заривала в мурашник. Потім виймала горщик і відшукувала в скелеті кажана ті кісточки, які за формою нагадували вила для сіна чи граблі. Якщо претендент на кохання був для дівчини неприйнятним, вона за нагоди непомітно відштовхувала його від себе кісточкою, схожою на вила. Якщо ж хлопець їй подобався, то дівчина (теж непомітно) підтягувала його до себе кісточкою, схожою за формою на граблі чи гак [1249, с. 250].

У продовженні статті *«Віра в чари у гуцулів»* (1899) у тому ж ілюстрованому часописі *«Globus»* Раймунд Фрідріх Кайндль розповів, як до померлого незадовго до цього Олексія Чорного із села Плоска, відомого повсюди як заклинателя, прийшли одного разу здалеку дві єврейки за приворотною водою. Щоб її отримати, кожна з них принесла із собою глечик. Коли чародій помітив, що ці посудини вже були у вжитку, він наказав обом відвідувачкам принести нові посудини, а потім дійсно наповнив бажаною водою [1250, с. 272].

Гуцули вважали, що не можна класти мотику на плиту, інакше наступного року всі горщики поб'ються [1250, с. 276]. Це трохи перегукувалося зі схожою прикметою в Павла Чубинського.

В україномовній праці *«Фолькльорні материяли»* (1898) Раймунд Фрідріх Кайндль поділився етнографічними записами з Буковини, які не публікував раніше. У Хлівештах Чернівецького повіту від уроків *«примівниця»* набирала свіжої води до горщика й говорила над ним замовляння, далі тричі дмухала й тричі плювала на хворого і потім давала йому напитися тієї води [457, с. 146-147].

Миски згадувалися в записаному над Черемошем, у Волоці Чернівецького повіту замовлянні від *«золотника»*, яким, на думку Раймунда Фрідріха Кайндля, називали різні шлункові хвороби: *«Золотниче. Золотниче, добрий чоловіче! Ти ту не уживай, червону кров не спивай! Іди на Чорне море, там, де ніхто не ходи, де кури не запівают, де люде не зачувают, де дзвони не задзвонюют, де голос не заносят. Там для тебе чорні столи чорними скатертами застелені, чорні миски, чорні ложки накладені, чорна страва насиплена. Там то уживай, та й сюди до (ім'я) не вертай! Бо тут сидить Михаіл на воротах в червоних чоботах»* [457, с. 147]. У гумористичній дитячій пісеньці, що, можливо, натякала на підмінену дитину, співалося про миску з пиріжками:

Був дід та й баба,
Та й вілізли на граба,
Граб сі поломив,
Тельита побив,
Тельита рикали,
Пси брехали;
Дали до попа знати,
А піп з печі –
Убив плечі;
Попадя з груби –
Убила зуби;
Дівка з комори –
Уломила ноги;
Дитина з колиски,
Хап пиріг з миски,
Упарила писки [457, с. 152].

Подав дослідник і дитячу дражнилку німця:
Ой там, ой там на горбочку,
Сидить дідько в черепочку,
А ми єго не пізнали
та й шьипочки поздіймали [457, с. 154].

Наступною була стаття Раймунда Фрідріха Кайндля *«Причинки до народознавства східнокарпатського регіону»* (1900). Увечері перед святом Андрія дівчата в буковинських селах Волока й Станівці (нині Глибоцького району Чернівецької області) пекли пиріжки і в кожний з них клали клаптик паперу з написаним іменем хлопця. Після цього дівчина клала всі пироги в наповнений гарячою водою горщик і перемішувала їх між собою. Останній із пиріжків, який з'являвся на поверхні, дівчина розламувала й вірила, що вийде заміж за хлопця, ім'я якого було написане на схованому в пиріжку клаптикові паперу [1243, с. 226-227]. Інша з дівчат робила маленькі кораблики з воску й в кожний з них клала клаптик паперу з написаними іменами хлопців. Після цього вона наповнювала миску гарячою водою, ставила туди всі кораблики й спостерігала за тим, який з корабликів найшвидше потоне. За хлопця, ім'я якого було написане на клаптикові паперу з того кораблика, мала вона вийти заміж [1243, с. 227]. У селі Нові Мамаївці (нині Новосілка в Чернівецькій області) дівчина увечері перед Різдвом брала ложку і нового горщика, ставала на порозі й стукала ложкою по горщику. Звідки при цьому починав гавкати собака, з того боку мала вона отримати нареченого [1243, с. 230]. У буковинському селі Хлівище на Різдво кожний із членів родини наповнював водою окрему посудину й залишав її на ніч. Якщо після цього в якійсь посудині вода залишалася на тому ж рівні, то володар посудини мав очікувати на той же талан, який дістався його батькові. Якщо води прибуло, то відповідний з членів родини мав бути щасливішим. Якщо ж рівень води зменшився, то відповідна особа мала захворіти чи навіть померти. Раптову смерть передвіщала та обставина, коли в посудину потрапляла миша і у воді знаходила свою погибель [1243, с. 241], очевидно, через свою символіку хтонічної істоти.

Раймунд Фрідріх Кайндль отримав також багато інформації від осіб, які прибували до Чернівців з різних місцевостей Буковини й Східної Галичини. На території Східних Карпат вірили,

що на Святвечір дівчина мала помити ложки, миски тощо, які використовували під час святкової трапези, перед воротами. Тоді перед нею мав з'явитися її майбутній наречений [1243, с. 247].

У статті *«Святкування весілля в русинів у Берегометі на Пруті (Буковина)»* (1904) Раймунд Фрідріх Кайндль детально описав весільний обряд. Він згадав, що у весільній пісні співається про горобця, який летів і впав у горщик [1246, с. 287]. На тарілці нареченому підносили різнокольорову вовняну сумку й й такий же пояс у подарунок. За це він клав на тарілку срібний гульден або іншу монету [1246, с. 283]. Дружки молодого кидали дружкам молодої кілька крейцерів на тарілку, одночасно прохаючи прийняти гроші як плату за наречену й пустити їх за стіл до неї [1246, с. 286]. Жінки отримували в дарунок рушники, а чоловіки – хустки. Кожен подарунок клали на тарілку й так подавали [1246, с. 286].

Як зазначав Раймунд Фрідріх Кайндль у своїй статті *«Причинки до народознавства території Східних Карпат»* (1908), не слід вважати, що записані дослідниками народу традиції вже застаріли. Особливо це на той час стосувалося того, що у випадку хвороб чи іншого важкого становища часто шукали допомоги в чарівників чи чарівниць. Навіть у великих містах, як писав дослідник, пророчиці мали гарні заробітки, а також користувалися увагою навіть *«серед представників освічених кіл»*. Він подав кілька прикладів із газет, які на той час виходили для німецькомовного населення Чернівців та міських околиць.

Зокрема, газета *«Czernowitzer Tageblatt»* від 29 липня 1903 року з відтінком гумору повідомляла, що в Станіславі (нині Івано-Франківськ) мешканець передмістя Климент Зубрицький, простий муляр, є *«зовсім могутнім чоловіком»*, якому *«послуговує світ духів, за допомогою яких він був здатний подолати всілякий біль у своїх легковірних співгромадян, причому за відповідну винагороду. Однак спеціалізувався він на відновленні сімейного миру»*. Газета подада приклад його *«мистецтва»* зі звинувачувального висновку справи, яку перед тим розглядали в місцевому суді. Його легковірна сусідка якось слізно попрохала допомогти щодо щастя в подружньому житті. *«Володар магії»* зачинився в повністю темній кімнаті, де, тримаючи подружню обручку своєї клієнтки над горщиком із киплячою водою, про себе пробубонів відповідну магічну формулу. Шукачка щастя

під час цього з нетерпінням очікувала перед зачиненими дверима на успіх, щодо якого історія однак нічого не змогла сповістити. Однак, за свідченням газети, стало відомо, що невдячні сучасники викрили шахрайство *«цілителя подружнього життя»*, а суд через свій присуд тюремного двомісячного ув'язнення *«надав йому можливість ще раз серйозно подумати про вдосконалення своєї спіритичної теорії подружнього щастя»* [1244, с. 92].

Інша місцева чарівниця, Катерина Горук, за повідомленням буковинської газети *«Bukowiner Nachrichten»* від 3 серпня 1904 року, сказала наївній шістнадцятирічній місцевій дівчині, що може завдяки магії і за відповідну грошову винагороду посприяти поверненню її коханого, який залишив її і поїхав до Коломиї. Жінка взяла у дівчини гроші та сорочку хлопця та пообіцяла, що той прилетить назад. Однак цього не сталося. Жінка повернула сорочку, а щодо грошей сказала, що під час магічний дій кинула їх у річку Прут. Лише після цього ошукана дівчина звернулася до поліції.

Раймунд Фрідріх Кайндль зазначив, що повсюди там розповідали про засоби, за допомогою яких відьми можуть доправити людину в інше місце по повітрю. За одним із таких вірувань, якщо дівчина чи хлопець прагнули назавжди здобути прихильність протилежної статі, то застосовували такий засіб. Насамперед слід було роздобути три *«символи»* бажаної особи, а саме: шматочок сорочки, декілька волосин з її тімені та шматочок глини з ґрунту, на який вона ступила. Якщо ці всі *«символи»* були наявними, то в подальшому брали траву *«прихот»*, яка дуже часто там траплялася в хвойних лісах, до того додавали ще *«чарівну рідину»* і ставили це все в горщику на плиту, причому горщик не мав знаходитися поблизу вугілля, інакше все могло розділитися. Як тільки тямуща у магії жінка торкалася цієї суміші, то відповідна особа мала прилетіти по повітрю. При цьому зазначена особа безупинно кричала б: *«Води, води»*. Як тільки відьма бачила приліт цієї особи, то швидко посилала іншу жінку з ножем, держак якого було виготовлено із оленячого рогу, до дверей, де ніж потрібно було повільно уткнути в землю, щоб та особа так само повільно приземлилася. Слід було також напоїти ту особу. Після цього особа, яка прилетіла, належала тому, хто цього бажав [1244, s. 93]. Це нагадувало поему Фабіяна Кленовича.

Цікаві спогади про шкільний обряд розбивання горщика *«каші з маком»* залишив **Михайло Щербаківський** (1848–1920), священик парафії села Шпичинці Сквирського повіту на Київщині, батько мистецтвознавців і етнографів Вадима й Данила Щербаківських. Народився він там само, у Шпичинцях, у родині священика. Навчався у Київський семінарії, був близько пов'язаний зі *«Старою Громадою»* й користувався повагою в українських творчих та наукових колах того часу. Так, у село Шпичинці приїздили до отця Михайла Тадей Рильський, академік Микола Біляшівський, редактор газети *«Рада»* Мефодій Павловський, художник Василь Кричевський. У Києві він зустрічався з родиною Грушевських, Андрієм Свенціцьким. Його автобіографічні оповідання звалися *«Дитячий Едем до куштування плоду від дерева пізнання добра і зла. (З дитячого світу сільського хлопчика)»* (1894–1895) й надруковані в *«Киевской старине»* під криптонімом *«М.Щ.»*:

«Очі всіх школярів вже давним-давно і дуже часто поглядали на заслінку, що приховувала від наших поглядів в варистій печі «кашу з маком». Але ось заслінка знята, мати дістає з печі величезний горщик з кашею. Всі школярі повитягали з-за пазухи, а хто з-за халяви свої дерев'яні ложки, й ті з них, у яких жива уява і розвинений нюх і смак, почали ворушити губами, смакуючи наперед смачну кашу. За командою батька всі школярі з криком радості сіли серед хати на долівці в гурток, тримаючи напоготові ложки в руках.

– Ну, дітки, каша горяча, не хапайтесь, стережіться, бо опечетесь; вона крута і сипка, глядіть, не набирайте повну ложку, бо розсиплете кашу, а который з вас дар Божий не пошанує, розсипле, той попробує ще й березовой каші от граматика, – сказав батько. – А ти, Миша, гляди! Который розсипле кашу з ложки, того хворости різкою, щоб не розсипав Божого дару.

Діти миттю кинулися до горщика, несамовито копали ложками круту, розсипчату, пшоняну з маком кашу і запихали собі нею повні роти, давилися, кашляли, поперхнувшись сухою кашею, один одного штовхали ліктями по руці з ложкою, так що каша вже біля самісінького рота вивалювалася з ложки і розсипалася на підлогу. Я ж, швидко оббігаючи гурток кашоїдів, бив різкою по спині того з них, хто розсипав кашу. А ті, кривлячись і сміючись і захищаючи лівою рукою спину, правою рукою моторно наминали

кашу і встигали вибити ложку з рук сусіда. Регіт нестримний, загальний, радість і веселощі заразливі, що поривали на сміх і людей похилого віку, глядачів каші.

Каша з'їдена. Але мені і спробувати не дали цієї каші. Такий закон каші. Потім поставили той порожній горщик серед хати на підлозі, зав'язали мені очі хусткою міцно міцно, дали в руки макогін, обкрутивши мене на місці три рази, і сказали мені потрапляти макогоном в горщик. Я постояв, зрозумів, в якому місці стоїть горщик, розмахнувся і вдарив об грубку. Всі дружно, нестримно розреготалися. Мені і самому стало смішно. Я поправився і потягнув макогоном прямо об землю-долівку. Регіт ще сильніше. Досада почала вже розбирати мене. Я ще міцніше розмахнувся, – луп! – влучив по лаві. Товариші завили від реготу, затупотіли ногами. У мене ж від досади сльози готові були кинутися з очей. Обізлившись на вислизаючий від макогона горщик, я, нарешті, в сильному гніві випадково так затопив по горщику, що останній на друзки розлетівся. Вибух реготу, дикий, нестримний крик, стукіт, тупання ногами – захват неописаний, загальний. Я моментально зірвав пов'язку з очей, які блищали сльозами і сяяли надзвичайним захопленням, схопив різку і став «поганяти» товаришів на водопій до річки, тих, що відставали, наздоганяв і підганяв різкою...» [1182, с. 374-375]. Це розбиття горщика макогоном нагадувало різдвяні звичаї.

Серед почутих ним казок Михайло Щербаківський згадував оповідку про *«хоть верть-круть, хоть круть-верть, а під черепочком смерть»* [1180, с. 388]. Стара селянка розповідала дітям апокрифічну легенду, де з глини одночасно були зроблені чоловік і жінка, а процес творення з глини виразно нагадував працю гончаря: *«А як зробили Господь небо й землю і освітили її сонцем, то взяли в руки глину, місили її, ліпили, та й виліпили чоловіка і жінку, та й положили їх против сонця, щоб вони обсохли трохи, а самі пішли в рай трохи спочити, а дьявол тинявся собі по світі, та й наткнувся на людей. Дивится на них, аже вони такі гарні, такі гарні на уроду, як янголи, хоть води з них напийся. Жаль стало дьяволові от зависті, шо вони такі гарні, а він такий чорний, поганий. Аж сльози виступили у нього. Обійшов він навкруги людей, подивився, скривився та взяв і обблював людей. А Господь якраз на ту пору*

надійшли ло них. Як глянули на людей та аж у долоні сплеснули. «Ай! Що ж це ти наробив, сатано?» – «А нащо ж ти їх такими гарними дуже поробив?..» Ото Господь взяли та й вивернули людей нутром наверх, а лицем усередину. Через те, що виверняні, то теперь люди не такі гарні, а погані, а через те, що дьявол обблював, то всередині в чоловікові сморід єсть» [1181, с. 122].

Свідченням розвитку етнографічної науки в напрямі створення монографічних досліджень невеликих за обсягом територій були описи повітів Галичини, що з'явилися в останнє десятиліття XIX століття. Цікавою була історія їхнього виникнення. 6 січня 1893 року музей імені Дідушицьких у Львові в іменини його засновника графа Володимира Дідушицького (1825–1899) оголосив конкурс на написання кращого географічно-історіографічного опису одного з 74 тодішніх повітів Галичини. Рукописи праць слід було надіслати до 1 січня 1894 року. До участі в ньому зголосилося шістнадцять праць з описами чотирнадцяти повітів (переважно Східної Галичини). Авторами більшості з них були народні вчителі. У середині 1894 року організатори підбили підсумки конкурсу й призначили грошові премії шістьом авторам (первісно планувалося лише трьом), ще шістьом оголосили подяку. Перша премія заслужено дісталася Броніславу Сокальському за рукопис праці про Сокальський повіт, інші відповідно Зофії Стшетельскій-Ґринберговій за опис Староміського (Старо-Самбірського) повіту, Францішекові Ксаверієві Мрочко – за опис Снятинського повіту, Каролю Фалькевичу – за опис Городецького повіту, Яну Александру Байґеру – за опис Теребовлянського повіту та Владиславу Сарні за опис Коросненського повіту. З-поміж шести нагороджених праць п'ять містили описи українських повітів [85, с. 120].

Міхал Броніслав Сокальський (1858–1929) народився в містечку Олесько, у сім'ї директора місцевої народної школи. Його батьки були родом зі Львова. Дитинство Броніслава пройшло в селі Зарудка над рікою Серет, яке народознавець згодом вважав своєю малою Батьківщиною. Від 1869 року він перебував у Львові, де впродовж 1872–1873 років навчався в гімназії імені Франца Йосифа I, а також, очевидно, продовжив навчання в місцевій учительській семінарії. Працю на педагогічній ниві Броніслав Сокальський розпочав 1878 року як учитель-практикант у сільській філіальній

школі села Хильчиці біля Золочева, а згодом, упродовж 1881–1885 років, учителював у державній чоловічій школі в Золочеві. Саме в цей період він розпочав свою письменницьку діяльність. Упродовж 1886–1890 років Броніслав Сокальський працював молодшим учителем у державній чоловічій школі імені Станіслава Конарського у Львові, також там само викладав польську мову та арифметику на курсах для ремісничої молоді. А впродовж 1890–1893 років працював дійсним викладачем у місцевій державній школі імені Адама Міцкевича. Одночасно він був шкільним інспектором Сокальського навчального округу. Працюючи на цій посаді, він мав хорошу можливість під час відвідання усіх місцевих шкіл проводити систематичні краєзнавчі та фольклорно-етнографічні записи, а до збирацької роботи залучав учнів та вчителів. Монографія *«Сокальський повіт під поглядом географічним, етнографічним, історичним і економічним»* (1899) побачила світ коштом графа Володимира Дідушицького. Останній був нащадком спольщеного боярського, потім шляхетського роду давніх руських магнатів Дідушичів – нащадків князя Василька Романовича і власників найбільших латифундій колишньої Речі Посполитої. Сам граф мав тісні контакти з тодішнім Сокальським повітом, позаяк одним із його улюблених місць відпочинку багато років був маєток у селі Поториця поблизу Сокаля. Там пройшло дитинство відомого мецената, саме там багато років зберігалася зібрана його батьком Юзефом-Каласантієм велика бібліотека. Граф цікавився історією, природою та традиційною культурою цього краю. 1857 року Володимир Дідушицький переніс свої колекції до Львова, а 1868 року розмістив їх у кам'яниці на вулиці Театральній, де організував музей. 1880 року він подарував свій музей місту Львову, залишившись його ординатором. Граф особисто робив окремі доповнення до рукопису праці Броніслава Сокальського й написав до неї передмову, датовану травнем 1899 року. Проте незадовго до виходу книги у світ, у вересні того ж року, Володимир Дідушицький помер у Поториці. Поховали його в селі Заріччя біля Ярослава (нині Підкарпатське воєводство Польщі). Проте у своєму заповіті він виділив окремі суми коштів на завершення публікації книги Броніслава Сокальського й видання польською мовою перших чотирьох томів фундаментального дослідження Володимира Шухевича про Гуцульщину. *«Сокальський*

повіт...» складався з чотирьох розділів відповідно до назви. Найкраще опрацьованим був саме етнографічний розділ, який займав більшу частину книги. Описуючи Сокальський повіт, її автор зафіксував чимало архаїчних або ж вузьколокальних явищ різних ділянок традиційної культури місцевих мешканців [197, с. 115-118], разом з тими, що стосувалися глиняних виробів. Так, на хрестинах баба-повитуха брала глиняну миску чи дерев'яну тарілку, ставила пляшку з горілкою й чарку, підходила по черзі до кумів і гостей і перепивала до них на так звану *«квіточку»*. *«Прошу на квіточку, і на горілочку, і на перший подарунок, щобисьте дочекали єще славнійшого і дорожшого подарунку від хрещеного сина (дочки)»*. Після цієї промови вона подавала чарку тому, до кого пила, а коли горілка випивалася, вручала йому букети квітів (узимку ялинову гілочку чи штучну паперову квітку), за що кожен із кумів давав їй у миску щонайменше дві крони, а інші гості – одну, відповідаючи при цьому на зичення: *«Дякую за квіточку, за горілочку, щоби тая дитина здорово росла і ще на весілє просила»*. Після закінчення тієї церемонії, якої дотримувалися всюди на Сокальщині, залишався ще перепій кумів до матері дитяти, якій починала баба-повитуха, подаючи чарку кожному з кумів і кум, причому щоразу мовлячи: *«Пиє кум з добрем здоровлєм і щерем серцем»*, а подаючи чарку кумові: *«Прошу Вашеці»*. Кум брав чарку, наближався до матері й, мовлячи триразово: *«Дай Боже здоровля»*, випивав. Так само чинили куми. Вони складали в миску для матері дитини по кільканадцять центів. Інші гості не пили [1319, с. 87]. У селі Лучиці, окрім хрестин і «похрестин», відзначалися третього дня так звані *«потрусини»*. Дві пари кумів сходилися до дому, в якому відбувалися хрестини, під приводом поліпити комин, складалися на горілку й пили. Куми-жінки брали горщик із розведеною глиною і йшли голити кумів. Мазали їх по обличчю глиною й тріскою її зшкрябували, ніби голили. Куми за це добряче бруднили жінок глиною або сажею так, що потім виглядали, ніби в болоті валялися, і не тільки куми, але й інші хто прийшов на похрестини [1319, с. 90]. У пісні з Корчина, яку співали під час хрестин, пояснювалося:

Іде з возом бабина,
А до кого – до кума.
А наш хлопець Данило –

Дайте грошей на мило.
І підносит тарілку,
Бо п'є добре горілку... [1319, с. 91].

Не менш цікавою була весільна обрядовість. У Пархачі дружба тієї сторони, чий коровай, краяв цей обрядовий хліб з верху до нижнього коржа, який належав музикантам, а хорунжий, узявши шматок на мисочку, танцював хвильку, а потім викликав батька молодої [1319, с. 107]. Під час викупу коси весільний маршалок приносив хліб і гроші на тарілці [1319, с. 112]. У Лісках, коли дружба вимив руки, чекав, доки маршалок проспіває:

Куда нам пала дана стеженька,
Розбивайся, короваю,
З зеленого маю,
З рути і барвінку,
На золоту тарілку.

Тільки тоді дружба розбирав коровай, краяв на малі шматки й подавав з малої мисочки кожному з присутніх. Спід короваю, який звався підошвою, належав музикантам [1319, с. 128].

Вартим уваги був опис календарної обрядовості, оскільки Броніслав Сокальський виявився досить уважним до використання гончарних виробів. На Святвечір тільки в деяких селах – Бишів, Розжалів, Лучиці – починали їсти з проскурки, за яку відносили священикові коляду з трьох книшів і миски вареної пшениці. Традиційні страви їли, як звичайно, дуже поволі з однієї миски. Окрасу вечері становила кутя. Подавали її в макітрі. По спожитті куті, якщо в макітрі нічого не зоставалося, господиня накладала свіжої, а всі вкладали свої ложки до макітри й так залишали її на столі до наступного дня, вірячи, що духи померлих членів родини прийдуть на кутю. Так було в селах Боб'ятин, Тартаків, Жабче (нині Муроване), Безеїв, де макітру ставили за столом на лаві, Пархач і Войславичі, де кутя призначалася для ангелів, які прийдуть з неба [1319, с. 179]. У Боб'ятині на скатертині клали вінок з часнику, а посередині вінка господині ставили миску, з якої їли [1319, с. 182]. На третій день після Різдва, на святого Степана, в селі Опільсько жінки несли до церкви миску пирогів, шматок солонини або масла. Після служби вони віддавали це на плебанію священикові, за що отримували пригощання. Так само чинили у Визлові й Длужньові,

з тією, однак, різницею, що це діялося другого дня свята. Подібно було й у Жабчому, де пожертви ставили перед образом Божої Матері [1319, с. 182-183]. На Голодну кутю перед вечерею господар ішов на гумно й кропив свяченою водою всі будівлі, худобу тощо, позначаючи на кожних дверях три хрести. Під час цієї обрядодії, відповідно до звичаю, син або хтось інший ніс за господарем на мисці пшеничний прісний корж (подекуди дев'ять коржів), навмисно для цього спечених, які відзначалися тим, що на кожному був витиснутий знак хреста. Господар кропив кропилом будівлі і всередині них, закусуючи при цій дії коржем; там, де коржів уживалося більше (наприклад, дев'ять), він за кожним разом кусав з іншого коржа. Подекуди різали такий корж на шматочки й клали на миску, з якої господар, освячуючи, брав по шматочку й їв. У Бишові гадали, що цей обряд вберігає від голоду, вогню й війни [1319, с. 187-188].

Під час святкування колодки на Масляну в Бишові чоловіки й жінки, зазвичай тільки добре знайомі, сходилися до однієї з хат, і там жінки закладалися по черзі з кожним чоловіком, що його розсмішать. Той, кого розсмішили, мусив купити горілки. Спершу тому, хто прийняв заклад, прив'язували до ніг дерев'яну колоду й наказували йому з нею ходити по хаті, скакати, а коли це його не розсмішило, вдавалися до гоління бороди. Як і на хрестинах, бритву замінювала тріска, мильницю – *«мазильниця»*, посудина, в якій розводили глину для білення, мило – біла глина, а помазок – звичайний квач. Не раз вимазувалося не тільки обличчя, але й одяг [1319, с. 203-204]. На Великому тижні селяни займалися святковими приготуваннями, куди входило насамперед *«мазанє»* хат білою глиною. Воно займало перші дні. У багатьох селах був звичай, за яким місцевий парох ходив від хати до хати з так званою *«молитвою»*, освячуючи муку й яйця, призначені для випікання, за що отримував миску муки, кілька яєць, а подекуди й гроші [1319, с. 205]. Серед реманенту писанкарок Броніслав Сокальський назвав кісточку-писачок, кілька нових горнят із приготованою фарбою і черепок із розтопленим воском [1319, s. 211].

У Бишові й Войславицях було відоме годування долі. Коли темнішало, дівчина виносила горщик каші надвір і гукала: *«Доле! Доле! Іди кашу їсти, скажи, що маєш повісти!»* Після цього викликання долі дівча вслухалося в сільську тишу і з напряму,

звідки долітав перший голос, з часу, чи швидко, чи довше чекала на відгук, ворожила собі, за кого й коли вийде заміж [1319, с. 237-238]. Під три миски, перевернуті дном догори, як і в інших місцевостях, вкладали вказівники: під одну – квітку, під другу – перстень, під третю – очіпок, ясна річ, не в присутності дівчат. Ті входили по черзі і вибирали одну миску. Якщо натрапляли на квітку, то не швидко мала вийти заміж, якщо на перстень, то для неї вже перстень готують, весілля незабаром, а якщо на очіпок, то був сором бідній дівчині, бо віщував, що залишиться покриткою. У Тудорковичах клали під тарілки землю, що означала смерть, очіпок, який віщував заміжжя, а третя тарілка була порожньою, означаючи, що нічого не зміниться [1319, с. 238].

Не оминув Броніслав Сокальський увагою й народну медицину. У Длужньові спершу вкидали до склянки з водою жарини, на пробу, чи хвороба дійсно постала з уроків. Якщо вугілля спадало донизу, то виникала впевненість, що то уроки, а якщо плавало на поверхні, то хвороба мала інші причини. Далі наливали до миски свяченої води, а на берегах миски насипали в дев'яти місцях по дрібці солі. Хворий мав у кожному місці злизати сіль і напитися води, тоді був гарантовано вилікуваний. Усе це чинилося перед сходом чи після заходу сонця [1319, с. 245]. Для розпізнавання хвороб у селі Конотопи знахарка ставила хворому миску з холодною водою на грудях, після чого виливала на воду розтоплений віск. По формі застиглого воску розпізнавали не тільки хвороби, але й ворожили, одужає хворий чи помре. Дію ту повторювали триразово, звичайно після заходу сонця [1319, с. 246-247].

З гончарними виробами на Сокальщині пов'язувалися різні міфологічні уявлення. У селі Гоголів вірили, що відьми й чарівниці крадуть дощ і росу з неба й притримують її в коморі в горщиках, аби пізніше, за своєю волею, ними володіти. Також вони відбирають молоко в корів [1319, с. 251].

Від зловорожих чар боронилися дотриманням певних правил поведінки. Коли хтось хотів дошкулити якійсь господині, то, за розповідями із села Острів, ставив їй перед порогом горщик із молоком, аби та, йдучи неуважно, вивернула горщик або його взяла. Через це в її корів відібралося б молоко. Коли ж, однак, жінка спершу бачила горщик, то брала його в руки й виливала під бузиною,

розбиваючи горщик і приказуючи: *«Іди на шуми і вітри і на твою голову, непочтива чарівнице!»* [1319, с. 255].

Проте, догляд за глиняним посудом поєднував магічні елементи з народним травознавством. У селі Острів горщик, у якому псувалося молоко, радили виварити дубовим листям або копитником [1319, s. 257].

Цікавою в етнографічному й керамологічному відношенні була й робота вчителя народних шкіл **Яна Александра Байґера** (1867–1958) *«Теребовлянський повіт: нарис географічно-історичний і географічний»* (1899). Він був відомим натуралістом – зоологом, герпетологом. Під час шкільних походів він зібрав багато герпетологічних колекцій, які пожертвував до музею Дідушицьких у Львові, Фізіографічного музею Польської академії мистецтв у Кракові, Природничого музею в Познані та Британського музею. Він був активним членом Польського товариства натуралістів імені Міколая Коперніка та Польського Татранського товариства. Його монографія теж належала до робіт, нагороджених на конкурсі [85, с. 122]. У ній було чимало відомостей про поводження з глиняним посудом. За даними Яна Александра Байґера, для приготування такої пісної страви, як кваша, вживали обов'язково новий горщик [1218, с. 65]. Дослідник старанно описав календарну обрядовість Теребовлянського повіту. За повір'ям, якщо котрась дівчина напередодні Різдва цілий день нічого не їла, а увечері ставала з мискою перед вікном, то бачила в ньому свого майбутнього чоловіка [1218, с. 67]. На Водохрещі і українці, й поляки йшли до церкви зі дзбанками й пляшками, беручи участь у ході до колодязя чи ріки, з якої після закінчення церемонії черпали свячену воду. Удома робили кропило з житніх колосків і за його допомогою кропили тією водою хату, стайні й худобу. Розводили нею також глину й малювали хрести на дверях, домі й стайні [1218, с. 67].

На Андрія воскову свічку приліплювали до одвірка полум'ям донизу, а під нею тримали миску з водою. Коли шипіння води, до якої спадали краплини розтопленого воску, були схожі на звучання слова *«піди»*, то дівчина невдовзі вийде заміж. В інакшому разі, коли вода шепотіла: *«Чек, чек»*, або *«Ст, ст»*, то був знак, що треба щонайменше цілий рік чекати. До ворожінь залучалися також хлопці. Зокрема, хлопці клали на столі квітку, ляльку, перстень і мереживо

й накривали це мисками. Потім входили до хати четверо дівчат, і кожна відкривала одну миску. Квітка пророкувала довічну чистоту, лялька – вступ на лиху дорогу, перстень – заміжжя, мереживо – монастир або жебрацтво [1218, с. 73].

Ян Александр Байґер описав родинну обрядовість Теребовлянщини. На народини куми приносили миску пирогів, горщик душенини чи печені. Після вечері баба-повитуха ставала за столом і частувала кожного з гостей горілкою, а вони кидали навзамін на миску, що стояла перед бабою, по кілька центів, з чого половину брала баба, а половину залишала для матері [1218, с. 74].

На весіллі в Теребовлянському повіті ставили на столі три мисочки із сиром, і кожен мусив його покуштувати, до чого припрошували свашки [1218, с. 78]. На столі перед молодою стояли пляшка з горілкою, чарка й маленька миска або тарілка на гроші. Як і в інших місцевостях, староста гукав дружку, аби та викликала батька до *«дарування»*. Дружка казала: *«Молодої татуню! А просит панна молода на почесне!»*. Дівчата в цей час співали. Тоді батько наближався до столу й, дивлячись на доньку, казав: *«Дарую тя щастєм, здоровлєм, добров дольов, дорібком щасливим, абись була здорова, як вода, мила, як весна, богата, як осінь, і абись ся так мала, як ся наша сьвята земля має!»* Після тих слів він кидав на мисочку малий грошовий дарунок і випивав чарку горілки. Так само чинили всі родичі й гості, а гроші, які в той спосіб збирали, звали посагом [1218, с. 86].

Гончарні вироби втілювали майбутнє господарство. Наставав обід, після нього гості виходили кудись потанцювати. Тим часом мати порядкувала в хаті й збирала речі для молодої. Складалися вони звичайно з постелі, одягу, двох мисок і дерев'яних ложок [1218, с. 93]. Догляд за глиняним посудом у весільному обряді показувався як важлива частина майбутніх умінь хазяйки. У середу рано молода зі свахами й дружбою йшла до церкви, а після отримання благословення від священика поверталася назад до дому чоловіка. Там їй давали в руки мітлу й наказували замітати хату, щоб скласти іспит на добру господиню. Вона старалася щосили, але її зусилля були марними, бо свахи й дружки сипали за нею сміття повними жменями. Їй наказували мити миски, але після миття їй не давали пообтирати, а обсипали їх попелом і робили багато інших витівок [1218, с. 95].

Після обіду відбувалася церемонія *«дарування посагу»*, поєднана з танцями й поздоровленнями. Коли зі столу весь посуд уже було прийнято, ставили на ньому порожню миску, в якій нагромаджувалися грошові дарунки. Танці розпочинав дружба, запрошуючи на останній краков'як молоду, яка потім переходила до інших гостей і так по черзі з усіма мусила бодай кілька разів покружляти по хаті. За це кожен із гостей одразу після закінчення танцю кидав у миску по кілька центів, а староста оголошував: *«Пан або пані така-то дарувала п'ять дукатів!»* [1218, с. 105].

Цікавим був і прозовий фольклор у записах Яна Александра Байґера. У бувальщині, серед іншого, розповідалося, що платнею для баби Перепелихи, що лікувала людей і постачала любовне зілля, могла бути миска муки чи шматок солонини [1218, с. 113].

Казка розповідала про чарівницю, яка підібрала й виховала покинуте в лісі немовля, батько якого, князь, був перетворений на пса. Дівчатко жило в чарівниці сім років, але одного разу опікунка сказала: *«Я вже скоро помру, але тобі прагну щастя зоставити»*. Тоді вона назбирала в лісі за допомогою дівчинки дванадцять чародійських рослин і приготувала в горщику. Опівночі пішли обидві на роздоріжжя, а чарівниця поставила на ньому посередині горщик і свиснула тричі. На цей заклик прибігло з різних сторін одинадцять чорних котів, але чарівниця на жодного з них не звертала уваги. Свиснула вона ще дванадцять разів, і аж тоді прибіг дванадцятий величезний котище й випустив на руку чарівниці якийсь предмет, який тримав у зубах. То був інклюз, тобто нерозмінна монета [1218, с. 114]. Бідний герой казки про двох братів послав багатому братові вечерю, але той вигнав племінника й велів віднести її чортам. Біднякові нічого не залишалося, як і справді понести чортам вечерю. За порадою стрінутого в дорозі старця, який насправді був Богом, він попросив у чортів розжарене вугілля з припічка. То були душі людські. Зібрав він усе вугілля до горнятка, вийшов за поріг, дивиться, а вугілля вже нема [1218, с. 117].

В разі уроків у Теребовлянському повіті, як і в інших місцевостях, баби-знахарки кидали вугілля. З цією метою ставили на столі воду в горнятку й кидали в неї за допомогою ножа тричі по три розжарені вуглини. Коли більша їх кількість плавала по воді, то був знак, що нема жодних уроків, а хворий невдовзі одужає. В інакшому разі,

коли вугілля спадало на дно посудини, зуроченому казали напитися води, в яку кидали жар, а рештою цієї води обмити обличчя [1218, с. 124]. Однак найцікавішим було зафіксоване Яном Александром Байґером вірування з Теребовлі, за яким, щоб горщики в домі ніколи не були порожніми, треба було закопати під порогом дому горнятко з кажаном [1218, с. 127].

Згаданий вище інклюз був монетою, яка, будучи відданою, поверталася назад до власника й на додачу приводила з собою багато інших монет. Один зі способів його добути полягав у тому, щоб опівночі покласти на одній тарілці монету, а на другу налити води. Якщо монета сама перескочить з сухої тарілки до води, то буде інклюзом [1218, с. 125].

Снятинський повітовий шкільний інспектор **Францішек Ксаверій Мрочко** особливу увагу приділив календарній обрядовості Снятинщини. На Святвечір перед заходом сонця господиня клала до миски потрошку кожної страви й посилала бідним або тим, з ким добре жила [1293, с. 298]. Якщо в хаті була дівчина на виданні, вона брала ложку, крутила нею по мисці, мовлячи до себе: *«До мене, Михайле! До мене, Іване! До мене, Петре!»* й т. д. Перелічивши цілу довгу плетеницю парубків, забирала всі ще не миті ложки, виходила на поріг і торохтіла. З якого боку пес загавкав, звідти прийде вродливець. Зачувши гавкання пса, вона вбігала радісна до хати, хапала рубель і качалку, вибігала надвір і протягала кілька разів качалкою по зубцях рубля. З якого боку знову загавкає пес, з того боку прийдуть свати. Подібна ворожба з торохтіння ложок побутувала в Задубрівцях у надвечір'я Водохрещів. А наступного дня, вранці у день Різдва, дівчина брала кутю з мискою і згукувала курей: *«Ко, ко, ко!»*. Коли на те гукання прудко збігалися кури, то дуже втішалася, що так, як кури, будуть і парубки юрбою за нею бігати [1293, с. 299]. Францішек Ксаверій Мрочко писав, що за колядування господар виносив хлопцям малий буханець хліба або дрібні гроші, а церковному братству давали по мисці кукурудзи чи кілька центів на примноження фондів братської каси [1293, с. 301]. Глиняний посуд слугував реквізитом новорічних ряджень. Під час водіння кози на Щедрий Вечір коза клацала своїм дерев'яним *«писком»*, а парубок, перебраний *«Маланкою»*, скакав з дідом, потішно кривляючись, після чого біг до мисника, брав миску, доїв козу і робив інші витівки,

з яких присутні сміялися [1293, с. 303]. На Водохрещі, після служби, відбутої в церкві, господар приносив свячену воду додому, кропив нею в сінях і в хаті, після чого наливав трохи в миску, вмочував у неї маленькі хрестики, зліплені з воску, і приліплював їх на чотирьох сторонах у хаті, в сінях і на чотирьох сторонах у стайні, аби зло оминало хату, його і його худобу [1293, s. 386]. Коли перед Великоднем писали писанки, то клали їх у миску й ставили до печі, щоб спеклися [1293, с. 390]. За словами Францішека Ксаверія Мрочка, на Поминальний понеділок навіть у самому Снятині відбувалися учти на могилах, які нагадували старослов'янські тризни. Кожна ґаздиня готувала значну кількість їжі на той урочистий день і несла її або везла на цвинтар. На могилах батьків розстеляли скатертини й виставляли їжу в мисках або тарілках. Після молитви ґазди з запрошеними гостями сідали перекусити й випити [1293, с. 395]. Під час ворожіння на Андрія одна з дівчат ховала обличчя в подушку, а її товаришки клали на стіл очіпок, намисто й гроші, накриваючи кожен предмет окремою мискою. На даний знак дівчина піднімала голову, підходила до столу й хапала якусь миску. Якщо знаходила очіпок, то була ознака, що вийде заміж, коли намисто, то мусить пожити ще в дівочому стані, якщо випадали їй гроші, то буде багата. Після завершення ворожіння сіяли коноплі. Кожна з присутніх дівчат брала жменю насіння, бігла на город, причому знімала горботку (запаску) і, волочачи нею по висіяному насінні, приказувала:

Андрію, Андрію,
Я коноплі сію,
Дай мені знати,
З ким я буду (шлюб) брати.

Кожна дівчина наливала води до миски і чекала терпеливо, доки вона заспокоїться, а потім кидала на воду два зернятка, кожне з них з протилежного боку миски. Коли ті зернятка сходилися, виникала надія, що той, про кого вона думала, чи той, до кого вона залицялася, візьме її за дружину. Коли ж те зернятко, що уособлювало її, посувалося наперед, а друге за ним, міркувала, що вона його не кохає, тільки він упадає за нею [1293, с. 402].

З поданих на конкурс етнографічних монографій найбільшою за обсягом була книга *«Старомістівщина: Земля і людність»* (1899). Автор її, місцева вчителька **Зофія Стшетельська-Ґринберґова**

(1851–1932), мала намір дослідити бойківське населення Старосамбірщини [85, с. 126]. Після закінчення загальної школи та вчительської семінарії в Станіславі вона знайшла там роботу як вчителька в гімназії. Упродовж 1893–1897 років Зофія Стшетельська-Ґринберґова була директоркою і вчителькою в народній школі в Топільниці поблизу Стрілок на Старосамбірщині, де її сестра Ізабелла Сидонія Стшетельська володіла маєтком. Їй вдалося зібрати багато відомостей про народну медицину. Від жіночих хвороб помагало купання *«в чорнобилі, цьвітині сіна»*, добре також було *«ляк відливати»*, а найліпше було *«взяти горня, поставити в ґелетку від сира або масла, до горняти дати цеглу горячу, що в пьєцу горіла»,* і, накрившись плахтою, стояти над ним. *«А мож також дати на миску марункі, оковиткі»*, і, обгорнувшись плахтою, стояти над нею, доки горітиме горілка з марункою [1321, с. 437]. Горщики, що помагали в різних випадках, ставили так: до горщика, вимазаного жиром, треба було вкласти цибулю й клоччя, яке запалювалося, а тоді треба було покласти горщик отвором на пуп. Називалося це *«горня класти»* [1321, s. 438].

Горщик відігравав важливу роль у поширених на Старосамбірщині віруваннях про упирів і ревенантів. До однієї жінки приходив померлий чоловік. Прагнучи звільнитися від його відвідин, вона взяла каганчика, запалила, поставила на печі, горщиком прикрила і почала чесати волосся. Тоді прийшов упир і запитав: *«А нащо ся чешеш?» – «Бо ся буду віддавати!»*, – відповіла вона йому. Тоді він грюкнув дверима й більше не приходив [1321, с. 445]. Боронилися за допомогою горщика й від відьомських чарів. Щоб корові повернулося відібране молоко, треба було взяти цідилку, повстромляти в неї шпильок і варити її зі шпильками так довго в горщику, допоки якась баба не прийде. Та, яка прийде, і є чарівницею. Треба було дивитися, щоб вона нічого з хати не взяла, а якщо про щось попросить, не треба було їй того давати, а натомість чимшвидше вигнати з хати й обійстя [1321, с. 453].

Глиняний посуд посідав важливе місце в чаклунських обрядах. Про одного чоловіка, якого підозрювали в чаклунстві, на Старосамбірщині розповідали, що він на Святвечір пряв нитку сім разів наліво, сім разів обійшов свою хату довкола зовсім голий, а макортет ніс перед собою в зубах і купався в річці. Сам він це заперечував [1321, с. 452-

453]. Однак і в реальності того дня здійснювалися різні магічні дії за участі глиняного посуду. Напередодні Різдва, коли наближався вечір, брали в миску терту сіль і пересипали її над вогнем до іншої миски три рази, й та сіль помагала від хвороб людей і худоби [1321, с. 453-454]. Після святкової вечері пастух збирав посуд зі столу й ложки, зв'язував їх і клав на стіл під сіно, щоб худоба не розбігалася по лісу [1321, с. 455].

За словами Зофії Стшетельської-Ґринберґової, дружба на весіллі не сідав, а постійно бігав з ложкою й із кожної миски набирав собі їжі. Гості не мали тарілок, тільки староста або дружба пальцями роздирав м'ясо на мисках, і всі їли пальцями. Рідкі страви були налиті в кілька або й більше мисок, і так по декілька осіб черпали з однієї миски [1321, с. 474]. Коли молода вранці перед почепинами вставала, то повинна була братися до роботи, але всі їй умисно перешкоджали; дружба найбільше займався такими витівками. Вона починала складати й мити посуд, розкиданий по хаті, тоді мати повідомляла, що немає води. Вона брала відра, йшла по воду, приходила з нею, а там всі миски, горщики, ложки знову були всюди порозкидані; вона починала складати, а тим часом хтось виливав воду й знов горлав, що води нема [1321, с. 475].

Нагороджена на конкурсі була й праця педагога доктора **Кароля Фалькевича** *«Монографія Городецького повіту»* (1896). Етнографічні матеріали займали в ній небагато місця, вони були побіжними, розпорошеними по всій роботі. Автор торкнувся лише деяких питань матеріальної та духовної культури, але відомості, подані ним, були цінні своєю достовірністю та об'єктивністю викладу. З питань духовної культури Кароль Фалькевич подав лише опис весілля, зазначаючи, що весільний обряд однаковий в усіх селах повіту [85, с. 126]. В описі становило цікавість те, що при від'їзді молодої дружба гарапником, а хорунжий – палицею розбивали горщик з попелом, який стояв на полиці [1231, с. 103].

Фольклор був одним із важливих складників формування стилю новеліста й поета **Осипа Маковея** (1867–1925). Народився він у містечку Яворів на Львівщині, у родині бідного селянина. Шлях до освіти був для нього тернистим. Спочатку пас чужу худобу, самотужки вчився читати, а впродовж 1874–1876 років ходив до місцевої так званої виділової школи, де і закінчив п'ять класів. Потім йому

пощастило вступити до Львівської української академічної гімназії. Він мусив заробляти на прожиття лекціями, переписуванням різних паперів, перекладацькими спробами. Великою і хвилюючою подією в житті Осипа Маковея було знайомство 1885 року з Іваном Франком, який не тільки уважно прочитав вірші молодого літератора, а й опублікував краще з написаного в журналі *«Зоря»*. Ставши 1887 року студентом філософського факультету Львівського університету, Осип Маковей ще ґрунтовніше вивчав фольклор та етнографію. Діапазон його фольклористичних зацікавлень ставав дедалі ширшим. Під впливом Івана Франка, Михайла Павлика, Володимира Гнатюка, Франтішека Ржегоржа Маковей записував народні пісні, перекази, крилаті вислови, казки легенди, цікавився народною музикою, обрядами, повір'ями. У записаній ним у 1880-х роках пісні старий дід збирався женитися на молодій, але заздалегідь на неї нарікав. З його нарікань вимальовувалася цікава картина поводження з глиняним посудом:

Хоть сидіти буде, то їсти не зварить,
А хоть їсти зварить, то не наллє в миску,
А хоть вона наллє, ложок не положить.
А хоть і положить, то сама не сяде,
А хоть сама сяде, то їсти не буде,
А хоть їсти буде, то миски не вмиє,
А хоть миски вмиє, в шафу не поставить,
А хоть і поставить, ліжко не постелить... [734, с. 32].

У статті *«Звичаї, обряди і повіря сьвяточні в місті Яворові»* (1895) Осип Маковей розповідав про тамтешнє святкування Великодня: *«Поснідавши, лишають все сьвячене на столі. Як війти до кого, то передовсім впадають в очи дві, три або й більше величавих пасок на столі, застеленім обрусом. Коло пасок баби, пляцки, цебричок або велика миска з місом, сир, масло, – цілий стіл заставлений їдлом»* [624, с. 53]. У поданій ним веснянці співалося про поводження з глиняним посудом:

На поповій долиноньці пси брехали.
Вийди, вийди, паніматко, щось продали.
Продавала ...иха доньку свою,
А прибігла ...иха: «Купіть мою!»
«Ми вашої не хочемо, бо лінива,
Штири ночі горці мочит, в п'єту мила» [624, с. 212].

Шкільним обрядом розбивання горщика зацікавився український історик, фахівець у галузі історії державних установ та права Великого князівства Литовського **Федір Леонтович** (1833–1911). Народився вчений у селі Попівка Конотопського повіту Чернігівської губернії, у родині священика. Навчався в гімназії та Юридичному ліцеї князя Безбородька в Ніжині. Федір Леонтович закінчив ліцей на відмінно, але не обрав шлях чиновника, як більшість інших випускників. 1856 року він був зарахований на юридичний факультет Київського університету Святого Володимира без іспитів. Згодом Федір Леонтович викладав там само на юридичному факультеті Київського університету (1860–1861, 1863–1864), а 1865 року посів місце професора (з 1868 року – ординарного професора) кафедри історії російського права Новоросійського університету. Він був членом Одеського товариства історії і старожитностей, Слов'янського товариства Кирила і Мефодія, Товариства допомоги літераторам та вченим, 1889 року взяв участь у заснуванні Історико-філологічного товариства при Новоросійському університеті. Упродовж 1869–1877 років він був ректором Новоросійського університету, упродовж 1877–1881 років – деканом юридичного факультету, упродовж 1881–1884 років – проректором, упродовж 1884–1891 років – директором Одеського комерційного училища. 1869 року Федір Леонтович познайомився з Миколою Костомаровим і надав у його розпорядження власне житло, де той мешкав декілька місяців, часто спілкуючись зі своїм колегою. Знаменно, що Федір Леонтович згодом у своїх працях значною мірою солідаризувався з поглядами свого знаменитого колеги. Серед оточення Леонтовича в Одесі було чимало українських патріотів. 1875 року до Міністерства народної освіти надійшов донос, у якому стверджувалося, що ректор Федір Леонтович та його друзі, викладачі Петро Цитович і Інокентій Патлаєвський, належать до *«партії українофілів»*. Хоча справі не дали ходу, з них не зняли підозри. 1884 року попечитель Одеського навчального округу у відповідь на запит міністра освіти графа Івана Делянова щодо можливого повернення Петра Цитовича до Новоросійського університету розвинув цілу теорію *«малоросійської змови»*. На його думку, Федір Леонтович за роки свого ректорства постійно намагався наповнювати університет та, зокрема, юридичний факультет уродженцями Малоросії й просив повернути Петра Цитовича

до Новоросійського університету як одного з товаришів у цій справі. Деякі підстави для таких підозр були. Саме впродовж 1870-х років у Одесі пожвавився громадівський рух національно свідомих українців. Серед членів одеської *«Громади»* налічувалося багато студентів та випускників Новоросійського університету. Усі вони були зараховані до університету та пройшли курс навчання за безпосередньої участі ректора, а на початку 1880-х років проректора (людини найбільш близької до студентських справ) Федора Леонтовича. 1892 року його за власним бажанням було переведено до Варшавського університету. Там Федір Леонтович декілька разів замінював декана, редагував *«Варшавські університетські вісті»*, був членом університетського суду. Прикметно, що саме за сприяння Федора Леонтовича одеська *«Громада»* домоглася дозволу для одного з провідних діячів українського національного руху Антона Синявського скласти магістерські іспити у Варшавському університеті. Однак більшу частину часу Федір Леонтович займався науковою діяльністю, а саме дослідженням історії права давніх слов'ян, Київської Руси й Великого князівства Литовського, де значну увагу приділяв також порівняльній етнографії [703, с. 46-50; 23]. У праці *«Шкільне питання в давній Росії»* (1894) Федір Леонтович звернув увагу, що в посланні новгородського архієпископа Геннадія рекомендується після завершення кожної частини шкільного навчання приносити наставникові так звані *«поминки» – «кашу да гривна денегъ, а и свыше того»*. Він зауважив, що шкільні *«поминки»* (відзначання кінця навчання) були загальним звичаєм в Русі до найпізнішого часу. *«Ще наприкінці 30-х і на початку 40-х років я, в дитинстві, бував у Малоросії свідком, а то й діяльним учасником поминок. Зазвичай щоразу, коли той чи інший учень закінчував вивчання псалтиря, часослова чи певної їх частини, батьки приносили до шкільного вчителя, сільського дячка чи найманого майстра, горщик із гречаною кашею, іноді значного обсягу. Каша з'їдалася присутніми, порожній горщик ставився посеред двору чи на вулиці, перед шкільною хатою, учні, з учителем на чолі, озброювалися палицями, – починалося «розбиття» каші в «поминок» закінченого навчання. Це була своєрідна «тризна» над закінченим навчанням. «Розбиття» каші здійснювалося щорічно, упродовж навчального часу, іноді по кілька разів, особливо якщо*

школа мала багато учнів. Після поминок пройденого відділу навчання, починалося «зубріння» наступних частин «книжного учення» [599, с. 37].

Класик української літератури, поетеса й драматург **Леся Українка** (1870–1913) значно менш відома як фольклористка, дослідниця слов'янської міфології й історії арійських народів. Дитинство Лесі проходило на Волині, в тісному єднанні з народнопоетичною стихією. У родині Косачів культивувалися традиції запису фольклору – видатними етнографами були її мати, Ольга Драгоманова-Косач (Олена Пчілка), дядько Михайло Драгоманов, найближчий друг сім'ї Микола Лисенко. Живучи до 1879 року у Звягелі, Леся Українка слухала народні пісні, легенди, казки від няньки та ровесників. До Звягеля приїздив Микола Лисенко, тоді Олена Пчілка організовувала записи від гурту селян у себе вдома, працюючи спільно з композитором.

Обдарована тонким музичним слухом і прекрасною музичною пам'яттю, Леся Українка й сама рано почала записувати не лише тексти, а й мелодії пісень. У селі Жабориці вона спостерігала й записувала ігри на Великдень, у Луцьку – баладу про Бондарівну, легенди про Кармалюка, про Луцький замок. Живучи з 1881 року в селі Колодяжному Ковельського повіту, майбутня авторка «*Лісової пісні*» збирала народні пісні, легенди, перекази, вірування, які згодом увійшли органічно в її поезію – це образи перелесника, велета, русалок, мавок, водяників та інші. Особливе враження на неї справило перебування в гостях у дядька Лева в селі Скулин Ковельського повіту, який розповідав Лесі *«про всяку лісову, водяну, польову силу»*. З кінця 1880-х років вона почала цілеспрямовано займатися збиранням та вивченням народної творчості, зокрема, пісень. Перша завершена фольклористична праця Лесі Українки – *«Купала на Волині»* (1894) – вміщувала опис купальського обряду та сорок сім пісень з мелодіями. Цей матеріал надіслала Леся Українка Івану Франкові, який опублікував лише літературну частину збірки, а мелодії вперше опублікував фольклорист Олексій Дей, розшукавши їх в архіві Миколи Лисенка. Купальську пісню про дівчину, яка погорджує малярем, гончарем, ковалем і дігтярем, але обирає писаря, який має чисту, спокійну й надомну роботу, записала Леся Українка в селі Миропіллі Звягельського повіту на Волині на початку 1890-х років:

Ой казала мене мати за маляра дати;
Не дай мене, моя мати, ой не дай!
Маляр малює, жінки не цілує.
Ой казала мене мати за гончара дати;
Не дай мене, моя мати, ой не дай!
Гончар горшки возить і жінку зморозить.
Ой казала мене мати за коваля дати;
Не дай мене, моя мати, ой не дай!
Коваль в кузні кує, жінки не жалує.
Ой казала мене мати за діхтяра дати;
Не дай мене, моя мати, ой не дай!
Дігтяр дьоготь возит і жінку обмаже.
Ой казала мене мати за писаря дати;
Оддай мене, моя мати, ой оддай!
Писар листи пише й дитину колише [1043, с. 459; 1044, с. 462].

У Звягельському й Дубенському повітах на Волині сатиричні й жартівливі веснянки називали *«бородарями»*. У них часто згадувався глиняний посуд, наприклад, дзбанок, яким носили воду дівчата, на відміну від хлопців, які надумали користуватися для цього решетом:

Стали дівки гасити –
Збанком воду носити.
Кілько в збанку водиці,
Тілько в дівчат правдиці [728, с. 87].

Натомість висміювалися пияцтво та ненажерливість хлопців:

Ой покочу я тарілку,
Всенькі хлопці на горілку.
Ой хоч же вони на горілці,
Та з'їли жабу на тарілці [728, с. 87].

Не оминула Леся Українка й баладу про одруження брата й сестри з відомим діалогом:

– Я тобі меду не дам,
Бо у тебе жупан дран.
– Хоч у мене жупан дран,
Та я маю грошей збан.
– Як ти маєш грошей збан,
Я за тебе дочку дам,

Не так дочку, – наймичку,
Що хороша на личку [728, с. 236].

В архаїчній пісні з Миропілля про дівок, які пішли на війну, співалося, що

Лічать дівки червінці,
Молодиці злотківці,
А парубки – черепки [728, с. 53].

З-поміж танцювальних пісень поетеса зафіксувала й таку, де розповідається про копання глини:

На городі біла глина,
Стоїть козак, як калина – ой, ой, ой!
Ой копаю білу глину,
На козака оком кину – ой, ой, ой!
Ой копаю, в купу горну,
На козака оком моргну – ой, ой, ой! [728, с. 301].

Казку про гончаря зафіксував закарпатський культурно-освітній діяч, греко-католицький священик **Євменій Сабов** (1859–1934). Народився він у селі Верб'яж. Хрещеним батьком його був місцевий історик Іван Дулишкович. Закінчивши богословську семінарію в Ужгороді, Євменій Сабов служив священиком в Арданові, а потім викладачем російської мови в Ужгородській гімназії. 1898 року він переселився в Севлюш, ставши архідияконом. Його було довічно обрано головою *«Товариства імені Олександра Духновича»*. Літературна діяльність Євменія Сабова розпочалася виданням посібника з граматики з читанкою і молитовника. Тоді ж вийшла і його відома *«Хрестоматія церковнослов'янських і угроруських літературних пам'яток з додатком угроруських народних казок на справжніх наріччях»* (1893). Відповідно до тогочасної політики угорської влади, Євменій Сабов відстоював лінію відрубного місцевого варіанту літературної мови, спертого на язичіє, російську мову і закарпатські говірки. Тому Іван Франко в рецензії на *«Хрестоматію»* відзначив безпорадність такого шляху для сучасної літератури, але підкреслив важливість опублікованих у книзі літературних пам'яток та народних казок і анекдотів на різних місцевих діалектах із збереженням фонетичних особливостей [1085, с. 304-305]. Казка, де згадувався гончар, була на земплинському діалекті української

мови й записана в селі Залужце. Вона розповідала про селянку, яка відчайдушно витрачала все, що заробив чоловік, причому особливо полюбляла вона купувати горщики й миски. Чоловік сховав від неї гроші в хліву, у великому гарбузі, і пішов на роботу. Коли приїхав гончар, дружина виявила, що в неї нема грошей, і вирішила вдатися до натурального обміну. Вона побігла до хліва, винесла найбільший гарбуз *«і куповала гарчки»*. Коли вона клала гарбуз на воза, від того відпав шматочок, і гончар побачив, що овоч повний банкнот. Він зрадів і запропонував жінці взяти стільки горщиків, скільки вона хоче. Коли надвечір повернувся чоловік, дружина його порадувала тим, що виміняла за один гарбуз так багато посуду *«от єдного – набізовнє шалєного – гарчара»*. Селянин перелякався і *«такой просто до хліва побіг, алє там тоту дзиню уж нє нашол, у котрей булі пенєжи...»*. Після цього розсерджений чоловік вирушив шукати ту, яка була б дурнішою за його дружину, і знайшов таку, видавши себе за прибульця *«с тамтого швета»*, через якого можна передати туди гроші небіжчикові, що бідує. Він збагатився на цьому обмані [892, с. 231]. У цій казці, крім легковажного ставлення до грошей, знову-таки наявні пародійно переосмислені старовинний поховальний обряд передачі в потойбіччя речей через іншого впокоєного і віра в можливість тимчасового повернення померлих. В аналогічній оповідці осетинів чоловік, який вирішив знайти людей, які є дурнішими за його доньку та дружину, видає себе за посланця повелителя царства мертвих Барастира й каже, що прийшов, аби кожному покійнику передати щось звідсіля, а простодушне жіноцтво та старі зносять йому їжу й різний одяг. Так і тут герцогиня вірить, що до неї прийшов виходець із того світу, добрий знайомий її покійного чоловіка. Вона спадкоємиця давнього погляду на життя в замогильному світі на взір тутешнього.

Одним із найвизначніших дослідників фольклору степової України став **Володимир Ястребов** (1855–1898). Народився він у селі Крива Лука Самарського повіту Самарської губернії (нині Кінельського району Самарської області Російської Федерації), у сім'ї священика. З 1865 року Володимир Ястребов почав навчатися в самарській класичній гімназії. Після її закінчення за порадою вчителів вступив до Одеського університету на історичний відділ історико-філологічного факультету. Після закінчення університету

1876 року Володимир Ястребов переїхав до Єлисаветграда, де працював учителем історії в реальному училищі місцевого земства. Туди ж після виходу на пенсію вирушив його колишній викладач – філолог-славіст Віктор Григорович, який планував подорож південною Україною. Саме від нього росіянин Володимир Ястребов навчився ставитися з повагою до українців, полюбив українську мову й літературу, на все життя залишившись другом українського народу [103, с. 107-108]. У Єлисаветграді в коло спілкування Володимира Ястребова увійшли вже згадуваний вище книгар Володимир Менчиць, якого вважали ходячою енциклопедією українського фольклору, та багато інших знавців і збирачів місцевої старовини. Під їхнім впливом Володимир Ястребов розпочав розкопки курганів та збирання пам'яток народного побуту і фольклору Херсонщини. Заохочені дослідником учні допомагали йому, записуючи пісні й казки, збираючи писанки, вишиті візерунки та старовинні речі [103, с. 106]. Він організував при реальному училищі перший у Єлисаветграді історико-археологічний музей, на базі якого згодом постав Кропивницький обласний краєзнавчий музей. Зібравши за десятиріччя активних досліджень у навколишніх селах значну кількість фольклорно-етнографічних матеріалів, Володимир Ястребов опублікував «*Матеріали з етнографії Новоросійського краю, зібрані в Єлисаветградському й Олександрійському повітах Херсонської губернії*» (1894). Першу частину книги становили народні уявлення про світ і людину, народний календар, народна демонологія, медицина, опис родинних звичаїв, а другу – легенди, казки, перекази й бувальщини. На Єлисаветградщині також гадали, що коли впіймати кажана, покласти в новий горщик, накрити новою покришкою й поставити в мурашник, то мурашки його з'їдять і залишать тільки кістки; між цими кістками бувала одна кісточка, схожа на граблі, а інша – на вила; вони застосовувалися з магічною метою [1204, с. 10]. Коли садили капусту, то ставили на грядках горщик із каменем, аби голови капусти виросли великі, як горщик, і тверді, мов камінь [1204, с. 22].

Дуже цікавим було також використання глиняного посуду в календарній обрядовості Херсонщини. На Багату кутю старша жінка переносила на покуть горщики, а встановлював посуд батько родини. У деяких селах саме батько ніс на покуття кутю й узвар, при цьому

приказував: *«Кутя на покутя, узвар на базар»*, а вся родина, сидячи, квоктала, щоб квочок було багато. На першому місці, в самому кутку, він ставив узвар і накривав житнім хлібом, коло узвару – кутю, накриту пшеничним хлібом, далі – пісний борщ, пісні пироги чи вареники, обкладені згори рибою, потім у чашці – велику рибу; все це накривали скатертиною. Перед тим, як сідати за стіл, часом читалася вголос молитва. Біля куті сідав найстарший у родині чоловік, поряд з ним наступний за старшинством із чоловіків, а по інший бік – найстарша з жінок. Порядок цей, утім, дотримувався не завжди. Батько чи дід брав зі столу миску й наливав борщу чи капусняку. Так починалася святкова трапеза [1204, с. 23]. У суботу перед Великоднем увечері клали в миску з водою два яйця – одне варене червоне, інше – біле й сире (чи обидва червоні); вирушаючи у церкву на утреню, вмивалися цією водою, щоб був гарний колір обличчя і щоб були здорові очі [1204, с. 31]. У селі Олексіївка вранці на Івана Купала брали горщик, одягали його на качалку, на нього надягали дитячу сорочку, пов'язували хусткою й прикрашали стрічками; це була *«Маринка»*. Маринку купали в річці, при цьому співали:

Дівка Маринка воду брала,
Купайла Івана!
На Івана хліб сажала,
А на Петра вибірала.
Горщик кидали у воду, а стрічки брали собі [1204, с. 37].

Печина – обгоріла глина, відколупана з челюстів печі – мала значення для ворожіння на Меланку. Увечері під новий рік брали сито, накривали хусткою, у кутках хустки клали срібну монету, шматок хліба, шматочок солі й печину і кутками хустки закривали. Потім сито крутили так, аби той, хто ворожить, не міг здогадатися, в якому кутку що лежить; якщо він відкривав гроші – до багатства, хліб – урожай, сіль – лихе, печина – нещастя [1204, с. 24]. На тарілці дівчата робили з паличок колодязь із замком, а ключ вішали на пояс і лягали з ним спати: уві сні суджений прийде ключ брати [1204, с. 25].

Надзвичайно цінні матеріали Володимира Ястребова про використання гончарних виробів у народній медицині українців. На Юріїв день до сходу сонця треба було вийти до річки й чистою білою хусточкою поводити по вологій траві, а коли хусточка

достатньо змокне, віджати росу в чистий білий посуд і знову водити хусточкою по траві. Зібрану таким чином росу тримали на випадок хвороби очей. Вважалося, що ця *«Ієгорівська роса»* лікує навіть застарілі більма [1204, с. 44]. У містечку Дмитрівка при виливанні переполоху брали в черепок свяченої води, розтоплювали смолу й, поставивши воду на голову хворого, лили туди розтоплену смолу. При цьому прочитувалися молитви, а далі шептали замовляння. Потім бабка знімала черепок чи миску з голови й запрошувала роздивитися фігуру, що вилилася зі смоли у воді, вгадуючи по ній, чого злякався хворий: собаки, змії, вола, палиці, громової стріли тощо. В інших місцевостях пускали у воду також віск, олово, причому ставили миску на голову хворому [1204, с. 53]. У Красноглазівці при лікуванні пристріту перед читанням замовляння в горщик наливали воду і в ньому проводився хрест лезом ножа. Після закінчення замовляння тричі здмухували з води в горщику, далі набирали цієї води в рота й тричі оббризкували нею хворого [1204, с. 56]. При *«сояшницях»*, тобто болю в животі, що супроводжувався нудотою й головним болем, слід було вкласти хворого в ліжко, змазати в черевній ямці оливою й, шепочучи молитви, взяти крихітний горщик, покласти туди трохи прядива й запалити, а в черевній ямці посипати пшеничних висівок і горщик із палаючим прядивом перекинути на висівки. *«Сояшниці»* зашіптували так само, як переполох [1204, с. 56]. У Дмитрівці від *«сояшниць»* лікувалися ще так: брали соняшник, ложку, веретено й ніж, все це заливали водою й кип'ятили, потім ставили в черевній ямці хворому миску й перекидали туди горщик, шепчучи при цьому молитву чи замовляння [1204, с. 56-57]. У Красноглазівці запалювався жмут прядива, наливали дві ложки води в горщик, а звідти виливали в миску, потім запалені коноплі клали в горщик, який перекидали на пуп хворому. Біля миски з водою клали крижем ложку, веретено, ніж і брус (точило). Поклавши все це на місце, знімали з хворого горщик і перекидали його в миску. Потім проказували замовляння. Далі брус клали на місце веретена, а ніж – на місце ложки і навпаки. Замовляння проказувалося вдруге, а згадані чотири предмети клали крижем у миску під горщик, після чого їх хрестили рукою. При проказуванні замовляння втретє брали з миски ложку, набирали нею води з тієї ж миски, потім піднімали ложку з водою вище, виливали воду в миску, причому підхоплювали її ножем, і воду, що

залишилася на ножі, давали випити хворому. Те ж саме проробляли з брусом і веретеном. Наостанок хворий мусив напитися води з миски навхрест, з чотирьох сторін. Решту води виливали в таке місце, де ніхто не ходить: *«ні людина, ні скотина»* [1204, с. 57]. Від сухот у Дмитрівці радили купити на базарі новий великий горщик, скласти в нього всю зміну білизни й навіть верхній одяг хворої дитини (сорочку, пелюшки, чепчик, кофтинку, нагрудник, ковдрочку й решту), перевити сповивачем, налити водою, взятою з найближчої річки побіля городу, й поставити в піч. Коли вода закипала, то бабка-лікарка, зачерпнувши води з горщика, злегка обмивала голову, груди, руки, ноги, спинку хворого дитяти, стежачи за тим, аби вода стікала в горщик, і обмиті місця витирала правою рукою *«навідлі»*. При цьому проказувалося замовляння. Це замовляння слід було проказати тричі й після кожного разу дмухнути на обличчя, груди й ноги дитини та плюнути. Після цього дитину слід було вбрати в зовсім чисту, не ношену нею білизну й заколихати. Якщо дитина засне скоро, то це є ознакою, що сухоти полишили її, а якщо ні, то значить, сухоти дуже запеклі й міцно впилися в кров дитини. Заколихавши дитину, бабка з матір'ю хворого дитяти йшла на берег ріки, де брали воду для лікування, і несла горщик із вбранням дитини. Мати намагалася йти слідами бабки, щоб затоптати дорогу і слід, на випадок, якби сухоти надумали повернутися. Прийшовши до кінця городу, де в селян зазвичай росли верби, баба, тримаючи горщик в одній руці, іншою хапала стовбур молоденької верби й трусила її з силою, примовляючи заклинальну формулу. Потім баба шептала над горщиком молитви й тричі дмухала на нього, відганяючи рукою пару. Після цього мати мусила взяти горщик і пустити його на річку, потім, не озираючись, бігла додому, а баба тим часом мила ноги в річці й замовляннями відсилала сухоти подалі. За словами записувача, насправді вона брала горщик і білизну й несла до себе додому, але робила це у великій таємниці, так, аби мати залишалася впевненою, що горщик із сухотами вирушив *«в очерета і жовті лози»* [1204, с. 57-58]. Річка виступала шляхом в інший світ. Горщики згадувалися в замовлянні від *«бешихи»*: *«Вийду я на двір та гляну на синє море. На синім морі синя рибалка синю рибу ловить; в синій воді полоскали, в сині горшки клали, в синій печі варили. Десь узялись сині люди, синю рибу поймали, як наїлись – і самі розсілись...»* [1204, с. 46].

Забобони регламентували поводження людини з глиняним посудом. Зокрема, існувало повір'я, що коли на ніч залишити в горщику ложки, то дитина не буде спати [1204, с. 60]. Очевидно, вони могли привабити якихось надприродних істот.

За повір'ям, подібним до записаного Раймундом Фрідріхом Кайндлем, дружина-чарівниця могла зробити чоловікові так, що він буде літати в повітрі все своє життя, квилячи при цьому слабко, але пронизливо: *«Пить, пить, пить!»*. Для того, щоб опустити його на землю, треба було взяти кухоль з освяченою водою й довкола нього водити ножем або ножицями, освяченими шість разів. У міру того, як буде обертатися ніж, постраждалий буде опускатися дедалі нижче. Нарешті, коли він опиниться зовсім близько, кухоль слід прийняти, а на тому місці, де він стояв, накреслити ножем хрест. Тоді той спуститься на землю. Стара баба з Нової Праги Олександрівського повіту розповідала, як одного разу їхали чумаки через її рідний Крюків і спинилися на ночівлю. Спинившись, випрягли волів і взялися, як заведено, кожен за свою справу: той розставляє тагани й варить галушки, той лагодить віз, ті потяглися в найближчий шинок, а один із них узявся за ремонт колеса. Возиться з колесом і думає про свою молодицю, яку полишив удома. А молодиця й сама знудьгувалася за чоловіком і задумала привабити його чарами: взяла горщик, наклала в нього всілякого зілля, примовляючи: *«Пилип, Пилип!»*, зачинила щільно й поставила в піч, а сама пішла. Й ось маленька дівчинка, яка була в хаті, почула писк у горщику: *«Пилип, Пилип!»*; вона кинулася до нього, відкрила, але тут забігла мати й із криком: *«Що ти робиш, дурна, він убьєцця!»* закрила горщик. І дійсно, чумак ледве не вбився. Мешканці міста Кременчука бачили, як, осідлавши колесо, летів над містом чумак, і в той час, коли дівчинка відкрила горщик, чумак страшно кричав: *«Пить, пить, пить!»*. Усі дивилися, але не могли його зупинити. Нарешті знайшовся один знаючий чоловік, підняв догори лезо ножа; коли він спустився, той дав йому пити, потім знову здійняв ніж, і чумак полетів знову [1204, с. 69-70].

У посуді могли ховатися й небезпечні демонічні істоти – злидні. У селі Казарня Олександрійського повіту розповідали, що один чоловік купив в іншому селі хату й перебрався туди. Він забрав усе, крім кухля. Чоловік виїхав із двору, коли почув, як щось кричить і плаче: *«Візьми нас!»*. Довідавшись, що це його

злидні, він їх там покинув, перейшов в інше село і зробився багатим, а той, що перейшов на його місце, зробився бідним. Злиднів могли ув'язнити в *«кубушці»*. Якось один чоловік ішов полем. Стрілася йому *«кубушка»*, а з неї він почув голос, який прохав: *«Пусти мене, я тобі худого нічого ні зраяв»*. Чоловік необережно взяв і відкрив ту *«кубушку»*. На нього напали злидні, й до смерті він жив із злиднями [1204, с. 78-79].

Гончарні вироби мали велике значення в родинній обрядовості, починаючи з народження нового члена родини. При неправильному положенні дитини перекидали на животі породіллі велику макітру й пересували нею на животі [1204, с. 84]. Народні погляди на новонародженого як на посланця іншого світу відобразилися в приписах, які мали убезпечити від небезпеки підміни. Щоб нечиста сила не підмінила дитину, її поспішали хрестити зразу після народження. Після хрещення баба підносила на тарілці всім присутнім по калачеві, потім теж на тарілці по чарці горілки чи вина й по букетику, взимку – із засушених квітів, переважно з васильків і калини; дівчатам підносили по два калачі й по два букети (один для судженого); букетик умочували у чарку, вино випивали, а бабі давали грошей або ж обіцяли прийти помогти їй у роботі (пір'я драти тощо). Потім цими букетиками мазали щоки породіллі й присутнім дітям, аби рум'яні були [1204, с. 84-85].

«Зливки» відбувалися на третій день після народження в такому порядку. Рано вранці баба приносила непочатої води, наливала її в горщик і клала туди конопляне сім'я. Спершу баба купала породіллю в перерізі (шаплику), після чого та надягала чисту сорочку, й баба давала їй умитися. Для цього ставили на підлогу ночви, клали в них сокиру й віник із нехворощі, і баба зливала їй принесену раніше непочату воду на руки так, аби вона стікала в ночви, при цьому породілля просила в неї вибачення, й баба у породіллі – теж. Потім породілля підперезувалася й давала бабі непочатої води вмити руки, причому та тричі давала воді стікати з ліктя то однієї, то іншої руки й, збираючи її з ліктя на долоні, мазала нею голову й груди породіллі, а також давала цієї води з конопляним сіменем їй до рота, щоб у неї було молоко, примовляючи: *«Дай тобі, Боже, із роси, із води»*. У тій воді, що набігла в ночви при вмиванні, купали й дитину; віник же зберігали й кропили ним капусту, щоб не заводилося на ній шкідників [1204, с. 85].

Описав Володимир Ястребов і використання гончарних виробів у весільній обрядовості. Зокрема, на заручинах наречена ходила по селу й скликала дівчат. Наречений приходив з усією ріднею. Коли всі сходилися, наречена підносила на тарілці сватам рушники, а нареченому – хустку, при цьому вони кидали їй на тарілку гроші. Після цього молодих благословляли іконою й хлібом [1204, с. 109]. Коли молодий приїздив до оселі молодої, часом до нього підходила баба, вбрана у вивернуту шубу, й удавала, ніби хоче поцілувати його, а він її відштовхував. Також баба могла вийти з решетом і *«точити»* ним, а наречений і поїжджани кидали туди гроші. Після дворазової появи баби до нареченого виходила мати молодої й подавала йому горщик із водою й із якимись зернами. Він передавав горщик боярину, а той, *«обмотавши»* його тричі довкола нареченого, перекидав через хату [1204, с. 112-113]. Коли виходила молода, за нею виносили на тарілці хустку й стрічки. Молода брала хустку й витирала нею нареченому носа, потім нею ж і підперезувала його, а стрічками перев'язувала бояр і світилку, потім поверталася, сідала за стіл. До хати входили староста з дружком молодого, тримаючи в руці кухоль з горілкою чи квасом, накритий *«шишкою»*, і проказував таке привітання: *«Здраствуйте, свату, кланялись вам сват, сваха с хлібом – с солью»*. Це повторювалося тричі. Батько молодої частував старосту: спершу подавав йому кухоль з водою, кажучи: *«Попробуйте нашого вина»*. Той відпивав ковток, і, роблячи вигляд, що не може стояти на ногах, відповідав: *«Ну, кріпке!»*. Тоді йому підносили чарку горілки: *«А попробуйте ще цього!»*. Потім таким же чином староста пригощав батька молодої [1204, с. 113]. Дружка подавала боярину на тарілці чарку горілки й *«шишку»*, боярин горілку випивав, а на тарілку кидав гроші, які дружка брала собі [1204, с. 114]. Староста викликав кого слід і вручав шматки короваю; молодій давали горішню *«шишку»* з короваю; рештки короваю роздавалися на тарілці люду; якщо комусь діставалася монета, запечена в шматкові короваю, це віщувало щастя [1204, с. 115].

Молоді йшли з подарунками до матері молодої й до всіх гостей, які були на весіллі. Увійшовши в дім, молоді вклонялися господарям тричі й підносили на тарілці *«шишку»*, чарку горілки й хустку. Господар випивав горілку, брав *«шишку»* й хустку, а на тарілку клав гроші або ж говорив, що дарує молодим теличку, вівцю, коня тощо.

Так святкували весілля в Олексіївці й інших селах Єлисаветградського повіту та в селах Онуфріївка й Григоро-Денисовка (Тимківка) Олександрійського повіту, де робили записи Володимир Ястребов і його помічники [1204, с. 117].

У Великій Висці, коли ховали нехрещених дітей, з ними клали все необхідне для хрещення: свячену воду в склянці чи в пляшці, маленьку миску, свічку й хрестик, бо вірили, що коли мине сім років, дитя стане хрещеним [1204, с. 118].

Тиква фігурувала в есхатологічних уявленнях. Селянський хлопчик із Плетеного Ташлика розповідав, що, як народився Ісус Христос, то Бог сперечався із чортом, переміг його в суперечці й запер у клітку на дві тисячі літ. Як минуть ці роки, то чорт прийде в золотих ризах, буде ходити по землі з тиквою й давати людям їсти й пити. То насправді будуть не хліб і вода, а земля зі смолою. Тому, хто з'їсть те, що він дасть, чорт зробить печать на руці, щоб знати, а як не буде їсти, то він такого буде смажити на гарячій сковороді [1204, с. 135].

Зафіксував Володимир Ястребов і цікаві казки. В одній з них, із хутора Березинка, лінивій Оляні, щоб перевиховати, давали тільки кухлик води [1204, с. 171]. У небилиці з села Калниболот злодії збиралися вкрасти з комори глечик молока й меду [1204, с. 180]. Для казкових дурнів було притаманне сприйняття глиняних посудин як живих істот. У записаній Володимиром Ястребовим казці із села Петроострів українець одружився з молдаванкою. Поїхавши в поле, він велів їй наварити їсти та принести йому в поле. Вона зварила їсти, зав'язала в хустку горщики з обідом, а далі взяла макогін та й почала їх лупити, геть чисто побила ті горщики, а вони все не йшли до чоловіка. Тоді вона полізла на піч та й лягла спати. Коли чоловік запитав її, чому не принесла їсти, молдаванка пояснила, що била горщики, та вони не хотіли йти. Чоловік відлупцював її й велів принести самій, бо буде бити ще. Наступного дня він поїхав орати, взявши вже шматок хліба. Тоді вона знову стала бити горшки і посилати їх у поле. Зрештою, побивши горщики, пішла сама в поле без обіду. У відповідь на запитання чоловіка молдаванка сказала, що не може нічого вдіяти, бо не хочуть іти. Її довелося перевиховувати. Коли вона поскаржилася своїй матері, що чоловік запрягає її в плуг і навіть змушує траву їсти, та веліла чоловікові піти подивитися,

що ж там коїться. Батько виявив, що донька б'є горщики з борщем і кашею, бо вони не хочуть йти в поле до чоловіка. Тоді він її провчив і пояснив, як треба поводитися, за що зять винагородив його [1204, с. 184-186].

Зафіксував Володимир Ястребов навіть цікаві для керамологів топоніми, наприклад, Глинянка – частина міста Глодос по лівий бік Сухого Ташлика, де в яру була біла глина [1204, с. 189].

Також Володимир Ястребов у статті *«Народні пісні Херсонського краю»* (1894) у розділі дитячих пісню оприлюднив пісеньку із села Плетений Ташлик, що, мабуть, перейшла з дорослого репертуару:

На городі вівці пасла,
Назбирала горщик масла,
А діжечку сира,
Хлопцям разносила.
Їжьте, хлопці да вмочайте,
На сметану вибачайте!
Я казала ковалю:
«Приди, вареничків ізварю!»
Пришов коваль, не застав,
В макиторку посвистав [1205, с. 563].

Борис Грінченко (1863–1910) в українській керамології постать, безперечно, колосальна. Він відомий як поет, письменник, публіцист, фольклорист, етнограф, мовознавець і укладач чотиритомного тлумачного *«Словаря української мови»*, критик, історик, педагог, перекладач, просвітницький і громадський діяч [813; 793; 500]. Народився він на Харківщині, на хуторі Вільховий Яр, у дрібнопоміщицькій зросійщеній родині. Розпочав навчатися у харківській реальній школі, куди його віддали на одинадцятому році життя. У школі підліток захопився читанням. Найсильніше враження на нього справила творчість Тараса Шевченка, фактично визначивши літературні пріоритети й націоналістичні переконання майбутнього письменника. Саме тоді, під впливом *«Кобзаря»*, він почав збирати й записувати почуті пісні, легенди, казки та інші фольклорні матеріали. Крім того, навчаючись у реальній школі, Борис Грінченко захопився забороненою народницькою літературою і 1879 року був виключений зі школи, потрапивши навіть до ув'язнення за розповсюдження нелегальних видань. У січні 1880 року його

випустили з харківської тюрми, рік майбутній учений жив удома на поруках у батька на хуторі. Як наслідок, йому було заборонено навчатися у вищих навчальних закладах, але прагнення здобути необхідний освітній ценз було в Бориса Грінченка неабияким, і 1881 року він склав при Харківському університеті іспит на народного вчителя, а невдовзі розпочав педагогічну та практичну просвітницьку діяльність у селах Харківщини й Катеринославщини. Працюючи завідувачем двокласної школи в українському селі Нижня Сироватка Сумського повіту Харківської губернії, учений зібрав там значну кількість обрядових і побутових пісень. Упродовж 1885–1887 років Борис Грінченко мешкав у Херсоні й постійно роз'їжджав землями Херсонської губернії. У той час він склав рукописний фольклорний збірник *«Село. Збирник народних писень, казок и загадок (кое что из этнографических материалов). Зибрав В. Чайченко»* (1886), який так і не побачив світ. До збірки ввійшло чимало описів дитячих ігор, записаних по пам'яті письменником Трохимом Зіньківським (1861–1891) у Бердянську. Була серед них і гра *«У глечика»* [506, с. 5]. 1891 року дослідник став членом таємного націоналістичного Братства тарасівців, створеного харківськими студентами Іваном Липою, Михайлом Базькевичем, Віктором Боровиком та Миколою Байздренком, яке ставило за мету визволення України й було перехідною ланкою між попередніми культурницькими товариствами та новою політичною українською течією. Після кількарічного вчителювання Борис Грінченко 1894 року переїхав до Чернігова, де обіймав різні земські посади. У фольклористику він прийшов з популярними книжками для народу, свідомо здешевленими ним для покупців. У нього був розроблений план видання таких книг для народу з різних галузей знань.

Дослідники вважали Бориса Грінченка *«справжнім апостолом українського націоналізму», «голосом совісти українства»* [507, с. 230]. Заодно із активною громадською, просвітницькою та літературною діяльністю Борис Грінченко не полишав етнографічні дослідження, продовжував займатися збиранням, впорядкуванням, публікацією етнографічних матеріалів не лише Чернігівщини, але й інших регіонів. Творчий діапазон його як фольклориста з року в рік розширювався. Наприкінці XIX – на початку XX століття з'являлися нові праці, дослідження. У цей час вийшли друком три випуски

«Етнографічних матеріалів, зібраних у Чернігівській і сусідніх з нею губерніях» (1895, 1897, 1899), *«Колоски»* (1898), *«Веселий оповідач»* (1898, перевидання: 1913, 1918), а згодом ще й збірник *«З вуст народу. Малоросійські оповідання, казки й ін.»* (1901). Роки перебування в Чернігові стали надзвичайно продуктивними для української фольклористики й керамології.

Збирацька діяльність Бориса Грінченка характеризувалася високою професійністю. Записуючи від селян пісні, легенди, казки, паремії, прикмети тощо, особливу увагу дослідник акцентував на паспортизації: до кожного тексту подавався паспорт, до якого включено рік і місце запису, ім'я та прізвище інформатора, вік носія подається в описовій формі, запис зберігав особливості місцевої говірки, що було свідченням реального часу запису. Борис Грінченко постійно оновлював свій методологічний апарат, шукав нові варіанти, переглядав, доповнював, уточнював зразки, порівнював з іншими джерелами.

До збирання й дослідження фольклорних зразків Борис Грінченко активно залучав однодумців, зазначаючи, що *«тим людям, що хочуть працювати для добра свого народу, треба знати цей народ»* [860, с. 459], і надаючи збирачам методичну допомогу. Особливо активну участь у збиранні фольклорного матеріалу взяла його дружина Марія Грінченко (у дівоцтві Гладиліна) (1863–1928) – письменниця, лексикограф, велика трудівниця на ниві народної освіти. Познайомилися вони на педагогічних курсах у Змієві, й між ними зав'язалося листування. Двадцятирічний Борис Грінченко радив дівчині записувати *«незнайомі слова, приказки, загадки, казки, пісні [...] навіть від хлопців і записувати «дословно»*. 1884 року вони одружилися. Марія Грінченко була активною учасницею суспільного й культурно-мистецького руху кінця XIX століття, членом *«Просвіти»*. Промовистим був той факт, що поліція вважала письменницю найнеблагонадійнішою серед жінок-просвітянок [77, с. 74]. Саме вона допомагала чоловікові шукати варіанти до народних текстів, систематизувала матеріал, редагувала його. До збірників увійшло понад сто фольклорних записів Марії Грінченко. Серед них переважають бувальщини, прикмети, повір'я [502, с. 38]. Саме в народній творчості, справедливо вважав Борис Грінченко, закодована тисячолітня мудрість народу, а отже,

нагально необхідно звертатися до народних джерел, учитися мові, висвітлювати полотна народного життя задля ідентифікації національного характеру [860, с. 159].

Сучасників вражали працелюбство й наполегливість, відданість справі сподвижника. Борис Грінченко активно співпрацював із учителем Канівського повіту, діячем Братства тарасівців Василем Степаненком (1870-ті – 1930-ті), листування з яким містить чимало важливої інформації щодо збирацької методики Бориса Грінченка *«як шукача зразків народної творчості, який виступав за записування усіх фольклорних жанрів, бо кожен з них несе певне морально-цілісне навантаження і є частиною цілого механізму – душі народу»* [860, с. 160]. У цих листах можна віднайти методичні поради Бориса Грінченка щодо збирання народних зразків: учений наголошував на необхідності точного відтворення звучання народного слова в науковому записі текстів, акцентуючи на неможливості будь-якого їх коригування. Фольклорист зазначав, що кожен запис треба робити на окремій картці *«чи хоч і на кількох картках, але так, щоб кожна річ була нарізно»* [860, с. 160]. Василь Степаненко зі свого боку надсилав Борисові Грінченку зафіксовані ним уснопоетичні тексти, які останній включив до своїх етнографічних збірників. Народився він у селі Полствин Канівського повіту Київської губернії, у родині освіченого селянина, обраного волосним старшиною. Частину фольклорних записів свого батька Василь Степаненко передав Борисові Грінченку. За молодих літ Степаненко був народним учителем. Але як і багато свідомих українців, втратив свою посаду як політично неблагонадійний. Після розгрому Харківського українського гуртка, до якого входив і засновник Братства тарасівців Іван Липа, упродовж 1894–1896 років Василь Степаненко жив у батьківському домі під наглядом поліції. Проте саме в цей час його захоплення всім, що стосувалося України, виявилося з особливою силою: він записував від селян фольклор, робив спроби писати оригінальні оповідання, займався перекладацькою діяльністю, передплачував галицькі періодичні видання, листувався з родиною Грінченків. На початку 1897 року Василь Степаненко, нарешті, став вільним від нагляду. Упродовж 1897–1898 років Василь Степаненко працював у Полтавському земстві й заробляв коректурою в Чернігові. 1898 року він одружився з Марією Стешенко, сестрою відомого політичного

діяча Івана Стешенка. Із 1899 року Василь Степаненко завідував громадською книгарнею в Києві, що звалася спочатку книгарнею *«Київської старовини»*, віддаючи цій справі всі свої сили [504, с. 169-170, 173; 502, с. 301-304, 311-312]. За спогадами сучасників, він часто спрямовував студентську молодь до керівників патріотичних гуртків і тим самим полегшував студентам долучання до національного руху, але діячі лівих поглядів вважали його *«вузьким шовіністом і гайдамакою»* [1121, с. 323].

Ще один його вірний помічник, Василь Андрієвський (близько 1861–1918), народився в родині священика в селі Рожнівка Борзнянського повіту на Чернігівщині. Навчаючись у Чернігівській семінарії, долучився до націоналістичного гуртка, де читали українську літературу. Невдовзі юні патріоти, що вірили в обов'язок *«освічених українців присвятити себе служінню на користь розвитку українського народу»* й протидіяти *«русифікаторським прагненням великоросійської інтелігенції»* [464, с. 156], привернули увагу жандармів. Слідство у справі семінаристів тривало з жовтня 1886 до травня 1888 року. Василя Андрієвського віддали під нагляд поліції на батьківщині аж на чотири роки. Щойно встиг він відбути цей термін покарання, як нагодилася інша справа. Причиною обшуку й наступного арешту став зв'язок із варшавським гуртком поширювачів революційно-народовської літератури та причетність у минулому до гуртка семінаристів. Василь Андрієвський відбував ув'язнення у Варшавській тюрмі, а, вийшовши на волю, опинився без будь-яких засобів до існування. Спроби київських діячів здобути посаду для *«неблагонадійного»* в Чернігові не дали бажаного результату. Саме тоді, в середині 90-х років XIX століття, Василь Андрієвський змушений був погодитися на важку й не дуже вигідну в матеріальному плані працю – роботу члена філоксерної комісії в Бессарабії. Там він познайомився з Михайлом Коцюбинським (1864–1913) та іншими українськими діячами й став членом Братства тарасівців. Знайомство з Борисом Грінченком, очевидно, теж відбулося після виходу з в'язниці. Можливо, їх звела доля саме в Чернігові, де Борису Грінченкові здобули посаду в земстві. Є всі підстави стверджувати, що Василь Андрієвський частенько відвідував свою батьківщину. У Чернігові він став 1896 року одним із засновників чернігівської *«Громади»* [293, с. 170-172].

Ділився й своїми знахідками Григорій Коваленко. 1896 року молодому літератору-початківцю Борис Грінченко допоміг улаштуватися секретарем у Чернігівській земській управі. Григорій Коваленко активно включився в громадське та культурне життя міста, де в цей час працювали Леонід Глібов, Микола Вороний, а згодом і Михайло Коцюбинський. У Чернігові проявилася багатогранність його дарувань. Він виступав як критик, писав вірші, драматургічну поему з життя еллінів *«Зоя»*. Коли в Чернігові розпочало роботу видавництво Бориса Грінченка, яке за дуже короткий час випустило для народного читання 23 книжки з різних галузей науки та культури, Григорій Коваленко став його активним співробітником.

Також записувала для Бориса Грінченка народні оповіді обдарована поетеса Одарка Романова (1853–1922), що народилася й мешкала на Ніжинщині й належала до різних українських національних товариств [616, с. 174].

Допомагав Борису Грінченку й історик-статистик Михайло Рклицький (1862–1929), виходець зі старого священицького роду Новгород-Сіверщини. Він навчався в Харківському університеті, де був членом групи народовців, за що 1888 року був засланий до Сибіру. З 1898 року Михайло Рклицький працював у Статистичному бюро Полтавської Губернської Земської Управи.

Багаторічним соратником ученого, розпочинаючи з 1880-х років, був і діалектолог, етнограф та письменник **Василь Кравченко** (1862–1945), уродженець Бердянська, який також займався збирацькою діяльністю і мав чималий зібраний фольклорний фонд ще до знайомства з Борисом Грінченком [860, с. 160]. Василь Кравченко закінчив Феодосійський учительський інститут із золотою медаллю, проте 1880 року *«за підозрою у приналежності до Феодосійської групи народовців»*, що боролися за національне відродження й живу народну мову в літературі й школі, був позбавлений права викладати в школі й відданий *«для виправлення»* рядовим у 60-й резервний піхотний батальйон. У пошуках виходу зі скрутної ситуації Василь Кравченко вирішив разом зі своїм давнім товаришем та другом дитинства, теж майбутнім фольклористом і письменником Трохимом Зіньківським (1861–1891) вступити до Одеської піхотної юнкерської школи. Навчаючись в останній, він зблизився з рухом громадівців. *«Громада»* в Одесі була особливо

активною, а національне питання – актуальним серед української інтелігенції. Одеська *«Громада»* мала значний вплив на молодь міста [612, с. 31-32, 35]. Юнкерську школу Василь Кравченко закінчив *«по першому розряду»* 1882 року. Призначення дістав на Волинь, в Острозький повіт, де тоді дислокувався 126-й Рильський полк. Учорашнього юнкера було зараховано підпрапорщиком, на посаду полкового бібліотекаря. Через не досить *«доброзичливі»* стосунки з поліцією, служити Василеві Кравченкові було дозволено лише на немуштрових посадах. Проте пильний нагляд полкового начальства не зміг завадити молодому офіцеру продовжити діяльність на ниві народознавства. Зокрема, уже з перших років військової служби на Волині, Василь Кравченко, спілкуючись із солдатами, проводив цікаву й важливу роботу зі збирання народознавчих матеріалів. З уст однополчан він записав оповіді, бувальщини, замовляння, казки, обряди, частина яких згодом увійшла до етнографічних матеріалів, опублікованих Борисом Грінченком. Саме в цей час зав'язалися сталі й дружні стосунки Василя Кравченка з Борисом Грінченком. Упродовж багатьох років вони регулярно листувалися, а впродовж 1891–1900 років досить плідно співпрацювали, коли Василь Кравченко вже вийшов у відставку, отримав цивільний чин титулярного радника й працював чиновником у Волинській губернії. Він дослухався до Грінченкових порад щодо упорядкування матеріалів і їх оприлюднення в збірниках [612, с. 36-39]. Згодом Василь Кравченко став одним із найретельніших дослідників гончарського фольклору й гончарства.

Усе, що зібрав сам, що записали й доправили йому інші, Борис Грінченко упорядкував і видав. Але матеріалів зібралося стільки, що письменник поспішав робити все, що від нього залежало, аби встигнути скористатися сприятливими обставинами і якнайшвидше видати нові томи фольклору. Однією з найбільш фундаментальних праць в українській етнографії стало тритомне зібрання *«Етнографічних матеріалів, зібраних у Чернігівській і сусідніх з нею губерніях»* (1895, 1897, 1899) та збірник *«З вуст народу. Малоросійські оповідання, казки й решта»* (1901). Робота Бориса Грінченка з упорядкування *«Етнографічних матеріалів, зібраних у Чернігівській і сусідніх з нею губерніях»* проходила у складних умовах та під постійною загрозою змін у Чернігівській земській

управі, що могли призвести до припинення видань етнографічного характеру. З метою поширення матеріалів за межами губернії Борис Грінченко звертався до губернатора з проханням видавати їх окремими книжками. Проте, незважаючи на суперечки цензорів, роботу було дозволено видрукувати окремо, оскільки тираж книги мав бути кількісно обмежений, а вона сама була призначена зробити внесок до зібрання пісенної творчості всіх народів, що входили до складу Російської імперії. Щодо назви трьох перших випусків, то Борис Грінченко писав до товариша Івана Липи: *«Заголовок книги – се з причини тієї такий, що інакше в нашому земському виданні він міг здатися не до речі, бо не місцева річ!»* [869, с. 94].

Поява книг спричинила захоплені відгуки багатьох любителів українства. Більшість текстів у збірниках не друкувалися, і тому викликали зацікавленість не лише етнографів, а й істориків [500, с. 47]. Про це свідчили рецензії й схвалення в періодиці та листуванні [869, с. 94]. Капітальне чотиритомне зібрання Бориса Грінченка вражало обсягом зібраного матеріалу, науковою класифікацією й систематизацією. *«Етнографічні матеріали...»* об'єднували різноманітні жанри фольклорної прози. У перших двох випусках містилися міфологічні оповіді, легенди, перекази, казки, анекдоти, прикмети, повір'я, замовляння, приказки та загадки, а в третьому – пісні.

До першого випуску *«Етнографічних матеріалів»* увійшли зразки прозового жанру, зібрані впродовж п'ятнадцяти років збирацької роботи (1878–1893). Записані вони були, як зазначено в передмові, особисто Борисом Грінченком або під його керівництвом деякими учнями тих шкіл, у яких він працював учителем; іншу частину матеріалів було надано співробітниками. З рукописних було використано записи вже покійних на той час Трохима Зіньківського та Михайла Гаврилова (приблизно 1855 – до 1895) – учителя, а згодом інспектора Сирітського будинку в Чернігові, що цікавився етнографією та історією Чернігівщини. Географічний матеріал, який було охоплено записувачами, був широким – Чернігівська, Київська, Катеринославська, Харківська, Полтавська, Волинська, Воронезька й Курська губернії. Особливістю збірника було те, що до нього увійшла значна частина зовсім нових, раніше не друкованих матеріалів. А щодо вже друкованих, то з них було вибрано лише ті, що доповнювали вже

видане, або ж варіанти, цікаві своєю оригінальністю. Було подано номери із супутніми записами про те, хто й від кого їх зробив. До того ж, було вміщено широку бібліографію [869, с. 94]. Зокрема, оповідь про ночівлю гончаря-білоруса в не зовсім комфортних обставинах записав 1895 року Василь Андрієвський від козака зі свого рідного села Рожнівка Борзнянського повіту. Їздив литвин з горщиками і попросився на ніч до господаря. Той скрушно відповів, що він би й радий пустити, але в нього жінка важкої вдачі, як прийде з шинку, то буде лихо обом. Литвин запевнив, що він тихо лежатиме, й господар погодився. Вони повкладалися спати. Серед ночі почувся крик, грюкіт – то повернулася з шинку п'яна господиня. Вона закричала, щоб чоловік прокидався й сипав вечеряти. Той схопився, заметушився, кинувся до печі витягати горщики.

Уже вдосвіта, як переночували, литвин навмисно сказав господареві, що господиня ще нічого, а його дружина, якщо не сповити та не заколисати, то й не засне. Господиня почула й зажадала, щоб відтепер і її сповивали. Литвин лаштувався в дорогу, а господар саме вийшов поратися. Литвин йому й шепнув, аби приготував лантух та мотузку, вкручував якомога міцніше, а тоді шмагав бичем – на жінку це має подіяти. Того ж дня жінка знову напилася, прийшла додому й закричала, щоб її сповивали. Чоловік, у якого все вже було готово, її вклав, зв'язав, а тоді стягнув додолу й взявся бичувати. Зрештою, жінка заприсяглася, що буде його слухатися, як усі інші жінки своїх чоловіків, а горілки і в рот не братиме.

Повертаючись додому, литвин навмисно заїхав до цього господаря. Молодиця вже поралася біля печі. Вона впізнала литвина й почала йому дякувати, бо, як вона сказала, була зовсім пропащою людиною, а тепер стала чесною господинею [250, с. 295-296]. Розпусна, споживацько-паразитарна поведінка жінки чинила деструктивний вплив на родинні відносини. Гончар ліквідував порушення нормального, відповідного принципу, стану речей у репродуктивній сфері.

У народному світосприйнятті діяльність гончарів осмислювалася як цілком занурена в простір нелюдського, про що свідчила приказка, зафіксована на Чернігівщині: *«А де будешь молоть?»* – питали, зустрівши гончаря з горщиками. Гончарі це не любили, сердилися й відповідали: *«Де чорти будуть твого батька колоть!»*

[250, с. 231-232]. Млин у дорожніх прикметах гончарів маркувався негативно, несприятливо, оскільки мірошник був пов'язаний у народній свідомості зі стихією води, чортами й водяником, а гончар мав справу зі стихією вогню й перебував під покровительством громовержця Перуна.

Михайло Рклицький повідомляв, що в Новгород-Сіверському повіті Чернігівської губернії, щоб викликати під час посухи дощ, обливали водою пастухів, бо вважалося, що пастухи, аби не зіпсувався від дощів їхній одяг, збирали дощову воду в горщик і тримали її під піччю [250, с. 12]. Статус пастуха в сільській спільноті був би надзвичайно низьким, якби в його визначення не втручалися міркування позараціонального (на сучасний погляд) порядку. У селах довго трималися уявлення про певну таємну силу, яка була в досвідчених пастухів. Вірування в магічні здібності, наявні в пастуха, дещо знижувало й компенсувало його суспільну неповноцінність. Знаючого пастуха цінували: охочіше наймали, більше платили й взагалі ставилися з повагою, навіть певним острахом.

Глиняний посуд відігравав важливу роль у любовних ворожіннях та чаклуванні. У Богодухівському повіті Харківської губернії, за даними Марії Грінченко, на Катерини дівчата босоніж зрізали до схід сонця гілочки вишні. Кожна намічали свою гілочку, чим-небудь перев'язуючи, і ставили у воду в глечику. Чия зацвітала, – та дівчина мусила скоро вийти заміж. А старі люди загадували, чия зацвіте, той житиме рік, а чия засохне – той помре [250, с. 15]. У Канівському повіті Василеві Степаненкові розповідали, що коли треба розлучити парубка та дівку, закоханих одне в одного, і привернути до себе когось із них, треба на Страсному тижні, у четвер звечора, поставити в піч у горщику з водою любисток і шавлію, що були освячені на Маковія разом з іншим зіллям. У п'ятницю, до схід сонця, треба було тричі навхрест випити з горщика того відвару, вмитися ним і полізти на хату до плетеного димаря, а там уже продовжувалися інші магічні процедури [250, с. 280].

У записаних Борисом Грінченком та його респондентами фольклорних творах чимало розповідалося про глину в будівництві та гончарні вироби. На хуторі Троїцький Слов'яносербського повіту Катеринославської губернії розповідали про грошолюбного чоловіка, який продав душу чортам, то його жінка та син, коли в селі будувалася

церква, возили воду й місили глину, і так порятували себе [250, с. 44]. У селі Нижня Сироватка Сумського повіту Харківської губернії Борис Грінченко записав 1884 року архаїчну казку про лісовика. У лісі жив лісовий бог, і було три брати – два розумних, а третій дурний. Один брат пішов найматися до того бога. Лісовий бог сказав, що коли в нього вийде випасти бичка, то він отримає підрешітку грошей. Але він мусить принести того, що цей бичок їсть і п'є. Брат пішов пасти, вигнав бичка, а той кинувся й поплив через річку. Він сидів і плакав, аж ось увечері бичок приплив знов. Наймит набрав у глечик води й трави й приніс до бога. А той дав бичкові, який не став їсти. Він убив того брата і накрив колодою. Так само сталося з другим братом. Тоді пішов дурень. Коли бичок кинувся у воду, він учепився йому за хвіст і поплив за ним. Бик приплив туди, де стояла церква, перетворився на попа, став правити службу, їсти булки й пити вино. Дурень набрав у глечик вина й булки, знову вчепився за хвіст, переплив річку й приніс до лісового бога. Той дав йому підрешітку грошей і показав місце під колодою, де опинилися його брати [250, с. 44].

У бувальщині з Нижньої Сироватки головний герой оповідав, як зайшов ночувати в одну хату. Люди вже вклалися спати, а в його хазяйки горіло світло. Назбиралася повна хата бабів. Вони вийняли з печі черепок з чимсь і почали мазати його вмістом під руками. Помазавши, вони всі повилітали в комин. Чоловік вирішив спробувати й собі. Він підійшов до черепка, засунув туди пальця і потер під руками. Його потягло в комин, винесло надвір і понесло далі [250, с. 60].

Українці мали чимало дотепів про своїх сусідів. У Ніжинському повіті на Чернігівщині наприкінці XIX століття Михайлу Гаврилову розповідали, як литвини, тобто білоруси, хотіли поздоровити пана. Вони наварили горщик кулаги і, йдучи, домовилися казати так: один скаже: *«Будь здоров!»*. А другий підхопить: *«...із жінкою!»*, третій: *«...із дітками!»*, четвертий: *«...із домом твоїм!»*. А п'ятий: *«...із благодаттю!»*. Вони прийшли до пана й підходили один за одним. Перший сказав: *«Будь здоров!»*. Та тільки він наблизився до пана, як задній наступив йому на волоку від постола. Той упав, розбив горщик і крикнув, розсердившись на заднього: *«Щоб ти пропав!»*. А задні один за одним почали: *«Із жінкою! Із дітками! Із домом твоїм! Із благодаттю!»* [250, с. 123].

Місцевий поет Йосип Журавський записував і часто обробляв у віршах легенди, пов'язані з різними місцевостями. У журналі *«Киевская старина»* він надрукував замітку *«Народний переказ про болото «Замглай»* (1893). У Городнянському повіті Чернігівської губернії розповідали, що болото Замглай колись було рікою. Але коли там втопилася вродлива донька вдови, бідна мати стала чарівницею, щоб бути в змозі самій коїти зло. Вона закляла річку, кинувши у воду миску чи якусь іншу пласку посудину, щоб водойма зміліла, лозину – через що річка поросла лозою, й, нарешті, чесальний гребінь для льону, – через що ріка заросла густим непрохідним лісом, і щоразу проказуючи при цьому слова прокляття: *«Ой будь же проклята ти, річко широкая, глибокая! Будь проклята ти до віку, до страшного суду!»* [374, с. 521-523; 250, с. 142].

У казці з Нижньої Сироватки дурного Йосю вирішили оженити. Приготувалися до весілля, як слід: назбирали грошей, наварили пива і поставили у бочці в хаті, а Йосю послали на базар, щоб він купив на весілля солі, меду, м'яса, бубликів, сала, горщиків, пшона. Йося придбав усе це й поніс додому, та поступово він позбувся меду, м'яса, солі, пшона. Коли він побачив високі прикілки в тину, то сказав: *«А ви, хлопці, померзли, – нате вам шапочки!»* – і понадягав їм горщики. Дещо далі в цій же казці згадувалися пироги в макітрі на печі [250, с. 205-206, 207].

У збірнику було приділено увагу й малим формам фольклору. Зокрема, на Чернігівщині було зафіксовано приказку гончарів: *«Води не лий да дручком не бий, дак йому й віку не буде!»* Так гончарі відповідали жінкам, якщо ті питали, чи міцний горщик [250, с. 233]. В інших приказках згадувалися гончарні вироби, наприклад, у чернігівській: *«Був собі Лазор великий стрілець: устрелив раз він горщок масла, коробку єєць»* [250, с. 232]. У Новозибковському повіті Чернігівської губернії побутувала також приказка *«На віку доведецця варить і в глеку»* [250, с. 238]. У Ніжинському повіті мовили: *«Хоч горшком звіть, аби у піч не ставляли»* [250, с. 245]. У Костянтиноградському повіті Полтавської губернії поняття сварки передавали висловом *«Розбили глек»* [250, с. 242].

У селі Полствин Канівського повіту Василь Степаненко записав похмуру прикмету. Коли каша, яку варили, вилазила з горщика, слід було чекати на мерця в господі [250, с. 255].

Другий випуск *«Етнографічних матеріалів»* (1897) став продовженням першого й містив такі ж відділи. У численних рецензіях його теж було визнано цінним здобутком етнографічної науки [869, с. 94-95]. Його матеріали теж допомагали збирати численні співробітники. Василь Кравченко навіть наполягав, щоб його ім'я стояло на титульній сторінці, що стало причиною нетривалого охолодження його спілкування з Борисом Грінченком.

Козак Юхим Гаврилей (1868–1931), якого з Борисом Грінченком споріднювали палкі радикальні погляди, був учителем земської школи у Веркіївці. Народився він у цьому ж селі й із дитинства мав особливий потяг до знань, виявляючи при цьому неабиякі здібності. Закінчивши сільську школу, Юхим Гаврилей сам захотів учителювати. Початок нового життєвого етапу сільського хлопця був пов'язаний із Києвом. Там він не лише отримав освіту, але й опинився у вирі політичних подій кінця XIX – початку XX століття, які прокотилися Україною. У цей час доля звела Гаврилея з багатьма видатними діячами українського національно-визвольного руху, переважно учасниками *«Громади»* та *«Братства тарасівців»*. Юхим Гаврилей сам увійшов в одну з підпільних організацій, які ставили за мету боротьбу за національне відродження. Він співпрацював із Борисом Грінченком, композитором Миколою Лисенком, істориками Володимиром Антоновичем і Михайлом Грушевським [367, с. 150-151]. Педагогічна й збирацько-фольклористична діяльність Івана Зозулі (псевдонім Іван Спілка; роки народження й смерті невідомі) – українського громадського діяча, учителя, письменника, збирача народної творчості, також припала на кінець XIX – початок XX століття. Він жив і працював на Харківщині, збирав і публікував фольклорні матеріали, за народними мотивами писав оповідання й повісті. Разом з Борисом Грінченком в юнацькі роки входив до Харківської української громади [504, с. 175].

У легенді з Острозького повіту на Волині, записаній Василем Кравченком, перший чоловік був глиновозом за фахом, він віз глину [251, с. 5]. А записана ним казка з Чигиринського повіту, як солдат відчитував померлу купецьку доньку, пояснювала заодно, як поводитися з глиняним посудом. Солдат запитав господарів, чому вони наварили так мало, а нагодували всіх дітей і його, наїлися самі і ще залишилося. Йому пояснили, що є такі люди, що сідають обідать

– лаються з дітьми, з жінкою, не перехрестивши й миски. Не встигне така людина подумати про обід, а вже повна хата чортів – як мух; почне чоловік брати з миски, а чорти вже все й повиїдали [251, с. 327].

Оповідь про гончаря й упиря записав Василь Кравченко в Решетилівці Кобеляцького повіту Полтавської губернії. Згідно з нею, їхав гончар з горщиками з ярмарку. Почалася така завірюха, що далі неможливо було їхати. Він збився зі шляху й заїхав на кладовище. Там гончар випріг коня, поклав йому сіна і сам сів вечеряти, сказавши: *«Іди до мене, Господи, вечеряти!»*. Зненацька з-під воза виліз чоловік і сказав: *«Ось я іду»*. Гончар злякався, але подітися йому було ніде, тож він запросив мерця до вечері. Коли повечеряли, упир запропонував піти з ним на хутір. Гончар боявся полишити коня й горщики, але упир наполіг. В один дім упир не міг увійти, бо там наймит молився Богу, в іншому невістка похрестила вікна. Нарешті вони увійшли у хату. Там усі спали на долівці. Упир спершу кожного оглянув, а далі почав пити кров з невістки, яка спала з дитиною. Він велів гончареві теж випити крові. Той відмовився, однак увесь час намагався наступити комусь на ногу, щоб розбудити, та всі спали дуже міцно. Упир намагався його примусити силоміць, але тут півні заспівали, упир хтозна-де подівся, а гончар сам остався в хаті. Мешканці хати прокинулися, невістка ворушилася, але не могла встати. Усі кинулися до гончаря, гадаючи, що це він наробив. Гончар розповів усе, як було. Йому довго не вірили, а тоді повели його у волость, взяли урядника, старосту, зібралися й пішли на кладовище. Подивилися, а там нема ніякого знаку, тоді гончар показав, де упир лежав під возом. Почали копати й виявили, що мрець лежав ниць. Вони знову засипали могилу й забили йому осиковий кілок, від чого проступила кров [251, с. 97-98].

Згадувалися гончарі і в трагікомічній оповіді, як чоловік жінку ховав, записаній Василем Кравченком у Кобеляцькому повіті Полтавської губернії. Там розповідалося, що чоловік жив бідно. У нього померла жінка – ні в що її на смерть убрати. Він думав, що йому робити, згадав, що близько гончарі, тож вирішив купити макітру й одягти їй на голову, а решту наважився прикрити купленою покришкою. Дяк і піп злякалися й втекли з хати [251, с. 163].

Марія Грінченко зафіксувала в Чернігівському повіті повір'я, пов'язане з покришкою. Як варили кутю на перший Святвечір,

то дивилися, чи рясна роса на покришці, як розкривали: якщо була рясна роса, то й перша гречка мала бути рясною. Так само дивилися на Щедрий вечір: якщо рясна роса, то друга гречка мала бути рясна, а на третю кутю, на Голодний Святвечір, так само дізнавалися про третю гречку [251, с. 22].

У Харківській губернії вона записала розповідь, як одній молодиці влізла в рот змія і як її виманили за сприяння баби-знахарки, що порадила поставити їй біля рота мисочку суниць [251, с. 8].

Василь Степаненко зафіксував чимало замовлянь і знахарських способів лікування [501, с. 309-310]. У Яблунові Канівського повіту він записав, як у разі *«бешихи»* знахарка-шептуха приносила до хворого черепок з жаром, зі смолою і з житнім борошном. Вона кадила довкола хворого й шепотіла замовляння. Інші знахарки обмотували *«бешиху»* червоним поясом, покривали *«пачосами»*, тобто чесаним клоччям, і спалювали тим вогнем, що був у черепку [251, с. 37]. Щоб відьми не відбирали в корів молоко, у Полствині Канівського повіту, згідно з його записами, брали потроху свяченого ладану, перцю й маку, клали у покришку з жаром, тричі до схід сонця підкурювали корову і щоразу приказували: *«Як ніхто не може одібрати од ладану пахноти, од перцю гіркоти, а од маку сладости, так щоб лиха твар от такої масти корови не одібрала білого молока, тлустої сметани й товстого сиру»* [251, с. 322]. Оригінальними були в Полствині й інші магічні прийоми. Наливали миску води, ставили її на зорі, дивилися на зорі та приказували до них: *«Ви зорі-зоряниці, тридев'ять вітрові сестриці, ви далеко ходите і багацько бачите – у царя царства, у пана панства, у (ім'я) любощі, а в Суса Христа кубець. А я кубця заверну і до себе милу (ім'я) приверну»*. Після цього тією водою вмивалися й тричі навхрест пили її з миски [251, с. 323-324]. Від своєї матері, яка жила в Полствині, Василь Степаненко чув історію про лиху свекруху, яка закопала свої гроші й закляла їх, аби відкопала їх та рука, що закопувала, а дісталися тому, хто з'їсть нечистоти. Це почула невістка й, коли стара невдовзі померла, її рукою відкопала гроші, а те, що було зверху, загорнула в хусточку і поклала на комин сушитися. Через кілька днів, а може, й тижнів, жінка дістала з комина вузлик, зім'яла його вміст у макітерці і щоденно сипала його чоловікові в страву замість перцю, аж поки він не закінчився [251, с. 143-144]. Там само, у Канівському

повіті, Василь Степаненко записав загадку про глиняник: *«Стоїть котик під лавкою, замурзався сметанкою»* [251, с. 310].

Серед приказок, записаних другом Бориса Грінченка, письменником Іваном Зозулею в Харківській губернії, була: *«А що? Розбив горщок. А мати й два, та ніхто не зна»* [251, с. 302]. Учитель Юхим Гаврилей почув у Ніжинському повіті загадку про ступу, що нагадувала записану Платоном Лукашевичем пісню: *«Прийшов кум до куми, дай, кумо, яндоли; кума ногу пуидняла: оце тобі яндола»* [251, с. 311].

У селі Дем'янцях Переяславського повіту від селян Грицько Коваленко 1890 року записав відомості про народну медицину. Хворобу *«соняшниці»* заварювали. Для цього миску ставили на живіт, запалювали трохи конопель, кидали в глечик, тоді його, перекинувши, ставили у воду в мисці, вода при цьому булькотіла. Тієї води давали напитися. При корості змішували дьоготь, сірку й товчену цибулю, клали це все у черепок, гріли на вогні, тоді мазали тіло [251, с. 318].

Третій том *«Етнографічних матеріалів»* було видано 1899 року. Записи матеріалів здійснено впродовж 1871–1898 років, записи самого Бориса Грінченка датувалися кінцем 1880 – 1893 роком. Найбільше зразків зафіксували в Чернігівській, Київській, Харківській, Подільській, Полтавській, Катеринославській, Херсонській губерніях та в Добруджі (Румунія). У розпорядженні Бориса Грінченка було понад 4600 пісень від різних осіб, більшість з яких заслуговувала на публікацію. Проте з огляду на обмежений об'єм, довелося вибрати нові, раніше не друковані, найцікавіші. Отже, було вміщено 1937 номерів. Там були зразки майже всіх жанрів українського пісенного фольклору – історичні, чумацькі, бурлацькі, наймитські, рекрутські, солдатські, розбійницькі, колядки і щедрівки, веснянки, петрівчані, троїцькі, купальські, русальні, трудові (косарські, жнивні), весільні, колискові, жартівливі й сатиричні, дитячі пісні, балади, похороні голосіння. Цінною для збирачів етнографічних матеріалів була передмова, в якій автор дав поради та висловив думки про неперервність усної народної творчості, незважаючи на вплив негативних явищ (запозичення чужих солдатських, фабричних, лакейських пісень). Пісенний том також було відзначено рецензіями з боку видатних науковців.

У його укладанні Борис Грінченко отримав допомогу від своєї подруги, письменниці Наталі Кобринської (в дівоцтві Озаркевич) (1855–1920) – діячки, ім'я якої традиційно асоціюють із початком українського жіночого руху в Галичині, засновниці *«Товариства руських жінок в Станіславі»*, видавництва *«Жіноча справа»* й *«Жіночої бібліотеки»*. Народилася вона в селі Белелуя Снятинського повіту на Станіславщині в сім'ї греко-католицького священика, громадського й політичного діяча. У родині Івана Озаркевича, батька Наталі Кобринської, Франтішек Ржегорж був завжди дорогим і бажаним гостем. *«Терпеливим слухачем»* був чоловік Теофіл, з котрим, на жаль, довелося прожити тільки шість років. Після важкої втрати – смерті чоловіка – Наталя Кобринська із Снятина переїхала в Болехів, де мешкала з батьками. Подальші роки життя літераторки та громадської діячки були пов'язані з цим мальовничим містечком у підніжжі Карпат, частими виїздами за кордон. Завдяки батькові Наталя Кобринська здобула добру освіту, не навчаючись у освітніх закладах. Вона побувала у Відні, Женеві, інших містах Західної Європи, де познайомилася з багатьма літераторами, у тому числі й українськими. Найбільший вплив на неї зробив друг Івана Франка – публіцист і літературознавець Остап Терлецький. Письменниця понад тридцять років мешкала в містечку Болехів, хоча часто виїжджала, вела листування з відомими громадськими діячами, письменниками Іваном Франком, Михайлом Павликом, Іваном Нечуєм-Левицьким. 1887 року з допомогою Олени Пчілки вона видала жіночий альманах *«Перший вінок»*. Наталя Кобринська виїхала на цілий рік до Швейцарії, де слухала лекції в університеті. Одначе, крім цього, був у неї й інший задум: подібним шляхом, як колись зустрілася з Остапом Терлецьким, познайомитися з Михайлом Драгомановим. Після повернення в Болехів Наталя Кобринська продовжила громадську діяльність, організовувала збір підписів за право жінок навчатися в університетах та гімназіях. Саме вона переконала Ольгу Кобилянську писати твори не німецькою, а українською мовою. Впродовж 1893–1896 років Наталя Кобринська займалася видавничою справою. Її видавництво *«Жіноча справа»* випустило у світ три книги альманаху *«Наша доля»*. Це був незвичайний для того часу факт, високо оцінений Лесею Українкою та Іваном Франком. Для налагодження ефективнішого книгодрукування

Наталя Кобринська виїхала на проживання до Львова. До збирання народної творчості був залучений також письменник Михайло Коцюбинський, член Братства тарасівців. Уродженець Вінниці, він добре знав рідне Поділля. Навесні 1898 року, отримавши роботу в Чернігівській земській управі, Михайло Коцюбинський нарешті переїхав у Чернігів, чого давно прагнув. Спочатку він займав посаду діловода, тимчасово завідував столом народної освіти та редагував *«Земський збірник Чернігівської губернії»*.

Ще один зі співробітників, майбутній український міколог і фітопатолог, автор одного з перших українських букварів Гаврило Неводовський (1874–1952), народився в селі Євминка Остерського повіту Чернігівської губернії в родині псаломщика місцевої церкви. Навчався в місцевій сільській школі, після чого вступив до Чернігівської духовної семінарії. Закінчивши семінарію 1895 року, упродовж 1897–1903 років Неводовський викладав у земській школі, де вів уроки ботаніки, біології, агрономії [149, с. 79]. Уродженець Лохвиці Феодосій Горб-Ромашкевич (1857–1907) був правознавцем та економістом. Навчався він у Ніжинській гімназії вищих наук при Юридичному ліцеї князя Безбородька. Упродовж 1874–1878 років студіював право на юридичному факультеті Київського університету Святого Володимира, а 1878 року перевівся на юридичний факультет Харківського університету, який закінчив 1880 року зі ступенем кандидата прав. Упродовж 1883–1885 років Феодосій Горб-Ромашкевич був залишений в університеті для підготовки до професорського звання. У вересні 1886 року його призначено виконувачем обов'язків доцента кафедри фінансового права юридичного факультету Варшавського університету. Упродовж 1886–1887 років він слухав лекції в Берліні та Парижі. З 1887 року і до кінця життя Феодосій Горб-Ромашкевич працював на кафедрі фінансового права Варшавського університету, підтримуючи зв'язки з українськими націоналістичними діячами Полтавщини й Чернігівщини. 1892 року після захисту магістерської дисертації в Харківському університеті він був затверджений екстраординарним професором [463, с. 559]. У листі до Бориса Грінченка етнограф Василь Горленко звав його *«діяльним вкладником Вашого пісенного тому»* [330, с. 63]. Натомість Антон Калита (1874–1912) з містечка Бориспіль був грамотним селянином з наймитів, який прославився як

книголюб і листувався також із відомим чернігівським громадським, політичним і культурним діячем лівого спрямування, адвокатом Іллєю Шрагом та з Миколою Лисенком [292, с. 213; 607, с. 262]. Калита був надзвичайно музично обдарованою людиною, знав чимало пісень [1061, с. 13]. За участь у народному хорі він потрапив на шість місяців до в'язниці.

З давніх рукописних збірників Борис Грінченко використав матеріали вже покійних на той час Платона Лукашевича та А. В. Заблоцького (ім'я, роки народження й смерті невідомі, жив у 1870-х роках), збирача народної творчості, студента. Його зібрання включало в себе казки, пісні, народні ігри. А. В. Заблоцький також робив виписки фольклорних творів із друкованих видань Михайла Максимовича та інших збірників, готуючи велику етнографічну працю [504, с. 175-176]. Відомо, що він був дуже бідною людиною й помер у молодому віці від сухот, працюючи домашнім учителем у пана Залевського в Чигиринському повіті. Його записи народних творів батько продав лахмітникові в Черкасах на вагу. Частину з них купив Василь Кравченко і передав Борисові Грінченку. У збірниках Бориса Грінченка було опубліковано понад двісті народних пісень, зібраних у Подільській губернії впродовж 1871–1878 років, та кілька замовлянь. Рукописи А. В. Заблоцького, як наголошував Борис Грінченко [252, с. II-III], були виконані з великою любов'ю до справи й давали право стверджувати, що за відповідних умов із нього міг стати серйозний етнограф. З Подільської губернії, очевидно, походив і інший, цього разу анонімний, рукописний збірник народних пісень, придбаний на базарі в Києві лексикографом Євгеном Тимченком (1866–1948).

У Нижній Сироватці Борис Грінченко записав тексти пісень, які виконувалися на Великдень під час гри в *«Шума»*. Їх співали дівчата, узявшись за руки й бігаючи кружком по селу:

Бив мене муж,
Бив, волочив,
Трясця навчив.
Прив'язав ниткою,
Бив соломинкою –
Трясця навчив.
Я с того зла

Спати лягла.
Встала ранесенько,
Вмилась білесенько,
Поснідала:
Ззіла вола,
Ще й барана,
Сімдесят поросят,
Чотирі пташечки,
Горщечок кашечки,
Ще й голодна! [252, с. 81].

Юхим Гаврилей записав у Ніжинському повіті таку веснянку:
Ой на нашуій на улиці
Гуси пелехаті,
А на чужуій на улиці
Дівки череваті.
Ой на нашуій на улиці
Поросята лазять, –
Нехай чужим дівчаточкам
Очі повилазять!
Ой на нашуій на улиці
Полив'яні миски.
А на чужуій на улиці
Дівки сивовискі.
Ой на нашуій на улиці
Кущами порічки, –
Нема до нас чужих хлопців –
Погнав чорт до річки [252, с. 89].

У записаній Михайлом Рклицьким веснянці з Новгород-Сіверського повіту, якою скликали людей вийти на вулицю, змальовувався нещасний випадок, що стався з гончарем навесні:
Ой вийдіте, стриги, вже попливли криги.
Вийдіте, безштаньки, запейте веснянки!
Їхав гончар льодом, і льод обломився.
Льод обломився, гончар утопився.
Горщики побились, вийшли люде, подивились [252, с. 91].

Щоб привернути увагу слухачів, заінтригувати й примусити вийти на вулицю, дівчата співали веснянку, в якій інформаційним приводом для участі в гулянні була трагічна подія з гончарем, який втопився разом з горщиками. Цей твір також є свідченням значної ролі гончарства в економіці й побуті тамтешнього населення, а водночас виявляє традиційний спосіб транспортування глиняних виробів у зимовий період через річку по кризі [831, с. 353].

На Чернігівщині, як починаються веснянки, то вперше варили горщик каші, виносили на вулицю, закопували й пробивали його кілком. Поясненням цього звичаю була пісня:

Закопали горщок каші,
Ще й колком прибили,
Щоб на нашу та улицю
Парубки ходили [252, с. 56].

Гаврило Неводовський у Чернігівській губернії записав пісню, відому також із записів Марка Вовчка:

Покочу я тарілочку
Хоть по барвіночку,
Чи не прийде мій миленький
Хоч у неділечку.
Да не прийшов у неділю.
Прийшов в понеділок...
Розвивайся, руто-м'ято,
Хрещатий барвінок!
А я на тій руті-м'яті
Щити позриваю,
Всі вороги спать поляжуть, –
Піду погуляю.
Хоть проснуться, не проснуться,
Я їх не боюся,
Таки з своїм милесеньким
Та й наговорюся [252, с. 66].

У рідній Євминці Гаврило Неводовський почув веснянку, яку дівчата співали, коли хлопці не звертали уваги на дівочий гурт. У ній порівнювалася поведінка дівчат і хлопців, і хлопці звинувачувалися в тому, що побили мазниці – невеликі горщики для тримання дьогтю:

...Да виплетем хижку
З калинова мосту,
А в тій хижці
Хлопці сиділи,
Хлопці сиділи,
Смолу-льоготь пили,
Мазниці побили.
Мазниці побили,
Собаку лупили,
Ножі поломали,
Зубами тягали [252, с. 94].

Селянин Антон Калита з містечка Бориспіль 1897 року записав там дівочі пісні на весняній роботі. Була серед них і така, що нагадує записану Іваном Манжурою й висміює гончарів і горшковозів:

Ти, Микито, голомози та й по селу горшки возить,
Варочка глухая по горшки гукала:
«По горшки! По горшки! Нема хліба й трошки!
По миски! По миски! Нема хліба й кришки!» [252, с. 130].

Серед жниварських пісень, записаних Антоном Калитою в Борисполі 1898 року, була й така, де згадувалася ринка як непідходяща місткість для міцних напоїв:

Наша пані пишна за ворота вийшла
І ноги помила, сама чорнобрива!
Наша пані висока, зарізала гусака:
Сама пожила – женцям не дала!
Наша пані біла – зарізала півня:
Сама пожила – женцям не дала!
Наша пані велика, зарізала індика:
Сама пожила – женцям не дала!
Наша пані добра, зарізала бобра:
Сама пожила – женцям не дала!
Наша пані як пчілочка,
Єсть у неї горілочка:
І сама не п'є, і нам не дає!
Насипала у риночку,
Поставила на припічку:

Муха приленула – та й перевернула.
Ой щоб тобі, мухо, розсілося брухо,
Щоб ти не літала й не перевертала! [252, с. 135].

Фігурував у народних піснях і кухоль. У пісні з Нової Водолаги Валківського повіту, записаній Борисом Грінченком 1883 року, співалося:

– Ой ти, мати-матусенько,
Дай води напиться!
Вишли дочку-коханочку –
А хоч подивиться!
– Стоїть кухоль на водянці, –
Піди та й напийся;
Сидить дочка край віконця, –
Піди подивися! [252, с. 213].

Не раз згадувався глиняний посуд у піснях про ледачу жінку. Наприклад, у пісні з Черкаського повіту, записаній Василем Кравченком від солдата, це була миска:

Оженивсь я у Петрівку
Та взяв жінку семилітку
Не вимете хати влітку,
Ані спекти, ні зварити,
Ні до людей говорити;
Ні до людей, ні до Бога,
Ні до мене молодця.
Треба, братці, люльки,
Треба, братці, й мамки
І до печі куховарки;
Треба, братці, ложки,
Треба, братці, миски,
Ше й до года три колиски [252, с. 313].

Черепок не годився для того, щоб частувати гостя. В іншій пісні з відомим початком, записаній Василем Кравченком, сповіщалося:

Ти ж мене підманула,
Ти ж мене підвела,
Ти ж мені, молодому,
Вечеряти не дала.

Дала вечеряти,
Та не дала ложки,
Насипала сироватки
В черепочок трошки... [252, с. 313].

У пісні з міста Черкаси, теж почутій тим же збирачем, фігурувала макітра:

Ходить дід по току,
Баба по городу,
Носить дід макітерку,
Баба сковороду.
А дід бабу товче, товче,
Шо не рано млинці пече.
«Постой, діду, не бісись,
Бо ще рано, наїсись!..» [252, с. 314].

Миска могла виступати міркою сипучих продуктів, як це видно з пісні, записаної Василем Степаненком у Полствині:

Орав милий восени,
Орав і весною,
Та й наорав, милий,
На миску квасолі.
«Та йди, жінко, іди, любко,
Квасолі сажати,
А я піду іс кумою
Горілки кружати» [252, с. 350].

Феодосій Горб-Ромашкевич записав перебіг весілля в селі Британи Борзнянського повіту Чернігівської губернії. З нього видно, яку роль відігравали гончарні вироби, наприклад, коли відкуплялися від брата нареченої. Дружко брав пляшку, наливав чарку, ставить на тарілку й подавав йому. Той не хотів, вимагаючи грошей і кажучи, що він годував свою сестру половою й соломою. З печі гукали, щоб він не піддавався. Зрештою дружко викидав на тарілку дві копійки і подавав йому. Брат тільки кивав. Дружко запитував, що він ще хоче. Брат казав, щоб він кинув іще стільки ж. А з печі лунали заклики викласти все зразу. Тоді дружко клав стільки, як попередньо домовилися [252, с. 432]. Як продавали молоду, співали:

Не стій за плечима,
Не лупай очима,
Заглянь у кишеню,
Вийми грошей жменю,
Да поліж на тарілку,
За Химочку-дівку! [252, с. 432].

Кожен рух і жест був регламентованим. Дружка одягала на свою голову шапку молодого. Дружко наливав чарку і на тарілці подавав дружці, підносячи могорич за шапку. Та відмовлялася, вимагаючи грошей. Він клав копійку й піднімав тарілку, адже дружка стояла на лавці і не нахиляла голову, бо інакше бояри ухопили б шапку і висміяли б її. З'ясувавши, що цього мало, дружко виймав решту грошей і клав на тарілку. Вона забирала гроші, потім пила. Випивши, дружка в правій руці тримала шапку з квіткою, а лівою знімала з молодого шапку боярина й тричі обводила його власною шапкою довкола голів молодих, цілувала й надягала на молодого. Подібним чином відбувалося пошанування й інших учасників весілля. Сваха розв'язувала бублики і діставала подарунки від молодого – кому що належало за домовленістю. *«А де ти, стара голова, сваха наша?» – «Да я же уж тут, на печі»*. Клали на тарілку по бублику батьку й матері. Дружко казав: *«Кланяється сват і сваха хлібом-соллю»*. Він отримував відповідь: *«Спасибу свату й свасі і вам за труди»*. Далі подавали іншим родичам на піл: *«Кланяється сват і сваха хлібом чесним да велишним». – «Спасибу свату й свасі!»* Останні подарунки подавалися зав'язаними в хустці, а бублики залишалися. Клали по бублику на тарілку й подавали молодим: *«Кланяється сват і сваха хлібом чесним да велишним»*. Вони низько кланялися. Потім давали по бублику дружкам, світилкам і свахам. Решту бубликів дружко ламав на шматочки, клав на дві тарілки, віддавав піддружому, а той передавав запоріжцям. Поки все це робилося, дружки співали [252, с. 433-434].

Вживалися тарілки й при розрізанні короваю. Дружко брав ніж, аби різати коровай. Він хрестився й відгукувався: *«Нуте, подавайте тарілки, коровай ділить!»* З печі піддружому подавали тарілки, він ставав з тарілками у дружка за спиною й подавав їх. Дружко вирізав *«шишку»* с короваю, клав її на тарілку. Дружки у цей час співали. Дружко віддавав бояринові *«шишку»* й казав: *«Неси до свата!»* Тоді

він різав коровай, клав на тарілку, подавав батьку й матері молодої: *«Кланяється сват і сваха хлібом чесним да велишним»*. Ті йому дякували [252, с. 436].

Дружки співали:

Пуд столом долинки: світилки.
Дай, свату, черепинки
Позбирать долинки
Почастувать світилки [252, с. 437].

З огляду на побутування глиняних чайників цікавий і такий епізод: батько й мати сідали на покуті під снопом, зв'язані перевеслом. Батько частував горілкою, мати з чайника – вареною [252, с. 443]. А під час весільних забав виспівували:

Нас мати рано побудила,
В маленькому горщику каші наварила,
Да й нагодувала,
По яєчка у сади посилала.
Ходили ж ми по яєчка у сади:
Журавлеве оттакеє,
Бугаєве оттакецькеє,
Гороб'єве отакесеньке [252, с. 449].

Василь Степаненко в рідному Полствині записав 1896 року від дівчат весільні пісні. В одній із них відобразився весільний звичай кидати свояченицi гроші на тарілку:

Ой глянь, зятьку, на мене, –
Кращая свистонька од тебе;
Кращая, не краща, – як би й ти, –
Кидай на тарілку все п'ятаки.
П'ятак – не п'ятак, шагів шість, –
Я ж тобі, зятеньку, рідная свість [252, с. 485].

Свашки та світилки співали дружкам:

Укутаюсь в рядно,
Та потону на дно,
Та викину горщок маку, –
Поцілуйте, дружки, світилку... [252, с. 487].

Зважали весільні пісні також на миття глиняного посуду:

Все діло поробили

І гілечко звили
І помили ложки й тарілки –
Дайте нам трошки горілки! [252, с. 496].

Михайло Коцюбинський подав опис весілля, який зробив парубок-селянин Андрій Дуляк у селі Лопатинці. У ньому теж були цікаві для керамологів подробиці. Старості співали пісню, щоб він викупив шапку, а як староста не швидко йшов за шапкою, то її повторювали двічі або тричі. А по тому староста брав тарілку, а на тарілку ставив чарку горілки, клав весільне печиво-*«гуску»* або калач і кидав гроші, але спершу небагато, так, аби посміятися, і пив до свахи горілку, кажучи: *«Дай, Боже, здоровля!»* А сваха, як бачила, що мало грошей на тарілці, то вона на нього не хотіла й дивитися, мовлячи: *«Що ти мені на сміх даєш тільки гроший?»* І не давала йому шапки, а співала. Староста їй ще додавав два гроші та й знов казав: *«Дай, Боже, здоровля!»* А сваха не хотіла відповідати, але співала:

Не хитай тарілкою,
Не збудеш горівкою.
Посягни в кишеню,
Вийми грошей жменю,
Посип на тарілку, –
Пий до мене горілку!

Тепер уже староста давав більше грошей і пив горілку до свахи, а вона вже йому відказувала, бо знає, що більше грошей він не дасть, і тому брала *«гуску»* й гроші, пила горілку, віддавала старості шапку, і староста йшов до сіней [252, с. 506]. Процедура класти гроші саме на тарілку тривала впродовж усього весілля. Дружба так само кидав дружці дві копійки на тарілку, брав чарку горілки й шматочок *«гуски»* та пив до дружки горілку, а дружка не хотіла на нього й дивитися, а співала пісню. Піснею дружка спонукала дружбу додавати гроші, які він кидав на тарілку. Часом дружба жартував з нею: наприклад, три копійки ховав у кишеню, а дві клав та й казав: *«Дай, Боже, здоровля!»* А дружка дратувалася й співала. Дружба кидав на тарілку п'ятнадцять копійок, а дружка ще не хотіла погоджуватися й співала:

Не кпися, дружбонько, з мене,
Не кидай гроша перед мене:
Посягни в кишеню,

Вийми гроший жменю,
Посип на тарілку, –
Пий до мене горівку!

Коли вона співала цю пісню, то дружба дійсно витягав з кишені гроші, додавав до тридцяти копійок, і тоді вже пив горілку до дружки, а та брала з тарілки гроші й частування [252, с. 507]. Схожим чином відбувалося й пригощання присутніх дівчат. Коли дружба вже перепросив парубків, то починав просити дівчат. А якщо котрась дівчина не мала грошей, то кидала на тарілку шматочок хліба, брала чарку з тарілки й трошки куштувала [252, с. 514]. Музики грали, а дівчата гуляли, поки молодий не прийде по рушники і не принесе молодій чоботи. Але як тільки він приходив на подвір'я, то не йшов до хати, а ставав біля порогу. Дружбу посилали до хати й давали йому на тарілку пару *«гусок»*. Дружба входив до хати й вітався: *«Добривечір!»* Йому відказували: *«Дай, Боже, здоровля!»*. Дружба підходив до столу, з ним обмінювалися частуванням, поклавши йому пару *«гусок»* на тарілку, і відсилали назад. Дружба повертався на двір і віддавав їх молодому. Далі йому клали на тарілку вже пару *«гусок»* і намітку, дружба знову приносив їх до хати й співав, підносячи до столу, ту ж саму пісню, що й першого разу, і молода брала намітку або полотно, а йому клала *«гусок»* і відсилала назад. Молодий знову приймав хліб, а клав на тарілку чоботи – славні з золотими підковами, як казали. Прийшовши до хати, дружба співав пісню і давав молодій чоботи з тарілки, а молода клала на тарілку сорочку, молодий ховав сорочку і йшов до хати вже сам [252, с. 514-515]. Кидання грошей на тарілку могло й пародіюватися. Дружба молодої виказував, наслідуючи польську мову: *«Не дам сестри, вона в мене дрога: я сестру сіном кормив, а помиями напував, а ви мені фальшиві гроші даєте. От які мої гроші не фальшиві!»* – казав він і кидав картоплинку на тарілку [252, с. 519]. Певні обрядові маніпуляції здійснювалися і з тарілкою, на якій різали коровай. З тексту незрозуміло, чи дійсно вона була дерев'яною, чи вистава розігрувалася з глиняною для підсилення комізму. Коли випивали чарку горілки й закушували, то свахи молодого співали, щоб їм дали тарілки роздавати коровай її родові. Зображувалося виточування дерев'яної тарілки. Коли це набридало, то староста молодого витягав з-за пазухи тарілку й питався: *«Може, таку?»*. *Старости молодого*

погоджувалися: «Таку». Тоді, в обмін на могорич, вони отримували цю тарілку. Коли вже їм давали тарілку, то староста обв'язував дружбу наміткою, і той брався краяти коровай, а дружки співали. Як співали потрібну пісню, то дружба краяв коровай, клав на тарілку і дає старості. А староста в самий перед дає батькови» [252, с. 519-521]. Те ж саме відбувалося з тонким полотном – рубком. Як уже проспівали, ставили вечеряти, і всі вечеряли, крім молодого й молодої, бо перед ними лише клали на тарілці ложки, зв'язані червоною ниткою. Як уже повечеряли і трохи посиділи, то свахи молодого починали спів. Мати молодої подавала на тарілці рубок. А свахи і дружки співали:

Бійся, Явдохо, Бога!
Кинь рубком до порога,
Кинь його у помиї,
Щоб з'їли його свині!

Коли мати вручала рубок на тарілці молодій, то молода кидала тим рубком аж до порога, а старости молодого швидко його ловили, щоб не вхопив дружба молодої, бо якби взяв, то треба було б дати аж півока горілки, а якщо ловив староста молодої, то віддавав свахам молодої, а свахи передавали одна другій тихо, щоб молода не бачила, інакше вона вихопила б знову кинула до порога. Часом вона і справді жбурляла його в помиї [252, с. 522].

Серед *«весільних – на виват»* пісень, записаних від селянки з села Корначівка Кременецького повіту Волинської губернії Василем Кравченком, була й пісня про ледачу багату дівчину й роботящу бідну:

Багацькая дівчинонька
Шмат коралів має,
Несе воду зо збаночком,
Її в грудях грає.
На бідній дівчиноньці
Синя застіжина,
Несе воду коновками, –
Цвіте як калина [252, с. 530-531].

На весіллі в селі Нижня Сироватка Сумського повіту Харківської губернії, записаному Борисом Грінченком 1885 року, співали:

Іс суботоньки на неділеньку

Та година, –
Ізібралася та Петрова
Вся родина,
Та й привезла горщик масла
На коровай:
Та хвалимо Бога, – маслян буде
Наш коровай! [252, с. 532].

Під час відвідин молодою свекра після прохання благословити дружко клав на стіл хліб-сіль, а сам повертався, брав ложки й клав на стіл. Тоді він приносив юшку. Батько хрестив вміст миски ложкою, тричі набирав – тоді починали вечеряти [252, с. 536].

Полумиски згадувалися у весільних піснях:

На городі капуста росла,
У стозі насичена, в кадовби наквашена,
В казані наварена, в полумиски насипана,
На столі поставлена.
Ріжте, музики, ріжте, а ви, бояре, їжте!
Се не чужая сторона – не буде вам сорома,
Се не чужії люде – не сором вам буде [252, с. 539].

У народних піснях протиставлялися дерев'яний і глиняний полив'яний посуд як ознаки відповідно злиднів і заможності:

Коли б я же такая, як калина сяя, –
Не пішла б же я за селянина,
А в селянина в борщі свинина,
Несуть же їсти в дерев'яні мисці,
В дерев'яні мисці – не к мої мислі.
Та пішла б же я за дворянина,
А в дворянина с перцем звірина,
Несуть же їсти в в полив'яні мисці,
В полив'яні мисці – то к мої мислі [252, с. 540].

У весільних піснях учасники весілля обговорювали страви в глиняному посуді:

Од стола ло припічка втоптана стежечка:
Бояре втоптали та в піч заглядали,
Чи великий горщик каші, щоб наїлися бояре наші.
Од стола до припічка втоптана стежечка:

Дружечки втоптали та в піч заглядали, –
Чи великий горщик юшки, щоб наїлись наші дружки [252, с. 545].

У пісні з Поділля зі згаданого вище рукопису невідомого автора змальовано нелегку долю наймита:

Кгосподиня з кгосподаром
Іс поля з орання.
Іде наймит, іде наймит,
У дудочку грає,
Кгосподиня із трох мисок
В четверту зливає:
«Ото тобі, наймитоньку,
Вечера з обідом;
Не доїси тим борщиком,
То доїдай хлібом» [252, с. 555].

У пісні з Полтавської губернії, записаній Борисом Грінченком:

Прийшов наймит, та прийшов бідний,
Та й став у порога:
Позволь, позволь, пане-хазяїне,
Хоч на лавонці сісти,
Та дай мені, пане-хазяїне,
Хоч борщу попоїсти! –
А хазяйка с чотирьох мисок
Та у п'яту зливає,
Та все тому наймитюзі
та обід зготовляє... [252, с. 557].

У жартівливій пісні, записаній Василем Степаненком, співалося:

Ой дівчино, дівчинонько,
*На що ти подобна? (*Варіант*: Яка ти сподобна).*
Оченята – як горщата,
Голова як довбня [252, с. 645].

Василь Степаненко зафіксував і приспівку, що мала стосунок до побуту гончарів і горшковозів:

Ой була в мене сіра кобила,
Сім год вона горшки возила
Та й ні однісінького не розбила! [252, с. 660].

У Новоушицькому повіті А. В. Заблоцький записав від сина дячка хвацьку приспівку до танцю:

Ой сніг, метелиця,
Чому хлопець не жениться?
Як же йому женитися,
Коли треба журитися?
Треба миски, триба лижки,
Ще й до того і колиски [252, с. 678].

В одній з подільських пісень з анонімного збірника співалося:

Було не ходити
Попід кганком ранком,
Було не носити горілочки збанком.
Було не ходити
Пішки по горішки,
Ой уже минулись
Дівоцькії смішки [252, с. 683].

Згадувався гончар і в пісні з Поділля, що нагадувала маланкарські тексти:

Ой Гиронька ложки мила,
Тонкий хвартух замочила.
Повій, вітер буйнесенький,
Висуш хвартух тонесенький,
Щоб мамуня не пізнала,
За Гироньку не нарвала.
Там козаки коні вели,
Із Гирою говорили:
«Ой ти, Гиро, сядай з нами,
З молодими козаками!»
Дурна Гира послухала,
С козаками поїхала.
С козаками поїхала,
Три дні хліба не кушала,
Три дні хліба не кушала,
Та вже гира умерала.
Взяли гиру за чуприну
Та й засунули в долину.

От тут гирі тре лежати,
Не треба було вмерати.
Ой десь взявся ганчарище,
Накрив гирі головище:
От тут гирі тре лежати,
Не треба було вмерати.
Ой десь взявся свинарь панський,
Зробив труну із запаски.
От тут гирі тре лежати,
Не треба було вмерати [252, с. 683].

У праці *«З вуст народу»* (1901) були зібрані різні за жанром твори народної прози – численні записи самого Бориса Грінченка, його учнів та багатьох інших збирачів [500, с. 47]. Частина з них була присвячена литвинам, як українці в ті часи називали білорусів. В Україні вважали, що кожен литвин є чаклуном. Їх визначали такими, що знаються на різних чарах. Зокрема, литвин міг примусити людину поводитися всупереч власним інтересам, заворожити злодія так, що він не зрушить з місця свого проступку, перетворити когось на вовкулаку. Оповідь про гончаря-білоруса записала Одарка Романова від мешканки села Филівка Ніжинського повіту на Чернігівщині. Якось гуляли на вулиці дівчата й парубки. Вже стали розходитися по хатах. Усі дівчата жили на одній вулиці, а одна дівчина, Мелашка, жила далі – на шляху. Дійшла вона до свого двору й побачила, що біля панського садка ночував литвин з горщиками. Вона підкралася тихенько до литвина, що спав, та й вирішила матері вгодити: узяла два великих горщики в одну руку, і в другу, вирішивши, що в них буде гарно золити білизну. Та й пішла з тими горщиками до двору. Та до двору вона не дійшла, а повернулася до литвина, та так усе й ходила: від двору та до литвина. Почало сонце сходити. Жінки гнали череду, побачили, як Мелашка ходить з горщиками, і стали з неї сміятися. Дівчина почала плакати від сорому. А литвин то підсипав коням вівса, то підгортав сіна, навіть не позираючи на неї. Дівчина прийшла до литвина, поклонилася йому в ноги: *«Дядечку, голубчику, простіть і одпустіть мене! Поки жива – не буду нічого чужого брать»*. Литвин посміявся й запитав: *«Ну що ж, нагулялася?»* Тоді сказав поставити горщики на землю й більше ніколи не брати. Коли вона пішла додому, то вже й не знала, як їй увійти у хату, бо всі бачили,

що сталося, їй було дуже соромно. Тоді вона занедужала й аж три тижні пролежала. От що, на думку оповідачки, наробили горщики [249, с. 173-174].

Прохання напитися – той мінімум спілкування з подорожнім, у якому не можна відмовити. Підкріпленням цього звичаю слугували розповіді про магічну помсту мандрівників. Одну таку розповідь записала Одарка Романова від тієї ж мешканки села Филівка. Якось дівчата ішли в поле жати жито й несли із собою глечик з водою. Дорогою їхав литвин з горщиками. Він попрохав дівчат дати йому води. Ті відказали, що, може, їм самим буде мало, бо до села далеко, а води близько немає. Вони не дали йому води. Литвин поїхав і нічого їм не сказав. Коли вони поглянули, а з глечика не вода, а піна так і ллється на землю. І глечик спорожнів. Ось такими мудрими були литвини [249, с. 174].

Віра в магічну силу мандрівного ремісника, в його таємні зв'язки з потойбічним світом лежала, серед іншого, в основі його ідентифікації як знахаря. У суспільній думці мандрівник був людиною незвичайною, і саме тому мав особливі знання, у тому числі магічні. Коли він з'являвся в поселенні, йому заздалегідь відводилася знахарська ніша. Розповідь про цілительську діяльність гончаря-білоруса записала Одарка Романова від мешканки села Филівка Ніжинського повіту. Колись у Ніжині жили заможні люди, була в них одна донька. Її посватав парубок. Вона не знала, що в нього була інша, яка мала двох дітей. Він хотів так повінчатися, щоб перша не знала, але їй хтось сказав. Вона прибігла до церкви й стояла біля дверей, щоб побачити, як молоді вже будуть виходити. Як тільки молоді вийшли з церкви, вона обсипала молоду якимсь зіллям. Молода зразу відчула, що з нею щось коїться непевне, й запитала в молодого: *«Куди це я приїхала?»* Як тільки підійшли до хати, їх уже стрічали з діжею та свічками його батько й мати. Вони хотіли їх благословити, а вона й закричала: *«Що се ви руки з діжою здиймаєте?»*. Молода побігла й почала кричати: *«Рятуйте! Чи се пожарь? Чи се весілля, що так людей багато, мов батько вмер»*. А молодий ходив та заламував руки. Його перша стояла з дітьми й плакала, дивлячись на дітей. Як вона побачила таке горе, що скоїлося з молодою, то їй стало її шкода, та вже не могла нічим допомогти: повернути назад вона вже не вміла, тому сказала дітям: *«Ходім, дітки! Наробила лиха ваша дурна мати. Може і вам так колись буде!»*.

Старі батько й мати молодого думали, що невістка з доброї сім'ї, то й їм буде добре, бо дівчина була хороша, сталося лихо. Вони сумували. Та невістка вже жила в їхній хаті, бо вони бачили, що син дуже побивається, то й тримали її, хоча вона вже нічого не тямила. Жила вона так у них рік. Іноді ховалася й плакала, чіпляла на голову квітки, або незворушно лежала і не могла нічого взяти в руки. Намучилися з нею чоловік і його батьки аж до самої Покрови, а на Покрову в них був ярмарок. З'їхалися люди з різним крамом. Їхав литвин з горщиками, та на греблі обламався якраз проти того двору, де жила та нещасна хвора молодиця. Литвин увійшов у той двір й попросив господаря помогти йому. Господар запросив його в хату. Як тільки литвин зайшов у хату, він привітався й запитав, чи це у них хвора. Свекруха пояснила, що вже цілий рік вони отак мучаться з молодицею. Литвин тоді попросив розкрити її, щоб він подивився на її стан. Свекруха відкрила рядно й потримала молодицю попід руки, бо вона не могла вже й сидіти. *«Ой, дочко, як же тебе дуже обсипали!»* – сказав литвин і повідав свекрусі: *«То вона як стала на поріг, а тая жінка їй сипнула під ноги, то вона як уступила, та й збожевілила»*. Свекруха вже побачила, що чоловік щось знає. Батько й мати почали його просити змилуватися, бо молодиця пропадає. Як тільки литвин помолився Богу та щось пошептав над молодицею, вона стала роззиратися й запитала: *«Тітко, чого се я у вас? Служу, чи що? Хиба мене мати наняла?»* У цей час прийшов її чоловік. Молодиця не пам'ятала, що вона вже є його дружиною, й засоромилася, коли він при матері пригостив її пряником. Свекруха почала плакати та обіймати її, пояснюючи, що вона повінчалася з її Іваном. Литвин попередив Івана, що коли він на вулиці зустріне свою першу, то мусить берегтися, йти далі, бо як вона його обсипле, то вже й гончар нічого не зможе вдіяти. Відтоді та молодиця одужала [249, с. 170-173].

Магічна сила відігравала певну роль у регуляції відносин гончаря з місцевими мешканцями, заміщаючи певною мірою відсутню суспільну підтримку. Історію про це записала в селі Виблі Чернігівського повіту вчителька місцевої школи, організаторка драмгуртка Марія Чудновська. Їхав гончар і розташувався ночувати на лузі. Туди приїхали й нічліжники. Один запропонував випросити в гончаря горщик, а як не дасть, налякати його. Хлопець попросив

дати їм горщика. Гончар не дав. Тоді він почав його лаяти. Гончар мовчав, слухав, як його лаяв хлопець, а потім запріг коня і від'їхав від того міста. Щойно гончар від'їхав, у хлопця голова взяла й повернулася назад. Нічліжники швидко поїхали в село й сказали матері того хлопця. Мати наздогнала гончаря, почала кланятися й просити за сина. Гончар сказав жінці, що голова буде на місці, треба тільки дати йому виспатися, скільки схоче, і хай учить сина поводитися, бо він погано робить, що зачіпає людей. Мати повернулася, вклала сина спати, а як він прокинувся, голова знову стала на місце [249, с. 168-169].

Борис Грінченко також передрукував записану Петром Єфименком оповідь про гончаря й святого Юрія [249, с. 9], дані Степана Носа [249, с. 54], казку зі статті Олександра Тищинського [249, с. 216]. Це було пов'язано з тим, що *«Чернігівські губернські відомості»* були бібліографічною рідкістю, малодоступною науковцям.

Гончар, котрому вдалося вибратися з-під обвалу в глинищі, розглядався, за даними фольклору Переяславщини, як виходець з *«того»* світу, *«мертв'як»*. Оповідь про це 1899 року записав у селі Старе Переяславського повіту Полтавської губернії козак з містечка Бориспіль того ж повіту, учасник хору Антона Калити, поширювач Грінченкової літератури для народу та передплатник газети *«Хлібороб»* і решти прогресивних видань Микола Білокінь. Там на базарі він читав книжку *«Батько та дочка»*. Зібралося багато людей, і всі слухали з великою охотою. Один слухач пригадав схожу історію, яку він чув на ярмарку в Переяславі на заїжджому дворі. Один чоловік, повернувшись із заробітків і одружившись, став думати, чим займатися, щоб прожити, й вирішив гончарювати. Він купив коня й почав возити глину на горщики. Глина була в тій місцевості глибоко, так, що треба було викопати глибоку яму, аби дістати ту, яка годилася б для гончарювання. Одного разу він поїхав по глину, а жінка залишилася дома. Він прибув на глинище, викопав глибоку яму й почав виносити глину корзиною. Зненацька сталося нещастя: хід завалився, і гончаря засипало землею, але так, що йому можна було там повернутися. Тим часом жінка не дочекалася його додому й, виявивши, що його нема в шинку, пішла до глинища. Там вона побачила віз і коня й спершу вирішила, що чоловік поліз у яму по глину, а потім помітила, що яма завалилася. Жінка почала

кричати, прибігли люди. Вони пішли до попа, той, поспівчувавши, після обіду відправив похорон, запечатав і поїхав додому. Люди, які були там, пішли поминати.

Той чоловік під землею був живий і почав копатися нагору. Опинившись на поверхні, він узяв заступ на плечі й пішов додому. Прийшовши до своєї хати, гончар заглянув у вікно й побачив, що на столі горить свічка, і в хаті сидять чотири жінки. Він почав стукати у двері, щоб одчинили. Почувши його голос, жінки почали кричати, що прийшов мрець. Чоловік пояснював їм, що він лишився живим під землею й чув, як батюшка правив похорон, як за ним плакали, що він кричав з усієї сили, але його не чули, й тоді він вирішив прокопувати шлях нагору. Та жінки не повірили й примусили його читати молитви. Вони відчинили двері, впустили його, а самі прожогом побігли надвір і почали кричати сусідові, що прийшов мрець і вигнав їх із хати. Сусід запропонував поглянути на нього, що він робить. А гончар сидів за столом і вечеряв. Він погукав їх, пояснивши, що живий, у відповідь на їхні розпитування, розповів усе, як було, і усі дивувалися такому чуду [249, с. 247-250].

Зафіксовані були й прикмети, пов'язані з приїздом гончарів. На Чернігівщині приїзд гончаря на Покрову сприймався як позитивна подія для соціуму, оскільки він віщував дівчатам швидке одруження й узагалі багато весіль на селі. Марію Чудновську жінки в селі Виблі Чернігівського повіту запевняли, що як на Покрову проїде по селу гончар, буде багато весіллів, а якщо дігтяр, то дівки будуть сидіти ще рік [249, с. 22].

Марія Чудновська записала наприкінці XIX століття там само, в селі Виблі, також розповідь про те, як відьма продавала масло, надоєне з чужих корів. На базарі її затримав пан, який хотів віднести масло в поліцію. Відьма втекла, змішавшись з людьми, а масло, яке пан ніс у горщику, так і вистрибувало з посудини, бо невідомо з чого було зроблене [249, с. 156].

У Виблях вважали, що коли беруть у когось молоко, то, виливши, слід вкинути в *«гладишку»* хліба й солі [249, с. 72]. Селянин із Рильського повіту Курської губернії пояснив Марії Чудновській, як вилікувати зурочену корову. Опівночі треба було взяти великий глечик – такий, який хотіли, щоб корова давала молока, набрати з колодязя води і, йдучи додому, штовхнути глечиком першого, кого

зустрінуть, бо то буде відьма. Якщо так зробити, зіпсована корова одужає й буде давати багато молока [249, с. 72].

Наталя Кобринська в рідному селі Белелуя під Снятином, на кордоні з Буковиною зробила опис поховальних обрядів. У хаті, з якої винесли мерця, цілу ніч горіло світло, і ставили в горнятку молоко або воду й хліб. Звичайно при тому сиділа якась стара жінка. Уранці дивилися, чи була душа і чи пила й їла те, що для неї було призначене [249, с. 27].

Гаврило Неводовський записував народні повір'я в уже згадуваному селі Євминка Остерського повіту. Коли обідали – не клали ложки так, аби держак лежав на столі, а другий кінець на пругу миски. Тоді злидні не могли лазити в миску [249, с. 31].

Марію Грінченко в селі Жеведь Чернігівського повіту повчали, що як попечеш пальці залізом чи об горщик, треба взятися за вухо й сказати: *«Сьогодні п'ятниця»*, то не так пектиме [249, с. 59].

Глиняний посуд усвідомлювався як місткість, в яку можна ув'язнити нечисту силу. Невідомий Борису Грінченкові кореспондент за підписом *«Підводний»* записав казку про чорта в неволі в глечику. Якось у Петрівку чоловік та жінка тягли бредень по озеру. Раптом вони впіймали щось важке. То виявився глечик, зав'язаний шкуратком, а в ньому плескалася пліточка. Коли воду з глечика вихлюпнули на ґрунт, пліточка впала на землю і перекинулася бравим молодцем з ріжками, який подякував чоловікові за порятунок. То виявився чорт, який розповів, що років тридцять тому біля озера в печері покутував пустельник, і то був настільки святий чоловік, що ціле пекло нічого не змогло зробити, щоб занапастити його душу. Зрештою, це набридло чортячому товариству, й воно розлетілося в різних справах, залишивши цього чорта як найхитрішого спокушати пустельника. Він підбігав куріпкою, щоб пустельник його впіймав і з'їв, перекидався голою дівчиною, а коли той у літній піст пішов зачерпнути води, перетворився на плітку і вскочив у глечик з водою. Та пустельник, помітивши рибку, не схотів і пити з того глечика, а перехрестив посудину тричі, зав'язав шкуратком, відніс до берега й кинув у озеро. Так чортові довелося просидіти тридцять літ. Хитрий чоловік висловив сумнів, що чорт міг улізти в глечик. Той це довів, зробившись димом і пішовши в посудину. Тоді чоловік перехрестив

глечик, зав'язав знову шкуратком і жбурнув у озеро, як уже там чорт не заприсягався й не молився [249, с. 103-106].

Учень Виблівської школи Іван Мосич записав історію про те, що домовикові треба тримати горщик з окропом. Один парубок прийшов з гульні і ліг спати коло вікна. Він почув, як гомонять двоє домовиків. Один поскаржився, що в його господаря й окропу в печі нема, нічим і горло промочити. Другий відказав, що в його печі – аж два горщики. Перший пообіцяв спалити свого господаря. А другий попросив не палити, бо там хомут його господаря. Перший приніс хомут товаришевому хазяїну, а свого спалив. Парубок розказав, від чого згорів сусід, і відтоді почали ставити окріп у піч [249, с. 112].

Василь Степаненко записав у Канівському повіті історію про навчання знахарству. Одна жінка звернулася для цього до старої баби, що була найкращою знахаркою й шептухою. Та погодилася навчити її відьмувати. Спершу вона веліла піти на базар і купити, не торгуючись, новий горщик, намітку і півмотка заполочі, а потім прийти до неї ближче до ночі. Уночі баба повела ученицю на кладовище і веліла за одним духом набрати піску в горщик, бо справа не вдасться, а тоді обгорнути той горщик наміткою й обв'язати заполоччю. Тоді вони пішли на греблю. Баба сказала, що хотіла б передати їй усе своє знахарство. Жінка почала відмовлятися, мовляв, вона просто хотіла знати деякі замовляння. Баба відповіла, що про це треба було казати раніше, й наказала розв'язати горщик, скинути з нього намітку й накинути її собі на плечі. Жінка кинула намітку, заполоч та горщик з піском додолу. Від цього вода так зашуміла й заклекотіла. Відьма розсердилася, але сказала, що треба, принаймні, взяти піску з горщика та сипнути пару разів у воду. Жінка так і зробила, але коли побачила, що до неї почали злазитися змії-полози, закричала й кинулася тікати. Відтоді цілий місяць вона не вставала з постелі, аж занедужала з переляку, й більше не хотіла вчитися чарам та відраджувала інших [249, с. 145-147].

Там само, у Канівському повіті, Василь Степаненко почув історію, як відьма знімала зірки з неба тим півмітком, що не скидався з мотовила всі великодні свята. Якось вона збила одну зірочку, узяла її, поклала у новий горщик, накрила покришкою, віднесла в погріб і поставила на маслі, а сама пішла на роботу. Удень її та сусідчині діти гралися в піжмурки, потрапили в погріб і зняли з того горщика

покришку. Зненацька все заблищало, засяяло всюди, мов пожежа. Зірка вилетіла з горщика, піднялася над оселями й полетіла на небо [249, с. 160-161].

Дочка Бориса Грінченка Настя Грінченко (1884–1908), майбутня письменниця й громадська діячка, що згодом стала активісткою Революційної Української Партії, у Чернігівському повіті записала казку про ракову скору роботу. Колись рак пішов по дріжджі й ходив сім років. Прийшов він додому, став перелазити через поріг, упав, розбив глечик і сказав: *«Скора робота, так нагла смерть»* [249, с. 330].

Глиняний посуд казкові герої використовували й для чудодійної води. У казці, яку Борис Грінченко записав у Слов'яносербському повіті Катеринославської губернії, мовилося, як герой на ім'я Петро, отримавши від сестри швидкого коня, зміг набрати в глечик цілющої й живущої води, проскочивши між горами, що сходилися й розходилися. Її він відвіз матері, аби та одужала [249, с. 336-337].

У небилиці, записаній Гаврилом Неводовським у селі Євминка Остерського повіту, герой ділився своїм нещастям. Вони мали гарний врожай з поля, але туди внадилися миші. Вони надумали від мишей посадити кота. Кіт сидів поміж горщиків і макітер, але коли він стрибнув за мишею, то зіштовхнув усе їхнє просо в помийницю, і так їхнє хазяйство розвіялося прахом [249, с. 355].

У Канівському повіті існувала приказка: *«І кліпає очима, як кіт на глині»* [249, с. 362].

У селі Жеведь Чернігівського повіту мовили: *«У дієжку гребйонка впала (води мало, кухоль об дно черкається)»* [249, с. 369].

У Прилуцькому повіті приказували: *«Як посилать до миски – так страму набирається, а як до рота ведеться, то радість прибавляється»* [249, с. 372]. Ще один варіант загадки про горщик був записаний наприкінці XIX століття на Чернігівщині фольклористкою Марією Грінченко: *«Создане із землі, повішене на плетні, положено на колесницю, [повезене на продажницю], як Ісус Христос»* [834, с. 41]. Свого часу ця загадка не потрапила до збірника Бориса Грінченка через церковну цензуру [711, с. 8].

У *«Веселому оповідачеві»* частина фольклорних історій теж стосувалася глиняного посуду, наприклад, про обід. Циган унадився обідати й помітив, що хазяйка, як поріже м'ясо на тарілці, то кращими

шматками ставить до чоловіка або до дітей. От циган і пішов на хитрощі: почав розказувати, що він горобця піймав та зі словами: *«От так голову йому скрутив!»* схопився за тарілку й крутнув її кращими шматками до себе [258, с. 35]. Юний вереда скаржився, що мало пирогів. Його запевняли, що на печі їх повна макітра, а тоді він уже їх не хотів, бо раніше думав, що їх нема [258, с. 35]. Про таке ж використання макітри йшлося і в іншій кумедній оповідці, де солдатові-росіянину господиня дозволила взяти з печі вареники в макітрі, але не пояснила, як вони звуться, а порадила у відповідь на розпитування жерти мовчки. Солдат залишився задоволеним: *«Хараші, бабка, твої жеримовчки, – жаль только что маловато»* [258, с. 16].

Не раз потім передруковувався й народний анекдот про поділений горщик каші, коли мачуха, поклавши потроху каші пасинкам, усю решту віддала своєму рідному синові, приказуючи: *«А ти, Марочку, вишкреби хоч горщик»*. Так вона хотіла показати, що більше піклується про пасинків, ніж про сина. Але Марко необережно відповів: *«Якого ката тут вишкрібати, коли каші повен горщик»* [258, с. 78].

Повчальною була й історія про галуха, коли жінка пішла до криниці по воду та й зачерпнула з водою жабу. Принесла до дому, налила води в горщик, поставила, щоб закипіла, і не бачила, як жаба опинилася в горщику. Її маленький син довідався, що будуть готуватися галушки. Він став проти печі й спостерігав. Вода почала нагріватися, тож жаба вибралася з неї на вінця. Хлопчик радісно повідомив: *«Мамо! А найстарший галух очі витріщив!»* [258, с. 95].

У збірнику *«Колоски»* було подано повчальну казку про вбогих чоловіка й жінку. Якось чоловік почав скаржитися на Адама та Єву, що це через них вони живуть так бідно. Якби Єва не була такою цікавою, то вона б послухалася Бога й не їла б забороненого яблука. А якби вона не з'їла його, то Бог і не вигнав би людей з раю, вони так і жили б там. А на той час повз їхню хату проходив князь тієї землі. Він почув, що вони балакали, увійшов і запропонував, що візьме їх до себе в палац. Там вони житимуть так само, як і він. Щодня кухарі їм варитимуть найкращі страви і все, що ставитимуть їм на стіл, можна буде їсти. Однієї тільки страви не можна буде їсти. Та не тільки їсти – і дивитися на неї не можна буде. Ту страву щодня становитимуть

на стіл у особливому горщаті, і буде воно накрите покришкою. Якщо ж вони не послухаються, знімуть покришку й подивляться, то одразу ж їх виженуть геть із палацу – і житимуть знов у своїй халупі. Князь забрав їх у палац. Там їх одягли в пишний одяг і посадили обідати. Насамперед поставили на стіл заборонену страву в накритому горщаті. Тоді подали їм усякі смачні страви. Вони їли та поглядали на той горщик. Жінка спершу почала цікавитися, що в ньому, потім припустила, що там, у тому горщаті, дуже смачна страва, а тоді почала забалакувати, що було б добре трошечки відтулити покришку та хоч одним оком зазирнути, що воно там таке. Спершу чоловік її відмовив, але вночі жінці наснився сон, що начебто покришка з горщика сама знялася й звідти так добре й смачно запахло, а на покришці зсередини написано, що хто поїсть цієї страви, зробиться найбагатшим у світі. Вранці вона переповіла сон чоловікові. За обідом жінка припустила, що там і дійсно так написано, а потім наполягла, що треба трішечки та обережно відтулити, тоді ніхто нічого не дізнається. Чоловік погодився. Та тільки вона трішки відтулила, як звідти вискочило й втекло двоє мишенят. Тоді в кімнату увійшов князь: він стояв біля дверей і все це бачив. Князь констатував, що подружжя нарікало на Адама та Єву, а самі були такі цікаві та неслухняні, що й двох днів не протрималися в палаці. Вони пішли назад додому, і довелося їм далі бідувати [259, с. 6-11].

Неопублікованими зосталося чимало казок, у тому числі *«Лисиця й глечик»* [500, с. 78]. Деякі із записаних подружжям Грінченків повір'їв, які стосувалися гончарства, теж лишилися невиданими й побачили світ лише через багато років. Господиня в селі Жеведь Чернігівського повіту пояснювала Марії Грінченко, що один з її горщиків робив п'яний гончар. Це було помітно по тому, як хиталася в ньому вода. Він ще не закипав, а вже вода так хиталася, що горщик аж танцював по печі. У тому, що інший горщик довго не закипав, вона вже винуватила себе, бо як ставила його новим виварювати, то не засміялася, як належало. Натомість, як ставила виварювати чавун, то сміялася, аж реготала, й він закипав швидко [3, арк. 45; 834, с. 38; 598, с. 154].

Переїхавши до Києва, Борис Грінченко напружено працював над укладанням свого знаменитого чотиритомного *«Словаря української мови»* (1907–1909). Цю визначну роботу було відзначено

академічною премією. Проте підірване давнім перебуванням в ув'язненні здоров'я вченого не витримало безперервного ритму праці. Останньою краплею його життєвого випробування стала смерть дочки Насті, що захворіла на сухоти після перебування у в'язниці, а потім її малолітнього сина. Різке загострення хвороби змусило Бориса Грінченка вирушити в супроводі дружини на лікування до Італії. 1910 року він помер в італійському місті Оспедалетті.

Дружина Бориса Грінченка продовжувала його працю в галузі фольклористики та освіти [507, с. 244]. Уже після смерті чоловіка Марія Грінченко неодноразово перевидавала підручник *«Рідне слово. Українська читанка. Перша після Граматки книга для читання»* (1912), де, серед іншого, пропонувалися приказки *«Не святі горшки ліплять», «Чим горщик накипів, тим і тхнутиме», «Дорікав горщик чавунцеві, що чорний, аж і сам у сажі»*, та загадки *«Чернець-молодець по коліна в золоті стоїть», «Коло ями-ями сидять хлопці з киями», «Ліз карасик через перелазик та у воду плюсь!»* [260, с. 79].

Одним із найцікавіших помічників Бориса Грінченка був **Митрофан Дикарів** (1854–1899), який швидко став самостійним публікатором і дослідником українського фольклору. Він народився у селі Борисівка Валуйського повіту Воронезької губернії, у родині диякона. Рідне село Митрофана Дикарева розташоване на українсько-російському мовному пограниччі, і в автобіографії він писав, що його батьки *«і по мові, і по симпатіям, і по світогляду завжди були щирими українцями»* [505, с. 111]. Освіту здобував у Бірючинському духовному училищі, після чого навчався у Воронезькій духовній семінарії, з якої був виключений на третьому році навчання після того, як його було звинувачено у *«крайній неблагонадійності»*. З 1876 року Митрофан Дикарів тривалий час перебивався випадковими заробітками то із селянської праці, то з приватних лекцій, змушений був працювати волосним писарем по селах, потерпав від постійних нестатків [505, с. 111].

Весь свій талант Митрофан Дикарів віддав справі вивчення життя українського народу на найсхідніших околицях рідної української землі — на Східній Слобожанщині (своїй батьківщині) та Кубані. 1890 року його було прийнято на постійну службу до Воронезького губернського правління і відряджено до Воронезького статистичного

комітету. Етнографічне дослідження Воронезької губернії розпочав Митрофан Дикарів своєю працею *«Прислів'я, приказки, прикмети і повір'я Воронезької губернії»* (1891), яка поділялася на російську й українську частини. *«Виліла мати глечики пирикидати»*, – говорилося в дитячій грі, яка полягала в перекиданні того, хто сидить, навзнак [301, с. 272]. *«Глечик розбили»*, – казали про сварку нерозлучних друзів [301, с. 273]. Над гончарями сміялися: *«Глину на хліб міняє»* [301, с. 273]. Самі гончарі теж зітхали: *«Міняєш тіке горшки на глину (такий паганий заробіток)»* [301, с. 278]. Уміщений у збірнику був також *«Росказ про хахлацьку свадьбу»*, записаний на прохання Митрофана Дикарева відставним рядовим Трохимом Луценком зі слободи Верхній Карабут Острогозького повіту (нині Подгоренського району Воронезької області). Трохим Луценко добре володів українською, хоча часто й уживав засвоєні під час навчання в російській школі та військової служби російські слова. Опис містив чимало прикладів використання глиняного посуду в весільному обряді українців Воронежчини. Мати молодої вносила хустки й давала в руки молодій тарілку. Мати клала на тарілку хустку, а молода вклонялася й підносила її молодому. Той, узявши хустку, вклонявся їй, утирався хусткою й цілував. Потім, так само на тарілці, молода підносила хустку свекру, той брав хустку, вклонявся і, як і молодий, клав гроші – гривеник або й карбованець. Староста теж брав хустку, вклонявся й клав подарунок за бажанням. Так само відбувалося й частування гостей. Батько молодого казав йому: *«Ну, Кузьма Іванович, піднісіть по чарці горілки гостям»*. Той брав у руки тарілку, ставив на неї дві чарки, наливав горілки й починав підносити спершу рідним батьку та матері, а потім тестю й тещі, і всім іншим. А ті випивали горілку і кидали йому на тарілку гроші, даруючи, хто скільки міг: хто дві копійки, хто п'ять, а хто й десять. Ці гроші молодий забирав, кланявся всій бесіді, дякував за подарунок і виходив з хати [301, с. 291-292]. Братові нареченої дружко подавав на тарілці *«шишку»* і чарку горілки, а він казав: *«Іще і посирибріть!»*. Дружко докладав копійок десять, той казав, що мало, йому кидали ще, а дівчата в цей час співали. Він забирав із тарілки гроші й *«шишку»*, випивав чарку горілки, і тоді цілував сестру, прощався й вилазив з-за столу [301, с. 296]. Коли благословляли хліб-сіль для роздавання, теща подавала тарілки, дружко брав *«шишки»* у свашки,

яка привозила їх із собою, клав на тарілку й подавав свасі на піл по дві *«шишки»*, запитуючи, чи вже досить. Та відповідала: *«Ні, сваток, мало: у мине роду багато; да рід живе далеко, а мині треба їхать да ще треба на дорогу і сухарі сушить»*. Тоді він подавав удруге. Далі вручали *«шишки»* старшому бояринові і старшій дружці, а вони запихали за пазуху молодому й молодій, потім давали дружкам, світилкам, старостам, дружку і піддружому [301, с. 297]. На тарілку дружко клав коровай і давав спершу свасі, а потім старостам, боярам, дружкам і свашкам, а запоріжці, тобто некликані гості, співали [301, с. 298]. У домі молодої сваха подавала дружкові хустки й казала, кому їх вручити, а дружко вішав хустку на палицю й подавав названим особам. Піддружий стояв біля нього з тарілкою в руках, на якій лежав шматок *«лежня»* – великої *«шишки»*, помазаний медом, і стояла чарка горілки. Одразу після вручення хустки він підносив ту чарку і шматок *«лежня»*, а йому дякували: *«Спасибі свату і свасі за хліб, за сіль, за подарок»*. Так обносили всю бесіду, а тоді гукали молодих, ставили поряд і давали молодому в руки тарілку й дві чарки, а дружко наливав горілки. І тоді молодий підносив частування спершу рідному батькові й матері, а ті брали горілку й випивали [301, с. 299-300].

Частину зібраних матеріалів Митрофан Дикарів передав Борисові Грінченку, який почасти надрукував їх у своїх збірниках. У селі Тишанка Воронезької губернії Павло Тарасевський для Митрофана Дикарева записав бувальщину про горшковоза, який часто обманював людей. Якось напередодні Різдва його кабана покусав скажений собака. Кабан почав казитися. Щоб якось відшкодувати можливі збитки, горшковіз, не гаючись, повіз його на базар і дешево запропонував хвору тварину біднякові. Трішки поторгувавшись, вони вдарили по руках, помолились Богу. Бідняк віддав гроші, повантажив кабана на сани й повіз додому, де й заколов. Його родина дочекалася свята, розговілася й стала ласувати м'ясом. Щодня в них був борщ зі свининою, часто смажили сало, їли й дякували тому, в кого купили. На зимові свята горшковіз заїхав у те село, де жив чоловік, який купив у нього кабана. Жінка того чоловіка купила в нього горщики й пішла в хату за грішми. З нею надвір вийшов чоловік. Упізнавши горшковоза, він запросив його погрітися. Господарі запросили гостя за стіл і подали смаженого сала. Той довго відмовлявся, але потім, побачивши, як ним ласують господарі, таки поїв. На зворотному

шляху горшковоза почало нудити, паморочитися в голові. Приїхавши додому, він швидко захворів на сказ і помер. Родина ж бідняка не зазнала ніякої шкоди: усі залишилися живими й здоровими, бо їх порятував Бог [250, с. 104-107].

Багато вчений зробив і для збереження для нащадків безцінних відомостей з життя українців Кубані впродовж XIX століття. Саме там пройшли останні роки його життя. Спочатку Митрофан Дикарів займав посаду молодшого діловода в Кубанському обласному правлінні. Саме тоді він опублікував у *«Кубанських обласних відомостях»* низку нарисів етнографічного змісту про рідну Воронежчину, щоб пробудити в чорноморських козаків цікавість до народознавчої тематики, спонукати їх так само збирати відомості про народний календар, звичаєвість і обрядовість. У статті *«Різдвяні святки»* з циклу *«Уривки з малоруського народного календаря»* (1895) Митрофан Дикарів повідомляв, що українці Павловського, Острогозького й Богучарського повітів Воронезької губернії віддавали перевагу тому, щоб саме діти ходили кропити свяченою водою обійстя, щоб дав Бог щастя і в домі, і в полі, і в дорозі, бо маленькі вважалися щасливими. Один хлопчик кропив водою, а інший, ідучи слідом за ним, писав на будівлях, посуді й решті хрести крейдою й при цьому примовляв: *«Раз писну, раз кусну»*. І дійсно, скільки він писав хрестів, стільки разів кусав пиріг, який ніс на тарілці. На Водохрещі сміливі чарівники ходили опівночі прислухатися, як Святий Дух купається, й брати з неї воду до річки для лікування. Можна було й удома налити води в миску, приліпити до миски запалену свічку й чекати на північ: тоді вода збуриться, загойдається так, що миска стане повною. І ця вода буде корисною при хворобах [308, с. 2].

Не маючи можливості друкуватися в Росії, де з 1863 року було заборонено українське друковане слово, учений видавав свої праці у Львові, завдяки щирій допомозі місцевих українських науковців з Наукового товариства імені Тараса Шевченка. Під псевдонімом *«М. Крамаренко»* Митрофан Дикарів надрукував у *«Етноґрафічному збірникові»* статтю *«Різдвяні сьвятки в станиці Павлівській Єйського одділу, на Чорноморії»* (1895). Він повідомляв, що малі діти носили до своїх хрещених батьків та матерів вечерю: трішки куті з узваром у мисці та зо три пиріжки. Хрещеники, прийшовши

з вечерею, промовляли: *«Здрастуйте! Прислав вам батько та мати вечерю!»* – *«Спасибі!»*, – відповідали тому хрещеникові. Він бив чолом батькові чи матері, себто, підійшовши до них, цілував їм руку, а вони частували його горілкою, вином або вареною, давали йому гостинці чи гроші; потім забирали з миски вечерю, а натомість клали туди свого узвару чи куті. Тоді вже хрещеник ішов додому. Деякі батьки відсилали вечерю й попаді, а вона віддячувала кожному з дітей *«семигривенним»*, тобто двадцятьма копійками [548, с. 3]. За словами Митрофана Дикарева, під Новий рік ворожили й старі люди. Брали чорну хустку, розстеляли її на столі, клали в хустку на чотири кути печину, сіль, хліб і гроші, а тоді закривали: той, хто загадував, ішов *«у другу хату»*, а як закривали кути, повертався й відкривав один кут. Як траплялися хліб, сіль або гріш, то він мав гарно пережити рік, а як печина, то рік мав бути через щось нехороший, а можливо, людина навіть мусила цього року померти. Так угадували до трьох разів [548, с. 18-19]. На Водохрещі святили воду у колодязі, що був коло церкви, в огорожі. За водою йшов хто-небудь один із сім'ї з пляшкою, відром, барилом, тиквою чи іншою посудиною. Як тільки піп святив воду, люди одразу ж проривалися до колодязя, щоб швидше набрати її в посудину й піти додому. Дехто казав, що коли раніше від усіх набрати води, то вона матиме більше сили від усякої хвороби і в інших випадках [548, с. 21-22]. Глиняний посуд вживався для освячення цією водою обійстя. Як тільки приносили воду, усі молилися Богу, кожен відпивав потрошку. Кропили водою кутю, узвар і всю страву, що була на столі, після цього бризкали хату, вікна, двері, одяг – усе, що було в хаті. Далі наливали свяченої води в тарілку або миску. І хто-небудь один ходив по двору й кропив худобу, птицю, будівлі, колодязь і решту, а другий ходив за ним із грудочкою крейди та з пирогами в мисці і писав скрізь хрестики. Щоразу, написавши хрест, писар відкушував пиріжка й промовляв: *«Раз писну, раз кусну!»*. Покропивши все, верталися в хату й сідали вечеряти [548, с. 22].

Далі в *«Етноґрафічному збірникові»* з'явилося ще 39 фольклорних текстів, які утворили собою одну з найвідоміших праць Митрофана Дикарева – *«Чорноморські народні казки й анекдоти»* (1896). Подібною до народних апокрифів у записах Андрія Димінського, Павла Чубинського, Івана Манжури, Бориса Грінченка, Володимира

Гнатюка, Івана Франка була легенда чорноморських козаків про творення людини з глини, записана 1893 року в Катеринодарі псаломщиком Григором Малиновським від урядника станиці Березанської. Згідно з нею, апостол Петро ходив по землі й побачив, що проповідувати йому нікому, бо людей було ще мало. Тому він взявся творити людей: козаків – з глини, а солдатів – з питльованої муки, щоб було кому рятувати християнську віру від бусурманів і недовірків. Козаків Петро поставив у лаву, щоб сушились, а солдатів теж у лаву, навпроти них. Як уже висохли, Петро почав підходити до кожного козака й дмухати, оживляючи їх. Поки він порався з козаками, собака відчула, що від солдатів гарним пахне, й почала всіх солдатів підряд ковтати. Петро побачив, що сталося, підібрався ззаду до собаки, вхопив її за хвіст і почав періщити залізною палицею, а собака від страху нагидила, й солдатів стало набагато більше. Звідти й повелися козаки й солдати [309, с. 10].

Характерним був і коментар до розповіді про те, як один чоловік почав розказувати російському солдатові цю ж розповідь, звідки повелися козаки й солдати. Доказав до того, як Петро творив козаків з глини, а солдатів з борошна, а солдат зрадів: *«Звісно, нас Пьотр творіл с крупічатой мукі, ето только вас, куркулєй, з гліни!»* А як дійшло до того, звідки насправді взялися росіяни, він почав тупати ногами, кричати на того чоловіка й погрожувати йому Сибіром. Чоловік дуже перелякався й ледве ублагав того солдата, напоївши його горілкою [309, с. 11-12]. Цей мотив походження різних етносів від тварин або перетворення *«чужих»* на тварин або птахів був одним із найпоширеніших в етіологічних легендах.

У нарисі *«Великдень в Україні й Чорноморії (уривки з народного календаря)»* (1897) Митрофан Дикарів ділився з кубанськими читачами відомостями, які він зібрав у слободі Борисівка Валуйського повіту в липні–серпні 1892 року. Цікавою там була інформація про використання мисок у великодній обрядовості. В огорожі довкола церкви, у два-три ряди стояли миски чи жаровні зі *«свяченим»*, обгорнуті чистими рушниками чи скатертинами. Тут можна було бачити паски, яйця, поросяток, сіль, хрін, пшоно, сало, житній хліб цілий або кусень для худоби, сир, галун (alumen), горох, муку, пляшку води *«од курячої сліпоти»*, проскуру куповану або ж домашнього печіння з чорної пшеничної муки, мак *«курей обсипать», «крейду*

од заги», «тряпичку маленьку підкурювать бишиху» і таке інше [300, с. 2].

Фольклористична діяльність Митрофана Дикарева не зводилася лише до збирання матеріалів. У значній за обсягом статті *«Про царські загадки»* (1896) в журналі «*Этнографическое обозрение»* він, з-поміж іншого, звернув увагу на метафоричне мовлення загадками на українському весіллі. Наприклад, фразою «*Дайте возки!»* прохали подати тарілки для роздавання короваю [305, с. 12]. Гру в креймахи, виготовлені з черепків, Митрофан Дикарів пов'язував із колядковими виявами спритності героя, зокрема, вмінням жонглювати [305, с. 36-39]. В *«Этнографическом обозрении»* він оприлюднив також іншу велику статтю під назвою *«Замітка з історії народної ботаніки»* (1899), де розглядав ритуальне значення маку, зачепивши й тему каші. Дівочий звичай варити кашу з пшона й маку для прикликання Долі вчений зіставляв із давньогрецькою *«Гекатиною вечерею»*, яку залишали на перехресті трьох доріг, адже час святкування пам'яті святої Катерини збігався з часом грецьких святкувань на честь Гекати й узагалі хтонічних божеств, до яких належала й Афродіта як богиня вечірньої зорі, – упродовж трьох останніх днів кожного місяця. За спостереженням Митрофана Дикарева, у вже згаданій казці з Каневського повіту, записаній Павлом Чубинським, пропонування вечері Долі у вигляді каші відбувалося на перехресті, що ще більше відповідало грецькому культові Гекати. Митрофан Дикарів погоджувався з Олександром Потебнею, що каша, як і різдвяна кутя, були жертовними стравами. На його думку, до жертовної обрядовості належав і описаний Павлом Чубинським весільний звичай ділити кашу увечері, наступного дня після першої шлюбної ночі, з села Михалки Мозирського повіту Мінської губернії, коли старша тітка нареченого підносила кожному на тарілці кашу [302, с. 43-44]. Спираючись на дані порівняльної міфології, в тому числі на праці Олександра Потебні, Митрофан Дикарів спробував також з'ясувати обрядове значення українських паляниць, перепічок, вареників і млинців, надрукувавши в *«Киевской старине»* статтю *«Малоруське слово «паляниця» і грецьке πελανος»* (1899). Він звернув увагу, що в Стародавній Греції на третій день встановленого на честь Діоніса свята Анфестерії, відомого під назвою Горшечного свята (Χότροι), приносилися в жертву підземному Гермесові й душам померлих

варені стручки. На його думку, тут бралася до уваги співзвучність між Ἐρεμβεὺς *'Еребець, Підземний'* і Κεραμεὺς *'Горщечник'*. В Афінах був відомий і герой на ім'я Κέραμος, син Діоніса й Аріадни. А оскільки жертви хтонічним божествам Греції приносили зазвичай увечері, то звідси й в українців пережиток цього звичаю, який полягав у вимозі на Святвечір під Різдво вживати горох, квасолю й сочевицю як у вигляді особливих страв, так і у вигляді начинки в пиріжках, утримуючись від їжі *«до звізди»* [303, с. 35]. У матеріальному годуванні душ померлих полягав, як гадав Митрофан Дикарів, сенс залишання в мисці з ложками куті, накритої паляницею або книшем, *«на покуті»* в різдвяну ніч. Сюди ж належав і звичай носити під Різдво кутю, пиріжки і дві паляниці хрещеному батькові, хрещеній матері й бабі. За твердженням Митрофана Дикарева, цей звичай, який перегукувався з лікувальною магією білорусів, становив видозміну жертви мертвим, відомої під іменем *«Гекатиної вечері»*. Носіння куті й паляниці з пиріжками до баби відображало поклоніння Великій Матері. Воно перегукувалося з іншим українським обрядом. У слободі Борисівка Валуйського повіту на другий день Різдва, Великодня і Трійці, що звався *«Богородиця»*, молодиці носили паляниці, пиріжки й таке інше до баби-повитухи, що приймала в них пологи, а баба, зі свого боку, влаштовувала тим, хто прийшов, обід. У ці ж дні служили панахиди в церкві, влаштовували поминальні обіди, роздавали жебракам милостиню. Митрофан Дикарів зіставляв це також із зафіксованим Павлом Чубинським у містечку Полонне Новгород-Волинського повіту звичаєм на другий день Різдва ходити до Богородиці, тобто приносити хліб і вітати попадю після служби [303, с. 37, 46-47]. Учений хотів пожити в Києві, працював над укладанням українсько-російського словника, маючи у своєму архіві понад 50 тисяч українських слів, записаних на картках. Але цьому вже не судилося здійснитися [503, с. 266]. Помер Митрофан Дикарів, *«головною метою діяльности которого, наймилішими мріями була доля України»* [503, с. 272], у віці всього 45 років у Катеринодарі, бувши на той час архіваріусом Кубанського військового архіву та першим секретарем Товариства аматорів вивчення Кубанської області, яке сам і створив незадовго до власної смерті.

Уже посмертно у виданні *«Материяли до українсько-руської етнольоґії»* побачила світ його *«Проґрама до збираня відомостей*

про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечерниці, досвітки і складки)» (1900). Програма містила розлогу передмову, де Митрофан Дикарів продовжував викладати свої погляди на міфологію. Зафіксований Павлом Чубинським звичай з Борисполя, коли в понеділок, на другий день після першої шлюбної ночі, дружко з молодим і старостою везли батькові молодої курку та миску з пиріжками в рушнику, а також інші понеділкові весільні складчини, учений зіставляв з дівочим звичаєм їсти в складчину курей на свято Кузьми й Дем'яна, а в цей день античний світ відбував одне зі свят на честь Зевса (Юпітера) [307, с. 4].

Після смерті Митрофана Дикарева, за його заповітом, рукописний архів ученого було передано Науковому товариству імені Тараса Шевченка у Львові [503, с. 266-267]. Частину його наукових праць було опубліковано з передмовою Івана Франка як *«Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фолькльору й мітольоґії»* (1903). Там містилися як цінні фольклорні записи, так і оригінальні міфологічні побудови. Від козачки, дівчинки-підлітка з Катеринодара, Митрофан Дикарів записав оповідь про спускання скоромної їжі з неба. Якось у піст вона просила скоромного кренделя, а батько сказав: *«Подожди, Вилиґдень прийде – Бог з неба спусте»*. У Страсну п'ятницю батько поклав у глечик крендель, два яєчка, причепив той глечик до довгої мотузки, перекинутої через дуже високе дерево, і спустив, наче з неба униз, сказавши, що це їй прислав Бог [306, с. 54]. Записане Павлом Чубинським вірування з Вінницького повіту, за яким дощу не буває часом через те, що відьми знімають зорю й ховають її в пивниці в горщик, на думку Митрофана Дикарева, вказувало на зірку як джерело води в народних уявленнях [306, с. 157]. Горщик і мітла були атрибутами персонажа Русо в словінців, близького до українських русалок, а їхнє вкидання до води Дикарів зближував зі зникненням давньогрецької Персефони [306, с. 64]. Він, на додачу, звернув увагу на називання в замовляннях води, влитої в миску або іншу посудину задля нашіптування, Єленою (Оленою, Олияною, Ульяною, Уляницею, Уліяною), що могло бути рештою давніх культів [306, с. 95, 218].

До кінця свого недовгого життя Митрофан Дикарів був активним учасником патріотичного кола діячів української культури, у якому поєднували свій талант та творчість найкращі сини Східної

та Західної України – Михайло Грушевський, Іван Франко, Володимир Гнатюк, Хведір Вовк, Олександр Кониський, Борис Грінченко. З ними листувався й Митрофан Дикарів, листи свої та праці писав він українською мовою, і навіть використовував іноді замість свого зросійщеного владою прізвища, український псевдонім М. Крамаренко, яким підписано частину його етнографічних творів. Очевидно, Митрофан Дикарів був членом Братства тарасівців, про що свідчить не лише його тісне спілкування з Борисом Грінченком та робота *«над розповсюдженням українських книжок»* [503, с. 272], але й безпосередні дружні взаємини з одним із засновників Братства – кубанцем Миколою Байздренком, ветеринаром за фахом. Його батько, катеринодарський законовчитель, гласний Катеринодарської думи Григорій Байздренко був автором кількох публікацій у *«Кубанських обласних відомостях»*, у редакції яких працював Митрофан Дикарів [1133, с. 79, 96; 959, с. 236]. Оскільки саме Григорій Байздренко відповідав за зв'язки Братства з Галичиною й постачання звідти українських книг, то можливо, що саме він звів Митрофана Дикарева з Науковим товариством імені Тараса Шевченка.

Віддавши значну частину свого життя дослідженню народної культури українців Кубані, Митрофан Дикарів не забував і про рідну Східну Слобожанщину, проводячи постійно паралелі у своїх працях між побутом та життям українців Кубані та Східної Слобожанщини та доводячи таким чином, на багатьох прикладах, духовну спорідненість українського життя на Кубані й Слобожанщині. Звичаям українців своєї малої батьківщини присвятив Митрофан Дикарів ще одну свою працю, видану в *«Материялах до українсько-руської етнольоґії»* через кілька років після його смерті, – *«Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжщині»* (1905). Тут було описано народні свята за місяцями, зокрема Щедрий вечір, Новий рік, Голодну кутю, Водохрещі, Стрітення, Благовіщення, Івана Купала, Катерини, Різдво, Великодні святки, Клечальні святки, Трійцю тощо. У праці було також подано пояснення днів тижня, місяців і пір року. Для керамолога вона цікава дуже багатьма подробицями. Кутю варили в новому горщику й накривали новою покришкою, а узвар варили в одному горщику кілька років і більше нічого в ньому не готували. Дехто й узвар варив у новому горщику. Кутю з узваром варили під Голодну кутю, увечері, а ставили їх

на покуті вранці на Голодну кутю. Кутю ставили на сіно, в кого було, а то й на солому, у кого яка була, – брали гречану, просяну. Її стелили, як гніздечко, і ставили туди горщики [304, с. 115]. У глечиках приносили свячену воду на Водохрещі. Як святили воду, люди одразу починали товпиться, не пропускали попа, який їх лаяв. Пообливавшись і побивши глечики, вони поспішали, щоб якнайшвидше прийти додому [304, с. 116]. Без глиняних виробів не відбувалося освячення садиби. Як приходили з вечірні, то одразу молилися Богу, напивалися свяченої води, а тоді вже йшли кропити нею та писати крейдою хрести, – кропили та проказували: *«Во Єрдані крещаюся»*. Господар ходив і носив під рукою на тарілці великий пиріжок, а як не було пиріжка, то хоч паляницю. Намалювавши хрест, він казав: *«Раз писну, раз кусну!»* Скільки хрестів писав, стільки він і кусав пирога. А в Тишанці непочатий пиріг або паляницю приносили назад у хату [304, с. 116]. Як і на решті Слобожанщини, ці хрести писалися й на глиняному посуді. Їх писали насамперед у хаті, на образах, потім на вікнах, столі, тоді вже на узварі, куті, дверях, кадовбах, відрах, скринях, горщиках, діжі – на всьому писали й кропили [304, с. 116]. А от ворожба за гілочкою вишні на Воронежчині дещо відрізнялася. На день святої Катерини ходили до схід сонця у садок ламати гілки вишні: їх ставили на покуті в глечику з водою, і вони стояли до Різдва. Ворожили, переважно дівчата, чи довго буде жити, чи довго буде щаслива. На кожну душу – усім, хто був у родині, – перев'язували по гілочці стьожечками, валом, нитками або гарусом: чия розквітала – той мав жити довго, а чия не розквітала – той повинен був скоро померти. Дівчина ще собі перев'язувала на нареченого: загадувала, за кого вийде. Якщо гілка квітнула, то за того дівчина мала вийти заміж, а як не квітнула – то вийти за нього не судилося. Вишнева гілочка уособлювала всю родину. Селяни 24 листопада святкували мучениці Катерини. У той день, до схід сонця вони рубали гілочки вишні й ставили їх у хаті у воду, в глечик або ще якусь посудину, де вони стояли аж до Різдва й починали цвісти. За ними й примічали: якщо вишенька розквітне, то, значить, уся родина буде жити весело й щасливо, а якщо не розквітне, то життя буде смутне й сповнене сварок [304, с. 144].

Ставили в глечик з водою й свячену вербу – для того, щоб її посадити на садибі. Оповідачка журилася, що її верба не прийнялася:

«Садила й я в дворі сьвячену вербу, та щось вона не росте, так я й не завела її в дворі. Я вже й людські прихотні сповняла. Кажуть: возьми, налий у глечик води, устроми в глечик вербу та й посади: так, бач, як верба розростеться, так глечик лопне. Робила я так, так не помоглось – усохла моя верба» [304, с. 166].

На Великдень носили святити паски в мисках, загорнувши в рушники [304, с. 173]. Цей звичай відображений навіть у народній легенді про появу їжака. Саме на Великдень один чоловік ніс паску додому, посвятивши, а в мисці було, крім паски, ціле свячене порося. Йдучи по полю, він загубив те порося, не зчувся й де. Після того вночі на свячене порося натрапили собаки й хотіли його з'їсти, але Бог цього не допустив. Він зробив те порося живим, давши йому велику колючу щетину й здатність стискатися в клубок. Тому собаки й не з'їли те порося, тільки поклацали зубами та з тим і залишили. А порося зосталося назавжди їжаком, який на вигляд схожий на поросятко [304, с. 176]. Також Митрофан Дикарів детально описав звичай приносити до церкви поминальні пожертви в мисках. На Проводи в понеділок жінки приносили до церкви миски служити панахиди, поминати батьків. Для панахиди туди клали шматок сала, в'язку бубликів, дехто клав курку, три паляниці, мед. Те, що приносили, усе забирали священики й ділили між собою. Колись у Борисівці з мисками ходили до священиків додому. Новий священик вивів це з моди, велівши складати всі миски, що принесуть, у церкві [304, с. 180-181]. Митрофан Дикарів також звернув увагу на використання в побуті українців Воронежчини глиняної куришки: у неділю, як починали молитися Богу, вкидали в полив'яну кадильничку або в черепок жару й ладану та й кадили перед святими. Робили це чоловіки, а як у родині не було чоловіка, тоді вже кадили жінки [304, с. 190]. Завершувався календар народними прикметами про погоду. Митрофан Дикарів зафіксував цікаву прикмету, де небо, очевидно, ототожнювалося з глиняною мискою. Як усе дочиста виїдали з миски за вечерею, то сміялися: *«Година буде!»* [304, с. 204].

У Борисовській волості Валуйського повіту Воронезької губернії вірили, що про нещастя на глинищі попереджає домовик. Коли він душив жінку, та запитала: *«Домовий-домовий, чи к худу чи ґ добру?»*. Він відповів: *«Я з води та в воду!»* Вона почала запитувати вдруге:

«Чи к худу чи ґ добру?», то він сказав: *«Я з зимлі та в землю!»* І дійсно, сталося нещастя: її чоловіка вбила глина [211, с. 168].

Оповідь про гончаря й чаклуна-маноцівника, здатного навести на людей ману, Митрофан Дикарів записав у Борисовській волості Валуйського повіту Воронезької губернії. Їхав гончар повз ліс, а на узліссі стояли люди. Один з них сказав, що пролізе через дуб. Присутні в цьому засумнівалися. Тоді він ліг на дуб, а їм ввижалося, що він лізе крізь дуб. Тим часом на певній відстані від них їхав гончар. Він побачив, що діється, й вилаяв чаклуна. А той взяв і відвів очі й гончареві, сказавши: *«Цить, сукин син: твоя кобила на церкву поїхала!»*. Гончар піддався навіюванню, почавши бідкатися: *«Тпру-тпру, кобилочка! Пропали горщечки мої, пропали!»* [212, с. 196]. Цей же мотив зустрічі гончаря з небезпечним чарівником наявний у гончарському фольклорі Польщі. Більш віддалена паралель простежується в північноросійських билинах.

На Лівобережжі були поширені страшні розповіді про ті засоби, якими відьми допомагають позбутися безпліддя. У Борисовській волості Валуйського повіту Воронезької губернії розповідали, як бездітні чоловік і жінка поїхали до відьми Бикеччихи. Та залишила їх ночувати. Жінку вона вклала спати в хаті, її чоловіка – надворі, а сама пішла до млина. Опівночі прийшли лукаві. Вона з ними побалакала на присінках, розповівши, що до неї приїхали люди. Ті взяли *«кубушку»*, усі в неї випорожнилися й наказали віддати жінці, щоб випила ту воду, і в неї будуть діти. Той чоловік лежав надворі та все бачив. Вранці Бикеччиха дала їм ту *«кубушку»*. Він нічого не сказав їй, запріг коня й поїхав із дружиною. Тільки доїхали до перехрестя, він узяв ту кубушку й розбив об колесо. Маленькі чортенятка почали хапатися за колесо та кричати: *«Мамо, мамо, возьми й нас!»*. Він хльоснув по коневі та скоріш поїхав звідти [212, с. 180]. Ця історія нагадувала ведійський міф про народження в глекові мудреця Агастьї.

У статті Володимира Гнатюка *«Збірки сільської молодіжі на Україні»* (1918), підготовленій за записами з архіву Митрофана Дикарева, подано ще одну бувальщину, яка побутувала в українській слободі Семенівка Павловського повіту Воронезької губернії. У ній розповідалося про відчайдушного злодійкуватого чоловіка на ім'я Захарко, якого взяли в солдати, то він і там усе крав і сидів у темній.

Коли він бачив, що на одному кінці села їхав гончар із горщиками, то йшов до нього і вибирав найбільший горщик: *«Оцей скільки раз набрать пшеницю?»*. Гончар відповідав: *«Півтора разу!»*. Злодій ніс той горщик на інший кінець села і продавав комусь за гривеник. Тим часом гончар чекав, пшениці йому не приносили, він ішов до когось у двір, розпитував, а йому пояснювали: *«Та це Захарко Ганичів. Він живе с того боку. Та ти, чоловіче добрий, із ним не зв'язуйся, ми його усім хутором боїмось, шоб кого не спалив або із-за угла колякою не вбив»* [209, с. 261]. У цій історії гончар виявився безсилим перед шахрайством і не зміг провчити нахабу. Можливо, це варіант казки про Захарка-злодія, якому вдалося перехитрувати всіх [456, с. 531-533].

Трохим Субота записав для Дикарева дані про чаклування з жабою (*«варваком»*), що нагадувало дії з кажаном, у слободі Попасна Богучарського повіту. Парубки старалися впіймати її в ставку й вкинути в глечик. Тоді її відносили в ліс і закопували в мурашник. Там вона довго лежала, аж поки її всю не об'їдали мурашки, залишивши самі кісточки. Серед тих кісточок одна мала бути ключечкою, а одна – рогачиком. Тією ключечкою притягали дівчат: якщо подобалася якась дівчина, слід було нишком потягти її тією ключечкою за одяг, і вона почне любити. А рогачик призначався для того, щоб парубок міг відіпхнути ним нелюбу дівчину, і тоді вона вже його не любитиме. Парубки дуже таїлися від дівчат, щоб про це не довідалися, а дівчата, зі свого боку, вдавалися до своїх магічних прийомів [209, с. 238].

У Катеринодарі Митрофан Дикарів записав приспівку до козачка на відомий мотив:

Ти ж мене підманула,
Ти ж мене підвела,
Ти ж мені, молодому,
Вичеряти ни дала.
А хоч дала вечеряти,
Та ни дала ложки:
Насипала в чирипочок,
Як собаці трошки [209, с. 231].

А в слободі Марки Острогозького повіту в піст співали таку веснянку:

Ви дівчата, дівчаточка,
Дайти нам скибку хліба,
В чирипочку сироватки,
Та щирбату ложку.
Похльбать сироватки трошки.
Тим парубочки білі,
Шо сироватку їли... [209, с. 214].

На вечорницях у Попасній, коли збиралася платня за хату, в якій відбувалося зібрання, то розігрувалася своєрідна сценка: хлопець брав тарілку, ходив з нею і говорив: *«Жертвуйти на дурного робана, на малибінь!»* Кожен клав, хто скільки міг – той п'ятак, той три копійки [209, с. 202]. Вечорничні хати походили від предковічних *«дівочих будинків»* архаїчної доби, що були одним із складових елементів суспільної організації стародавніх індоєвропейців і давніх слов'ян.

Постать Митрофана Дикарева ніби прокладає містки між Воронежем, Катеринодаром, Черніговом, Києвом і Львовом. Його наукова діяльність і участь у громадсько-політичному житті України виразно показують, що ні Воронежчина, ні тим більше Кубань наприкінці XIX століття не були якимись відрізаними окрайцями, що залишалися осторонь загальноукраїнської справи. Там, усупереч голослівним припущенням деяких вітчизняних публіцистів, не творилися якісь окремі, протиставлені українцям етноси. Багатогранний фольклорно-етнографічний доробок Митрофана Дикарева важливий тим, що він походить із тих українських етнічних земель, які згодом зазнали жорстокого винародовлення, геноциду й лінгвоциду, опинившись поза межами незалежної України й адміністративних утворень, які їй передували. Проте фольклорні записи незаперечно доводять, що ці землі були заселені етнічними українцями, які берегли рідну мову, пісні, перекази й звичаєвість, більше того, у їхній народній творчості були наявні вагомі елементи архаїки. З-поміж іншого, Митрофан Дикарів зафіксував міфологічні легенди, бувальщини, приказки, примовки, які дозволяють розкрити певні аспекти народного сприйняття гончарства, погляди слобідських і кубанських українців на добування гончарної сировини, виготовлення й продаж гончарних виробів. Вони доповнюють наші знання про образ гончаря в народній картині світу українства, знаходячи заодно паралелі в інших слов'ян.

Український археолог, етнограф, мистецтвознавець, академік **Микола Біляшівський** (1867–1926) народився в Умані, у родині священика. Дитинство його минуло в селі Острійки Білоцерківського повіту. Невдовзі сім'я переїхала до родичів у Київ. Навчався Микола Біляшівський у 2-й Київській гімназії. Історію в його класі викладав Володимир Науменко, у майбутньому редактор журналу *«Киевская старина»*. Всіляко заохочував молодого Миколу Біляшівського до вивчення й збирання місцевої старовини директор Церковно-археологічного музею на Подолі Микола Петров, у майбутньому однин з перших академіків Української академії наук. Ще гімназистом Микола Біляшівський став *«своїм»* у колі київських нумізматів. Під час навчання в Київському університеті він слухав лекції Володимира Антоновича. Микола Біляшівський присвятив своє життя дослідженню археологічних пам'яток на теренах України від кам'яної доби до раннього середньовіччя. Він був учасником багатьох археологічних з'їздів, членом редакції журналу *«Киевская старина»*. Очевидно, саме перу Миколи Біляшівського належала замітка *«Варварин день і осінні обряди в Малоросії»* (1896) у харківській газеті *«Южный край»*. У ній він сповіщав, що надвечір перед днем Варвари (24 листопада) молодь у Харківській і сусідніх губерніях збиралася для ворожінь у якійсь хаті, а господиня мусила зварити для них кашу й напекти балабушок або пампушок. Дівчата й хлопці виходили за ворота з горщиком каші, яку там їли, примовляючи різні примовки, і слухали, з якого боку почується гавкіт собаки, бо звідти слід було чекати судженого чи суджену. Повернувшись у хату, вони розкладали балабушки, й кожна дівчина помічала собі одну з них. Тоді вводили собаку й дивилися, чию балабушку він швидше вхопить, та дівчина раніше за решту вийде заміж [51, с. 2].

Цінні відомості про народну медицину українців Мараморощини (Румунія) подав історик, етнограф, перекладач **Юрій-Кальман Жаткович** (1855–1920). Народився він у родині учителя в селі Дравці Ужанського комітату, навчався в Ужгородській і Велико-Варадинській гімназіях, 1881 року закінчив Ужгородську богословську семінарію й служив священиком у селах Великий Раковець, Іза, Стройне. Працю Юрія-Кальмана Жатковича, який одним із перших усвідомив свою належність до єдиного українського народу [623, с. 14; 622, с. 10], було перекладено з угорської мови й надруковано Науковим

товариством імені Тараса Шевченка як *«Замітки етноґрафічні з Угорської Руси»* (1896). З неї можна було дізнатися, як перед купіллю знахарки перевіряли, чи поможе вона хворому. З кожної криниці, в якій хворий хотів би скупатися, брали повне горнятко води й клали на ніч на вікно. У якому горняті прибувало води, та криниця мала помогти хворому. Існував і інший спосіб. У таріль наливали чистої води, а на береги тареля клали стільки шматків хліба, зі скількох криниць хотіли знати властивості води. Далі брали голку на нитці, тримали її над серединою тареля близько до води і до якого шматка схилялася голка, та криниця мала помогти хворому [370, с. 22]. Хворобі пробували зарадити за допомогою обмивання. Хворий брав трохи свяченої проскури, свяченої пшениці, шматок мотузки від дзвонів і коріння, усе це варили для нього в новому горщику, і він виливав ту рідину на себе так, щоб вода з тими речами збігла назад у горня. Те горня викидали на шлях, а хто перший наступав на нього, до того мала вчепитися хвороба [370, с. 22-23].

Якщо домашнє лікування не допомагало, тоді йшли до ворожки. Ворожка обмивала хворого, але інакше, ніж це робилося вдома. Вона наказувала йому сісти серед хати так, аби лицем він був звернений до дверей, що мали бути відчинені, а сама розтоплювала віск і виливала в нове горня із водою. Робила вона це сім разів, а саме горня притуляла до голови, до плечей, до рук і ніг хворого. Потім хворий плював у горня і йшов із ворожкою на річку або іншу водойму. Там він ставав зовсім голий у воду, а ворожка із замовлянням виливала воду з воском на голову хворого, а горня кидала за водою. Такі обмивання робили лише ввечері, коли все затихало [370, с. 22-23].

В особливо важких випадках користувалися для лікування глиною з-під порога церкви, а також умивали хворого глиною, таємно, уночі взятою на кладовищі з дев'яти могил. Якщо хтось несподівано хворів, тоді подекуди, особливо на Мараморощині, *«дзвони ізмиваут»*, а місцями *«на гроби ідуть»*. При першому способі лікування чоловік, який знався на цій справі, набирав у нове горня води, ішов до дзвонів і мив їх так, щоб вода зливалася назад у горня. Потім він брав з-під порога церкви трохи глини, кидав її у воду й тією водою умивав хворого, а трішки навіть давав пити. Для другого способу лікування жінка, що розумілася на таких справах, ішла на кладовище й набирала з дев'яти могил глини, яку вдома розводила в новому

горняті, а потім умивала нею хворого й теж трішки давала випити. Щоб була користь, треба було так мити дзвони і йти на могили, щоб не бачила жодна душа, тому це зазвичай робили вночі [370, с. 23]. Горщик зображав кадило в поховальних іграх при покійнику [370, с. 25]. З приказок Юрій Жаткович подав: *«Не плювай у миску, із котрої їли»* [370, с. 37].

Педагог, видавець **Микола Дучинський** (1873–1932) надрукував статтю *«Весільні обряди в Ольгопільському повіті Подільської губернії»* (1896), де детально описав використання у весільній обрядовості гончарних виробів. Зокрема, після триразового благословення наречена ставала *«на почесну»*. Вона стояла в кінці столу й тримала в руках, обгорнутих хусткою, тарілку, на якій знаходилися дві чарки з горілкою й шматок хліба. Там само стояли дружка чи брат зі штофом горілки. Брат чи дружка вигукували: *«Десь тут є пані молодої батько родзений! Просить пані молода на почесну, та й і я прошу, прошу покорне, прошу ласкаве. Чи є, чи нима? Дайтеся чути!»*. Те ж повторював і староста. До нареченої підходив батько з хусткою в руках, брав чарку й пив до доньки: *«Дай, Боже, здоровля, доньо! Щоб ти була здорова, як вода, весела, як весна, і богата, як земля»* [353, с. 506-507]. Щойно лунали на дворі звуки музик молодого, мати молодої виходила до нього назустріч, приймала від нього хліб, йому від себе також давала хліб і кухоль із водою і ячменем. Молодий випивав трохи води й кидав кухоль назад через голову. Парубки розбивали черепки від кухля на дрібні шматочки [353, с. 507]. Викупляючи в сестри молодої свою шапку, молодий кидав їй на тарілку кілька копійок. Те ж саме відбувалося між дружками й дружбами. Староста молодого передавав матері нареченої *«рантух»* (п'ять аршинів полотна) і сап'янові чоботи. На тарілці перед молодими клали хустку. Молодий клав туди три карбованці. Староста передавав гроші матері нареченої, а наречена прикріпляла хустку за пояс молодому [353, с. 507]. Так само, викупляючи наречену, молодий кидав гроші на тарілку брату молодої, а той пив до нього могорич. Усівшись за столом, свахи молодого вимагали *«міри»*. Спершу їм не давали потрібної *«міри»*, а, замість цього, подавали все, що трапиться під руки: решето, корито, велику миску, горщик і, нарешті, давали тарілки: *«О, такої нам міри треба! О, такої нам міри треба!»*. Дружба розв'язував коровай,

вкритий червоним поясом, уперехрест перев'язував себе й розрізав коровай. Свахи брали тарілки, клали на них калачі й шматочки короваю й давали їх батькам і родині молодої [353, с. 511]. Під час вечері перед молодими лежали тарілка й дві ложки, перев'язані червоною ниткою. Вони не вечеряли, а лише сиділи за столом. І лише коли всі виходили з-за столу, молодий, молода і світилка починали вечеряти, причому молодий і молода вечеряли не тими ложками, які лежали перед ними на тарілці. Їх молоді брали собі [353, с. 513-514]. Сестра молодого брала тарілку, калач, чарку й співала до нареченого. Він кидав їй на тарілку кілька монет, а вона знову співала:

Не кпися, зятеньку, не кпися,
На столі повненько напийся,
Посягни в кишеню,
Витягни грошей жменю,
Посип на тарілку,
Пий до сестри горілку.

Молодий знову кидав їй на тарілку кілька монет. Вона пила до нього чарку, а він – знову до неї. Вона брала ті гроші, а тарілку передавала старшій дружці. Старша дружка й усі решта дружок проробляли те ж саме, кожна зі своїм дружбою. Далі на ослоні клали подушки, на які сідала сестра молодої й співала про потребу їх викупити. Молодий кидав їй на тарілку гроші. Вона приймала їх і пила до нього *«за постіль»* [353, с. 514-515].

Весільні гості співали:
Де та бочка дубова,
Що в неї стоїт горілка.
Заберемо черепочки,
Посідаєм коло бочки,
Доти ся не вступимо,
Поки всю не випьємо.

Після роздавання батьками молодої дарунків горілку наливали в миски й починали частуватися [353, с. 517]. Молода одягала на голову шапку молодого й тримала в руках тарілку з чаркою й калачем. Молодий ставав поряд з молодою із горілкою й частував батьків і родичів – своїх і нареченої. Усі кидали в тарілку – хто карбованець, хто два, хто більше, залежно від статків [353, с. 518]. Під час весільного рядження персонаж, який грав цигана, намазував собі

обличчя сажею, брав решето, горщик із салом і мотузку [353, с. 519]. Після роздавання дарунків молода з чоловіком, тримаючи в руках тарілку з чаркою і хлібом, стояли біля столу. До молодих підходили батьки й родичі молодого, пили до них горілку, обдаровували їх різним господарським реманентом і висловлювали свої побажання: *«Щоб ви були здорові, як вода, веселі, як весна, богаті, як земля!»*, *«Дай вам, Боже, з води, з роси, зо всякої калабатини, в оборі, в коморі, на печі і в колисці»* [353, с. 520].

Польський бібліотекар, філософ, історик мистецтва, етнограф, літератор, член археологічної та антропологічної комісії Академії наук, Московського археологічного товариства, Наукового товариства імені Тараса Шевченка у Львові **Міхал Жміґродський** (1848–1919) у статті *«Україна. Теогонія і космогонія народу України»* (1896) виклав міфологічні уявлення Правобережної України. На Правобережжі вірили, що перший чоловік був створений з глини (землі), а жінку було створено з тіста, і її з'їв пес [1344, с. 325]. На Правобережній Україні вірили також, що Бог створив людину, а чорт – вовка, але не мав сили дати життя звірові. Однак поставив його проти Бога й почав нацьковувати. Тоді Бог дихнув життям у того звіра, і він натомість кинувся на чорта. Той сховався на дерево, одначе вовк зумів його ще вхопити за п'яту. Через те чорт залишився безп'ятим [1344, с. 324]. У монографії *«Народ Польщі й Русі серед слов'ян і аріїв»* (1907), перший том якої було присвячено весільним обрядам, Міхал Жміґродський відзначив і биття горщика в українців молодим і дружком, і накривання горщиком свічки, щоб молода не сказала закляття, і подавання матері нецнотливої молодої напою в продірявленому горщику, зіставивши це зі звістками Гійома Левассера де Боплана, і погрози сватів побити горщики [1343, с. 156, 168, 173].

Молодий співробітник *«Киевской старины»* **І. Стрижевський** подав статтю *«Весілля в селі»* (1896) про весільний обряд у селі Свидовок Черкаського повіту Київської губернії. Молода, поклавши на тарілку дві хусточки, підходила з нею до столу, за яким сидів на почесному місці наречений, кланялася тричі й передавала ці хусточки – одну молодому, а іншу – старшому бояринові. За люб'язність і за отримані подарунки наречений і боярин, зі свого боку, обдаровували молоду й кидали в тарілку гроші, хто скільки міг: хто гривеник, хто

більше, хто менше, а дружки співали [966, с. 303]. Так само згодом і старости, і свашки, і світилки, і бояри кидали в тарілку, що стояла на столі з вівсом, гроші, нібито на підкови нареченому. Як овес, так і гроші старший староста висипав молодому за комір сорочки [966, с. 303].

Доклалися до збирання народної творчості про гончарів також галицькі фольклористи. Найбільш активним з-поміж них був уже згаданий український етнограф, фольклорист загальнослов'янського значення, мовознавець, літературознавець, мистецтвознавець, перекладач та громадський діяч **Володимир Гнатюк** (1871–1926), дійсний член і багатолітній науковий секретар Наукового товариства імені Тараса Шевченка, з 1901 року – секретар, а з 1916 року – голова Етнографічної Комісії НТШ, плідна діяльність якої нерозривно була пов'язана з його іменем. Володимир Гнатюк належав до найвидатніших українських дослідників народної творчості. Упродовж свого життя, яке повністю присвятив записуванню усної народної творчості, він видав кілька десятків фольклорних збірників та наукових праць. Його ім'я було відомим далеко за межами України: був членом Чеської академії наук, словесності й мистецтв та Віденської академії наук, членом-кореспондентом Петербурзької академії наук, дійсним членом Української академії наук з 1918 року, а з 1924 року – академіком Всеукраїнської академії наук, а також членом польського Народознавчого товариства, Чехословацького народознавчого товариства в Празі, Австрійського етнографічного об'єднання у Відні, Міжнародного союзу фольклористів у Гельсінкі, почесним членом Етнографічного товариства в Києві і багатьох інших наукових спілок і організацій. Народився він у селі Велеснів Бучацького повіту в багатодітній сім'ї. 1880 року, коли Володимир Гнатюк навчався в першому класі Бучацької народної школи, до його рук потрапила збірка поезій, яка справила на нього таке сильне враження, що він собі переписав деякі вірші до зошита. Слідом за віршами потрапили туди й народні пісні. Пізніше цей зошит-збірка поповнювався новими записами народних творів (фольклору), знаменуючи перший крок Володимира Гнатюка як збирача фольклору. 1883 року він вступив до нижчої гімназії в місті Бучачі, яку закінчив 1889 року. У цей період його збірка вже налічувала близько 500 пісень. Ще навчаючись у школі та нижчій гімназії, він виявив нахил до вивчення мов,

історії, географії та складання віршів. 1890 року Володимир Гнатюк вступив до п'ятого класу Станіславської гімназії, яку закінчив 1894 року з атестатом зрілості й новою, більшою збіркою фольклору. Далі Володимир Гнатюк вступив на філософський факультет Львівського університету, який успішно закінчив 1898 року. Саме тоді почалося його знайомство з Михайлом Грушевським та Іваном Франком, яке переросло в багаторічну дружбу й наукову співпрацю. Він почав зіставляти дані про традиційну духовну культуру українців різних земель. У рецензії на працю Володимира Ястребова (1895) про Херсонщину Володимир Гнатюк писав, що в них на Галичині, якщо в когось болів зуб, то нагрівали окріп і виливали в макітру. Хворий ставав над нею, відкривав рот і так тримав над парою. Щоб пара швидко не відлітала, хворого накривали над макітрою рядниною або чимсь подібним [219, с. 53]. Він пригадав оповідь про обмінка, який потай виїдав їжу з горщиків, чуту в Григорові Бучацького повіту [219, с. 55-56].

Записи й праці Володимира Гнатюка опубліковано в багатьох країнах. Ще замолоду він поставив перед собою мету: особисто відвідати всі західноукраїнські землі й дослідити їхню мову й народну творчість. Заохочений і зворушений статтею Михайла Драгоманова, упродовж 1895–1903 років Володимир Гнатюк побував у народознавчій подорожі на Закарпатті, результатом якої стало видання його шеститомної праці *«Етноґрафічні материяли з Угорської Руси»*. Лемківські фольклорні матеріали, записані ним під час відвідування Пряшівщини в 1896 і 1899 роках, увійшли до перших трьох томів *«Етноґрафічних материялів»*. Це записи, передусім, народної прози – легенд, казок, анекдотів, народних оповідань, а також пісень. Гончарі та їхній приїзд до села фігурували в казці про дурну бабу, записаній Володимиром Гнатюком 1896 року в селі Дусині Берегівського комітату. Син, знайшовши закопані татарами гроші в *«бесагах»*, сказав матері, що то збіжжя, й повісив їх у коморі. Але якось у село гончарі привезли свої вироби. Простодушна мати вийшла на вулицю й поцікавилася в гончарів, за що вони продають горщики. Ті пояснили, що виміняють горщик за будь-яке збіжжя. Баба відповіла, що її син те збіжжя давно повісив у коморі й там воно їх і чекає. Вона повела гончаря в комору й показала йому *«бесаги»* з грішми. Гончар запевнив її, що за таке збіжжя вони

віддадуть їй усі горщики. Баба зраділа, що тепер син її похвалить. Гончар узяв *«бесаги»* на плечі й поніс. Горщики бабі склали посеред вулиці, й вона не знала, що з ними робити. Біля неї зібралися всі діти, що були в селі, й позирали, що вона буде чинити з горщиками. Баба попросила дітей почепити горщики на кілках її тину. Коли вже не було де вішати, баба взяла дрючок і почала гамселити по кілках. Так вона перебила всі горщики, залишивши тільки череп'я. Вона пішла додому дуже задоволена, що тепер люди не будуть бідувати з горщиками, а її син – із збіжжям. Син прийшов з поля й побачив, що на вулиці повно черепків. Мати побігла до нього й зізналася, що втратила те збіжжя, яке він прилаштував у коморі, бо віддала його за горщики, а горщики не знала, де подіти, й побила [205, с. 130-131].

Трапився мотив короля Дроздобороди і в українській казці, записаній Володимиром Гнатюком у селі Солочин Берегівського комітату в липні 1896 року. Там царівні її чоловік запропонував продавати горщики. Він накупив багато горщиків, зробив шатро й обдарував місто грішми, щоб купували в неї ті горщики. Прийшовши увечері, царевич поцікавився, як ішли справи. Вона відповіла, що продала б ще стільки ж і попросила купити більше посуду. Царевич купив удвічі більше горщиків, але дав наказ канонірам, аби запрягли коні в гармати й тій, що продає горщики, розчавили весь товар. Каноніри прийшли й розбили весь посуд на черепки під приводом параду війська [205, с. 188].

1897 року в селі Керестур у Воєводині Володимир Гнатюк записав пісню:

Ішло дзівче на воду
На ту воду студьену:
Ішол пан, розбіл жбан.
Гей, гей, розбіл жбан.
Дзівче стало, плакало,
Так за джбаном жальело:
– Кет ші пан, заплац жбан,
Гей, гей, заплац жбан.
– Дзівче, дзівче, нье плач ті,
За джбан ці ше заплаці:
За твой жбан дукат дам,
Гей, гей, дукат дам.

Дзівче дукат нье сцело,
Льем за жбаном жальело:
– Кет ші пан, заплац жбан,
Гей, гей, заплац жбан.
Дзівче, дзівче, нье плач ті,
За джбан ці ще заплаці:
За твой джбан коньа дам,
Гей, гей, коньа дам!
Дзівче коньа нье сцело,
Льем за джбаном жальело:
– Кет ші пан – заплац джбан,
Гей, гей, заплац джбан!
— Дзівче, дзівче, нье плач ті,
За джбан ці ще заплаці:
За твой джбан оца-мацер дам,
Гей, гей, оца-мацер дам!
Дзівче оца-мацер нье сцело,
Льем за джбаном жальело:
– Кет ші пан – заплац джбан,
Гей, гей, заплац джбан!
– Дзівче, дзівче, нье плач ті,
За джбан ці ще заплаці:
За твой джбан шестру дам,
Гей, гей, шестру дам.
Дзівче оца-мацер нье сцело,
Льем за джбаном жальело:
– Кет ші пан – заплац джбан,
Гей, гей, заплац джбан!
– Дзівче, дзівче, нье плач ті,
За джбан ці ще заплаці:
За твой джбан брата дам,
Гей, гей, брата дам.
Дзівче брата нье сцело,
Льем за джбаном жальело:
– Кет ші пан – заплац джбан,
Гей, гей, заплац джбан!
– Дзівче, дзівче, нье плач ті,

За джбан ці ще заплаці:
За твой джбан сам ше дам,
Гей, гей, сам ше дам.
Слава Богу і хвала,
Же сом пана достала:
За мой джбан пана мам,
Гей, гей, пана мам [206, с. 138].

У гумористичній пісеньці з Керестура відтворено діалог між чоловіком і дружиною:

– Йеден гарчок празні, другім ньіч нье варі:
Кріш ті тебе женьскі, чом ньіч нье поставіш?
– Поставела бім ці, кед бім мала чого,
Най бі ші ше нажар того вареного.
Алье нье поставім, бо йа нье мам чого,
Гоч ме будзеш біці аш по мойім хріпце [206, с. 244].

У селі Вижній Свидник Шаришського комітату 1899 року Володимир Гнатюк зафіксував розповідь про народини. Кожна кума обов'язково мала принести горщик локшини, горщик каші з маслом, тарілку сиру й півлітра горілки [206, с. 81].

У селі Літманова Списького комітату 1899 року Володимир Гнатюк записав комічну оповідь, як п'яний війт, повернувшись з ярмарку, зажадав вечерю. Жінка сказала йому, що на печі в горщику є *«пацали»*, тобто свинячі рубці. Він не знав, у якому з горщиків шукати, й натрапив на жінчин очіпок, який випадково впав у горщик з водою і мокнув там. Його війт і з'їв, повідомивши жінці, що *«пацали»* недоварені. Виявивши, чим він насправді повечеряв, жінка здійняла лемент [206, с. 88].

З Орябини Списького комітату походила пісня дротаревої жінки:

Та іду дритаре, та уж сут при Тісі,
Лем мого мілого лішілі прі місі.
Та іду дритаре, йедин за другима.
Лем мого мілого не відно за німа [206, с. 61].

В іншій пісні згадувався дзбан:

Ніт то, Боже, ніт то, як то на майдані,
Швапшчанікі в пецу, молоко во збані [206, с. 671].

У квітні 1903 року в селі Німецький Перег Арадського комітату Володимир Гнатюк записав ще один варіант казки про короля Дроздобородa. Там королевич Лудвік сказав дружині, що піде до одного гончаря, що продає горщики, миски, тарілки, у нього візьме в борг, а вона буде продавати на площі, і так будуть жити. Дружина погодилася. Королевич пішов до гончаря. Той привіз йому віз своїх виробів. Королівна продавала їх на площі, люди в неї купували, вона вже раділа, що буде гарний виторг. А королевич пішов додому до свого батька й послав гусарів на конях, аби вони, коли будуть проїздити через площу, пустили коней через ті горщики. Гусари поїхали площею просто через ті горщики. Як і в казці, записаній Іваном Франком, королівна спробувала торгувати горілкою, а потім потрапила на кухню до королівського палацу, де спробувала винести трохи юшки в горняті, прив'язаному під спідницею [207, с. 204-206].

Копання глини згадано в жартівливій казці з села Коцур Бач-Бодрогського комітату, де старий солдат радив чоловікові, як провчити надто завзяту дружину. Для цього солдат спершу вдав, що видобуває глину, й пояснив жінці свого знайомого, що то він так покутує за надміру часте виконання подружніх обов'язків [208, с. 315]. У серпні 1897 року в тому ж селі вдалося записати й народний анекдот про те, як солдат посміявся над двома дротарями, що хотіли побачити папу римського [208, с. 312-313].

У праці *«Галицько-руські анекдоти»* (1899) Володимир Гнатюк подав казку про дурня, записану 1897 року в Пужниках Бучацького повіту. Мати послала його на базар купити двоє горнят, бо не було в чому їсти зварити. Він пішов, купив, тоді нанизав на мотузок за вуха й погнав поперед себе: *«Гей, цебе, малий, соп, соп!»* А горнята не хотіли йти. Він побив їх. Чоловік, який це побачив, дав йому прочухана, пояснивши, що треба було зав'язати горнята в хустину й понести в руках, не гнати горщики перед собою. Або начепити на паличку та взяти на плечі, бо так люди роблять [202, с. 342].

У Коропці того ж повіту Володимир Гнатюк почув від свого дядька казку про дурного брата. Розумні брати послали його купувати горщики. Він попрохав у них мотузку, щоб їх принести. Брати наказали, щоб як він буде нести горщики, аби не торохтіли, не побилися. Дурний брат, який зрозумів ці слова по-своєму, накупив горщиків, перший прив'язав на мотузку, а решту одягнув на неї

й потягнув по дорозі. Горщики почали торохтіти. Він їм наказав замовкнути, бо брати казали, щоб вони не сварилися. Горщики заторохтіли ще дужче. Тоді він покарав їх бучком. Доки дотягнув додому, всі побив, лише вушка лишилися. Брати запитали, де горщики. Дурень пояснив, що вони сварилися, тож він їх побив [202, с. 345-346].

Збирання народної прози відбувалося за конкретно розробленою програмою *«В справі збираня народніх леґенд»* (1899), надрукованою за підписами Івана Франка та Володимира Гнатюка [1099], де зазначено вісім основних тематичних циклів. Вони й склали розділи двотомної збірки *«Галицько-руські народні леґенди»* (1902), куди увійшло 412 народних творів. Як слушно зауважив провідний дослідник творчої спадщини Володимира Гнатюка Микола Мушинка, це був перший найповніший і до сьогодні неперевершений у слов'янській фольклористиці збірник легенд [705, с. 91]. Двотомник став важливою віхою у вивченні гончарського фольклору. У Мшанці Старосамбірського повіту в березні 1899 року розповідали, що земля взялася з Божого благословення глини, винесеної чортом з-під води. Спершу були тільки синя вода й білий камінь, а Бог собі спочивав на тому камені. Але одного разу гріло сонце, і Божа тінь відбилася у воді. Бог мовив до своєї тіні: *«Сатаянине, вийди відни!»* Вийшов чорт і став коло Бога, бо він був створений Богом як янгол. Бог одразу послав його у воду, в глибину, щоб виніс землі, бо він хотів заснувати світ. Бог велів чортові сказати: *«Беру землю в імня Господне!»* Чорт пірнув і, маючи лихі думки, сказав: *«Биру землю в імня свойи»*. Тому він не виніс нічого. Бог поцікавився, чому він не мовив так, як він йому наказав. На чортові запевнення, що все було, як слід, Бог зауважив, що це неправда, і послав його ще раз. Він пірнув і зі злости вимовив: *«Беру землю в імня йиго»*. І виніс глини тільки за пазурами. Бог її вишкрябав шпилькою, й набралося, може, стільки, як біб. Бог поблагословив ту глину, і зробилася ділянка землі. Бог запропонував чортові лягти поспати. Той висловив побоювання, що його обдурять, але Бог його заспокоїв. Чорт попросив його лягти першим. Бог ліг, але не спав. Коли заснув чорт, Бог поблагословив землю, і вона почала рости в усі боки. Чорт схопився, заволав, що його обдурили, й почав обламувати землю. Там де він упав, виникли долини, а там, де намагався потягти вгору шматок землі, виникли

гори [203, с. 5]. Той же оповідач розказував, як Бог взяв і сотворив Адама з глини і до чогось приставив. Але чорт прибіг, побачив і потикав пальцем. І тепер через це на людях бувають віспини. Бог дихнув своїм духом на Адама й оживив його [203, с. 6]. Юрко Яким'юк 1899 року записав у Тюдеві Косівського повіту таку ж історію про те, як чорт виніс стільки за нігтем, як біб. Тоді Бог узяв у чорта глину чи землю і зробив кружечок, маленьку паляницю, поблагословив, і коли вони роззирнулися, то не могли вже охопити її поглядом, і так виник новий світ [203, с. 3].

У селі Котань в серпні 1900 року Осип Роздольський записав інший варіант виникнення людини, в якому Бог узяв жовтої глини, створив з неї людину і вдмухнув до неї свій Божий дух та дав безсмертну душу [203, с. 9].

У селі Бортному в серпні 1900 року Роздольському оповідали, що чорт спокусив людину, бо йому було заздрісно, що людина виліплена з глини, а Бог їй дав такий красивий рай [203, с. 15].

У селі Лікоть Дрогобицького повіту 1901 року громадський діяч **Володимир Левинський** (1880–1953) записав легенду, як постали гори: Бог зробив першого янгола, який згодом став найстаршим у пеклі. Бог послав його по глину, велівши: *«Бери глину в ім'я моє»*, тобто на ім'я Господнє. Той брав, кажучи: *«Беру на моє імя»*. Але глина не давалася. Так було двічі. А третій раз уже вимовив не *«беру на ім'я Боже»*, але *«беру глину на ім'я його»*. Тому за третім разом чорт таки виніс глину, але не хотів усе віддати, а лишив собі в роті за зубами. Бог зробив, аби чорт заснув, та й заснував світ. А в чорта у роті теж почала рости глина. Він схопився, бо в нього розпирало рот. Бог велів йому обернутися на захід сонця і виплюнути. Так з'явилися гори, які всі звернені на захід [203, с. 18].

У Пужниках Бучацького повіту в квітні 1897 року розказували про створення чортом вовка з глини (*«болота»*). Як прийшов Бог, він почав його цькувати: *«Гудзь го, гудзь го!»*. Але глина залишилася стояти. А Бог сказав: *«Гудзь го»*, то вовк із глини підхопився й погнався за чортом. Той кинувся тікати на вільху, а вовк як ухопив зубами, то відкусив у нього п'яту. Бог запхав п'яту в землю, і з неї виросла цибуля, а з п'яти полилася кров, тому й донині вільха червона, якщо зняти з неї кору [203, с. 25].

Фігурував глиняний посуд і в легенді, записаній Володимиром Гнатюком у березні 1899 року в Мшанці Старосамбірського повіту на Бойківщині. Якось ішли Ісус Христос зі святим Петром і побачили, як чоловік крав горщики – чи то в того, хто їх робив, чи в того, що продавав. Петро звернув на це увагу Господа. Той відповів, що це не дуже великий гріх, бо то глина глину краде. За поясненням оповідача, Ісус Христос зробив з глини людину і з глини робиться горщик. Тільки людина старша, бо Бог дав святий дух у людину, а в горщик не дав, але вони обоє все одно є глиною [203, с. 95-96].

У Головах Косівського повіту, згідно із записом від Петра Шекерика-Дониківа, творцем людини виступав чорт (*«Біда»*), а Бог одухотворив і наділив це створіння душею. Чорт узяв, набрав глини і з того зробив людину, яка, одне, не була живою. Чорт хукнув у цю глину, щоб людина ожила, та це не допомогло. Він так обхаркав і обплював свій виріб з глини, що вся та глиняна людина була обхарканою. Бог попросив дати йому цю людину. Чорт дав. Бог узяв, перевернув обхарканим усередину та й хукнув у неї, а людина ожила. Через це людина тепер плює та харкає, щоб позбутися всього, що нахаркав і наплював у неї чорт [204, с. 222].

У статті *«Угроруські духовні вірші»* (1902) Володимир Гнатюк розглянув відомі на Закарпатті забави біля мерця, що мали театралізований характер. У поховальних ігрищах на Мараморощині теж, як і в карнавалі Маланки, брали участь *«дід»* і *«баба»*. Остання несла на руках *«немовля»*, яке було активним і заразом безпрецедентним персонажем: його роль доводилося *«грати»* кішці, сповитій у клапоть тканини. *«Дід»*, який грав роль мірошника, ніс бабі миску борошна (ним був попіл), аби та варила їсти. *«Баба»* ставила на печі горщик з водою, та він вивертався, і вода виливалася просто на *«немовля»*, мовби ошпарюючи його. *«Немовля»* кричало (*«баба»* тиснула кішку за хвіст), *«дід»* здіймав галас, починав бити *«бабу»*, відбирав у неї дитину. *«Баба»* теж лупцювала *«діда»* куделею. Нарешті *«дід»* спересердя кидав у *«бабу»* *«немовлям»*, унаслідок чого всі троє (кішка, дід і баба) розбігалися в різні боки під сміх присутніх [224, с. 114-115].

1903 року під час експедиції до Закарпаття Володимир Гнатюк потрапив під зливу й застудився. Унаслідок цього в нього розвинулася хвороба легенів, перебіг якої через неможливість систематичного

лікування дедалі ускладнився і в останнє десятиріччя життя прикував ученого до ліжка. Він уже не міг нікуди їздити. *«Коли дальші мандрівки і поїздки в терен стали неможливі через постійну недугу, Гнатюк продовжував збиральну працю іншими засобами і способами, а перш за все листуванням, висиланням окремих закликів і програм та інструкцій по всій Україні, стараючись притягнути якнайбільше зацікавлених і охочих до цієї роботи. Цими засобами він користувався вже й давніше, але тепер, від 1903 р. це був єдиний спосіб записувати народну творчість»* [871, с. 9]. Від видання випадково зібраних матеріалів, чим був позначений попередній період розвитку української науки, Володимир Гнатюк разом із Хведором Вовком та Іваном Франком перейшов до всебічного й планомірного дослідження українських теренів, передусім західноукраїнських земель, шляхом створення мережі численних збирачів фольклору, організації наукових експедицій, зокрема впродовж 1904–1906 років, і наукового опрацювання й видання зібраного.

Володимир Гнатюк не випускав з поля зору народної міфології. Він збирав сам і заохочував записувати інших народні оповідання й вірування, що належали до цієї сфери народної духовної культури. Зрештою, вийшов друком підготований ним об'ємний том *«Знадоби до галицько-руської демонольоґії»* (1904), який містив 400 народних бувальщин і меморатів на цю тему, і з них майже половина (196) були записами самого упорядника. Двотомник *«Знадобів до української демонольоґії»* (1912), який з'явився дуже пізно через хворобу упорядника [971, с. 22], був продовженням публікації матеріалів з української нижчої міфології. Він охоплював 1175 зразків фольклорної прози, й не лише з Гуцульщини, Бойківщини та Опілля, але й зі Слобожанщини. Про появу мерців, привидів на глинищі йшлося в бувальщині, записаній у Будзанові Теребовлянського повіту Остапом Дерев'янкою 1903 року. Колись давно пішов батько з доньками копати глину, і їх присипало, забило на смерть. Відтоді на місцевому глинищі біля хреста вночі з'являлися три вівці, три тьмяні палаючі свічки, а один чоловік бачив там три постаті зі свічками й книгами [211, с. 93].

У Карлові 1911 року народний учитель і майбутній етнограф **Антін Онищук** слухав розповідь, як ворожка порадила хлопцеві, що хотів

уникнути військової комісії, піти опівночі на кладовище й узяти глини з дев'яти могил. Ту глину належало кинути під ноги комісії, щоб вони ніби обмерли й не відібрали його. Хлопець зібрався, взяв макогін, аби було чим боронитися, прийшов на кладовище і взяв глину з могил. Але зненацька в нього волосся стало дибки, й він кинувся тікати. Він почув, що позаду щось шумить, озирнувся й побачив, що за ним женеться сила-силенна дітей. Але він якось утік, тримаючи глину в жмені. На жаль, магічний обряд йому не допоміг [212, с. 164].

Володимир Гнатюк записав у Бандрові (нині – Бещадський повіт Підкарпатського воєводства Польщі) повір'я, що об'єднувало Перуна з культом глини. Розказували, що Перун забив вівці. Їх гнали пастухи в долину, і зненацька загриміло й забило дві вівці. У тій місцевості казали, що Перун – то злий дух. А вівці мали ожити, якби, поки ще теплі, обернути їх туди головами, де були хвости, але треба їх ще присипати глиною [211, с. 190].

Чимало оповідей стосувалося гончарних виробів. У липні 1903 року Андрій Веретельник записав у Камінці Стрийського повіту від своєї сестри розповідь про те, чому не можна спідницею відсувати горщики на поминки. В одній хаті померло двоє дівчат, і справляли поминки. Зійшлося багато людей, тож найняли бабу, яка готувала для всіх прибулих їсти. Почало щось у печі збігати з горщика, і та жінка, не маючи ганчірки, відсунула горщик подолом спідниці. А не можна ніколи, як варять їжу на поминки, брати за горщик спідницею, бо чорт одразу бере ту душу до пекла і не дає їй побувати на поминках. І як вона взяла той горщик спідницею, то щось дуже застогнало під вікном і сплеснуло в долоні. І як пішли вранці до хліва, то одна корова була задушена, так їм помстилися [210, с. 133-134]. Близькою за повчальним змістом була розповідь, записана Володимиром Гнатюком у селі Пужники Бучацького повіту від своєї матері, про померлого чоловіка, що регулярно навідував дружину, а та хотіла позбутися його відвідин. До неї прийшла жінка-жебрачка й порадила прати одяг у понеділок, складати в жлукто й золити, а горщики з окропом носити до жлукта, взявши рукавами сорочки померлого. Він прийде й буде її питати, що вона робить, їй треба відповісти, що золить одяг. Тоді він скаже, що не бачив ще, аби хтось сорочкою, рукавами відсував горщики. А жінка мусить сказати,

що ще не бачила, аби мертвий до живої ходив. Вона так і зробила [210, с. 127].

Глиняна посудина відігравала важливу роль у припиненні активності ревенантів – ходячих мерців. Під нею треба було приховати світильник й, викривши прихід мерця, на якомусь очевидному прикладі вказати йому на неприродність і недоречність його поведінки. 1903 року в Дрогобичі Володимир Левинський записав оповідь про прихід небіжчика до дружини. Їй порадили люди, щоб вона засвітила свічку й закрила горщиком, як він має прийти, а сама вдягла б увесь одяг навиворіт. Як він прийде, вона мусить відкрити горщик, аби було видно [210, с. 127]. В оповіді, яку в липні 1902 року Володимир Гнатюк записав у Коропці Бучацького повіту, схожу пораду жінці дав священик. Перед приходом померлого вона мала обернути на зворотній бік дзеркало і перевернути горщик на каганець, тільки щоб не згасло світло. А як покійник прийде й стане питати, куди вона збирається, слід було сказати, що йде на весілля [210, с. 129].

У серпні 1910 року Іван Волошинський записав у селі Далешево Городенківського повіту розповідь про жінку, до якої ходила померла донька. Люди їй порадили дістати свічку, що була дванадцять разів біля паски, запалити вночі її й накрити макітрою. Коли померла донька прийде, треба було розкрити те світло, щоб застати її зненацька. Стара почула, як щось рипнуло дверима. Тоді вона швидко зняла макітру зі свічки, світло охопило померлу довкола і вже не відпускало з хати [212, с. 6]. Схожу пораду отримала героїня оповіді, записаної в грудні 1904 року Іваном Савицьким у Ревній Чернівецького повіту. Вона повинна була гарно вбратися, ніби має йти до шлюбу, приготуватися й запалити собі світло, перевернути новий горщик і поставити світильник під той горщик. Як померлий увійде до хати, вона вже повинна бути готовою й підняти той горщик, аби світло розлилося по хаті й захопило його [212, с. 8].

В оповіді, яку 1903 року записав у Видинові Снятинського повіту Осип Дерев'янка, великий горщик, у якому варили куліш, одягнутий на голову, порятував жінку від померлого чоловіка. Вона зробила вигляд, що виходить заміж. Поставила собі на стіл весільне деревце, запросила гостей, поклала собі кулешник на голову й сиділа за столом. Померлий чоловік увійшов і запитав, чи можна їй виходити

заміж. У відповідь вона запитала, чи можна померлому ходити до жінки. А він тоді схопив той кулешник з її голови, заволавши, що коли вона віддається, то він більше до неї не прийде. Якби жінка не вдягнула горщик, то мрець відірвав би їй голову [210, с. 128]. Такий спосіб захисту від нечистої сили траплявся в багатьох слов'янських оповідках.

Ревенанти могли становити загрозу для глиняного посуду, як свідчить бувальщина, почута в серпні 1910 року Іваном Волошинським у Далешеві. Стара жінка померла, але після смерті ходила додому й била горщики, які їй траплялися. Так тривало кілька років, доки вона не спокутувала гріхи, й потім небіжчиця перестала приходити [212, с. 45].

З бувальщини про ревенанта, записаної в Раранчі Чернівецького повіту Ольгою Раковою, випливала обов'язковість дотримання поховального ритуалу з роздаванням горнят. Жінка дала всім горнятка, калачики, свічки за помин душі, панотець відправив похорон, і покійник уже більше не приходив [212, с. 72]. Такі оповіді виступали своєрідним обґрунтуванням ритуалу.

Осипу Михайлецькому в Тростянці Снятинського повіту селянин із сусіднього Джурова пояснював, як один чоловік, лежачи на землі під бороною, на Юрія упіймав відьму біля корови за допомогою штанів і нового великого горщика на куліш. Відьма з'явилася доїти корову в дивній подобі свинячого міхура, і господар накрив її горщиком. Далі він вніс горщик у хату й почав радитися з жінкою, аж настав день. Уранці до нього прийшла дитина тієї відьми й почала просити, щоб він відпустив їхню маму. Селянин відмовив. Тоді прийшов чоловік відьми, вибачився й поклявся, що таке більше не повториться. Він дав селянину таке відшкодування за збитки, яке той зажадав, аби лише відпустив жінку додому [212, с. 102]. Зазіхати на чуже молоко міг і чоловік-відьмак. В оповіді з Далешева, записаній Волошинським у жовтні 1910 року, гуцул вирішив показати свою чаклунську силу, здоївши корів на іншому боці Дністра. Він устромив ніж у дуба, нагнув колодку вниз, підставив дзбанок, який брав собі на воду, і набіг повний дзбанок молока [212, с. 200].

В оповіді з Космача Косівського повіту, яку 1902 року записала Климентина Лисинецька, відьми літали на свою гору за допомогою черепка з маззю [212, с. 139]. А Павло Тарасевський записав

у Шебекиному згадку про сповідь відьми, яка зізналася попові, що за нею є великий гріх: вона вкрала з неба кілька зірок і сховала в горщику на печі [212, с. 144].

У серпні 1911 року Іван Волошинський у Ростіках Вижницького повіту записав оповідь про інвольтацію за допомогою глиняної фігурки. Якщо один хотів іншого зігнати зі світу, то йшов до чарівника, і той чарівник робив фігуру з глини. Глину брали зі сліду босої ноги жертви. З цього сліду робили подобу чоловіка чи жінки, в яку набивали кілочки з різних порід дерев. Їх забивали за допомогою березового поліна в голову, плечі, руки, якщо жертву хотіли помучити, а якщо робилося на смерть, то в серце фігурки вбивався кілочок з глоду. Тоді фігурку клали в каглу, щоб там вона сушилася й коптилася, караючи жертву муками, а тоді й смертю. Якщо постраждалий звертався до того ж чарівника з проханням порятувати його, чарівник виймав фігурку з кагли, зволожував водою, клав на сволок і тоді відкликав свої чари [212, с. 155]. До цієї теми Володимир Гнатюк ще окремо повернувся згодом.

У розділі про знахарів траплялися й описи магічного лікування. Наприклад, у Далешеві розповідали, що при вроках баба-знахарка палила тернину, проказувала і кидала у воду. Якщо вуглики падали на дно в миску, то причиною хвороби було, що хтось позаздрив і зурочив [212, с. 161]. У Колінках Городенківського повіту розповідали, як знахарка розкладала вогонь, щоб мати вугілля, наливала в миску води, а тоді брала дев'ять жарин, і кидала в миску. Потім брала зубок часнику, розжовувала й кидала туди ж. А далі ножем хрестила миску й робила хрест на кожній стіні. Тоді давала хворому напитися й умитися. Потім ту воду виливала на бігун хатніх дверей. Якщо вуглинки спливали нагору, то вважали, що хворий швидше одужає, а як пірнали, то казали, що це небезпечно [212, с. 162].

У Коропці Бучацького повіту в липні 1902 року Володимир Гнатюк записав довгу розповідь про те, як ворожки, щоб вилікувати хвору, лили в миску розтоплене олово й свинець [210, с. 236-247]. Учитель і письменник Мирослав Капій (1888–1945), який листувався з Володимиром Гнатюком і збирав для нього матеріали про народні вірування [466, с. 314], у Костільниках Бучацького повіту записав спогад про накидання горняти на живіт. Баба, обмацавши хворого, напхала в мале горня клоччя й трошки влила води; щоб добре

нагрілося, підпалила клоччя, а тоді горня приклала до живота, і тримала, аж доки саме не відлетіло [212, с. 163].

У Далешеві Івану Волошинському в липні 1910 року розповідали, що кажанові кістки мають застосовуватися лише до наперед оговореної діяльності. Треба було зловити кажана (*«лилика»*), купити новий горщик. Провертіти дірочки, віднести опівночі в ліс і чітко вказати, для чого робиться обряд. Якщо для чаклування жінок, то так і треба сказати, бо він призначений лише для однієї мети й для двох цілей не слугуватиме. Після закопування треба щодуху тікати, бо коли мурашки дістануться до кажана, він почне кричати, й можна оглухнути й осліпнути, якщо почути його крик. На дев'ятий день треба взяти *«грабельки»* й *«вилочки»*, які залишаться від кажана. Після цього, якщо потрібно буде привернути якусь молодицю, то досить буде лише показати їй ті *«грабельки»* з-під поли, щоб більше ніхто не бачив, і вона прийде сама, а щоб її позбутися, треба взяти у руку *«вилочки»*, показати на неї рукою, й вона піде. Так само купець, який мав ті *«вилочки»* й *«грабельки»*, йшов у місто і, як бачив, що купці обступили якусь худобу, то брав ті *«вилочки»* в руки, й усі купці відпадали, бо переставали хотіти ту худобу. А якщо причесати ту худобу *«грабельками»*, то вже ніхто інший її б не купив, навіть якби було сто купців. Купець підходив до тієї худоби й купував її якнайвигідніше. А тоді міг взяти *«грабельки»* в руки, махнути собі на інших купців, вони сходилися до нього, купували й дорого платили. *«Грабельки»* й *«вилочки»* знову-таки мали застосовуватися лише до одного різновиду товару. Якщо вони заздалегідь були призначені до волів, то не могли вживатися до коней [212, с. 165].

В липні 1902 року в Пужниках Гнатюк зафіксував інструкцію зі здобування кажанових кісток, де треба було, зловивши кажана, купити новий димлений горщик, запхати в нього істоту, закрити накривкою й обмотати ганчіркою. Тоді повністю роздягтися, навіть, якщо зав'язав порізаний палець, то розмотати його. Горщик із кажаном треба було віднести до мурашника й там закопати так, щоб його не було видно. Наступної ночі о дванадцятій, так само роздягненим, треба було прийти за ним. Того, хто йшов, не пускало, кричало різними голосами, але боятися цього було не варто, бо воно не могло вдіяти нічого лихого. Взявши той горщик, треба було втікати, не озираючись, навіть якщо щось хапатиме за плечі.

Заглядали в нього лише вдома, вдягнувшись. *«Грабельки»* й *«вилку»*, що лишилися від кажана, треба було обмити власною слиною. Щоб причарувати дівчину, треба було підгребти її до себе тими *«грабельками»*, непомітно торкнувшись оголеного тіла – обличчя чи руки, тоді вже вона ніколи не полишала парубка, хіба що він відштовхне її від себе чарівними *«вилками»* [210, с. 201-202].

1903 року в Будзанові Теребовлянського повіту правник Остап Дерев'янка записав від своєї матері розповідь, як заздрісні люди псували життя молодятам чарами за допомогою горщика, у якому змішували землю, взяту там, де бігала собача тічка, попіл, перець і сіль. Коли пара йшла до шлюбу, то навпроти молодої кидали цей горщик, аби молоді гризлися, як ті пси, висолювали один одному очі, й їм було гірко [212, с. 165].

В Уличному Дрогобицького повіту в липні 1906 року Володимир Левинський почув розповідь про пастуха, що пас коні й піддивився, як відьма наварила цілу миску пирогів і оголена пішла з ними в поле. Усі пироги вона кидала в один бік. А пастух ішов позаду і збирав їх в миску. Після цього відьма повернулася до свого дому. Пастух, дочекавшись, поки там полягали спати, прочинив вікно і зсипав пироги до її хати. Від тих пирогів зробився великий сніг, лід і мороз, літньої пори замерзли вікна, бо відьма мала намір зашкодити кільком селам, щоб град вибив усе в полі. Про подію повідомили війтові. Приїхала комісія, розслідувати, що сталося. Хлопець зізнався, що це він зробив, і отримав нагороду за те, що оборонив села [212, с. 173].

Зашкодити посудові могли невдоволені чаклуни. У Далешеві Іванові Волошинському в липні 1910 року розказували, що в сусідніх Колінках був музика-дудар. Якось його запросили грати на весілля, але куховарка не поспішила дати йому їсти, коли він зголоднів. Тоді музика зробив так, що в печі луснув один із горщиків. Він заявив, що це зовсім не гріх, бо постраждав лише той горщик, вміст якого він мав з'їсти. Оповідач був упевнений, що музиці в цьому поміг той же нечистий, який допомагав йому добре грати на дудці [212, с. 194].

Бувальщину про гончаря записав у Будзанові для Володимира Гнатюка правник Остап Дерев'янка. До міста прийшов чарівник і забився з людьми об заклад, що пролізе через найменшу дірку. Люди запропонували йому пролізти крізь отвір помпи. Там на вулиці якраз лежала. Чарівник навів на людей ману і йшов по помпі, а люди

його не бачили. Тут під'їхав гончар і запитав людей, на що вони так дивляться. Люди відповіли, що чарівник лізе через діру. Гончар здивувався: *«Ото дурні, та він ходит по помпі»*. Чарівникові це не сподобалося, і він мовив гончареві: *«Дивисьи, кілько на твоїм возі псів!»*. Той зиркнув – і правда. Він ухопив бичівник і заходився бити псів. А коли трішки прочумався, то побачив, що на возі повно черепків від його горщиків [212, с. 195-196]. Про дуже схожий випадок із постраждалим гончарем, як уже мовилося, повідомив Володимиру Гнатюкові з Воронежчини й Митрофан Дикарів.

1902 року в Головах Косівського повіту господар розповів учителеві Луці Гарматію, як знімав чари із зіпсутого молока за допомогою зворотного відліку. Він приніс води, поставив її на дошку, не на землю, й дев'ятьма ложками дев'ять разів навідліг черпав із коновки воду в миску, приказуючи: *«Ни девєть, ни вісім, ні сім, ні шіст, ні пйить, ні штири, ні три, ні два, ні один»*. Потім у ту миску він дев'ять раз кидав жарини, так само примовляючи. Тією водою господар навідліг побризкав корів, а вугілля насипав у воротях і через нього перегнав свою худобу. Потім здоїв корови, нагрів молоко, зцідив, усипав у ту саму діжку для молочних продуктів, і з ним уже все було гаразд [210, с. 182].

У Куп'янську Павло Тарасевський слухав розповідь про лихі знамення від домовика, що вночі гуркотів у сінях і поперекидав горщики. Господиня, виявивши вранці, що горщик лежить боком, а кутя з нього вся розсипана по сінях, не стала її підбирати, а викинула курям [211, с.165-166].

Іван Волошинський у квітні 1911 року почув від чоловіка з Колінок Городенківського повіту розповідь про хованця, якого мав піп. У попа був погріб, де в діжці стояли гроші. Туди дозволялося заходити лише членам родини. Але якось один візник прокрався до того погреба й уздрів, що там стоїть полумисок і комусь туди приносять їсти. Його це дуже здивувало. Наступного разу він поперекидав полумисок і тарелі. За цей вчинок візник був покараний тим, що заснув на подвір'ї, а опинився далеко на ставку [211, с.170].

Андрій Веретельник у липні 1902 року почув у селі Стриганці Каменецького повіту розповідь, як баба-повитуха бабувала у чортів. Породілля в подобі жаби сказала, що вона може торкатися всього, крім горщиків, накритих покришками. Але баба була цікава й хотіла

знати, що в них. Вона відкрила один горщик, а з нього вилетіла людська душа і сказала: *«Буґ заплаць тубі»*. Баба повідкривала всі горщики й випустила всі душі, що були там ув'язнені, і кожна душа вийшла та подякувала: *«Буґ заплаць, Буґ заплаць»*. Настала північ, той пан, який запросив бабу-повитуху, посадив її на бричку й відвіз додому, а в нагороду за прийняті пологи дав їй черепки. Баба вдома висипала їх під поріг. Рано-вранці її невістка вийшла з хати, виявила, що то золото, й підібрала його. Баба пізніше теж підібрала пару золотих монет. Тоді вона зрозуміла, що то був не пан, а чорт, який дав зовсім не черепки [210, с. 6].

Відомості зі своїх записів, а також публікацій Івана Франка й Оскара Кольберга Володимир Гнатюк повторив у посмертно виданому *«Нарисі української міфології»* (1918) [220, с. 84, 95, 105, 224].

Глина й глиняні вироби часто згадувалися в опублікованих Володимиром Гнатюком коломийках. Коли з'явилося його тритомне видання *«Коломийки»* (1905–1907), Іван Франко гаряче відгукнувся на нього, висловивши в рецензії свої міркування щодо цього жанру. *«Слухаючи їх одну за одною, співані безладно, принагідно селянами,* – писав Іван Франко, – *нам певно і в голову не приходить, що се перед нами перекочуються розрізнені перлини великого намиста, частки великої епопеї сучасного народнього житя. Гнатюкова збірка уперве викликає те нове для нас вражінє кольосальної єдности, що таїться на дні тих розрізнених краплин. Зведені до купи в систему, що гуртує їх відповідно до змісту, вони складаються на широкий образ нашого сучасного народнього житя, безмірно богатий деталями і колірами, де бачимо сльози й радощі, працю і спочивки, турботи і забави, серіозні мисли і жарти нашого народа в ріжних його розверствованях, його сусідів, його соціяльний стан, його житє громадське й індівідуальне від колиски до могили, його традицію і віруваня, його громадські й етичні ідеали. Все се з часом буде предметом спеціяльних студій, та вже й тепер наповняє нас правдивими гордощами, коли в тім поетичнім зеркалі бачимо здорову, чисту, а так рухливу і невтомно творчу душу нашого народа»* [1086, с. 503]. Дійсно, у впорядкованому Гнатюком збірнику можна відшукати численні пісні про купівлю гончарних виробів, наприклад, із Олешниць Старих Тішанівського повіту:

Ой Михасю, Михасуню, мій ти Михасочку,
Як поїдеш до Роздолу, купи горняточко.
Ой купи ми на молоко, купи на сметану,
Тоді я ти, Михасуню, до серця пристану [213, с. 66].

У Нагуєвичах ця коломийка, записана Іваном Франком, звучала трішки інакше:

Ой Іване, Івануню, та й ти Іванятко,
Купи мені на молоко червоне збанятко.
Купи мені на молоко, купи на сметану,
А я тобі, Івануню, до серцьи пристану [213, с. 61].

У селі Іванівці Жидачівського повіту купівлю різних дзбанків для милої описували вже як доконану справу:

Ой любив мє Івась, Івась, потім Іванєтко,
Та купив ми на молоко чирвони збанєтко.
А чирвони на молоко, біли на смитану,
Тогди свому миленькому до серця пристану [213, с. 62].

Розбиття глиняного посуду було великою прикрістю, що показувала коломийка із села Гніздичів Жидачівського повіту:

Коло миски запалили, коло горшка горит,
Ой то ж мене за макітров головонька болит.
Та я сєду, оплакую макітру стовчену,
Що вже мені та й не їсти бульбу колочену [214, с. 116].

У селі Орелець Снятинського повіту і в Нагуєвичах співали про горщики, в яких несли їсти в поле:

Закувала зазулиця на хаті, на розі,
Несла дівка в поли їсти, вснула при дорозі.
Як уснула, так уснула, без памніти встала,
Вбіздріла си назад себе, горшки відоспала.
Ішла би я до домочку, ненька ме сварити,
Іду тепер на толоку вівчиря любити [215, с. 40].

Передрукував Володимир Гнатюк і коломийку про гончаря, записану Жеготою Паулі [214, с. 185].

У глиняному посуді, як підкреслювали коломийки, готували традиційні страви. Наприклад, у коломийці з села Боберка Турківського повіту співалося:

Ой Іванцю кучерявий, твоя жінка полька,
Як ти вварит горнець чиру, то тя вколе колька [213, с. 427].

Коломийка із села Кропивник Новий Дрогобицького повіту проводила паралель між приготуванням у глиняному посуді й погодними явищами:

Ой з гори ся похмарило, з долу буде льляти,
Зварила ми мила чиру в маленькім горняти [214, с. 51].

У коломийці із села Хмелівка Богородчанського повіту чоловіки висміювали жінок:

Як я тоту коломийку зачую, зачую,
Кіселиці висербаю, в горшку потаньцюю [214, с. 113].

Сама хазяйка в коломийці із села Глядки Тернопільського повіту зізнавалася в лінощах:

Ей я собі ґосподиня, так як тая павка,
Штири ночі горшки мочу, аж зогнила лавка [214, с. 115].

Миску (мисчину) згадано в коломийці із села Вовків Перемишлянського повіту:

Ой чому ти не така, як твої мамуні,
За мищину ягідок продали татуні.
За мищину ягідок, за торбину проса,
Та й купила за ті гроші хустинку до носа [214, с. 108].

У селі Грабовець Богородчанського повіту побутувала й така коломийка:

Ой пішов бим козака тай пішов би я польки,
Коби миска кісилиці, а миска фасольки [213, с. 112].

У Нагуєвичах дівчина похвалялася своїм посагом:

Коби мене той посватав, що виводит танці,
Дав би тато миску муки та й штири баранці [213, с. 128; 516, с. 25].

У коломийці із села Григорів Бучацького повіту коваля просили зробити музичний інструмент дримбу, обіцяючи миску борошна:

Ой ковалю, ковальчуку, зроби-но ми дримбу,
Я дам тобі миску муки, не зроблю ти кривду.
Ой дам тобі миску муки, і ще кусник сала,
Щобис мені таку зробив, щоби сама грала [214, с. 185].

Мискою борошна й повісмом обіцяла розплатитися за дримбу й героїня коломийки з Підзахарича Вижницького повіту:

Ой ковалю, ковалику, зроби мині дримбу,
Та дам тобі миску муки, повісма на линву.
Та дам тобі миску муки, шобес си утішив,
А дам тоб повісемці, абес си повісив [214, с. 185].

У коломийці з села Ніжнів Товмацького повіту герой запитував:

Ой дівчино, дівчинонько, що ти си гадала,
Що ти мині йа з горнєтка горівки давала? [215, с. 75].

Згадувався в коломийках і дзбанок, наприклад, із села Гніздичів Жидачівського повіту:

А богацька дівчинонька коралики має,
Несе воду йа з збанєтем, а в грудех ї грає.
А в бідної дівчиноньки кораликів нима,
Несе воду з коновками, цвите як калина [214, с. 218].

У коломийці із села Дусанів Перемишлянського повіту теж пояснювалося:

На богацькій дівчиноньці французькі коралі,
Несе воду зо збанєтьом, а ї в грудьох грає.
А на бідній дівчиноньці малі пацьорчита,
Несе воду з коновками, як рожи розцвита [214, с. 218].

У коломийці із села Іванівка Теребовлянського повіту відвідувач шинка вихвалявся:

А я з тої гризоти нап'ю сі парухи,
Стане мині сьвіт як банька, а люди як мухи.

В аналогічній коломийці з Жураків Богородчанського повіту п'яниця казав, що від *«чемерухи»* в нього *«станут очі як тарелі»* [214, с. 295].

У чоловічій коломийці із села Угринів Долішній Станіславського повіту так зображалося невдале господарювання ледачої жінки:

А с-під печі вода тече, миски помиває,
С-під постелі вітери виє, хату замітає [214, с. 112].

У коломийках висміювалися ледачі дівчата, за яких мусить мити посуд молодша сестра, як у пісеньці з Чорнолізців Товмацького повіту:

На подвіру перед хатов сорока скрегоче,
А молодша миски миє, бо старша не хоче [214, с. 181].

Могла це робити за балувану дочку й мати, як у коломийці з Жураків:

Ой у лузі при галузі сорока скрегоче,
Чого мамка миски миє? Бо донька не хоче [214, с. 82].

Мити миски можна було й кинути, коли прийшла гостя, як от у коломийці із села Лозина Городоцького повіту:

Прийшла кума до куми, кума миє миски:
Покинь, кумо, мити миски, цюлуймо сі в писки [215, с. 232].

Деякі коломийки з Нагуєвичів про розбитий посуд мали виразно сатиричне звучання:

Ой збилася макітрина, ой збилася миска,
За то мене хлопці любят, що я кривописка [516, с. 126; 214, с. 103].

Про глиняний посуд у харчуванні цікаво розповідається в коломийці із села Кульчиці Самбірського повіту:

Ой Федуню, Федунуню, солодкі ти писки,
Дала бим ти попоїсти, та не маю миски.
Ой Касуню, Касунуню, солодкий медочку.
Кой ти мині така щира, дай ми в черепочку.
Я бим тобі, Федунуню, в черепку не дала,
Бо ти хлопец молоденький, я бим сі стидала [213, с. 100].

Популярною темою в коломийках були підроблені коралі в дівчат, що насправді були глиняними. Скажімо, в селі Жураки співали:

Ой Марунька, товаришу, Марунька, Марунька,
Навішила кораликів, як сива зазулька.
Ой ті тото коралини, ци то біла глинка?
Вна гадала, що вмудрує богацького синка [213, с. 88].

Таку ж спробу обману висміювали в Нагуєвичах:

Богацькая дівчинонька не хтіла робити,
Навішьила кораликів, щоби ї любити.
А щоби то коралини, а то сама глина,
Вона хтіла надурити вдовиного сина [213, с. 161].

У коломийці із села Хотінь Калуського повіту хлопця з заможної родини застерігали:

Чи я тобі не казала, та не говорила,
Ой не сватай богацької, богацька лінива.
Ой богацькая лінива, не хоче робити,

Навішала кораликів, щоби ї любити.
Ой коби то коралики, а то жовта глина,
Она хоч змудрувати богацького сина [213, с. 216].

Син зізнавався матері в коломийці із села Дусанів:
Ой Марунє, пане-брате, Марунє, Марунє,
Навішила кораликів, як сива зазулє.
Щоб то були коралики, а то жовта глина,
Вона хтіла змудрувати богацького сина.
Богацкий син не такий, взєв та й придививсі:
«Ой добре то, мамуненько, щом не воженивсі» [213, с. 216].

Згадки про глину в коломийках мали жартівливий характер, наприклад, у селі Шибалин Бережанського повіту дражнили занадто юну дівчину:
А я свою Катирину закопаю в глину:
Рости, рости, Катирино, аж на другу зиму [213, с. 82].

У селі Іванівці знали таку коломийку:
Мала мине моя мати в коморі на глині,
Дала мині чорні очи, мруґати на Грині [213, с. 55].

Перевезення глини фігурувало в коломийці із села Кропивник Новий Дрогобицького повіту:
Бодай тобов, мій миленький, возив дітько глину,
Якусь їс ми біду зробив, що за тобов гину [214, с. 151].

За глиною збирався їхати герой коломийки з Постолівки Гусятинського повіту:
Ой мав же я дівчиноньку, єдину, єдину,
Запріг дітько в тарадайку, поїхав по глину [214, с. 108].

Першою статтею Володимира Гнатюка у весільній добірці стало *«Бойківське весілє в Мшанци (Старосамбірського повіта)»* (1908). У Мшанці, згідно з записом 1899 року, перед старостою клали два тарелі сиру й масла. Староста відрізав два шматки хліба й подавав молодятам зі словами: *«Нате, котре борше зьісте, то будете душше!»*. Вони трохи надкушували, а трохи їли з тареля, й ті шматки давали малим хлопцям, аби в молодят народжувалися хлопчики. Коли вони поїли, староста брав таріль, наливав порцію горілки, клав перед молодим і казав: *«Клади ту дутку»*, тобто двадцять чи тридцять крон. І звертався до молодої: *«Но, паньі молода, дайи*

тобі гроші молодий, жеби ти собі найшла за себе дрива носити, воду, хльіб печи і т. д. Як тя будут слати на воду, то абис брала решето, як на дрива, то вила...» [199, с. 4]. Коли входили молоді зі збіжжям і барвінком, його клали на хліб на тарелі, а листочки барвінку змащували трохи медом, щоб була чоловікові солодкою, як мед [199, с. 16]. Коли молодята поверталися з церкви, мати виходила у вивернутому вовною догори кожусі й виносила на тарелі цукор або мед і шматок хліба [199, с. 19].

1897 року Володимир Гнатюк записав матеріали для своєї розвідки *«Весілє в Керестурі (Бачбодроґської столиці, в полудневій Угорщині)»* (1908) Тут також велику роль відігравали тарілки. Віддавач з боку молодої приносив букетик-*«покрейтку»* і хустку й давав старості, а староста вкладав букетик молодому до чобіт за халяву, а хустку – за пазуху. Молодий клав за ті дари два чи три форинти віддавачеві на тарілку. Віддавач ті гроші клав молодій за пазуху, й із тими грошима вона йшла вінчатися [200, с. 33, 41-42]. Молода показувала старості на білій тарілці хустку і *«покрейтку»*, що вже була готовою. Далі ця тарілка опинялася в руках віддавача й старости [200, с. 49]. Старша свашка брала з тарілки в руки *«покрейтку»* і хустку, а молодий клав на тарілку гроші: чотири або п'ять форинтів. Віддавач тримав тарілку в руках, доки свашка прикріплювала молодому *«покрейтку»* справа на сурдуті, а хустку вона клала назад на тарілку на гроші. Гроші віддавали молодій. Молода сипала їх за пазуху, щоб були їй на щастя [200, с. 50].

На керестурському весіллі було й биття глиняного посуду. У кухні зачиняли двері, збирали старі горщики й миски та били об двері, славлячи молодого й молоду [200, с. 52].

На тарілку клали плату за танець з молодою. Свашка клала на тарілку секстер, тобто шестикрейцерову монету, і ставала з молодою посеред хижі. Музики починали грати, а старша свашка танцювала з молодою. Тоді приходили молодша свашка або старша дружка, клали на тарілку п'ять або десять крейцерів, забирали молоду від старшої свашки й танцювали з нею [200, с. 62]. Так само частували *«геровцями»* – тістом, смаженим на смальці. Коли дружба висловлював побажання, молодий з дружбою, молода і всі інші приносили миски, один за одним. Старший дружба розкладав миски, а староста розв'язував рушник з *«геровцями»*, які мати молодої,

за звичаєм, наготувала на всіх учасників, і урочисто роздавав зі словами: *«Ту вам поздравленє од млодей мацері»...»* [200, с. 67].

Накладання юшки в тарілки було окремою церемонією. Старша свашка після молитви брала тарілки, які дружка принесла на стіл. Вона клала тарілку, ложку, виделку і ніж перед старостою, молодшим старостою, віддавачем, батьками молодої. Тоді молодший староста клав юшку до тарілки старшому старості, а старша свашка вставала й накладала юшку до тарілки віддавачеві. А потім старша свашка з молодшою накладали собі юшки до однієї тарілки [200, с. 68].

Володимир Гнатюк звернувся й до весняної календарної поезії, надрукувавши збірку *«Гаївки»* (1909). У варіанті гаївки з Настасова, записаної 1908 року Грицем Ракочим, лунала та ж тема підроблених коралів, що в коломийках:

Бо богацька рано встане, не хоче робити,
Навішує кораликів, щоби ї любити.
А коби то коралики, а то біла глина,
Вона хтіла стуманити богацького сина.
А бідная рано встане та й розчеше косу,
Ніч зажене, ніч прижене сиротоньку босу [201, с. 55-56].

У гаївці *«Чорнушка»*, записаній Богданом Заклинським у Жураках Богородчанського повіту, дівчині пропонувалося вийти заміж за дротаря:

– Підеш замуж, донько,
Підеш замуж, любко,
Підеш замуж, чорнушенько,
Сивенька голубко.
– Та за кого, мамко
Та за кого, любко?
Та за кого, чорнушенько,
Сивенька голубко?
– За дротарє, донько,
За дротарє, любко,
За дротарє, чорнушенько,
Сивенька голубко.
– За дротарє не піду, не піду,
За дротарем не буду, не буду.
Ой за ним би рано встати,

Треба дроти натєгати,
Я молода, хочу спати.

Вона відмовлялася йти за свинаря, майстра (теслю чи столяра), шевця, але погоджувалася вийти заміж за музику [201, с. 62].

У варіанті з Товстенького Гусятинського повіту, записаному 1898 року, дівчина не хотіла йти заміж не лише за жебрака, хлопа (хлібороба), цигана, де їй світила тяжка робота й розлука, але також і за горшкодрая, бо:

За горшкодрайом
Треба рано вставати,
Решета збирати,
Ще й дріт звивати
І з дому виправляти,
Най йде горшки латати.

Зрештою вона погодилася вийти заміж за попа [201, с. 65].

У варіанті, записаному Стефаном Малецьким 1908 року в Стрільбичах Старосамбірського повіту, мотиви відмови дуже подібні. Після небажання вийти за попа й цигана дівчина відмовлялася виходити за дротаря:

– Чорнушко, душко,
Вставай ранейко,
Вмивай личейко,
Хотят тя люди взяти,
Хотят тя замуж дати.
– За кого, матінойко,
За кого, ластівойко?
– Вой за дрітаря, за єго сина.
Ци підеш ти, дівойко,
Ци підеш, ластівойко?
– Вой за дрітаря, за єго сина,
Рано вставати,
Дроти палити.
Ни піду, матінойко,
Ни піду, ластівойко... [201, с. 71].

У Теклівці Скалатського повіту Павло Стадник записав гаївку, де старий дід жалівся на молоду жінку:

А хоць їсти зварит,
То ми ни посолит;
А хоць і посолит,
В миску ни наляє;
А хоць і наляє,
То лишки ми ни дасць [201, с. 89].

У Кудобинцях Зборівського повіту до *«Кривого танцю»* приспівували:

Кривого таньцю
Та не виведу кінцю.
Я молоденька сестриченька,
А свекрохи не збудивши,
А збудивши, не вгодивши,
Горнец каші навариви.
А що в тії каші? Жаблєча ніжка.
Кому ж єї їсти? Парубкам.
Чого парубки потрухли?
Животи їм попухли,
Не хтят вола грати,
Щоб ся з них не сьміяти [201, с. 116].

Осип Роздольський 1909 року зафіксував інший варіант, де героїня теж збиралася варити горщик каші:

Пішла би я кривого таньцю,
Та не виведу я єму кіньцю;
Молоденька сестриченька,
Що свекрохи не вгодивши,
А вгодивши, не вгодивши,
Горнец каші навариви:
А в ті каші жаб'яча ніжка,
Кому їсти – парубкам.
... А в ті каші – грудка масла,
Кому їсти – паньинкам [201, с. 163].

У селах Корчин і Угнівське співали про глину:

На городі біла глина,
За що ж ти, мамуненько, мене била?
За тоє-м тя, доню, била,

Щобись хлопців не любила.
А як же хлопців не любити,
Коли з хлопцями добре жити [201, с. 198].

У населеному пункті Сільце співали інакше:
Ой на горі жовта глина,
За щось мене мати била.
За тото мя мати била,
Що панича полюбила.
Як панича не любити,
Коли з паном добре жити.
Ой бо пан дрібненько пише,
На колінах поколише,
Поколише, поцілює,
Та й щось мені подарує [201, с. 198].

1881 року в Кіндратові Турківського повіту священик і етнограф Михайло Зубрицький записав цікаву гаївку про чародійство, що нагадувала твір Фабіяна Кленовича:
...Копала вна нічку й день,
Не найшла вна лиш єден.
Полокала на ріці,
Варила го в молоці.
А вже горниць ой кипить,
А вже чабан та й летить;
А вже горниць ізкіпів,
А вже чабан прилетів.
– А що ж тебе принесло,
Ай чи човен, чи весло?
Приніс мене сивий кінь,
До дівчини на поклін!
Ти не моя, я не твій [201, с. 203].

У Настасові Тернопільського повіту, коли хлопці не давали дівчатам бавитися і провокували їх, останні співали пісеньку, 1908 року записану Грицем Ракочим:
А ви, хлопчище,
Та під фостище.
Кобилі під фіст,

Там ваш є зріст,
Там ваши лижка,
Там ваши миска,
Капуста з горшком,
Накрита черепком [201, с. 223].

До цього ж збірника було включено величально-вітальні пісні, які співали хлопці під вікнами дівчатам і одруженим на початку року жінкам на другий і третій день Великодніх свят, – риндзівки. Збереглися вони лише на Яворівщині. У Наконечному Яворівського повіту була відома риндзівка з гумористичним побажанням:

Там за ставком, за студінцем,
Виноси, Маріє, писанки з горцем.
Не хотіло ї ся встати,
Писаночок дати [201, с. 229].

У риндзівковому величанні згадувався дзбанок з писанками:

Бувай здорова, ґречная панна,
Ґречная панна, красна Ганунейка,
Не сама з собою, з вітцем, з матінкою.
Тобі, Ганунейку, риндзівка, а нам писаночок кобівка;
Тобі, Ганунейку, виґрадзаня, а нам писаночок ціле дзбаня;
Тобі, Ганунейку, красная пісньа нам писаночок сорок і шість [201, с. 232, 234].

Тоді ж Володимир Гнатюк опублікував надіслані йому етнографом Василем Доманицьким весільні пісеньки про гончаря із села Колодисте Звенигородського повіту Київської губернії у своєму німецькомовному дослідженні *«Комора: епізод із українських весільних звичаїв»* (1909) у спеціалізованому науковому виданні *«Anthropophyteia. Jahrbuch für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral»*, яке виходило за редакцією відомого австрійського славіста Фрідріха Соломона Краусса:

Ганчар, мате, ганчар, мате,
треба єму трохи дати:
сюди тер, туди тер
та й наробив макітер [1075, с. 79; 1240, с. 127].

За допомогою таких пісень вимагали в батька молодого пригощання:

Ганчар, ганчар, ганчар, мате,
треба єму... дати;
за мисочку черешень,
то давала б увесь день [1075, с. 79; 1240, с. 128].

Порівняно з вінчанням у церкві, яке поєднувало молодят перед лицем Бога, обряд комори виражав і утверджував початок їхнього родинного життя перед сільською спільнотою.

Далі з'явилася друком підбірка Володимира Гнатюка *«Похоронні звичаї й обряди»* (1912), що містила унікальні відомості про використання глиняних виробів у поховально-поминальній обрядовості західних і східних українців. Священик Михайло Зубрицький описав обряди й вірування в Мшанці і сусідніх селах Старосамбірського й Турчанського повітів. За його словами , у селах Михнівець і Бистре на стіл поряд із мерцем ставили миску з водою і клали хустину [222, с. 214]. У першу ніч після похорону теж на столі ставили мисочку з водою і клали білу хустину [222, с. 217].

1910 року Антін Онищук, який дав опис звичаєвості села Зелениця Надвірнянського повіту, зазначав, що коли тіло вже було споряджене, на лаві, в головах, ставили свічку, а також старий горщик [222, с. 235]. Справа в тому, що найбільш негативні прояви вторгнення іншого світу припадали на період перебування покійника в хаті. Серед архаїчних ігор при мерцеві була відома *«Грошик тягнуть»*. До великої миски наливали води і вкидали гріш. Хто, зануривши лице у воду, діставав гріш губами, не подмухавши, той ставав його власником [222, с. 242]. Як тільки виносили домовину на подвір'я, хтось із родичів виганяв усіх із хати і, залишившись сам, брав той горщик, що стояв увесь час у головах покійного, кидав його з усієї сили до порога і вигукував: *«За всі голови!»* Потім перескакував поріг, пильнуючи, щоб не стати навіть на найменший черепок із розбитого горщика. Після відправляння парастасу дяк співав *«Вічная память»* і, взявши миску з пшеницею (*«кітею»*), підносив її вгору, колихав нею і давав людям. Усі здіймали руки в бік миски, торкалися її пальцями, колишучи нею, як це робив дяк [222, с. 246]. Священик печатав могилу, вкидаючи в неї перший заступ глини, після чого копачі закривали її цілком. Присутні також кидали по грудці глини.

Своєму не можна було кидати, лише прийшлі, чужі кидали грудку на знак, що були на похованні. На обіді після похорону наливали в миску горілки, черпали ложкою й пригощали гостей [222, с. 247], що нагадувало весільні звичаї. Варили *«підбівку»*, тобто чир на молоці, або молочну кашу, набирали цього в мале нове горща, клали на нього булку й ложку та ставили те все на вікні: *«Се вечера для душі»* [222, с. 248].

Коли спускали в яму тіло, то донька, що зосталася без матері, чи жінка, що втратила чоловіка, відверталися від ями, щоб не дивитися, а інші жінки кидали їй глини з могили у пазуху для того, щоб потім вона вийшла заміж [222, с. 249]. У цьому проглядалася символіка прилучення до локусу померлого.

У Головах Косівського повіту, за розповіддю Петра Шекерика-Доникового, записаною в квітні 1911 року, робили маленький хрестик з дерева, перев'язували його червоною шерстяною ниткою, насипали маленьке горнятко зерна, втикали той хрестик у це зерно й клали в узголів'ї померлому. Також в узголів'ї померлого ставили горнятко з водою, перев'язане червоною шерстяною ниткою, і на нього клали хлібець-*«кукуц»* або калачик [222, с. 262]. Коло голови також клали величезне корито, куди кревний родич, прийшовши перший раз до померлого, складав *«службу»*, тобто миску зерна й свічку [222, с. 263]. Миски відігравали важливе значення в поховальному обряді, бо в них подавали харчі для поминання. Те зерно, яке позносили люди, стояло все в коритах, і одне корито зерна давали домівники від себе. Ті корита зі збіжжям мали бути біля мерця, і мусило стояти стільки мисок, скільки у зерні поставили свічок-служебниць. В одних селах харчі складали в мисках, а в інших обходилися без них, тільки називали *«мисками»*. Найбідніший чоловік накладав одну миску, інший – п'ять, дехто – сім, дев'ять, дванадцять, п'ятнадцять, вісімнадцять, двадцять одну, двадцять чотири і тридцять, відповідно до заможності. Більше тридцяти мисок не накладав ніхто. Домівники накладали щонайбільше вісімнадцять мисок, решту накладали родичі. Кожна миска включала в себе п'ять *«кукуців»*, або п'ять калачиків, або одну велику хлібину, шматок бринзи, дехто клав сливи, яблука, волоські чи ліщинові горіхи, а також одну свічку [222, с. 280]. *«Погрібавну»* миску робили з глиняної чи, рідше, дерев'яної миски, відрізавши полотна, вистеливши її ним і поклавши

на нього п'ять *«кукуців»* або калачиків, ложку з пшеницею, рисом або банушем, кілька пиріжків, кілька голубців, кілька шматків бринзи і свічку-трійник [222, с. 281]. У хаті наставляли миски й парастас, тобто поминальні дари, запалювали всі свічки й клали похоронну миску на те місце, де сталася смерть. Піп з дяком освячували миски, а потім брали й хитали парастас, а люди допомагали це робити. За столом роздавали по горняті, наповненому водою, перев'язаному червоною шерстяною ниткою, на горня клали калачик і притулювали до нього запалену свічку. Усе це давали за душу померлого. Горнята давали звичайно лише за першим столом – тим, де сидів піп, а за другим і третім столом горнята давали тільки в багатіїв. Коли роздавали горнята, тоді кожен вставав і проказував молитви. Після закінчення молитов гасили свічки, випивали воду з горнят, ховали дані за помин душі хлібні вироби за пазуху, й починали їсти [222, с. 282]. За дяком одна жінка з сім'ян несла *«погрібавну»* миску, яку за кожним разом клала на труну [222, с. 283]. Вважалося, що праведну людину легко нести, але якщо вона була грішною, то тяжка, як глина. Коли відбувалося печатання, кожен з родини кидав дрібок глини в яму, а чоловіки брали лопати й закопували мерця. Дяк забирав *«погрібавну»* миску й покривала та ніс до попа [222, с. 284].

У першу неділю після похорону несли до церкви за помин душі так звану *«горєчу миску»*. Третьої неділі в церкві складали від двох до п'яти мисок і парастас. Шостої й дванадцятої неділі так само приносили до церкви й складали за душу померлого від двох до п'яти мисок і парастас. На піврічні поминки зносили миски так само, як на комашню. Домівники накладали від дев'яти до двадцяти чотирьох мисок зерна та парастас. Приходив піп, те все освячував і забирав собі, а люди їли, пили й розходилися додому. Згодом стали рідше запрошувати попів на обіди, обходячись без них, а миски почали в першу неділю зносити до церкви. Так само справляли річні поминки [222, с. 285]. За словами Петра Шекерика-Доникового, раніше справляли також поминки в понеділок і вівторок після Великодня. Тоді накладали від дванадцяти до тридцяти мисок, які священики забирали собі [222, с. 286]. Щоб мертвонароджена дитина не стала потерчам, вдавалися до обряду з горнятами. Наливали дванадцять горнят води, клали по одному калачикові, ставили по одній свічці і це все складали на престолі серед церкви. Піп освячував ту воду.

Її виливали в одне відро з усіх дванадцяти горнят, а в горнята наливали іншу воду й давали за душу тієї дитини, говорячи: *«Нако за ангеликову душу Дмитрикову»*. Освячену воду виливали з відра на могилу дитини, й дитина ставала янголом, ніби вже була охрещеною [222, с. 286]. У тих же Головах 1911 року вчитель Петро Дудяк теж змалював, як на похорон готували миски з зерном для попа. Він теж зафіксував звичай гарячої миски, яку несли разом з тілом. У ній було трохи страви з парастасу – бринзи й іншого. У це клали ложку, обгортали миску в полотно й несли на цвинтар. За словами Петра Дудяка, як поверталися з поховання, то ще всі обідали, а родина давала горнята з калачами за душу померлого й свічку. Піп забирав собі вміст мисок [222, с. 289-290].

Учитель Михайло Кузьмак описав звичаї й обряди села Жаб'є-Магура Косівського повіту (нині Верховина Івано-Франківської області). Там коло померлого клали миску, повну зерна – жита, вівса, але найчастіше ячменю й затикали в зерно невеликий хрестик. Ті, хто сходилися на посиденьки, обов'язково приносили із собою воскову чи лойову свічку. Їх ставили в зерно в мисці. Коли свічки гасили, їх теж клали в миску або коло неї [222, с. 291].

Глиняний посуд відігравав важливе значення на поминальному обіді. Для нього кожен приносив у мисці зерна, а в нього затикали свічку, зсукану з воску. Також приносили *«кукуци»*, книші й калачі, яблука, писанки. Збіжжя, так звані служби, зсипали в корита, а *«кукуци»*, книші й інші наїдки складали в миски на столі, вставляючи свічки. Родичі ставили одну велику *«хітавну»* миску, втикали в її вміст багато свічок, обабіч неї ще ставили по мисці, а тоді вже клали на стіл решту мисок. Піп брав двома пальцями знизу за *«хітавну»* миску, а вся рідня хапалася за ту миску й хитала її, підносячи три рази. Після цього все згортали, припаси, свічки й гроші складали в *«бесаги»* й віддавали попові [222, с. 297-298].

У Тростянці Снятинського повіту, за даними вчителя Осипа Михайлецького, священик печатав могилу, роблячи у головах хрест заступом і з усіх чотирьох сторін кидаючи до ями глину, а люди тоді кидали руками по грудці. З киданням глини пов'язувалося повір'я, за яким той, хто бачив померлого і хотів, аби мрець не ввижався й не снився, мав кинути глини. Кидаючи глину, він виряджав померлого на той світ. Така глина могла бути небезпечною. Якщо хтось когось

ненавидів, то брав таку глину й розкидав йому по городі, тоді в тому городі нічого не родило. На могилі клали в черепок ладан і запалювали, щоб горів там усю першу ніч, аби разом з димом душа понеслася на небеса до Бога [222, с. 313]. У перший вечір після похорону сім'яни наливали в гарне горнятко воду з повного відра, з якого ще ніхто не пив. На горнятко клали калач, а до нього приліплювали запалену свічку. Це все ставили на місце, де лежала голова покійника. Горнятко стояло при запаленій свічці цілу ніч на лаві. Вірили, що душа покійного приходила вночі пити воду і їсти калач. Цього вечора сходилася також молодь стерегти душу. Цілу ніч не годилося спати, а хто засинав, тому заради сміху чіпляли картоплину, горщик, постоли. Уранці ще декого запрошували на обід. Випивали трохи води з горнятка й куштували калач. Решту води відносили другого дня на могилу. У горнятко наливали свіжої води, давали калач зі свічкою й миску начинки, замотували все це в нову хустку і подавали, якщо йшлося про жінку, то жінці, ровесниці покійної, а якщо помер чоловік, то чоловікові. Зважали також, аби та особа була тезкою покійного чи покійниці [222, с. 314].

У селі Карлів Снятинського повіту, як повідомили в жовтні 1911 року Антонові Онищукові, перед приходом священика до вмираючого стіл або лаву накривали скатертиною й посередині ставили миску, повну кукурудзяного чи житнього борошна. У борошно втикали свічки, а посередині миски клали маленьку, зліплену з воску мисочку, в яку потім наливали єлей [222, с. 320]. Селянин розповідав про появу демонічного птаха, якого він, побачивши опівночі в стодолі, зловив у горщик і накрив кожухом. Коли потім він зазирнув у горщик, там уже нічого не було. Його дядина сказала, що йому дуже пощастило, бо то була *«перелета»* – смертельно небезпечний злий дух [222, с. 323].

Казали, що душа не повинна бути голодною. Тому клали на вікно нове горнятко з водою, півбуханця хліба та розповідали, що душа виходить, п'є, їсть, а відтак сідає мухою на руку й дякує родичам за поживу [222, с. 324]. Якщо хтось приносив білу свічку, то втикав її в зерно, яке навмисно для цієї мети було приготоване в мисці [222, с. 331].

Олександра Ракова записала від мешканки села Раранча Чернівецького повіту (нині Рідківці Новоселицького району)

місцеві поховальні звичаї й обряди. На столі, який під час обряду піднімали присутні в хаті люди, ставили деревце, застромлене в хліб і прикрашене калачами, сушеними сливками, горіхами, яблуками та медівниками, *«паус»*, тобто пляшку з вином або молоком, і миску з трьома калачами. Після піднімання столу деревце, *«паус»* і миску з калачами господар давав трьом ґаздам, і вони несли це на цвинтар, а з цвинтаря це все забирав священик. Ті троє чоловіків ішли за церковною процесією, а вже за ними – піп і дяк [222, с. 342-343]. На поминках так само на столі ставили деревце, *«паус»*, коливо і печену курку або рибу, яка стояла в мисці, покладеній на трьох хлібах. Краї столу були заставлені рядом калачів зі свічками. За калачами стояли горнята з водою, а в кожному з них – маленьке деревце. Стіл із цим усім церемоніально підносили вгору. Деревце господар вручав священикові за душу небіжчика, а решта всього поминання йшла за інші душі померлої рідні – кожен калач зі свічкою за когось із них. Горнятка з маленькими деревцями діставали найчільніші гості. Потім усі проказували молитву, гасили світло, сідали за стіл і споживали коливо з однієї миски й однією ложкою. Миска переходила з рук у руки довкола столу, й навіть якщо було два столи, коливо все одно мало обійти всіх. Першого вечора після похорону треба було покласти на те місце, де лежало тіло, горнятко води, калач і палаючу велику свічку-сточок. Так само чинили другого й третього вечора, й щоразу воду випивали сім'яни, а горнятко, калач і шматочок свічки давали за помин душі. Третього вечора з горнятм і калачем віддавали й решту свічки [222, с. 345].

За даними Івана Бордейного, на похороні в селі Молодієве (Молодія) Чернівецького повіту (нині Глибоцького району) присутні чужі люди вкидали в могилу глину або зілля [222, с. 351]. На поминках на третій день на столі ставили в мисці так званий *«паус»* – обкладену булками пляшку вина чи горілки, на яку одягали бублик, а в ньому ставили дві свічки [222, с. 351]. За помин душі тій особі, що тримала свічку вмираючому, давали дзбаночок із водою, зверху клали особливу скручену свічку – *«сточок»*, а на ній хліб [222, с. 352]. У голосінні приказували: *«Ни пішла на вісіля си вислити та з ґаздинями вогорити, а пішла в землю глинков си зробити»* [222, с. 360].

Професійних плачок висміювали, пародіюючи голосіння:

Дали мині миску круп,
Шоби-м знала, як тя звут;
Дали мині миску бобу,
Би-м відвила тя до гробу [222, с. 361].

У Карлові так само розповідали, як в однієї жінки помер чоловік, а сама вона не вміла голосити, тож мусила найняти когось іншого. Вона найняла бідну жінку голосити за миску круп. Коли дійшло до того, що треба голосити, та баба виявила, що забула запитати, як ім'я покійника. Тому вона голосила: *«Ой за миску, любко, круп, а ни знаю, єк си звут»* [222, с. 334]. У Мшанці Старосамбірського повіту теж розказували про плакальницю, що виводила таке:

Ой! Ой! Ой! За горнець бобу
Проваджу невісту до гробу! [222, с. 225].

Зенон Кузеля сповіщав, що, за уявленнями мешканців села Самушин Заставнецького повіту, на тому світі грішники возять камінь, дрова й глину, мусячи тягти їх самі замість коней [222, с. 368].

Учитель Антін Мусінович 1904 року описав поховальну обрядовість у селі Віжомля Яворівського повіту. Після поховання в хаті на столі ставили миску з водою й клали хлібину. Казали, що можна часом бачити, як душа приходить їсти й пити цієї ночі чи на третю ніч [222, с. 384].

Студент Хведір Коломийченко повідомляв, що в Прохорах Борзнянського повіту в головах покійника запалювали свічку. Встромлювали вона в гладишку, куди перед тим насипали жито. На столі в мисці ставили канун, який робили з бубликів, меду й води. Біля миски з кануном лежала низка бубликів, якими поповнювали канун. Куштували його всі, хто приходив до мерця [222, с. 394].

Павло Тарасевський записав поховальні й поминальні звичаї в селі Шебекино Білгородського повіту Курської губернії. Восени там теж поминали *«родитилів»* з мисками, як і на Хоминій неділі, тільки вже на кладовище не ходили, а справляли панахиди в церкві. У мисках приносили паляниці, булки, бублики і по скляночці меду. Після панахиди священики все забирали собі [222, с. 423].

У двотомнику *«Колядки і щедрівки»* (1914) Володимир Гнатюк відобразив календарно-обрядове пісенне багатство свого краю. Марія Тимяківна, народна вчителька в Бабині Косівського повіту, 1911 року

записала колядку про те, як у господаря ходить сам Бог *«міріє гроші полумисками, чьий на рік буде бербеницями»* [216, с. 146].

У колядці з Хотина молодцеві виносили *«мису червоних»*, з Корчмина Равського повіту – *«дві миси срібла»*, тощо [217, с. 44, 49].

Іван Манжура в селі Люботин Валківського повіту на Харківщині записав колядку:

У нашого Петра одная дочка,
Усташка, Усташка паня,
Говори з нами й стихенька!
Через міст ішла та кошик несла,
Кошик на руці, горщик у руці.
Та й закупила три городочки:
Перший городок – та всі кравчики,
Другий городок – та все шевчики,
Третій городок – та все крамарі.
Та кравці ідуть – кожушки несуть,
Усташці та все Усташці
К святому Різдву!
Шевчики ідуть – чобітки несуть,
Крамарі ідуть – платочки везуть [217, с. 150].

1913 року в Снятині Антін Онищук записав для Володимира Гнатюка, який досліджував контрабанду тютюну в Карпатах, розповідь про хитрого гончаря-курця. Вона з'явилася друком у статті *«Народні оповіданя про тютюнарів»* (1915). У того гончаря були люльки й тютюн двох різновидів – простий і купований. За роботою він палив простий тютюн, а як надходили ревізори, він ховав ту люльку в глину, а брав іншу й палив її [221, с. 202].

Зайнявшись казками про тварин, Володимир Гнатюк надрукував збірник *«Українські народнії байки (звіринний епос)»* (1916). Глиняні вироби згадувалися й там, часто в пареміях. У казці з Тростянця Снятинського повіту про хитрого лиса, яку для Володимира Гнатюка записав Осип Михайлецький, пояснювалося, що з головним героєм події трапилися відповідно до приказки: *«І на диравий горнец найде си купец»* [226, с. 99].

Провідна роль відводилася гончарному виробові в казці, як глечик утопив лисицю. Якось дід і баба пішли в поле жати жито. На полудень вони собі взяли глечик молочка. Прийшовши на поле,

баба, за порадою діда, поставила глечик з молоком у кущик. Доки вони жали, прибігла лисиця, випила молоко, та не змогла вийняти назад голови. Лисиця ходила, крутила головою й приказувала: *«Ну, глечичок, пошутив, та й буде ж уже, випусти мою головоньку! Буде ж тобі, голубчик, буде!»*. Глечик не відчіплювався. *«Подожди ж, проклятий глечик, не одстаєш, ну, так я тебе утоплю»*. Лисиця побігла до річки топити глечик. Вона вбігла в річку, всунула голову в воду, і глечик набрався повен. Так глечик потягнув лисицю за собою у воду [226, с. 129].

Без глиняного посуду не могла обійтися також казка про лисицю й журавля. У варіанті, який 1913 року записав у Карлові Снятинського повіту Антін Онищук, лисиця розмазала на тарелі масло й запросила гостя за стіл. А кум-журавель подав їй пляшку з дуже довгою шиєю. У селі Шебекино Білгородського повіту Курської губернії Павло Тарасевський записав варіант, за яким, домовившись про гостину, лисиця побігла додому, наварила молочної каші з манної крупи, розмазала її по тарілці й стала чекати на гостя. Натомість журавель добув *«кубушку»* з вузеньким горлом і глечик з широким горлом. У *«кубушку»* він поклав рисової каші з маслом, а в глечик укинув мишу [226, с. 419-420].

У Шебекиному Павло Тарасевський також записав казку про собаку й галку, де від їхніх витівок постраждав гончар. Одного разу Сіркові дуже захотілося їсти. Він сказав галці, щоб та його нагодувала. Галці набридло носити Сіркові по шматочку, а за раз багато вона принести не могла. Вона рада була позбутися собаки, та це було неможливо, бо, поклавшись на його захист, вона намостила гніздо дуже низько. Галка почала думати, як добути для Сірка їжі. Вона відлетіла від лісу, сіла на дорогу й почала чекати на нагоду. Зненацька галка побачила, що їде гончар. Він зупинився на шляху, розпріг коня, пустив пастися, а сам сів біля воза, вийняв з торби хліб та сало й почав обідати. Галка сіла гончареві на голову й дзьобнула його в потилицю. Гончар схопив палицю і став прицілюватися. Галка з його голови перелетіла на віз. Він підбіг до воза й замахнувся. Галка з того місця миттю перелетіла на інше. А гончар влупив палицею по горщиках, розбивши одразу штук п'ять, аж черепки посипалися. Гончаря взяла досада, він знов кинувся до галки з палицею, замахнувся з усієї сили, а галка миттю підхопилася й перелетіла на інше місце. Гончар

тріснув палицею по горщиках, то так і посипалися черепки, бо знову за раз розбив їх аж шість. І так він разів чотири намірявся вдарить галку і щоразу потрапляв по горщиках. А далі галка злетіла додолу і пострибала по шляху. Гончар погнався за нею, а Сірко тим часом підбіг до воза, схопив хліб і сало і подався до свого мешкання. Галка побачила, що Сірко уже справився, знялася й полетіла до гнізда. Гончар подумав, що над ним нечистий пожартував, мерщій запріг коня й поїхав далі [226, с. 162-163].

У добірці *«Українські весільні обряди й звичаї»* (1919) Володимир Гнатюк подав кілька описів весільної обрядовості з різних куточків України. Зокрема, Іван Велешинський записав весілля в селі Далешове Городенківського повіту. Як тільки молодий приходив, вітався й сідав за стіл, мати молодої клала на стіл на тарелі велику нову хустку, як правило, червону квітчасту, а молодий клав на хустку від двох до п'яти крон. Тоді молода брала ті гроші й ховала, а хустку засилювала молодому попід ремінь з правого боку, і він ходив із тою хусткою, аж поки молодій після одруження не пов'язували намітку [225, с. 12].

У мисочку з вівсом кидали гроші молодій її рідні. Молода ставала за столом, біля неї з правого боку – дружка, перед молодою ставили пляшку горілки, чарку та миску з вівсом. Вона обмотувала праву руку червоною хустиною, брала в ту руку чарку, дружка наливала горілки. Спершу підходив батько, тоді мати, далі – родина, а потім чужі. Кожен кидав їй гроші в миску і промовляв: *«Дарую кі щіским, здоровєм і сим червоним; від мене мало, від Пана Бога більше»*. Молода відповідала: *«Дєкую, дай вам Боже здоровє»*. Вона підносила чарку горілки або ж, якщо хтось її не вживав, – то порцію пива. Кожен брав чарку не голою рукою, а через свою хустку або хусткою молодої [225, с. 19].

На тарелях роздавали обрядову весільну випічку у вигляді гілочок, обвитих тістом, – *«теренки»*. Староста молодого на тарелі подавав одну *«теренку»* батькові молодої, а другу – матері, кажучи: *«Просив вас сват і сваха і пан молодий і я вас прошу на сес дар»*. Вони відповідали: *«Дзінькуєм сватови і свасі і панови молодому за сес дар, а вам за послугу»*. *«Теренки»* ховали на полицю, і після весілля віддавали тісто з *«теренок»* дітям, а прутики зберігали й брали з собою, як ішли на ярмарок, аби їм ярмаркувалося. Як не було батька

чи матері, то давали *«теренки»* вуйкові або дядині, які відігравали роль посаджених батьків. Тоді дружба брав коровай молодого, краяв на малі шматки, клав на таріль, а староста викликав по одному членів родини й гостей молодої, так само до них звертаючись. Запрошений дякував так, як свати, брав коровай з тареля й або їв, або ховав для дітей. Ближчим родичам давали з короваю гуски, качки і теремочки. Так краяли й ділили цілий коровай [225, с. 22]. Староста кожному боярину підносив на тарелі рушник, які мати молодої клала на стіл купою. Як і в інших місцевостях, молоді їли окремо, обоє з однієї миски й однією ложкою, передаючи її одне одному впродовж усієї вечері [225, с. 23].

На таріль кидали гроші – платню за право потанцювати на так званих дружчинах. Дружка стояла за столом, просиливши червону хустку в калач, і махала калачем над головою, а боярин тримав у пальцях монети, махав ними в себе над головою, йдучи від порога до дружки, підскакував то на одній нозі, то на другій, а як підходив до столу, стукав крейцерами об стіл, дражнив дружку, показував їй монети, ніби давав і не давав їх і намагався відібрати калач, а вона ховала його позад себе. Тоді боярин виривав калач, розламував надвоє, брав собі половину, а половину віддавав їй і кидав монети в таріль перед нею, а вона мусила брати інший калач. Але якщо дружка була спритною, то не давала вирвати калач, боярин танцював, скакав, кидав їй гроші в таріль і йшов геть, а за ним починав танцювати другий боярин, і так чинили всі бояри. Якщо котрийсь боярин не хотів танцювати, то давав другому гроші, аби танцював за нього. Останнім танцював дружба. Він кидав дружці в мисочку кілька шусток (одну крону), а вона йому давала печену курку або іншу закуску та горілку [225, с. 24].

На тарелі пригощали. Коли вже всі жінки з роду молодої обдарували її перемітками, молода брала таріль і ставила на нього чарку, а свашка брала запалену свічку й пляшку з горілкою. Молода ходила по хаті, свашка наливала, а молода частувала кожного, хто був у хаті і в сінях, а їй кидали в таріль гроші, скільки хто хотів. Наперед вона частувала батька, і він давав найбільше грошей, при цьому молода його і старших цілувала в руку, а з молодшими розціловувалася [225, с. 25]. У давніші часи бояри забирали від молодої до молодого все, що могли: ложки, миски і будь-що знадвору, наприклад, жорна, але так,

щоб домашні не бачили [225, с. 28]. Таріль відігравала важливу роль під час дарування. Батько молодої клав сорочку для свата, а староста молодої клав таріль перед ним і казав йому: *«Просив вас сват та й сваха, та й я вас прошу на сес дар»*. Сват брав і відказував: *«Дєкую сватови і свасі за дар, а вам за послугу»*. Відтак сваха знов клала на таріль дарунок і казала, кому дати, а староста так само звертався й отримував обумовлену ритуалом відповідь [225, с. 30].

Військовополонений Захар Ганюченко описав весілля в селі Гордашівка Уманського повіту Київської губернії. Коли молода приходила додому, то сідала за стіл з дружками, тоді дружки співали, а батько, мати і всі родичі частували молоду. Кожен із родини підходив до столу, пив по чарці горілки до молодої й кидав на таріль гроші. Теж саме робили в молодого [225, с. 39].

Коли борщ був з'їдений, дружки співали пісню:
Ми не вмієм по тину лізти,
Ми ни вмієм борщу їсти:
Прийміть від мене борщик,
Поставте затірки горщик [225, с. 41].

Доки боярам пришивали квітки або стрічки до шапок, батько й мати з родичами частували молодого горілкою й кидали молодому на тарілку гроші [225, с. 43].

На тарілці приносили хустку для молодої [225, с. 46]. І, звичайно ж, на тарілці врочисто роздавали коровай. Для цього мати молодої подавала старшому бояринові дві тарілки. Дружко нарізав шматків з короваю і по шматку клав боярину на тарілку, а на другу мати клала подарунок – хустку або щось інше. Тоді боярин підіймав тарілку вгору й говорив: *«Десь тут є князя молодого і молодої брат, або сестра, або дядько, або тітка, а просить молодий і молода на цей дар Божий»*. Так він примовляв, доки не роздаровував подарунки всій родині. Обдаровування поєднувалося з обрядовим биттям глиняного посуду. Коли закінчували дарувати, тоді жінки-учасниці танцювали з дружком. Вони тримали тарілки в руках і хотіли, щоб тарілки в них викупили, а якщо не викупляли, вони, потанцювавши, навмисно їх били, і на цьому закінчувалося обдаровування, й починали вечеряти [225, с. 48].

Маркил Брижко подав опис весілля в містечку Дубова Уманського повіту. Там так само, отримавши триразове благословення, старший

староста різав коровай на шматки, а старший боярин брав тарілку, ставав коло столу й викликав тих родичів і знайомих, яких йому підказували, починаючи з батьків молодої [225, с. 71].

Іван Брюховець, який теж перебував у австрійському полоні, 1917 року описав перебіг весілля у Прилуцькому повіті Полтавської губернії. Він містив чимало цікавих деталей. Скажімо, у той час, доки мати читала молитви над хлібом і горілкою, свати повинні були братися за комин біля печі. Це робилося для того, щоб омріяна дівчина липнула до її сина, як та глина до комина [225, с. 74].

Доки дружки, старости, свахи й світилки їхали до молодят із музиками й співами, у молодої парубки будували на воротах фортецю. Для цього ворота зачиняли, приносили довгі жердки, міцно зв'язували їх солом'яними перевеслами, до них прив'язували горщики з попелом, потім затикали їх зверху соломою. Посередині між цими горщиками ставили велике барило, без дна з обох боків, туди вставляли якнайбільший горщик, який також наповнювали попелом. У те барило встромляли дрючок. Потім, коли все було готово, старший дружко йшов оглядати ту фортецю. Якщо все було гаразд, він розставляв по двоє чоловіків до кожного горщика з добрячими дрючками для того, щоб стрінути поїзд, який їхатиме від молодого. Коли поїзд під'їздив до воріт, то він налягав, аби зламати цю фортецю. Тоді супротивна сторона починала *«стріляти»*, б'ючи дрючками по горщиках. Попіл вибухав, ніби порох, і поїзд жахався та відступав назад. Потім обидві сторони висилали дружків на переговори, вони домовлялися між собою, й нарешті супротивна сторона погоджувалася пустити їх за горілку. Тоді дружки молодого вільно проходили через фортецю [225, с. 76-77]. Так на повсякденному рівні ніби відтворювався міфологічний мотив важкого шляху в інший світ. Можливо, це був профілактичний обряд, покликаний убезпечити наречених від впливу злих сил.

Коровай брали з печі, різали на дрібні шматки, клали на полумисок і потім підносили батькові й матері зі словами: *«Кланяються вам хлібом сват і сваха, й молоді діти»*. Батько й мати приймали той коровай і казали так: *«Дякуємо сватові й свасі, й молодим дітям»*. Далі батько дарував подарунки: *«Дарую вам, дітки, тисячу карбованців гроший»*. Мати казала: *«А я вам, дітки, корову і три копійки на налигач»* – і клала їх на полумисок. Тоді дружко брав

той полумисок, обертався до людей і казав: *«Молодої батько дарує тисячу карбованців, щоби за ці гроші придбати хозяйство, а мати дарує корову і три копійки на налигач!»*. Коло порогу стояли писарі з дрючками і все це записували на стіні. Ці гроші дружко подавав молодому та молодій, а полумисок клав на піч і там накладав коровай. Разом з іншими кумедними приказками він казав: *«Дякую сватові і свасі й молодим дітям, а крім того, дарую вам ще білу кобилу, щоб їздили ...по глину...»*. Дружко кидав на покришку кілька монет [225, с. 79]. Коли кашу-*«кандюбу»*, ще звану *«вовчою вечерею»*, розливали в миски, то батькові не давали миски для того, щоб він знову відкупився [335, с. 80].

Петро Коломийченко 1912 року записав опис весілля в селі Прохори Борзнянського повіту Чернігівської губернії. Мати виносила пічну діжу, ставила у дворі перед сінешніми дверима на ослоні, брала в руки тарілку з сухими грушами й вівсом і накривалася кожухом навиворіт. Дружко тричі обводив молодого довкола діжі, тримаючись разом із ним за хустку. Мати в кожусі ходила за молодим і обсівала його вівсом і грушами [225, с. 89]. Перезва пила чарками, а потім їм наливали горілку в миски, й вони пили ложками [225, с. 98].

У середу зранку молода з сестрами молодого несли до батька молодого вареники з грушами та маком і печену рибу. Вареники несли у полив'яній мисці, а рибу – на дерев'яній тарілці. І миску й тарілку зав'язували в білі хустки [225, с. 98-99].

Павло Тарасевський 1894 року, очевидно, для Митрофана Дикарева, описав весілля в Борисівці Валуйського повіту Воронезької губернії. Молода там виносила рушники по одному на тарілці старостам і кланялася їм по тричі, далі – білу або червону хустку молодому та хусточку боярину. У Грушівці вона спершу виносила рушник свекрові, тоді хустку свекрусі, а боярину давала таку ж хустку, як і молодому. Боярин розгортав хустку й затикав молодому під пояс. Потім так само робив собі. А свекор і свекруха перев'язувалися через праве плече [225, с. 123]. У весільній пісні про життя невістки в чужій родині співалося:

...Ой тілько я зайшла та на півдвора,
Брязнули ложки с стола,
Тілько зайшла я на присіночки,
Брязнули тарілочки.

Поки сьому-тому поклонилася,
Встали, помолилися;
Поки сьому-тому води піднисла,
Вся вичеря одійшла [225, с. 124].

У Борисівці дружко насамперед ніс у хату глечик із брагою, покритий перепійцем. Там з ним мінялися перепійцями: той, що з глечика, брали, клали на стіл, а свій давали йому, щоб знову накрив глечик [225, с. 142-143]. Отримавши благословення від старостів, дружко ділив коровай. Він розрізав і підносив молодим по шматочку, поклавши на дві тарілки, тоді батькові й матері, а тоді родичам, кажучи: *«Кланяюсь хлібом-солю»* [225, с. 148]. Зберігалося й ритуальне биття глиняного посуду. У понеділок після весілля розважалися тим, що крали горщики, били об зачинені двері якоїсь хати й кричали. А в хаті казали: *«Уже Польша воює!»* [225, с. 155].

У селі Ілинці Снятинського повіту Олена Голубович 1914 року теж зробила опис весілля. Як і в інших місцевостях, там широко використовували тарілки й тарелі для збирання грошей. Батько підходив до столу, кидав шматок калача або хліба разом з грішми до тареля. Молода давала йому шматок нарізаного калача й цілувала руку. Під спів підходили сестри, брати і всі гості. Усі кидали в таріль, що хто міг, і діставали шматок калача [225, с. 185].

Продовжуючи студіювати народні вірування, Володимир Гнатюк не міг оминути чаклунські обряди інвольтації, досліджувати які почав ще Іван Франко. У статті *«Людські фіґурки з воску»* (1919) вчений повідомляв, що кілька років тому він дістав із буковинської Яблониці рукописну ворожбитську книжку на перегляд із дозволом використати її в друку. Володимир Гнатюк, переконавшись, що всі ворожіння в ній ненародного походження, хоч і знані подекуди між народом, повернув її назад власникові. Тільки один пасаж він виписав собі з неї – про чари на людських фігурках, бо ще перед тим чув, що цей спосіб чарування відомий між гуцулами над Білим Черемошем та його допливами, а один знайомий Володимира Гнатюка обіцяв йому навіть добути таку фігурку й передати для музею, та через Першу світову війну справа відклалася й не була реалізована. Володимир Гнатюк дізнався, що деякі чарівники брали віск, житній хліб або глину й виліплювали із них фігурку на подобу тієї особи, до якої відчували злість і ненависть. Коли фігурка була готова, чарівник

робив із дубини або тернини шпичку, пробивав нею фігурку наскрізь, вкладав у вогонь, обертав на всі боки, як хотів, і читав при цьому заклинання. У той час нападав на дотичну особу великий біль і страх, причому ніяка відстань не мала значення. Жертві здавалося, що в неї горіло серце, і коли їй не надавали швидко допомогу, вона мусила померти.

Іноді інвольтація поєднувалася з підкладанням. При цьому вбивали в кожну частину тіла такої фігурки цвяшки, голки, дубові або тернові кілочки й закопували її потайки під хатній поріг тієї людини, яку уособлювала фігурка. Жертва одразу ж відчувала страшний біль в усьому тілі, і, якщо їй швидко не надавали допомогу, вона вся пухнула й вмирала.

За допомогою глиняної фігурки також спричиняли хворобу недруга. Коли хтось хотів зашкодити своєму ворогові тільки частково, брав на тріску павука і перетягав упоперек нього нитку. Потім притискав павука паличкою посередині так, аби він випускав із себе рідину. У тій рідині він мочив нитку й висушував її на сонці. Далі він брав фігурку свого ворога й відміряв отруєною ниткою ту частину тіла, наприклад, руку або ногу, якій хотів заподіяти шкоду. Після цього він ловив жабу, обв'язував її тією ниткою й кидав у багно. Тоді у ворога відміряна частина тіла боліла так довго, доки він не відшукував собі ліки. Володимир Гнатюк знаходив подібні випадки чаклування за допомогою фігурки у бретонських піснях [218, с. 212-213]. Літературознавець Василь Щурат (1871–1948) прокоментував Гнатюкову статтю, навівши інші приклади інвольтації з Західної Європи [1183, с. 217-218].

Чимало записів ученого було надруковано вже після його смерті. Так, 1881 року Володимир Гнатюк записав у селі Підберезці біля Львова веснянку:

Встала дівонька – скоро день,
Пішла з горнятком по вогень;
Вийшла дівонька на загіренько,
Винесла вогонь за рукавеньком.
Та впустила го по оболоню,
Та запалила скрутую руту.
Там сі дівоньки сходили,
Коновками воду носили,

Та руту скруту гасили.
Кілько в коновці водоньки,
Тілько в дівоньках цнотоньки;
Кілько в коновці дощечок,
Тілько в дівоньках гадочок.
Встала дівонька – скоро день,
Пішла з горнятком по вогень;
Вийшла дівонька на загіренько,
Винесла вогонь за рукавеньком
Та впустила го по оболоню,
Та запалила гіркий полин.
Там сі парубоньки сходили,
Решетами воду носили
Та гіркий полин гасили.
Кілько в решеті водоньки,
Тілько в парубоньках правдоньки [439, с. 175-176].

Побачила світ і коломийка про взаємини молодої невістки зі свекрухою:

Я у свеї мамуненьки по воду з збанятком,
Она мені повідає: «Поволі, дитятку!»
А в чужої мамуненьки з двома коновками,
Она мені повідає: «Ще сунеш ногами!» [515, с. 273].

Співанка, записана Оленою Гнатюк у селі Хітарі в липні 1895 року, згадувала древній спосіб поховання:

В нашім селі сталася новина,
Пані пана забила,
У горнець ховала,
До дівки казала... [1059, с. 210].

У селі Григорів або Коропець у 1890-х роках Володимир Гнатюк записав від матері жартівливу пісню:

Била жінка чоловіка, за чупир водивши,
А він її перепросив, шапочку здоймивши:
– Не гнівайся, моя мила, що ти мене била,
Куплю я ти горнець меду, коновочку пива... [1059, с. 227].

Важко сказати, яких би висот науки сягнув Володимир Гнатюк, якби не хвороба, що унеможливила його особисту участь

в експедиціях. Проте навіть те, що він зробив за допомогою своїх численних кореспондентів з усієї української етнографічної території, вражає, бо в укладених науковцем збірниках матеріалів були охоплені всі основні жанри українського фольклору та більшість родинних обрядів. Проявив він себе не лише як сумлінний збирач, але й як тонкий аналітик, знавець сучасної йому народознавчої літератури, поважний дослідник міфології і вірувань. Усе багатство й розмаїття творчої спадщини Володимира Гнатюка й досі, на жаль, не вивчено.

На кінець XIX – початок XX століття припала фольклористична діяльність письменника **Михайла Яцкова** (1873–1961), члена модерністського угруповання *«Молода муза»*. Народився він у селі Лесівка Богородчанського повіту на Галичині, у селянській родині. Закінчив початкову школу в містечку Лисці, у вересні 1886 року вступив до Станіславської вищої гімназії. Упродовж 1891–1896 років навчався у Бережанській гімназії, звідки його виключили за участь у таємному молодіжному гуртку. Його творчість позначена впливом підгірських пісень, легенд, прислів'їв та приказок. У ній відчутні елементи язичницького світовідчуття, коли міфологічне мислення населяло навколишній світ фантастичними істотами, персоніфікувало явища й речі [733, с. 6-7]. Фольклорні записи Михайла Яцкова засвідчують, що його фольклористичні зацікавлення йшли поруч із зацікавленнями письменницькими. Записуючи пісні в містах і селах Прикарпаття, Галичини, Західного Поділля, Буковини, письменник намагався глибше дослідити суспільно-психологічну панораму часу. Була серед записаних ним і жартівлива пісня про глиняну люльку:

Я мав люльку-черепульку, що добре курила,
Я поставив на полицю, а вна ми сі збила.
Я я пішов ба й до міста люльку купувати,
Надибав я червоненьку – не міг сторгувати.
А там була дівчинонька, пшоно продавала,
Тота мені дівчинонька люльку сторгувала.
Ой іду я на зальоти люльки закурити,
А там стоять три гайдуки, хотять ні убити.
Єден каже: «Пані брате!», другий каже: «Куме!»,
А третій іде поза плечі, кулаками суне.
А я зачав утікати та через городи,

Запутався в гарбузиння та наробив шкоди.
Як зачали старі баби з коцюбами гнати,
То я мусив штани дерти, гарбузи латати,
Та я оден залатаю, а другий зашию,
Подивлюся ззаду себе, ци не б'є хто в шию.
А я зачав утікати через перелази,
Вихопився старий дідько, вдарив ні три рази.
– А за що ні, старий, б'єш, рації не маєш!
А він мене четвертий раз: «Чо плоти ламаєш?» [733, с. 30].

В іншій пісні, про панщину й косовицю, згадувалося про те, що в горщику готують страву *«чир»*:

Ой коби я була знала, що йдеш на панщину,
Я би була ти зварила у горнятку чиру.
Коби я була знала, що в траву зелену,
Я би була ти зварила рибку несолену [733, с. 31].

Активний учасник українського національного руху, підприємець і меценат **Євген Чикаленко** (1861–1929) видав збірник *«200 найкращих українських пісень»* (1897), які ще студентом, учасником *«Харківської студентської громади»*, зібрав у рідному селі Перешори Ананьївського повіту Херсонської губернії (нині Подільський район Одеської області). Був там і текст рядження *«Маланка»*:

Ой черчику Васильчику,
Не сідай скраю на припічку,
Або ж мені горшка збавиш,
Або ж собі жупан спалиш.
А сядь собі на лавочці
Коло своєй Маланочки... [1120, с. 166-168].

У своїх *«Спогадах»* (1925–1926) він пізніше згадував, що, коли на Великдень була гарна погода, діти майже ввесь час проводили біля церкви, дзвонили у дзвони, гралися в *«крем'яшки»*, мінялися крашанками, писанками тощо [1121, с. 52]. Ця цікава згадка про те, що гра в крем'яхи була великодньою, не була помічена етнографами й керамологами.

Українська письменниця, громадська і політична діячка, член Української Центральної Ради **Любов Яновська** (1861–1933) була внучатою небогою письменниці Ганни Барвінок. Мати її, Марія

Боголюбцева, була вихованкою Пантелеймона Куліша, прихильницею української мови. Часто в неї з чоловіком Олександром Щербачовим траплялися конфлікти через те, якою мовою мають говорити діти. Батько, ротмістр гусарського полку, родом з Калузької губернії, вимагав польської або російської мови й карав доньку за кожне українське слово. Любов Яновська отримала освіту в Полтавському Інституті шляхетних дівчат і виявила такі музичні здібності, що рідні вирішили її віддати до консерваторії. Але сама вона тягнулася до творчої праці пером. Писати розпочала рано, хоча довго приховувала писання від чужого ока. Після закінчення інституту 1880 року працювала домашньою вчителькою в селі Рудки Лубенського повіту на Полтавщині, де розгорнула широку роботу зі створення недільних шкіл. Після одруження з членом київської *«Громади»*, учасником Герцеговинського повстання 1875–1876 років проти турецького поневолення балканських народів Василем Яновським письменниця жила в його маєтку на Лубенщині, який став центром українського руху. Українські діячі, які бували в домі Яновських, звернули увагу на літературний талант Любові [939, с. 323]. У драмі *«Повернувся з Сибіру»* (1897) вона зафіксувала ще один варіант уже знайомої обрядової пісні:

Що на нашій та вулици
Дівки чарівниці,
Закопали горщик масла,
Посеред вулиці.
Горщик несуть,
Тини трясуть.
І рака живого,
Щоб не було на вулици
Ні духу чужого [1201, с. 50].

Дійсний статський радник, мешканець села Петрані Літинського повіту Подільської губернії **Михайло Кривошапкін** упродовж 1898–1899 років подав до Російського географічного товариства низку нарисів про Волинь і Мінське Полісся, де був опис магічних обрядів. На Волині, щоб убити ворога, робили з глини маленького чоловічка і, поклавши його в навмисно зроблену дерев'яну домовинку, закопували в землю. У міру його зотління мало руйнуватися й здоров'я ворога [393, с. 295]. У Чистий четвер, доки не залунали

дзвони, брали окраєць хліба, солі на три пальці й склянку води. Перехрестившись тричі, усе це ставили в миску і відносили під дах будинку. Після цього хліб виявлявся помічним від уроків для корів, які отелилися, вода – для того, щоб кропити і вмивати від зурочення людей, а сіль розчиняли у воді й кропили цим розчином плодові дерева від уроків, а тварин – від червів [393, с. 299-300].

Довге замовляння зі звертаннями до води й землі опублікував священик і громадський діяч **Льонгин Порубальський** (1869–1929) у статті *«Примівка від усякої слабости, в Залучу над Збручем»* (1898), зазначивши, що на початку лікування *«примівниця»* набирала в миску води, хрестила її й читала замовляння, а наприкінці давала хворому її пити [825, с. 99-105].

На загадки звернув увагу галицький педагог, краєзнавець, географ **Яків Миколаєвич** (1865–1931). Місцем його народження був присілок Дуброва села Синьків на Радехівщині. Закінчив Учительський семінар у Львові (1884), працював учителем у селі Полове біля Радехова. Саме там і записав перлини фольклору, опубліковані в статті *«Людові загадки з Камянецького повіту»* (1898). Про макогін, макітру й мак Яків Миколаєвич зафіксував поширену загадку: *«Батько з ліса, мати з міста, а діти з города»* [667, с. 221]. Легко відгадувалася й миска з ложками: *«Коло ями стоять діти з киями»* [667, с. 221]. Горщик визначався пізнаваним *«Вав-вав усіх людий годував, а як умер, то і пси не хотіли їсти»* [667, с. 221]. Проте були там і рідкісні, наприклад, про горщики-близнята: *«Дві вороні, оден хвіст»* [667, с. 220]. Про ринку загадували: *«Чорна латка межи ногами, та що буде з яєчками»* [667, с. 222]. Горщик згадувався в загадці про оборіг: *«З горшка з'їв, а покришки не здійняв»* [667, с. 221]. Кухоль у загадці поставав птахом: *«Ворона летить, а їй з губи капає»* [667, с. 220].

Український історик, літературознавець, фольклорист, етнограф **Юліян Яворський** (1873–1937) народився в селі Більче (нині – Львівська область). Шкільну освіту отримав в дрогобицькій, самбірській та львівській гімназіях. З останньої його було виключено за те, що під час уроків читав російськомовну літературу. Вищу освіту Юліян Яворський спочатку намагався отримати у Львівському університеті, звідки був відрахований за участь у політичній демонстрації проти намісника Галичини графа Казимира Бадені,

потім у Віденському університеті, звідки також був відрахований за участь у демонстрації проти політики митрополита Галицького, кардинала Сильвестра Сембратовича. Нарешті, він закінчив Чернівецький університет, після чого захистив докторську дисертацію зі славістики під керівництвом професора Ватрослава Ягича. Пізніше Юліян Яворський виступав як публіцист та літературний критик на сторінках москвофільських видань Галичини. Через тиск з боку австрійської влади 1904 року він емігрував до Російської імперії, де мешкав у Києві. Під час Першої світової війни виступив прихильником входження Галичини, Буковини й Закарпаття до складу Російської імперії, однак не був українофобом, листувався з Іваном Франком, творчістю якого щиро захоплювався, критикував москвофілів за їхню обмеженість і віддаленість від народу й намагався об'єднати на патріотичних засадах український рух і патріотичне крило молоді москвофільського спрямування. У статті *«Домовик в галицько-руських віруваннях»* (1897), а потім у збірнику *«Пам'ятки галицько-руської народної словесності»* (1915) Юліян Яворський переповідав народні уявлення про хованця (годованця) та поводження з ним. Такого охоронця господарства тримали десь запертим, аби ніхто не бачив, у коморі чи на горищі. Годували його з глиняного посуду, раз на день даючи йому в черепку їсти будь-яку страву, пильнуючи лише, щоб не була солоною, бо якщо йому навмисно чи мимоволі посолити, то він тяжко помститься. Так пояснювали в селі Крушельниця Сколівського повіту [1193, с. 106; 1192, с. 252]. А публікуючи тексти із запланованої збірки галицьких казок, зібраних для передбачуваного збірного видання Імператорського російського географічного товариства, він навів і казку з Доброгостова, де мати навчала дурня, як привітати різника, який жене свині: *«Дай, Боже, щистє, аби над тим попи галилуйкали, аби то ся на тарели краяло»* [1194, с. 443; 1192, с. 229].

Український письменник, священик **Микола Дерлиця** (1866–1934), одним з перших звернувся до теми етнографії дитинства, написавши етнографічний нарис *«Селянські діти»* (1898). У його рідному селі Застав'ї Тернопільського повіту діти кричали до лелек: *«Бузьок-чапля, молока крапля і в горнец, і в скопец, а сам бузьок молодец»* [297, с. 131]. Там само, у Застав'ї, поки дитина ще була нехрещена, відвертали дзеркала до стіни, бо через дзеркало

«богиня» (мавка) могла підмінити дитину. Підмінена дитина була худою, неповороткою. Як не було нікого в хаті, така дитина вставала з колиски, лізла в піч і виїдала із горщиків страву [297, с. 122]. За словами Миколи Дерлиці, бездітну жінку підіймали на сміх, говорячи, що вона на самоті повиває макогін, плекає, бавить, немов живу дитину, або зліпить з глини хлопчика-Валюся та примовляє до нього [297, с. 121].

Український історик літератури й мови **Дмитро Абрамович** (1873–1955) народився в містечку Гулевичі Луцького повіту Волинської губернії (нині село Гулівка Ковельського району Волинської області) у родині священика. Навчався у Волинській духовній семінарії, яку закінчив 1893 року. Був вихованцем Санкт-Петербурзької духовної академії, в якій пізніше, з 1898 року, займав кафедру російської та церковнослов'янської мов і історії російської літератури. Керівником наукової діяльності Дмитра Абрамовича був прихильний до українців академік Олександр Шахматов. У праці *«Село Коснище, Володимир-Волинського пов., Волинської губ.»* (1898) Дмитро Абрамович дав опис тамтешнього весілля, не оминувши використання глиняних виробів. Зокрема, мати насипала в кухоль різних хлібних зерен і розкидала по всіх кутах хати [12, с. 199]. Під час перепою батьки наливали в чарку горілку, клали в неї гроші (30-50 копійок) і, поздоровивши молодих, пили, потім знову наливали й подавали молодим. Молоді випивали горілку й кидали гроші на тарілку, що стояла поряд. Після батька й матері перепивали родичі, бояри й решта гостей [12, с. 200]. Коли ця церемонія продовжувалася наступного дня, батько, загорнувши руку в полотно, кидав на тарілку срібну монету, потім наливав чарку вина, давав пригубити нареченій і випивав сам одним духом [12, с. 385].

Священик **Андрій Левицький** уклав *«Церковно-парафіяльний літопис села Глубочка, Житомирського повіту, Волинської єпархії»* (1898). Праця ця мала меншу наукову вартість, аніж інші, бо її автор переважно хизувався тим, як йому вдалося повністю викорінити святкування Купала й інші народні календарні звичаї, а також переймався невіглаством селян. Проте деякі його спостереження, особливо щодо календарної й родинної обрядовості, знахарства, народних прикмет, були важливими й доповнювали зроблені раніше іншими дослідниками. За словами Андрія Левицького, ворожіння

з вишневою гілкою було небезпечним, і до нього рідко вдавалися. Небезпечним воно було тому, що вишня, за те що її передчасно й марно змушують цвісти, проклинала ту, що ворожила: *«Нехай тобі,* – казала вишня, – *буде так тяжко дівовати, як мені тяжко було розцвітати»*. Дівчата побоювалися такого «*вишневого*» прокляття. Ворожіння полягало в тому, що 24 листопада дівчина зрізала два (чи один) молодих пагони, *«пасинки»* вишні, садила в горщик із землею, ставила на світло й щоденно поливала водою, яку носила ротом від колодязя. Якщо гілка до Різдва розів'ється й зацвіте, то дівчина скоро вийде заміж, але якщо пагін засохне, то дівчина, що на ньому ворожила, ніколи не вийде заміж [593, с. 75]. На Святвечір, перед заходом сонця, господар ішов у клуню й робив сніп, складений з усіх видів наявного збіжжя. Сніп цей, званий колядою, ставили на сіні на покуті, й там само господиня розташовувала горщики з кутею й узваром і хліб [593, с. 76].

На хрестинах у селі Глубочка після обіду починався обряд поздоровлень і вітань. Баба-повитуха, за словами Левицького, була *«головним церемоніяром»*. Вона брала тарілку, ставила чарку, наповнювала її *«грітухою»*, тобто горілкою, перевареною з медом, підносила породіллі, й та з певними приказками пила до кума. З такими ж церемоніями пригощався кум, який, випивши чарку, клав на тарілку не менше двадцяти копійок. З тими ж церемоніями пила кума й клала злотий, тобто п'ятнадцять копійок. Гроші ці, за примовлянням баби, *«підуть на мило, щоб дитина була біла»* [593, с. 86]. На третій день після хрещення здійснювався обряд очищення, чи *«зливання на руки»*. Він полягав у тому, що в чисту миску наливали води й читали над нею молитви. Потім баба й породілля зливали одна одній на руки цю воду тричі. Тоді породілля кланялася перед бабою до землі й говорила: *«Як ви мене, бабусю, очистили, щоб Бог вашу душу от гріхів так очистив»*. Вона дарувала повитусі хустку й хліб. Після цього баба йшла додому, а породілля, вже чиста, бралася за виконання своїх хатніх обов'язків [593, с. 86-87].

Гончарні вироби широко використовували мешканці села в народному лікуванні. *«Підвій»*, куди належали всі застудні захворювання, лікувався в разі кольки *«баньками»*. При хворобах, які трапилися, за висновком знаючої людини, від *«даньня»*, не лише

давали блювотне й проносне, але й ставили на шлункові горщики [593, с. 119]. Андрій Левицький втішався тим, що *«не всі тепер вірять і у всемогутню силу «замови» й «горшка»... І це великий крок уперед!...»* [593, с. 121].

Гарною прикметою вважалося в селі, якщо на весіллі бився посуд [593, с. 121]. *«Щоб була велика, біла і тверда капуста,* – повчала одна бабуся, – *то треба взяти великого горшка, накрити його білою шматиною, а зверху каміньця, і поставити горшка на градці с капустою»* [593, с. 127]. Якщо корова була зуроченою, тобто не давала молока, треба було взяти велику земляну ропуху, *«скакалуху»*, покласти її в новий горщик, налити *«непочатою»* водою, накрити покришкою, замазати глиною всі отвори, *«щоб не виходила пара»*, поставити в піч і добряче варити. Коли добре ввариться, занести цей горщик рано вранці в хлів, де стояла зурочена корова, і відкрити покришку з таким розрахунком, аби пара йшла просто на вим'я. Під час цього підпарювання слід було триразово читати молитви й обійти довкола корови тричі. Це лікування слід було повторити ще в два наступні ранки, і корова одужає, ніби й не була зуроченою [593, с. 127]. Коли хазяйка обмазувала глиною нову хату ззовні, то, обмазавши всю хату білою глиною, одну смугу, переважно з південного боку хати, робила жовту. Коли білила хату зсередини, на стелі, здебільшого на покуті, залишала чотирикутну смугу незабіленою. Смугу цю забілювали майже через рік. Для чого це робилося, Андрію Левицькому не вдалося дізнатися [593, с. 129], хоча з інших джерел відомо, що такий вчинок мав завадити швидкій смерті господаря.

Тим часом Харківський губернський статистичний комітет взявся за збирання матеріалів з етнографії Харківщини, що мали окреслити російсько-українську етнічну межу. Він звернувся до народних вчителів і вчительок з проханням подати описи народного побуту й зразки народної творчості населених пунктів, у яких ті працювали. Зібрані матеріали опублікував статистик і фольклорист **Василь Іванов** у книзі *«Життя і творчість селян Харківської губернії. Нариси з етнографії краю»* (1898). Перший том запланованого видання був повністю присвячений Старобільському повіту Харківської губернії. Не всі описи було виконано якісно, деякі з них були короткими й поверховими, автори багатьох, переважно етнічні

росіяни, розглядали українське сільське населення як відстале, темне, неосвічене, ірраціонально мисляче, що опирається просвіті й спробам його долучити до цивілізації. Дехто з авторів однозначно схвально оцінював забуття давніх звичаїв і вірувань, посилення впливу церкви, а також зросійщення в мові. Проте цілеспрямоване вивчення окремого повіту показало, що він був і залишився українським, а також дало дуже багато нових відомостей для мовознавства, фольклористики, етнології й, зокрема, керамології.

Було, зокрема, з'ясовано, що глиняний посуд активно вживався місцевими українцями для знахарських лікувальних процедур. У слободі Святодмитрівка від лихоманки пили полин і деревій; під середу й п'ятницю клали в горщик з водою гребінку, щітку, веретено й голку, тримали все це всю ніч у печі, а в середу на зорі цією водою обливали хворого, перемінювали на ньому одяг і вдягали тепліше. Часом лікарські засоби варили в глечикові, замазаному тістом [372, с. 6]. При ревматизмі без пухлини збирали в полі кістки, клали в горщик, не наливаючи води, ставили в піч, і витопленим мозком мазали хворі місця. Від застудних ран на ногах накладали в дірявий горщик корінь жимолості чи барбарису й запалювали, а сік, що стікав у отвір, збирали й ним мазали хворі ноги [372, с. 7]. У слободі Новоастрахань при болях у животі *«заварювали сояшниці», «скидали глечики»*. Заварювання відбувалося так: брали глиняний глечик, клали в нього трохи конопель і запалювали. На живіт хворого ставили миску з водою, перевертали глечик у миску й ставили догори дном, туди ж, у миску, клали ложку, ніж і веретено. У той час, як вода, клекочучи, підіймалася в глечик, баба брала з миски по черзі ложку, ніж і веретено й креслила ними навхрест на дні глечика. Вогонь у глечикові швидко гаснув. Баба знімала глечик, додавала коноплі й, запаливши їх, знову ставила глечик у миску й повторювала хрестоподібне креслення ложкою, ножем і веретеном на його дні. Те ж саме робилося втретє. Далі давали хворому пити з миски хрестоподібно воду з сіллю й давили йому живіт вийнятим із глечика й вмоченим у воду клоччям. Усе це лікування супроводжувалося замовлянням [372, с. 32-33]. Для *«виливання переполоху»* баба до світання набирала з колодязя *«непочатої»* води. Вона її наливала в миску й, розтопивши віск, виливала його у воду зі словами замовляння [372, с. 34]. Від *«прозору»*, тобто зурочення,

в миску наливали води, ставили на стіл і проказували замовляння. Промовивши його тричі, вмивали хворому вперехрест обличчя, руки, груди, ноги, потилицю, змочували голову й давали хворому пити навхрест з миски [372, с. 35]. Коли *«скидали глечики»*, то живіт хворому змочували й натирали милом. На те місце, де треба було ставити глечик, клали трохи гущі з хлібного квасу, вирізали кружечок зі скоринки хліба й, закріпивши в м'якушці посередині невелику свічку, клали на живіт поверх гущі, запалювали свічку й ставили на це місце перевернутий догори дном глечик. При цьому шептали, як від зурочення [372, с. 35-36]. Інгредієнти засобу від застуди варили в глечикові, накритому дерев'яним кружечком і замазаному тістом [372, с. 35-37]. У слободі Богданівка від *«сояшниць»* на живіт хворого ставили миску з водою, туди клали веретено, ніж і ложку, потім казали замовляння. Після цього на долоню хворого клали веретено й ложкою з миски лили на нього воду; хворий мусив випити цю воду з руки. Те ж саме проробляли з ножем [372, с. 171]. Від гикавки брали кухоль води, хрестили його й казали замовляння. Потім пили з нього навхрест [372, с. 171]. У селі Микільське теж заварювали *«сояшниці»*: запалювали клоччя й клали його в глечик, який перевертали догори дном у чашку з водою, від чого відбувалося клекотіння, впродовж якого лікарка ножем і веретеном чи ложкою проводила на дні глечика хрестоподібні знаки. Цією водою змочували й напоювали хворого. Крім того, так само *«скидали на живіт глечики»* – народні банки [372, с. 187]. При зубних хворобах зривали *«тридев'ять»* стеблинок молочаю, варили їх у горщику тричі впродовж трьох днів, далі переливали відвар у глечик, парилися над ним і старанно полоскали в роті, намагаючись не пролити жодної краплинки. Після того, як зазначені процедури були виконані, цю молочайну воду виливали туди, де сходяться три тини разом [372, с. 187]. Щоб вилікувати більмо на оці в черепочку з водою ставили в піч земляних черв'яків [372, с. 312]. У слободі Олександрівка від *«сояшниць»* ставили миску з водою на живіт хворого, в глечик клали коноплі, запалювали й перевертали глечик у воду, по краях миски клали крижем ложку, ніж, веретено й свічку, у цей час знахарка казала замовляння, далі веретено вмочували у воду, й ту воду, що стікала з нього, збирали в ложку, давали пити хворому й змочували нею тіло [372, с. 344]. У слободі Кабичена (нині Кабичівка Марківського району Луганської

області) при заварюванні *«сояшниць»* хворого клали в ліжко на спину, на нього клали миску з водою, в яку ставили глечик, і при цьому вдавалися до примовлянь [372, с. 791]. У слободі Білокуракине, щоб дізнатися причину сказу, радили налити в миску води і кинути туди ладану. Кожен шматок ладану кидався на що-небудь: один – на родину, тоді другий – на худобу й так далі. За бульбашками на ладані визначали причину [372, с. 441].

У бувальщині з тієї ж слободи Білокуракине жінка, до якої вчащав вогняний змій і губив її, отримала зілля від знахарки Галапихи. Вона мусила, прийшовши додому, зварити його в чавунчику, горщечку або кухлику, тричі довівши до кипіння, а потім окропити всю хату, двері, вікна і все, що в хаті, а потім вийти надвір і покропити дворище [372, с. 419].

У слободі Шелестова при бешисі й сибірці прикладали мед, лист тютюну, кисле молоко й, найчастіше, розмішану з водою глину [372, с. 980]. У Микільському напередодні Великодня полум'ям свічки випалювали на сволоках хрести, які залишалися до мазання кімнат. Якщо нападала на когось лихоманка, то зішкрібали глину з цих хрестів і давали пити хворому [372, с. 259].

Принісши додому непочату воду, у селі Микільське її ставили на стіл, запалювали воскову свічку, проводили нею хрестоподібно над глечиком із цією водою й потім ставили свічку до ікон. Знахарка починала класти поклони й читати замовляння й молитви [372, с. 195]. У слободі Кризька під час лікування уроків баба-шептуха брала кухоль, наливала в нього святу воду, ставала перед іконою й молилася, читаючи все по тричі, причому після кожного разу робила ножем на воді хрест [372, с. 737].

Гончарні вироби використовували й для інших магічних дій. В Микільському в разі пожежі деякі брали глечик молока, отриманого від чорної корови й званого *«Божою росицею»* і з ним триразово обходили довкола полум'я, читаючи тричі молитву, й потім виливали молоко на вогонь, вірячи, що від цього він може поступово ослабнути [372, с. 285].

У Микільському, щоб причарувати дівчину до парубка й навпаки, радили взяти новий горщик, пробити гвіздком у боках його маленькі дірочки, посадити туди двох ропух – самця й самицю, піти до лісу, знайти мурашник, поставити туди горщик з ропухами, накрити

його щільно дощечкою й обмазати грязюкою, залишивши бічні отвори, щоб крізь них могли проникнути туди мурашки. Зробивши це, йшли додому, не озираючись назад, хоча звідти й буде чутися крик жаб і інший шум. Через три дні йшли в ліс, відкопували горщик і вибирали між кістками жаб, з'їдених мурашками, *«вилочку»* самиці й *«крючечок»* самця. Якщо цим гачком зачепити за одяг дівчини (чи парубка), то вона так прив'яжеться до того, хто зачепив, і так його полюбить, що з нею інакше й не розв'язатися, якщо не відштовхнути тією *«виделочкою»*, що була добута з ропухи-самиці [372, с. 337-338]. У Білокуракиному гадали, що ропуху слід просто висушити на сонці, а от упійманого кажана слід віднести й покласти на мурашник та накрити горщиком з продірявленим дном. Так він має пролежати там троє діб, потім о дванадцятій ночі, треба прийти й взяти з-під горщика рештки з'їденого комашками кажана: *«виделочку»* й *«ключечку»*. Нести треба, не озираючись, а коли принесли, тримати в себе, й *«виделочкою»* непомітно відштовхувати. А *«ключечкою»* притягувати до себе того, хто сподобається, й мета буде досягнута [372, с. 455].

У Білокуракиному, щоб позбутися тарганів, їх на Чистий четвер приносили комусь у новому горщику, непомітно викидали й так від них рятувалися [372, с. 445].

Вважалося, що глиняним посудом послуговуються відьми для свого чародійства. У Новоастрахані розповідала, як одна жінка прийшла до своєї сусідки й стала дивуватися, що в неї така хороша сметана, скаржилася, що в неї п'ять корів, а сметани зовсім немає, й просила, щоб та навчила її, якою травою вона миє глечики. Та сказала: *«Приходи вечіром, я тебе поучу»*. Пішла вона ввечері знову. Сусідка подала на вечерю гарячих пирогів зі сметаною, й сіли на лавці проти печі й розмовляють. Сусідка сказала жінці, що прийшла до неї: *«Так ти хочеш, шоб у тебе постоянно була хороша смитана, іди сюди»*. Сусідка взяла її за руку й повела до печі, вийняла з челюстів печі черепок з якоюсь сполукою й помазала нею під пахвами сусідці й собі. Далі обидві жінки опинилися за ворітьми і вже в подобі собак. Жінка, що прийшла до відьми, не могла заговорити, й відьма теж. Як вийшли з хати, у двері чи в комин, баба не пам'ятала. Потім відьма повела бабу на гору, що була поблизу хутора. На горі у відьми була закладена дерниною яма; обидві супутниці в собачій

подобі підійшли до неї. Тут відьма зняла з ями деренові плити, й тоді вони обидві стали жінками. Відьма мовила своїй сусідці: *«Одне око заплющ, а одним дивись у яму»*. Вона не запитала, що та побачила. Потім відьма закрила яму й, зробившись собаками, вони пішли додому. Як увійшли в хату до відьми, жінка теж не пам'ятала – у двері чи в комин, але знову опинилися біля печі. Сіли на лавці й розмовляють. Відьма запитала в баби: *«Що ти бачила в ямі?»* – *«А я бачила ясний, ясний клубочок, і його качають черви товщиною в палиць і с красними головками»*. *«Це моя душа,* – мовила відьма, – *якщо хочиш, щоб у тебе була добра смитана, так то буде і твоїй душі»*. Тоді баба впала в ноги відьмі й заговорила: *«Не хочу, тіточко, не хочу!»* – *«Коли не желаєш,* – мовила відьма, – *так поклянись перед іконою, що нікому не скажеш об тім, що с тобою було цю ніч; як же ти кому-небудь скажиш, поки я жива, там ми всі тебе в клочки розірвимо»* [372, с. 44-45]. У селі Микільському вірили, що відьма з тварини перетворювалася на жінку, щоб подоїти корову. Видоївши корову, вона знову перетворювалася з жінки на тварину, брала глечик із молоком за мотузочку в зуби, несла додому й ставила це молоко під комин, де воно негайно скисало й перетворювалося на сметану. Один чоловік побачив свиню з глечичком, спіймав її, одяг їй на шию мотузку глечика й пустив. Уранці встав він, дивиться – жінка з глечиком зав'язла у воротях, не змігши пролізти через них [372, с. 289, 291].

У Микільському гадали, що ложки та весь посуд на ніч слід перемити або накрити, а то їх буде вилизувати домовик [372, с. 297]. Посуд також треба було хрестити, щоб ним не заопікувалася нечиста сила. У слободі Білокуракине розповідали, як жінка бабувала в чортів і підслухала їхню розмову. Одному веліли принести три нехрещені горщики з маслом, іншому – такий самий мед, решті – ще щось [372, с. 408]. Часом загрожували посуду та їжі в ньому й домовики. За повір'ям з тієї ж слободи, домовики перед якимсь нещастям пускали воду зі стелі на долівку, на стіл, і траплялося, що мешканці їли, а він пускав цівку просто в миску [372, с. 462].

Вражали своєю докладністю зібрані дані про глиняний посуд у родинній обрядовості українців Старобільщини. У слободі Курячівка на хрестини гукали рідних і сусідів і садовили їх за стіл обідати. За обідом кума підносила гостям горілку, й гості обдаровували

породіллю, а потім підносила баба-повитуха; її обдаровували, кладучи на тарілку гроші [372, с. 507]. У слободі Попівка на хрестинах гостей пригощала баба-повитуха. Подаючи на стіл останню страву – узвар, баба накривала його тарілкою, потім підносила по чарці горілки гостям, які обдаровували її, кладучи гроші на тарілку. Після цього частування баба знімала тарілку з грошима зі страви [372, с. 836].

У слободі Святодмитрівка теж, як і в інших місцевостях, існував звичай *«розмивання рук»* на другий чи третій день після народження дитини. Баба-повитуха варила в горщику васильки й хміль, наливала цей відвар у тарілку і ставила на стілець, поблизу стільця розкладала васильки й причавлювала їх сокирою. Приготувавши все, вона ставила породіллю на сокиру й лила їй на долоні відвар так, щоб стікав на лікоть, з ліктя баба підхоплювала своєю долонею й давала пити породіллі. Це пророблялося тричі з кожною рукою, після чого повитуха й породілля взаємно просили вибачення, і породілля дарувала бабі мило, полотно на сорочку й гроші [372, с. 17]. У селі Микільське на другий чи третій день після пологів збиралися самі лише жінки на *«зливки»* (або інакше: *«в рай»*), які полягали в тому, що баба з глечика лила породіллі на долоню *«непочату воду»*, змішану з хмелем і конопляним сіменем, а та, стоячи правою ногою на вінику, покладеному на сокиру, підхоплювала другою рукою з ліктя цю воду і пила її; це робилося на обох руках тричі (двічі на правій і один раз на лівій), після чого породілля могла безбоязно вставати з ліжка, гуляти з бабами й працювати, якщо була в змозі. Під час зливок баба змочувала породіллі водою з глечика обличчя й руки, *«шоб ніхто не зглазив»*, а груди, *«шоб був лучший покорм»* [372, с. 211-212]. У Чмирівці на другий день після хрестин баба-повитуха так само *«зливала»* на руки матері новонародженого. Для цього приносили воду, баба наливала її в глечик, у який клали рослини: васильки, хміль, а також конопляне сім'я. Мати новонародженого зливала воду з глечика на руки бабі, а баба – породіллі, й потім починалося частування, на якому запрошені жінки сідали в так званий *«рай»*. У слободі Мостки на другий день хрестин теж збиралися до породіллі заміжні жінки на гостини – *«в рай»*. Гості сідали за стіл, і їх пригощали горілкою, пирогами й вареною, тобто узваром із вишень, який подавали в чашках [372, с. 78].

У селі Микільське стіни тих хат, у яких збиралися вечорниці, майже щоночі парубки обмазували дьогтем і розколупували вилами й кілками, що дівчата намагалися замазати до ранку [372, с. 214].

У селі Микільське під час перемовин старостів наречений мав сидіти на лавці, переминаючи в руках шапку, а наречена – стояти коло печі й обов'язково колупати пальцями глину в стіні комину [372, с. 215]. У слободі Танюшівка в разі згоди мати давала нареченій два рушники, а вона клала їх на тарілку, підносила старостам і при цьому вклонялася до землі [372, с. 86-87]. На сватанні наречена пригощала всіх горілкою й вином, підносячи щоразу тарілку з налитими чарками нареченому, наречений мовчки кланявся й цим подавав знак, аби вона спершу піднесла батькові, матері й рідним. Останню чарку випивав наречений [372, с. 88]. У слободі Кам'янка на сватанні молодого з боярином саджали за стіл, а наречена брала тарілку й підносила на ній нареченому хустку. Боярин брав хустку, затикав нареченому за пояс і при цьому наречений з боярином вставали, кланялися в пояс нареченій і клали на тарілку гроші. Потім на тарілці свекру вона підносила рушник і кланялася один раз в ноги. Свекор брав рушник зі словами: *«Спасибі тобі, дочко, що раненько вставала та тоненько пряла»* і клав їй на тарілку гроші. Далі вона з земним поклоном підносила свекрусі хустку, а та її обдаровувала на одяг. Потім із земним поклоном підносила хустку хрещеній матері, а та дарувала їй гроші. Старостам без поклонів вона підносила рушники, і вони їй нічого не дарували. Потім на тарілці ставили дві чарки, їх наповнювали горілкою, молоді випивали й цілувалися через стіл, узявшись за руки, під спів дівчат-подруг [372, с. 104]. У селі Микільське мати давала нареченій тарілку з подарунками, які та підносила майбутнім свекрові й свекрусі, кланялася їм у ноги й перев'язувала їх. Ті дякували за подарунки й взаємно обдаровували її: свекор клав на тарілку карбованець чи кілька копійок, а свекруха перев'язувала майбутню невістку хусткою. Потім наречена підносила хустку старшому боярину, який брав її й вішав *«молодому князю»* за пояс, за що він теж клав на тарілку кілька копійок. Після цього наречена давала подарунки боярину й близьким родичам, які також кидали їй по кілька копійок, що звалося подарунком *«на віночки»* [372, с. 215-216]. У слободі Курячівка, після того, як поклоняться, молода брала тарілку, клала хустку на тарілку й сама перев'язувала

старостів. Після благословення свати й наречений із боярами сідали за стіл, мати приносила хустки й віддавала нареченій, а наречена давала їх нареченому й боярам, потім перев'язувала батька, матір і всіх рідних; при цьому кожен віддаровувався грошима, кладучи їх на тарілку. Коли наречена закінчувала обдаровування, свекор брав карафку і давав нареченій, а наречена – дружці. Дружка брала карафку, а наречена – тарілку з чарками, дружка наливала, а наречена підносила нареченому першому й сама брала чарку, і пили, а потім його батьку, свекру; свекор відсилав до батька й матері нареченої. Коли батьки нареченої випивали, тоді пили свекор і свекруха, а потім усі рідні. При цьому кожен з них клав на тарілку нареченій у подарунок гроші [372, с. 499-500]. У слободі Пантюхино, коли молода приходила додому, а молодий уже прийшов туди з батьком, матір'ю і близькими родичами, молодого садили за стіл зі старшим боярином, а молода сідала зі старшою дружкою, клала на тарілку хустку і віддавала молодому, тоді вручала хустку старшому боярину, далі свекрові, свекрусі, хрещеному батькові й матері, а решті давала по чарці горілки [372, с. 517]. У Нижньо-Баранниковці нареченого садили за стіл під образи разом зі старшим дружком чи боярином. Наречена наливала чарки й підносила нареченому й дружкові. Вони кланялися, потім пили й на тарілку кидали гроші. Далі вона так само пригощала інших гостей і перев'язувала спершу близьких родичів, а потім і далеких [372, с. 630]. У слободі Безгинова в разі згоди одразу ж з'єднували руки наречених і казали, що віднині вони повинні любити одне одного, а мати в цей час подавала доньці тарілку з двома рушниками й хустками. Наречена підносила це з поклоном спершу одному, потім іншому старості. Вони дякували їй горілкою за рушники, а батьки нареченої благословляли молодят образом [372, с. 635]. У слободі Кризька молода після здоровкання перев'язувала старостів рушниками, свекра й свекруху – хустками, а свекруха й собі перев'язувала її хусткою. За це вона тричі вклонялася їм у ноги, потім давала на тарілці молодому й старшому бояринові по хусточці, а також хустки для близьких родичів [372, с. 742]. У слободі Попівка наречена починала перев'язувати хустками (давати рушники), приймаючи їх від матері, яка стояла поряд, коло столу. Передовсім вона перев'язувала старостів, які висватали її, потім подавала кожному гостеві подарунок на тарілці – спершу

нареченому, який, прийнявши його, віддавав бояринові, а той затикав йому за пояс з лівого боку, а потім боярину, далі майбутньому свекру, свекрусі й решті родичів нареченого за старшинством. Під час піднесення подарунка наречена мовчки вклонялася, а той, хто його отримав, дякував, поклавши на тарілку гроші [372, с. 838]. У слободі Чмирівка так само входила наречена, віталася з усіма, підносила на тарілці хустку нареченому й низко вклонялася йому. Боярин затикав цю хустку за пояс нареченому й на місце хустки клав дрібну монету. Потім вона підносила рушники батькові й матері нареченого, ті також клали на тарілку монети [372, с. 871].

У слободі Курячівка в суботу під неділю бував *«підвисілок»*. До нього прибирали стіл таким чином: ставили два столи уздовж, укривали їх скатертинами, по всіх кутках клали шість хлібів, а посередині клали лежень – довгий великий хліб, убраний *«шишками»* і калиною. У лежень втикали гільце – вишневу гілку, вбрану паперовими квітами, калиною, стрічками й цукерками. На тарілці перед нареченою ставили калач, прибраний калиною, стрічками з червоними нитками, а на нього клали дві ложки, зв'язані червоною стрічкою [372, с. 500-501].

У слободі Нещеретова, коли молоді приїздили до двору молодої й молода сідала в хаті за стіл, дружко брав маленький глечик, наливав у нього воду, клав на глечик *«шишку»*, виходив з хати й казав: *«Прощайте»*. У дворі перед порогом хати стояв стіл, накритий білою скатертиною, й на ньому лежав хліб. Перед столом стояли молодий, два старости, свашки й очікували, доки їх запросять у хату. Нарешті дружко підходив до них, вітався з ними і давав випити з глечика по ковтку [372, с. 129]. У селі Микільське наречений та бояри, не злізши з коней, зупинялися поряд, обличчям до вхідних дверей, поперед якими стояв стіл з хлібом і сіллю. Виходила теща й підносила нареченому чарку горілки чи води з хмелем, яку той брав хусточкою, виливав вміст через шию коня на землю й віддавав чарку боярину, а той матері нареченої, яка тепер, починаючи з нареченого, підносила всім боярам і свашкам по чарці горілки. У цей час по кутах згаданого столу ставали старости, дружки й піддружий, цілувалися через стіл, обмінювалися хлібом і пили брагу чи горілку з *«перепійця»* (полив'яного глечика, який тримали, власне, для певного випадку й вважали якоюсь святинею, над якою

гріх жартувати чи насміхатися), який передавали від одного до іншого навхрест через стіл [372, с. 221]. У Попівці на столі, крім чотирьох хлібин, посередині знаходилися лежень і калач. Калач лежав на тарілці, а зверху – дві ложки. На виході з сіней біля столу з хлібом і сіллю стояли два старости нареченої, а з протилежного боку – два старости нареченого, які взаємно пригощалися через стіл *«перепійцем»* хрестоподібно: правий староста нареченого подавав кухоль з водою правому старості нареченої, а останній – навзаєм; потім лівий староста, прийнявши кухоль, подавав лівому старості нареченої й отримував від нього [372, с. 841-842].

Малий брат нареченої часто вимагав викуп за свою сестру. У слободі Шульгинка дружко виймав дві-три копійки, клав на тарілку, наливав чарку горілки й, разом із *«шишкою»*, підносив хлопчикові у вигляді викупу, кажучи: *«Ось тобі і викуп за систру, тисяча рублів»* [372, с. 608]. У Попівці дружко так само подавав на тарілці хлопчикам *«викуп»* за наречену: *«шишки»* відповідно до їхньої кількості, кілька чарок горілки й гроші [372, с. 842]. У Чмирівці дружко теж давав викуп, тобто ставив на тарілку чарку горілки, клав монету й подавав хлопчику. Той брав усе це й поступався місцем нареченому [372, с. 873]. У слободі Римарівка, коли батько й мати молодої сиділи за столом, то їхньої доньки не показували їм, а замість неї вбирали в її одяг якусь молодицю, що кидалася цілувати матір. Тоді мати молодої, піднімаючи хустку з її голови, говорила, а інші співали: *«Це не наша, це не наша, а ввидіть нашу, а як не ввидіте, то полетять ложки й миски з хати»*. Тоді вводили справжню молоду [372, с. 815].

У слободі Шуліка на весіллі молода зі старшою дружкою ставала біля столу, дружка наливала в чарку горілки, ставила її на тарілку, і наречена передовсім ішла до батька молодого; він брав чарку в руки; молода перев'язувала його хусткою й вклонялася до землі, у цей час він пив горілку й кидав на тарілку гроші [372, с. 54]. У слободі Чмирівка батько нареченої пригощав гостей горілкою, а матері свашки, що приїхали, на тарілці підносили чоботи [372, с. 874]. У слободі Шуліка, якщо в молодої була сестра, то вона брала шапку молодого й пришивала до неї вінок. Пришивши його, вона віддавала шапку дружкові, той брав шапку, клав її на тарілку, звідки вже старший боярин брав її собі й передавав молодому, а на цю

тарілку клали *«шишки»* і ставили чарку з горілкою; далі все це пригощання підносили родичам, за що вони у відповідь клали гроші на користь тих, хто пришивав до шапки вінок. Після цього відбувалося роздавання короваю [372, с. 57]. У слободі Кам'янка піддружий з боку нареченої тримав тарілку, а з боку нареченого дружко брав з торби великі *«шишки»*, прикрашені ружечками з тіста, що звалися *«теремками»*, й роздавав, поклавши на тарілку, родичам нареченої. Потім треба було пришити нареченому до шапки вінок, який знімали з голови нареченої, а старша дружка не давала вінка, його треба було викупити. Їй підносили *«шишку»* й горілки, вона ж веліла підносити всім дівкам. Потім клали на тарілку вінок і шапку нареченого та й передавали на піл, де його пришивали молоді молодиці зі співом пісень [372, с. 107]. У слободі Нещеретова молодій давали тарілку, на якій був рушник, вона подавала його майбутньому свекрові, а той дарував їй карбованець. Свекрусі вона подавала на тарілці серпанок, старостам теж дарувала рушники, а потім подавала молодому хусточку й чарку горілки. Той віддаровувався, поклавши їй на тарілку кілька копійок. Потім вона пригощала всіх горілкою, а вони дарували їй дрібні монети [372, с. 125]. У селі Микільське шапку з пришитим віночком подавали на тарілці боярину, який тричі одягав її на голову нареченого й знімав; дружко ж давав сестрі нареченої умовлені гроші, *«шишку»* й чарку горілки [372, с. 224]. У слободі Курячівка сестрі нареченої за пришитий на шапку нареченого вінок подавали чарку горілки на тарілці, п'ять чи десять копійок і *«шишку»*. Вона випивала горілку, брала гроші, клала на тарілку шапку й відсилала її бояринові [372, с. 504]. У слободі Пантюхино свашки ставили тарілки й кричали на бояр: *«Подавайте свої шапки: ми будем пришивати стежки»* [372, с. 520]. У Попівці дружко, отримавши від тещі хустку, передавав її на тарілці старшому боярину, який, прийнявши, затикав нареченому спереду за пояс. Старша дружка, на дружкову вимогу, передавала на тарілці шапку нареченого й вінок нареченої жінкам, родичкам нареченої, які, приколовши вінок до шапки нареченого, повертали дружкові, а з нього отримували *«викуп»* за шапку: *«шишку»*, гроші й по чарці горілки [372, с. 843]. У слободі Колядівка, пришивши *«квітки»*, свашки теж подавали шапки кожному бояринові на тарілці, а ті платили за це [372, с. 1000].

У селі Микільське дружко починав різати коровай, шматки якого клав на тарілку й подавав молодому й молодій, свату й свасі, хрещеним, усім родичам, старостам, свашкам, світилці й *«запорожцям»*, тобто чужим, які прийшли подивитися на весілля й стояли за порогом, у сінях; спідку ж, що лишалася від короваю, давали візниці, який повезе наречену [372, с. 225]. У слободі Курячівка, коли закінчували обдаровування, дружко підходив до столу, брав ніж, починав різати на шматки коровай і подавав спершу по шматкові на тарілці нареченому й нареченій, а потім і всім рідним [372, с. 505].

У слободі Танюшівка дружко вносив на тарілці очіпок і казав: *«Благословіть, ми по чужим жонам покрасу маєм і собі желаєм»*. Це він повторював тричі. Йому відповідали: *«Бог благословить, і ми благословляєм»*. Тарілка з очіпком ставилася на стіл, і дівчата співали [372, с. 93]. У Нижньо-Баранниковці очіпок подавали на стіл на тарілці батько й мати [372, с. 632].

У селі Микільське при заключному обдаровуванні молодих усі чоловіки й жінки клали на тарілку по мідній монеті, кажучи: *«Дарую вас щастєм-здоров'єм і червонцем»*. Після закінчення дарів пили, їли, співали, танцювали, били горщики й інший посуд, після чого розходилися по хатах [372, с. 230]. У Попівці, якщо наречена була *«чесна»*, то наступного дня свашки ходили вулицями й співали пісні, що стосувалися цієї обставини. Потім усі учасники весілля йшли з червоним прапором на довгій жердині, до якого був прив'язаний дзвоник, носили на руках матір нареченої й розбивали багато глиняного посуду [372, с. 844-845]. У слободі Кабичена, якщо гості з боку молодої довго засиджувалися, то гості з боку нареченого починали підсміюватися над ними: жартували, стукали у двері, били об двері горщики, кидали в них горохом (хоча це бувало не в кожного, особливо ж там, де наречена *«нечестна»*) [372, с. 797].

Певною мірою в поховально-поминальній практиці знайшло відображення і міфологічне сприйняття водної сфери як місця перебування душ предків. У слободі Мостки, коли чоловік помирав, то на вікні, яке знаходилося ближче до покутя, ставили чашку з водою. Вона мала залишатися на вікні до шести тижнів, бо душа буде прилітати й купатися в цій воді, тобто обмиватися в ній від гріхів [372, с. 79]. В Олексіївці про забобонний звичай ставити посудину з водою

біля померлого повідомляли як про давно облишений [372, с. 947]. Народні тлумачення необхідності виконання цього припису лише посилювало міфологічний зв'язок померлого з однією із хтонічних сфер. У селі Микільське теж ставили в головах покійника чашечку з медом, до якої ліпили запалену свічку. Ця чашечка стояла на вікні чи поблизу ікон шість тижнів. Вранці й увечері запалювали біля неї свічку, тому що в цей час душа померлого прилітає й їсть мед із неї [372, с. 233].

Не менш цікавими були відомості про гончарні вироби в календарній обрядовості Старобільського повіту. Кутю й узвар на Святвечір у Микільському готували завжди в нових горщиках. Якщо зварена кутя вийде з верхом, то буде врожай – *«верховаті стоги»*, а якщо без верху, – неврожай. Господиня брала кутю, несла її й ставила на покуть, примовляючи: *«Соб, кутя, на покуття, а озвар – на базар»*. Деякі жінки, несучи кутю на покуть, смикали дітей за волосся спереду, ззаду й збоку, примовляючи: *«Шоб були чубаті, шоб були хвостаті, шоб були вухаті»*. Малися на увазі свійські птахи й тварини [372, с. 249-250]. У мисках залишали потроху куті й узвару для *«Долі»*, бо, можливо, вона була голодною, цілий рік не їла. Після закінчення вечірньої трапези діти носили *«вечерю»* хрещеним, родичам і сусідам. Принісши в мисці, накритій паляницею й обв'язаній рушником, кутю з медом, діти подавали її в руки, наприклад, хрещеному батькові й говорили: *«Прислав батько й мати с хлібом і сіллю, нате вам, тату, вечерю!»*. Той приймав, дякував, куштував вечері, підсипав куті й меду, переміняв хліб, давав гроші, гостинці й відпускав. Казали, що в давнину ходили й їздили з вечерею не тільки діти, але й дорослі [372, с. 250]. У Попівці на Святвечір горщик із кутею ставили у святому куті на лавці, підклавши під нього сіна. Горщик цей стояв три дні, після чого його приймали [372, с. 847].

У селі Микільське під Новий рік, лягаючи спати, клали в один чобіт шматок хліба, а в інший – шматок печини. Якщо наступного дня під час взування, першим траплявся чобіт з хлібом, то власнику його судилося довго жити, а якщо з печиною, то він мав померти в тому ж році [372, с. 237].

У слободі Кам'янка на Водохрещі хтось із родини – звичайно старі – з пляшкою, глечиком або кубушкою йшов за освяченою

водою. Цією водою старший у домі окроплював усі господарські будівлі й худобу, а потім впливав її навхрест у колодязь, якщо він був. Далі він писав крейдою хрести не тільки на воротях, але й на всьому господарському реманенті. Перші хрести ставилися на горщиках куті й узвару [372, с. 110]. У Білокуракиному під Голодний Святвечір писали скрізь по вікнах крейдою хрести, а також по дверях, по горщиках, кочергах і скрізь по подвір'ю: по коморах, засіках, на возах, санях тощо. Ці хрести не стирали на третій день, щоб кури були несучими [372, с. 462].

У Микільському хтось із господарів ішов у церкву на службу, а далі на освячення води, звідки приносив у відрі чи в глечикові освячену воду, яку передовсім (*«непочату»*) наливали в пляшки для зберігання на цілий рік, вживаючи її від різних хвороб, далі пили цю освячену воду, наливали в миску чи тарілку, брали кропило з васильків і починали кропити дім, двір, худобу й увесь реманент. У цей час хтось з пирогом у руках писав хрести на всіх домашніх речах, починаючи з горщика з кутею, і під час цього кусав пиріг, відповідно до приказки: *«Хрест писну і пиріг кусну»*. Крейда, якою писали хрести, зберігалася і вживалася від печії [372, с. 239]. Сіно, що було під кутею та узваром, у селі Микільському давали худобі, а частину його мішали й клали в гніздо під птицю, щоб краще сиділа і щоб не псувалися яйця [372, с. 240]. У слободі Біловодськ на Голодну кутю весь день не вживали їжі, а після служби й водосвяття бігли додому з глечиками, наповненими водою [372, с. 926].

На Голодну кутю в Микільському в миску, де була кутя, клали ложки всіх, хто вечеряв, догори опуклістю, накривали цілим хлібом і залишали на ніч на покуті чи на столі. Чия ложка виявлялася наступного дня перевернутою, той мав швидше померти [372, с. 239].

Вночі під Стрітення в Микільському старший із чоловіків брав посуд і мовчки йшов до колодязя за стрітенською водою. Прийшовши туди, він говорив: *«Здоров, колодязь Романе, і вода Оляно і ти, земля Титяно! Дай мині, Романе, води од усякої биди»*. Набравши води, він, не озираючись, ішов додому, де його мусила на обох порогах зустрічати жінка, з іконою й кухлем, у який вона набирала води й просила Божого благословення. При цьому вона того, хто приніс воду, злегка била по голові іконою й потім накривала нею посудину. З кухля виливали воду в пляшки, зберігали її впродовж року

й уживали від різних хвороб, а особливо лікували нею людей і худобу від зурочення. Вранці воду, що залишилася, давали птиці й худобі, щоб краще плодилися [372, с. 240-241].

Під час освячення пасок на Великдень миски й рушники в Старобільському повіті залишалися церкві [372, с. XIX]. У Кризькій вірили, що коли перед заутренею покласти в миску яйце, налити водою й умитися так, аби не пролити жодної краплини, то в хаті не буде бліх [372, с. 750].

У Кам'янці оригінально відзначали Петрів піст – *«Петрівку»*. У понеділок, після заговіння *«жінки глечики полощуть»*: збиралося кілька жінок і, зробивши складчину, пили горілку [372, с. 114].

6 вересня в селі Микільське відзначали *«Михайлово чудо»*. Цього дня не працювали, боячись покари, *«бо цей празник часто карает»*. Особливо боялися на Михайлово чудо сіяти й волочити [372, с. 246]. За легендою, гончарі були безпосередньо причетні до заснування цього свята. Гончар їхав з горщиками на парі коней, один з яких був білий, а інший – чорний. Він зупинився біля лісу, випріг коней і пустив пастися, а сам ліг під возом відпочити. У цей час вискочив з лісу вовк, повідривав коням голови й знову зник. Гончар стояв біля коней і плакав. До нього прийшов незнайомий чоловік і запитав, чому він плаче. Гончар відповів, що не може не плакати, тільки й худоби було, що двоє коней, та й тих вовк подушив. Чоловік утішив його і велів брати голови й приставляти до тулубів, тоді вони оживуть. Гончар поспіхом схопив голову білого коня і приставив до тулуба чорного, а голову чорного – до тулуба білого. Голови негайно приросли, коні ожили і встали. Після цього незнайомець сказав гончареві, щоб він їхав і розказав усім людям про це чудо, щоб вони щороку святкували цей день і називали його Михайловим чудом, тому що він – архангел Михаїл. Сказавши ці слова, архангел зник, а гончар почав розказувати всім людям про чудо, явні сліди якого залишилися на конях. З цього часу й почали святкувати *«Михайлово чудо»* [372, с. 247]. Аналогічні чудеса з приставлянням відрубаних голів і поверненням життя здійснювали і деякі кельтські та балканські святі, які заступили язичницьких божеств.

26 жовтня був день *«Дмитра»*. Перед Димитрієм бувала перша поминальна субота, яка звалася *«Дмитровою суботою»*. У селі Микільське вважали, що під поминальні суботи не годиться брати

глини, а то бувають нещастя з людьми. В одній родині брат і сестра не вірили цьому і, не дивлячись на засторогу матері, поїхали за глиною. Щойно вони почали брати її, раптом обвалилося глинище і засипало їх. Збіглися люди, відкопали їх і знайшли сестру зовсім мертвою, а брата живим, але покаліченим. Мати цих дітей розповідала, що півень, віщуючи те нещастя, увесь час, коли вони поїхали за глиною, кричав без упину під вікном [372, с. 248].

Вдалося зафіксувати й повір'я, пов'язані з добуванням глини. У селі Микільське розповідали, що одна жінка, засипана глиною, була в глинищі цілий рік, і, коли її ненароком відкопали, розказала, що вона харчувалася весь цей час парою від хліба [372, с. 179-180], як душі померлих і русалки.

Ремеслом гончаря наділялися й святі, що заступили дохристиянського громовержця Перуна. У слободі Білокуракине грім вважався гуркотом возу, на якому святий пророк *«Ільля горшки возе»* [372, с. 462].

Перекази про гончарів стосувалися їхніх зустрічей у дорозі з лихими людьми. У слободі Білокуракине розповідали про зустріч гончаря зі знаменитим розбійником Андрієм Засориним, уродженцем Ростова-на-Дону, який у першій половині XIX століття контролював степові простори від Єльця до Дону. Одного разу назустріч Засорину їхав гончар із горщиками. Розбійник запитав, що той везе. Почувши, що горщики, Засорин поцікавився, скільки вони коштують. Гончар відповів, що коштують усього п'ять карбованців. Засорин наказав зняти голоблю з колеса й побити їх усі до одного. Чоловік старанно побив увесь свій товар. Засорин запитав, скільки коштує кінь. Гончар відповів, що двадцять карбованців. Засорин велів йому вбити коня й отримати від нього двадцять п'ять карбованців, за умови, що не забуде розповісти, що Засорин не для себе розбійничає, а для простих людей [372, с. 433].

Гончарні вироби згадувалися в казках. У казці про дідову й бабину внучку та чарівну сопілку зі слободи Петропавлівка героїня рвала ягоди в глечик [372, с. 137]. У казці про богатиря Ведмеже Вушко з Новопскова в підземному світі у світлиці в куточку стояла макітра, а в ній сидів Мал-чоловік дзвін-голова. Як побачив Мал-чоловік дзвін-голова богатиря Ведмеже Ушко, то вискочив із макітри й зарепетував: *«Що ти за біс!? Чого ти прийшов?! Тут ще нікого*

чужого ни було!» [372, с. 778]. У казці з Попівки залізний вовк шукає дітей царя, питаючи різне хатнє начиння. Він запитав горщика: *«Горшок, де царь царинят подівав?»* А той відповів: *«Я не знаю»*. Вовк запитав у миски: *«Миска, де царь царинят подівав?»* Вона відповіла: *«Не знаю»* [372, с. 855]. У небилиці зі слободи Новоастрахань качок вигнали в череду. Увечері вони прийшли: одна принесла глечик молока, а друга – під крилом пьятака [372, с. 29-30]. У легенді зі слободи Білокуракине святий Петро пропонував Богові винагородити бідного, поставивши на його шляху глечик червінців, однак бідний чоловік пройшов повз нього, не побачивши, а багатий підібрав [372, с. 386-387]. У Новопскові про релігійного подвижника Димитрія згадували, що той з глиняним глечиком ходив по воду до криниці, що була біля річки [372, с. 767].

У Старобільському повіті побутувала приказка: «*Торгували й кирпичом та й остались ні при чом»* [372, с. XV]. У слободі Білокуракине не обійшлося й без приказки: *«Не святі горшки ліплять»* [372, с. 369]. Приказували там глузливо: *«Міщане – сім днів в горшку пищали»* [372, с. 376]. У селі Микільське й слободі Білокуракине казали: *«Своя хата – покришка»* [372, с. 180, 376]. Тому, хто заздрив, у Микільському говорили: *«Сіль тобі в зуби та пичина, та болячка миз очима»* [372, с. 179].

У Микільському загадка *«Верть, верть – в черепочку смерть»* відгадувалася як *«Завертка у дверей»* [372, с. 337]. У слободі Петропавлівка загадка *«Верть-верть, а в чирипочку смерть»* теж означала завертку, а їжака загадували як *«Повзун повзе, горшки везе»* [372, с. 137]. У слободі Білокуракине про годинник побутувала загадка: *«Під черепочком лежить чорт з молоточком»* [372, с. 376]. Загадка про горщик звучала там як: *«Без матері родився, без попа христився, без смерти вмер»* [372, с. 383], мабуть, відображаючи звичай писати на посуді хрестики при виготовленні чи під час календарних свят.

Такий посуд, як двійнята, згадувався у Білокуракиному в дитячих потішках під час чукикання:

Ой так, наші
Наварили кваші (каші)
Уво парнім горшку
Та й на доничку [372, с. 475].

Кухоль фігурував у жартівливій пісні:
А мій милий – не лінивий
На припічку годував,
Із кухляти напував,
Щовечера доглядав [372, с. 711].

А глечик меду був необхідним для того, щоб покумитися:
Йди, попадя дома,
Бабу уготове,
А її робоча
У куми охоча –
По запічку никає,
Полотеньця шукає.
Доки мати ходе,
Глечик меду носе,
І всяк у куми хоче... [372, с. 727].

У слободі Білокуракине співали й таку чумацьку пісню:
Ішов чумак у дорогу,
А чумачка сама дома
Руба дрова до порога,
Соломою в печі топе,
А горщечком воду носе.
Борщу, каши доливає,
Свою долю проклинає:
«За чумаком худо жити –
Нічим й борщу посолити...» [372, с. 663].

Господиня в пісні хвалилася своїми кулінарними досягненнями:
Гоп, мої гричаники,
Гоп, мої милі,
Учинила гричаники
На три недільлі.
На порозі стояла,
Гречаники учиняла.
Учинила у горшку
Та й не вдержу у мішку [372, с. 671-672].

В іншій пісні головний герой журився:
А у мене хата чорна,

Жінка бридка, не моторна –
Тіко спить та лежить
І не хоче робить.
Смітьтя в хаті по коліна,
І облуплина кругом глина [372, с. 667].

У пісні зі слободи Просяної дівчина Галя відмовлялася йти заміж за цигана, гончаря й вівчаря, але віддає перевагу писареві:

– Галю, Галю, Галю, тебе мати кличе!
– Знаю, знаю, знаю, нащо мати кличе:
Вона мене хоче за цигана дати.
Я цигана ни люблю, за цигана ни піду:
Циган кіньми міняє, кінським потом воняє.
Грай море, добре буде, гарнадір,
Чуки-чуки-дер-дер-дер.
– Галю, Галю, Галю, тебе мати кличе!
– Знаю, знаю, знаю, нащо мати кличе:
Вона мене хоче за гончаря дати.
Я гончаря ни люблю, за гончаря ни піду:
Гончарь горшки возе, він мене зморозе.
– Галю, Галю, Галю, тебе мати кличе!
– Знаю, знаю, знаю, нащо мати кличе:
Вона мене хоче за вівчаря дати.
Я вівчаря ни люблю, за вівчаря ни піду:
Вівчарь кози доє, він мене заморе.
– Галю, Галю, Галю, тебе мати кличе!
– Знаю, знаю, знаю, нащо мати кличе:
Вона мене хоче за писаря дати.
Я за писаря піду, я писаря люблю:
Писарь листи пише – васильками дише [372, с. 830-831].

Була зафіксована й топоніміка, що стосувалася гончарства. Мешканці східної частини селища Чернігівка колись займалися гончарним ремеслом, через що той куток продовжував зватися в народі Горшколіпами [372, с. 590].

Історик **Георгій Афанасьєв** (1848–1925) у статті *«Легенди, що стосуються берегів Бугу поблизу Вінниці»* (1898) писав, що з заглибинами на великій скелі, за словами старожитців, пов'язувалася

легенда. У той час, коли люди починали тут селитися, їх дуже кривдили відьми тим, що видоювали їхніх корів, тому святий Георгій вирішив заступитися за людей. Якось він погнався за однією відьмою, що несла горщик молока. Вона кинулася від нього тікати з гори, але коли збігла на цей камінь, то впала. Святий Георгій вразив її своїм списом, який увіткнувся в камінь, молоко розлилося й залишило слід на ньому, там само відбилися й копита Георгієвого коня [34, с. 11].

Майбутній академік Академії наук Української РСР, визначний письменник, історик, етнограф і фольклорист **Дмитро Яворницький** (1855–1940) лишив глибокий слід в усіх галузях народознавства. Виходець із бідної родини села Сонцівка Харківського повіту Харківської губернії, він досяг значних успіхів у науці, написав чимало художніх творів, видав низку наукових праць і збірників, зібрав близько 60 тисяч слів живої народної мови, які мислив як додаток до *«Словаря української мови»* Бориса Грінченка (1898), а також заснував у Катеринославі історичний музей, який тепер носить його ім'я: 85 тисяч експонатів для музею, за невеликим винятком, були зібрані його власними руками.

Фольклор цікавив Дмитра Яворницького насамперед як джерело до вивчення історії Запорозької Січі. Дослідник не обмежувався розшуками архівних матеріалів, а щороку мандрував колишніми землями Вольностей Запорозьких, записуючи спогади старожитців, народні перекази, розповіді, пісні, прислів'я, вивчав особливості місцевості, збирав предмети матеріальної культури. Як і Микола Костомаров, він вважав, що історію слід вивчати не тільки за літописами й книгами, але й за матеріалами народної творчості. Проте народознавство його цікавило набагато ширше й глибше, ніж попередніх істориків. Дмитро Яворницький відстоював думку, що кожному історику треба бути й етнографом (у широкому значенні цього слова), а отже, і фольклористом. Відоме положення Миколи Костомарова про те, що історикові важливо знати не тільки народне життя в минулому за збереженими звістками, але й ставлення народу до явищ свого життя, тобто його погляд на своє власне життя, Дмитро Яворницький взяв як головну умову до своєї роботи історика. Записи народної творчості, зокрема пісень, фольклорист почав робити дуже рано, ще в студентський період, до 1877 року вступивши до Харківського університету. Значною мірою цьому сприяли лекції

Олександра Потебні та молодого ще тоді Миколи Сумцова і участь у роботі Історико-філологічного товариства Харківського університету. Згодом сюди ж додалося знайомство зі сповненим ентузіазму Яковом Новицьким.

Отже, зацікавившись спочатку народознавчим матеріалом як історик, Дмитро Яворницький не ставив собі за мету спеціально вивчати, класифікувати й філологічно тлумачити фольклор. Записи пісень, переказів, оповідань ніби покликані були насамперед доповнити історіографічні й архівні матеріали, яких не вистачало для висвітлення історії запорозьких козаків. Майже все своє свідоме життя Дмитро Яворницький роз'їжджав по місцях колишньої Запорозької Січі з метою збирання залишків старовини та народного відголосу про Січ [1067, с. 8-9, 16]. Його праця *«По слідах запорожців»* (1898), що зазнала складних цензурних митарств через те, що значною мірою була написана українською мовою й містила антирелігійну народну творчість, була цікавою не тільки для істориків та етнографів, але й для фольклористів. Це був своєрідний історико-белетристичний твір у формі дорожніх нотаток, пересипаний багатющими й різноплановими фольклорними записами, які вростали в оповідну манеру автора, а також веселими епізодами й сценками, що відображали споконвічну мудрість та гумор українського народу [1169, с. 69; 433, с. 210]. Зокрема, 1896 року Дмитро Яворницький став свідком інтелектуальних змагань двох дяків з Катеринославщини:

« – Тепер ось послухайте, кум, шо я вам скажу.

– Слухаю, – кажіть.

– Хочу я вам одну загадку загадать.

– Загадуйте – буду одгадувать.

– Взят із землі, якоже Адам, вверженъ в пещь огненную, яко три отрока, продан на торжищі, якоже Іосиф, везен на колесниці, якоже фараон, бисть на свадьбі в Кані Галілейстій во дні юності, а умроша і кості його не погребоша. Что сіє значить?

– Ну, сказать вам, загадка ваша не овсі-то мудряща; я думав, шо ви, як чоловік високоумний, повозвишенійш можете мені загадку загадать.

– А я думав, кум, шо ви, як чоловік не без глупости, то зараз же можете й розгадать.

– Себто як не без глупости?

– А себто так, як кажуть, не без дарованія.

– Значить, виходе з дарованієм?

– Значить, виходе з дарованієм!

– І розгадаю!

– Ну, шо ж воно таке єсть?

– Ілля пророк – ні шо! Із землі взят, а на огненній колесниці вознесся живий на небеса.

– Ха-ха-ха! Ілля пророк! Ілля пророк! А шоб вас, куме, гуска убрикнула! Ілля пророк! Не Ілля пророк, а горщик – от що! Він взят от землі, як і Адам, випален на огні, як і три отроки, продан на базарі, як і Іосиф, привезен додому на возі, як і фараон, був на весіллі, як чоловік женив свого сина, а як розбився, то черепки його викинули геть... Ілля пророк! Ілля пророк і горщик! Оце утяли Панька по штанях! Ха-ха-ха!...» [1186, с. 208-209]. Аналогічні загадки книжного походження записували Анатолій Свидницький, Матвій Номис і Олександр Твердохліб.

Там само була цікава розповідь про лікування бабами-знахарками внутрішніх хвороб шляхом заварювання *«соняшниць»*, де подано замовляння, можливо, з пародійним закінченням:

Ходила я по горах та по долинах,
Носила горщик на вилах, –
Горщик увірветця та й розібьетця,
А с тебе все лихо минетця,
С твого живота та в другий живіт,
Туди мене позовуть, та й там мені дадуть [1186, с. 64].

Уже 1879 року Дмитро Яворницький записав близько 70 пісень у своєму рідному селі Сонцівка на Харківщині від мешканців села, в тому числі від своєї матері Ганни Яворницької. Через рік його пісенні записи значно поповнилися: він зафіксував 407 пісень різних жанрів у слободі Нижня Писарівка Волчанського повіту Харківської губернії [1067, с. 16]. Загалом у студентські роки він зібрав понад тисячу народних пісень. У міру накопичення пісенних матеріалів з'явилася впевненість у необхідності систематизації й видання його окремою книгою. Здійснити цей захід довго не вдавалося через цензурні утиски та відсутність коштів. Зрештою, частину пощастило видати в збірникові під назвою «*Малоросійські народні пісні,*

зібрані в 1878–1905 рр.» (1906). Публікація була прихильно стрінута тодішньою критикою. Дмитро Яворницький також записав кілька варіантів пісні про глиняну люльку. Найраніший зразок *«Люлька моя череп'яна»* зафіксовано 1877 року в Харкові:

Люлька моя черепьянка
З вечора курилась,
Гей, гей, охо-хо, з вечора курилась.
Положив я на полицю,
Упала – розбилась,
Гей, гей, охо-хо, упала, розбилась.
Як пішов я на базарь
Люльки купувати,
Гей, гей, охо-хо, люльки купувати.
Там дівчата молодії
Пшоно продавали,
Гей, гей, охо-хо, пшоно продавали,
Вони ж мені молодому
Люльку зторгували,
Гей, гей, охо-хо, люльку зторгували,
Вони ж мене молодого
На ніч підмовляли,
Гей, гей, охо-хо, на ніч підмовляли,
Як пішов я на досвітки
Люлечки курити,
Гей, гей, охо-хо, люлечки курити.
Зняли з мене хлопці свиту,
Ще й хвалились бити,
Гей, гей, охо-хо, ще й хвалились бити.
Як пішов я утікати,
Через огороди,
Гей, гей, охо-хо, через огороди,
Заплутався в гарбузи,
Та й наробив шкоди,
Гей, гей, охо-хо, та й наробив шкоди,
Як пішов я утікати,
Під дядькови ясла,
Гей, гей, охо-хо, під дядькови ясла,

Як ударив дядько ціпом,
А я й засміявся,
Гей, гей, охо-хо, а я й засміявся [1185, с. 751-752].

Згодом, 1880 року, Дмитро Яворницький записав другий варіант – у вже згаданій слободі Нижня Писарівка на Харківщині:

Трубка ж моя череп'янка, з вечора курилась,
Положив я на полицю, упала, розбилась,
Ридом, ридом, ридом, ридом. Упала, розбилась.
Як піду я, як піду я по трубці тужити;
Уже ж мені такой трубки повік не нажити.
Пропадає волів пара, пропадай й другая,
Воротися ж, моя трубка, трубка дорогая!
Як продала, як продала дівчинонька юпку,
Та купила, та купила козакові люльку,
Як продала, як продала дівчинонька кирсет,
Та купила, та купила козакові кисет,
Як продала, як продала дівчинонька сало,
Та купила, та купила козаку кресало,
Як продала, як продала дівчинонька гребень,
Та купила, та купила козакові кремінь [1185, с. 750-751].

Варіант *«Трубка ж моя череп'янка»* в 1890-х роках Дмитро Яворницький записав у селі Богодар Олександрівського повіту Катеринославської губернії:

Трубка ж моя череп'янка
З вечора курилась,
Положив я на полицю,
Впала та й розбилась.
Ридом, ридом, ридом, ридом,
Впала та й розбилась.
Ізбуваю пару волів,
Ізбуваю й другу,
Куплю собі трубку,
Трубку дорогую.
Ридом, ридом, ридом, ридом,
Трубку дорогую.
А вже ж мені, а вже ж мені

Такой не нажити,
Такой не нажити.
Ридом, ридом, ридом, ридом
Такой не нажити... [1067, с. 354-355].

У Семенівці на Полтавщині вона звучала так:
Люлька ж моя, люлечка
З вечора курила,
Положив я на печі –
Черінь запалила,
Положив я на коміні –
Впала та й розбилась.
Тепер мені йти служити
На чотири годи.
Вже пропала волів пара,
Пропала й другая,
Вернись моя люлька,
Люлька дорогая!
Та уже ж я, мій миленький,
Пшоно продавала,
Та уже ж я, мій миленький,
Люльку сторгувала
За люлечку три копійки,
А за табак грошик,
Кури, кури, мій миленький,
Чорнявий, хороший!
Як пішов я вулицями
Через огороди
Та впутався в кабаки
І наробив шкоди.
Підійшов я до віконця:
Добривечір, люде,
Оддай його у салдати
На чотири годи,
Шоб не шлявся по вгородах
Та не робив шкоди! [9, арк. 43-43 зв.].

Від часу виходу збірника впродовж 1906–1936 років учений (із залученням деяких кореспондентів) зібрав, як твердив він сам, 2302 пісні, з яких 255 – з мелодіями [1067, с. 11]. Серед мелодій, наспіваних Дмитром Яворницьким і записаних рукою його дружини Серафими, була й така:

Люлька ж моя череп'янка
З вечера курилась.
Положив я на полицю,
Впала та розбилась,
Ридом, ридом, ридом, ридом,
Впала та й розбилась [1067, с. 77].

У чумацькій пісні, записаній Дмитром Яворницьким у Костянтинограді Полтавської губернії від мешканця села Велика Обазівка Костянтиноградського повіту, співалося про дружину чумака:

Рубай дрова до ослона,
Рубай дрова до ослона,
А соснину до порога.
Соломою хату топе,
Соломою хату топе,
Йа горщечком воду носе...
Йа горщечком воду носе,
Йа горщечком воду носе,
Йа в сусіди соли просе!.. [1067, с. 354-355].

Згадано глиняні вироби і в інших піснях, записаних Дмитром Яворницьким, наприклад, у весільній пісні з Полтавщини, яку співали, коли бгали коровай:

Що із суботоньки
Та на неділеньку
Година,
Та й із'їжджяється Ганнущина
Родина,
Та привезли
Горщик масла
[На коровай].
Масляний буде наш коровай [140, с. 196].

Така праця Дмитра Яворницького, як двотомне *«Запорожжя в рештках старовини і переказах народу»* (1888), високо оцінена тодішньою критикою, теж становить не менший інтерес для фольклориста, ніж для історика [1067, с. 9], насамперед через численні легенди. Там було подано міфологічні, історичні й топонімічні легенди й перекази [433, с. 204]. Козаки вірили, що саме на землях Вольностей Запорозьких Господь створив тварин і людину, а чорт – вовка. Трапилося це в балці Безп'ятій поблизу села Діївка, а отримала балка свою назву від того, що в ній плодилися чорти безп'яті. Пояснюючи, чому вони так звалися, розповідали, що це пішло ще від часу створення світу. Коли Бог створював людей, то спершу він створив теля, кинув його через ліску, воно й побігло. Наступного разу він створив порося, кинув його через ліску, воно теж побігло. За третім раз Бог створив дитину, став кидати її через ліску, а мати схопила його за плече й попросила не кидати, бо воно маленьке, уб'ється. Бог відповів жінці, що коли їй шкода маля, то буде глядіти його до трьох років. А чорт те все бачив і вирішив зробити таке, щоб його людей поїло. Він зробив вовка. Дмухав-дмухав, а той ніяк не оживав. Коли проходив Бог, чорт почав його питати, що він таке робить, що тільки подмухає, кине через ліску, воно і побіжить. *«Бог запитав чорта, кого він зробив. Той відповів, що вовка. Бог порадив відтягнути його до кручі над річку, стати у ряд з ним і казати: «Устань, вовче, та з'їж чорта!» – а самому мерщій стрибнути у воду. Чорт послухався. Він узяв вовка, притягнув звідти до Дніпра, став у ряд з ним і промовив ту фразу. Вовк одразу схопився. Чорт не встиг і в воду стрибнути, як вовк ухопив його за п'яти, та так і відкусив. Відтоді чорти стали безп'ятими. Тут, на балці, у них було збіговище було, через шо й балку прозвали Безп'ятою»* [1184, с. 46-47].

Те ж саме було в інших варіантах, записаних письменником. На Катеринославщині розказували, що, як творив Бог світ, то він сотворив усяку усячину: корови, коні, вівці, свині. А чорт хотів зробити козу. Він зробив козу, а дихання їй не дав: уже він і так, і сяк старався, а дихання нема. *«Та ти,* – сказав Бог, – *можеш тілько вовка зробить»*. Він тоді взявся робити вовка. Чорт зробив вовка, а дихання все-таки не міг йому дати. Бог дав тому вовку дихання та тоді й сказав йому: *«Тю його!»*, себто нацькував на чорта. А чорт

не знав, де подітися, та поліз на вербу, а вовк його вхопив за п'яту й відкусив її. Так і вийшов безп'ятий чорт [1186, с. 115].

У Хандаліївці Павлоградського повіту Катеринославської губернії 1904 року розповідали, що Бог створив Адама з пшеничного тіста й поставив його сушитися на сонці, а собака бігла та з'їла його. Тоді Бог виліпив чоловіка з глини, вдихнув у нього янгольську душу і дав йому рогове тіло, щоб воно ніколи не згнило й не боялось холоду. Там само, в Хандаліївці, побутував і інший варіант цієї оповіді. Чоловіка Бог сотворив з глини, а жінку з тіста та поставив їх сушитися проти сонечка, а Михайлові казав стерегти їх. Та Михайло якось задивився на когось, а собака біг кудись, підскочив до жінки та й з'їв її. Тоді Бог вложив чоловікові душу, зробив його живим, а після цього взяв у нього одне ребро і вже вдруге створив з того ребра жінку [1190, с. 10].

На півдні України було чимало версій створення з глини людини й тварин. У Воскресінці Павлоградського повіту, як і на Волині чи Бойківщині, розповідали, що коли Господь сотворив чоловіка, чорт захотів і собі зробити такого ж. Робив, робив, і в нього вийшов не чоловік, а вовк, та такий великий, що його треба було стругати. Коли чорт почав стругати того вовка, то з тих стружок поробилися шершні, оводи, мухи, комарі. Обстругавши, як слід, того вовка, чорт одразу крикнув до нього: *«Куси! Візьми Бога!»* А вовк не зрушив з місця. Тоді Бог крикнув до вовка: *«Куси діявола!»* Вовк раптом зірвався і кинувся на чорта. Чорт кинувся тікати й стрибнув на дерево, а вовк схопив його за ногу та й одкусив йому п'ятку. Із рани потекла кров і почала точитися по дереву, а тим деревом була вільха. Тому тепер це дерево є червоним, а чорт відтоді став без п'ят. Вовки часто ганяються за чортами й пожирають їх, і якби не вовки та не грім, то чортів розвелося б видимо-невидимо [1190, с. 12].

У Воскресінці також розповідали про хвостатого чорта. Бог узяв глину та й почав ліпити чоловіка за образом своїм і подобою. Бачачи те, сатана й собі почав ліпити фігуру за своїм образом і подобою. Бог виліпив чоловіка, а чорт – козла. Чорт почав дмухати на свою тварину: дмухнув спереду, дмухнув ззаду – вона не оживала, а тільки смерділа. Чорт почав прохати Бога, щоб він подмухав і на його тварину. Господь дмухнув, і козел зробивсь живим. Диявол зрадів і почав танцювати навкруг того козла та хвалитися перед Богом, що його витвір кращий, аніж Божий. Бог сказав чортові: *«Чому ж звеш*

козла своєю твариною? Адже ж я його оживив: твоя глина, а козел мій». Вони почали сперечатися. *«Ну, добре,* – сказав Бог, – *якщо ти вдержиш козла, то нехай він буде твій; а як не вдержиш, то мій»*. Чорт погодився. Але тільки як він підступав до козла, як той бив його рогами. Чорт розсердився на козла й схопив його за хвіст. Козел шарпнувся, і частина хвоста зосталася в диявола, а козел утік. Через це козли стали куцими, а зате з'явилися хвостаті чорти [1190, с. 12].

Горщик згадувався в апокрифічній оповіді про вдову та святого Петра. Святий Петро сказав їй, що в нього в мішку є три пшонини й запропонував додати їх до її пшона. Жінка взяла ті пшонини й почала варити кашу. У горщику було трохи, але по мірі того, як вона варила, каша все піднімалася й піднімалася. Це дуже здивувало вдову [1190, с. 17].

Суттєво доклався до розбудови фольклористичної бази керамології й український етнограф і фольклорист **Олександр Малинка** (1865–1941). Народився він у багатодітній родині священика в місті Мрин Ніжинського повіту. Ще змалку полюбив народні пісні, які охоче співала його мати. 1885 року Олександр Малинка закінчив Ніжинську гімназію. Вступивши до Імператорського історико-філологічного інституту в Санкт-Петербурзі, через рік повернувся в Україну – на другий курс у Ніжинський історико-філологічний інститут князя Безбородька. Збирав фольклорно-етнографічні матеріали, вивчав місцеві говірки, зав'язав контакти з московським Товариством любителів природознавства, антропології та етнографії. Особливу увагу молодого вченого привертали кобзарі та лірники його рідного краю, їхній репертуар, причому не тільки епос, але й твори релігійного, жартівливого змісту. Олександр Малинка, зокрема, фіксував пісні про Хому та Ярему. У варіанті, записаному ним від кобзаря Прокопа Чуба із села Мокіївка Ніжинського повіту, герої вирішують спробувати ремесло горшковозів таким чином:

...збіглись докупочки та й знов порадилися:
– Ох і худо, брате, діло і так проживати;
Ото наше, брате, діло: горшки торгувати.
Купив Хома горшков, а Ярема макотрів.
Став Хома на горі, а Ярема під горою.
Хомушка як покотив, так і Яремині побив, собі шкоди наробив [639, с. 173-174].

У своїй докладній статті *«Малоруське весільлє. 1. Весільні обряди й пісні, записані в м. Мрині Ніжинського повіту Чернігівської губернії»* (1897) та її продовженнях *«Малоруське весільлє. 2. Обряди й пісні Чернігівської губ.»* і *«Малоруське весільлє. 3. Обряди і пісні Полтавської губ. 4. Весільні пісні Київської губ. 5. Обряди і пісні Харківської губ., Охтирського повіту»* (1898) Олександр Малинка зафіксував також використання глиняного посуду у весільній обрядовості та звичаєвості Ніжинщини – тарілки, мисок, із яких черпали горілку, маленького глечика-*«питунця»*. На змовинах, наприклад, дотримувалися звичаю, що звався *«придать молодому руки»*. Мати нареченої заздалегідь складала приготовані для роздавання подарунки. Після закуски вона, стоячи на полу, подавала звідти подарунки своїй доньці, а та на тарілці підносила з поклоном спершу нареченому шийну хустку, потім старшому бояринові, який під час частування сидів по правий бік від нареченого, хустку чи шарф і, нарешті, роздавала хустки решті гостей. Гості дякували нареченій за подарунки й кидали їй на тарілку копійок по п'ять чи й менше, залежно від цінності отриманого подарунку [634, с. 99]. У домі нареченої ставилися на тарілці *«товариш»* і *«ситниця»*, на *«товариші»* клали дві ложки, перев'язані стрічечкою. Ці ложки забирала з собою молода, від'їжджаючи в неділю до свекра [634, с. 106].

Мати молодої виносила надвір *«питунець»*, тобто маленький глечик, із водою, вівсом, калиною й житом. Цей *«питунець»* вона подавала молодому, а той передавав старшому бояринові, який потім кидав його через голову [634, с. 115]. Мати молодої з припічка подавала дружкам хустки, а вони роздавали їх молодому, світилкам, свашкам, старостам, боярам, музикам і візникові. Особи, що отримали подарунок, кидали на тарілку гроші, які потім віддавали молодій [634, с. 119]. У неділю після вечері молода вставала з-за столу, брала собі жито з-під кожуха, на якому сиділа, зав'язувала в хустку *«товариша», «ситницю»*, ложки, тарілки; молодята кланялися батькам, ті благословляли й віддавали їм образи [634, с. 124]. У понеділок уранці в хаті молодого пекли пиріжки з маком. Їх відраховували *«три рази на дев'ять»* і зв'язували попарно *«черцем»*, тобто шерстю, яка використовувалася при тканні плахт. Далі в миску на низ клали зайвий пиріжок, який не знаходив собі

пари, бо всіх пиріжків була непарна кількість: двадцять сім. На нього клали решту, парні пиріжки, а зверху – дві чехоні. Миску обмотували червоним поясом. Під вечір молодий з двома дружками й двома музиками ніс цю миску до своєї тещі. Миску він ставив на стіл. Теща подавала гостям якнайрозкішнішу закуску й посилала за своїми сусідами й знайомими. Гості приносили із собою подарунки для молодої: тканини на очіпок, хустку, шматок полотна. Молодий сідав на покуті, гості – на лавках довкола столу. Дружки ламали за числом присутніх пиріжки й рибу, підносили на тарілці. Гості, зі свого боку, викидали на тарілку по дрібній монеті. Ці гроші віддавали молодому [634, с. 129]. Коли молода скидала з себе намітку, молодята брали по тарілці, на кожній з яких стояли чарки, й частували гостей: молода вареною, а її чоловік – простою горілкою. Молодому гості кидали на тарілку дрібні гроші, а для молодої подарунки складали на стіл [634, с. 130]. Тесть і теща приймали подарунки, дякували за них гостям і складали ці речі в скриню доньки. Гості співали:

Чи ти, свахо, оглухла:
Чого в тебе миска суха?
Не буде в мисці деньця,
Не буде пісні конця.

Господарі ставили на стіл миски, наливали в них горілку, яку присутні пили, – хто черпаючи ложкою, хто чаркою, хто тягнув очеретинкою [634, с. 131]. У містечку Березна мати на порозі благословляла молодих хлібом-сіллю. Молода сідала за стіл, а дружки співали кілька пісень, останньою з яких була:

Не стий, зятю, да за пличима,
Да не лупай очима,
Погляди в кишеню,
Да вими грошей жменю,
Да посип на тарілочку,
За Настічку-дівочку.

Під час співу молодий стояв, а молода сиділа з закритим обличчям. Коли співали цю останню пісню, молодий виймав гроші й клав на тарілку. Це був продаж молодої. Після цього молодий сідав з нею за стіл [635, с. 86]. У селі Березанка Ніжинського повіту брат нареченої сидів з нею поряд і не віддавав місця без викупу. Дружки співали схожу пісню:

Не стий, зятю, за плечима,
Да не лупай очима,
Заглянь у кишеню,
Да вими грошей жменю,
Да посип на тарілку,
Викупи собі Марусю дівку.

Дружко давав брату гроші й чарку горілки, потім виганяв його палицею, а на його місце заводив нареченого [635, с. 95]. Мати виносила хустки й подавала хустку нареченому; той клав на тарілку кілька монет, потім хустки роздавали всім поїжджанам [635, с. 96]. Наприкінці вечері дружко брав зі столу коровай, різав його й підносив усім присутнім; ті кидали монети на тарілку й давали обіцянку подарувати згодом молодятам вівцю, корову, порося тощо [635, с. 98].

У селі Вільхи Золотоніського повіту Полтавської губернії, коли наречених благословляли й вони всім поклонилися, наречена виймала дві хустки й на тарілці підносила їх старостам, тарілку віддавала матері чи ставила на стіл і перев'язувала хусткою старостам праві руки вище ліктів, а нареченому подавала руку [636, с. 94].

На дівич-вечорі наречена на тарілці подавала через стіл нареченому в подарунок велику хустку, а дружки співали пісні. Наречений, узявши хустку, клав на тарілку трохи грошей. Потім наречена дарувала по малій хустці старшому бояринові й світилці. Останній замість хустки іноді давали рушник. Далі вона подавала на тарілці старшій свашці дві хустки в подарунок свекрові й свекрусі [636, с. 99]. Коли молода сідала на посад з дружками, старша дружка, після звичайного звертання до старости й підстарости, прохала: *«Благословіть молоді(й) на підкови зобрать»*. Отримавши благословення *«всі три рази»*, дружки в подарунок нареченій кидали дрібні гроші на тарілку, наповнену житом чи вівсом. Зібрані гроші з вівсом висипали молодій у хустку, й вона ховала їх у скриню [636, с. 100-101]. Свашка брала в кожного боярина шапку й пришивала до неї червону стрічку, за що бояри кидали їй на тарілку гроші [636, с. 101]. Так само використовували тарілку для роздавання подарунків. Дружко підносив тестеві на тарілці зроблену з тіста борону й гроші зі словами: *«Десь у нашого молодого є батько; шлеть вам молодий і його батько цей подарок»*. Господар дякував

і клав на ту ж тарілку в подарунок молодому і його батькові велику хустку. Старший боярин брав цю хустку, обводив нею тричі довкола шиї молодого й потім підв'язував нею його. Далі тещі підносили чоботи, *«шишку»* і гроші, а вона давала старшому бояринові малу хустку. Дружко підносив подарунки хрещеним батькам молодої й отримував хустки для свашок і світилки. Потім дружко давав сестрам і тіткам молодої очіпки, а теща дарувала боярам – братам і дядькам молодого – хустки. Нарешті, дружко роздавав іншим родичам молодої *«шишки»* й гроші, натомість теща боярам давала хустки, а дружкові, піддружому й музикам – рушники. Під час роздавання подарунків дружко гучно викликав, кому призначений подарунок: *«Десь у нашого молодого (молодої) був брат (сестра); шлеть йому (їй) молода (молодий) цей подарок»* [636, с. 103]. Викупляючи в сестри молодої шапку, дружко давав їй чарку горілки, *«шишку»*, гроші й стрічки. Прийнявши все, вона співала:

Я зятя піддурила,
С кропиви квітку пришила;
Він думав, що з барвінку,
Та кладе гроші на тарілку [636, с. 104].

В Охтирському повіті наречена брала тарілку, на яку дружка клала рушники. Ними наречена перев'язувала старостів, а хустками перев'язувала руки нареченого й боярина, за що отримувала від них гроші. Це звалося *«даванням рушників»* [636, с. 109]. Коли наречений в'їздив у двір і піднімався на ґанок, дружко вносив у хату глечик пива від нареченого й клав на нього *«перепицю»* (булочку). Батьки нареченої брали її, куштували пиво, а на глечик клали свою *«перепицю»*. Цей обмін *«перепицями»* здійснювався тричі [636, с. 111].

Там само, в рідному Мрині, Олександр Малинка занотував і описав у статті *«Родини і хрестини»* (1898) використання *«печунки»* – шматка глини, що випав із печі, – у зловорожій магії, спрямованій супроти вагітної жінки та здоров'я її майбутньої дитини. Якщо вслід вагітній кинути *«печунку»*, дитина страждатиме затвердіннями; якщо ж якась добра людина кине їй услід шматочок хліба, дитина не хворітиме на шлунок. Миску використовували при народинах. Після потрійного купання баба-повитуха перев'язувала живіт породіллі клоччям і вкладала жінку в постіль, під яку клали ніж

чи шматок заліза й ставили в мисці воду, *«шоб усі уроки і зглазіньнє на желізо шло, а не на дитя і породілю»*. Баба відрізала окраєць, принесений кумом, і давала кумі за пазуху, а куму – загорнуті в ганчірочку вуглину й *«печунку»*. Йдучи до священика, кум, не озираючись, мусив кинути назад цей згорток на роздоріжжі, щоб відігнати від новонародженого всіляку нечисть. Коли куми йшли до священика, а іноді після їхнього повернення додому, влаштовувалися *«зливки»*. Баба брала непочату воду з відра, з якого не брав ще ніхто води, наповнювала нею миску по вінця, щоб у породіллі було багато покорму. У миску з водою вона клала ягоди калини, щоб породілля була здоровою і красивою, й зерна вівса – символ багатства. На долівці, якраз під сволоком, баба клала навхрест сокиру й косу або, частіше, сокиру й книгу, якщо дитина була хлопчиком, і серп та гребінь, якщо народилася дівчинка. У першому випадку вона примовляла: *«Шоб дрова рубав і книжку читав»*, а в другому: *«Шоб хліб жала і на сорочку пряла»*. Далі підводили породіллю. Правою ногою вона ставала на сокиру чи гребінь, які лежали на землі. Баба собі й породіллі закочувала по лікті рукави й ставала перед хворою, піднявши догори миску з водою, калиною й вівсом. Породілля правою рукою набирала з миски води з зернами й ягодами і спускала її собі по руці, а лівою – підхоплювала воду, що стікала, під ліктем і пила її. Так повторювалося тричі. Далі вона тричі набирала воду лівою рукою, а правою підхоплювала й пила. Після цього баба вмочувала свою праву руку у воді й *«тиловим»*, зворотним боком руки мазала породіллі обличчя, примовляючи: *«Омиваю (очищаю) свою руку, а твою душу»*. Усі жінки, що були присутні під час пологів, мили собі в цій воді руки. Породілля з чотирьох країв миски (хрестоподібно) пила тричі воду, а потім вода з ягодами лилася потроху за сорочку на спину спершу породіллі, а потім усім молодим жінкам, які перебували в хаті, щоб і в них народжувалися діти: кому хотілося хлопчика, тій за спину кидали овес, а якщо хто хотів мати дівчинку, – то калину. За допомогою тарілки частували гостей і збирали подарунки. На хрестинах після закуски баба підносила на тарілці в чарці *«варенухи»* (вареної на фруктах і меді горілки) породіллі й гостям. Гості, зі свого боку, клали на тарілку по дрібній моменті (одну-дві копійки); якщо в когось не виявлялося грошей, той обіцяв зайти колись поколихати дитину. Ці гроші баба витрушувала

породіллі за пазуху. Горщик і миска з непочатою водою й хлібом мали забезпечити прибування в породіллі молока. Якщо вона сама не могла зробити необхідний обряд, то баба рано вранці приносила з колодязя непочатої води разом із покладеним напередодні шматком хліба. Воду вона наливала в горщичок і давала пити хворій, а ту воду, яка крапала з хліба, збирала в миску. Випивши воду, породілля закушувала хлібом, вийнятим із колодязя, і паляницею, яку потримала під пахвою, а баба примовляла при цьому: *«Господи, благослови хліб їсти і воду пити, щоб здоровой буть; як у колодєзі вода прибуває, шоб у тебе в грудях так покорм прибував»* [637, с. 255, 263-264, 266-267, 269, 277].

У статті *«До історії народного театру»* (1897) Олександр Малинка подав вертепне дійство, записане ним у Ніжині від старого солдата родом з Поділля. У вертепі циганка ходила з тарілкою й прохала винагороди в глядачів [632, с. 43]. А в замітці *«Етнографічні дрібниці (З містечка Веркіївки, Ніжинського пов., Чернігівської губ.)»* (1898) етнограф сповіщав, що останній день Масниці – неділя – звалася на Ніжинщині *«пущенєм», «заговинами», «пущалним днем»*. Увечері *«на пущенє»* йшли зяті з дружинами до тестя заговлятися, приходили свати й свахи, тобто рідні зятів, і вечеряли разом. За вечерею подавали вареники з сиром, молочну кашу, рибу, випивали чвертку горілки та тикву вареної [641, с. 159-160].

Як повідомляв Олександр Малинка, перша субота Великого посту звалася *«Збірною»*: цього дня, за народним повір'ям, під час обідні на церковну паперть збирають всі мерці й радіють, якщо бачать, що їхні родичі дають подаяння жебракам і *«спасеникам»*, тобто тим, хто говіє. Увечері в Збірну суботу збиралася молодь на вечорниці й *«пили складку»*. Після *«складки»* несли закопувати кашу. Цю кашу готували дівчата на вечорницях до приходу парубків. Готували її іноді з різних хлібних зерен: жита, вівса, проса, гречки, пшона, іноді тільки з самої лише гречки чи пшона. Десь опівночі брали цю кашу в горщику й пляшку горілки, з піснями несли її в глухе місце, ставили кашу на сніг, самі сідали довкола неї, випивали горілку. Потім дівчата трохи поодаль від гурта закопували кашу в сніг. Закопавши кашу, приносили кілька рептухів соломи у якийсь город, розстилали її, сідали й співали веснянки, головним чином таку:

Ой збірна, збірна
Да субітонька.
Да малая нічка
Петрівочка, –
Да не виспалась
Удівочка,
Да й усю нічку
Біль белила... [641, с. 161].

А в статті *«Малоруські обряди, повір'я і заплачки при похоронах»* (1898), серед іншого, Олександр Малинка описав, як в Охтирському повіті Харківської губернії після повернення з кладовища починалися поминки: їли спершу канун, зготований із розведеного у воді меду й бубликів. Кожен із присутніх підходив до миски й з'їдав по три ложки кануну. Вже потім їли капусту, млинці, локшину й інші страви [638, с. 96].

Найбільш помітною працею Олександра Малинки в часи Російської імперії став *«Збірник матеріалів із малоруського фольклору»* (1903), за який він отримав премію імені Миколи Гоголя Петербурзької академії наук. У збірнику вчений широко представив фольклор Чернігівської, Волинської, Полтавської губерній: колядки, щедрівки, загадки, прислів'я, жарти, замовляння, народна медицина, народні прикмети, апокрифи. У своїй збірці народної прози Олександр Малинка вмістив і розповідь про гончаря. У містечку Мрин розповідали, що з гончарем трапилася така пригода. Гончар заїхав до одного чоловіка ночувати. Посідали вечеряти. Господар сидів та все різав хліб. *«Що це ти, хазяїн, робиш? Нащо хліб ріжеш? Уже ж бульш не треба»*, – сказав гончар. Чоловік підскочив та схопив гончаря за чуб: *«А ти,* – сказав, – *сякий-такий, у чожом добрі не мішайся!»* Вони повставали вранці. Гончар пішов запрягати свою кобилу. Вийшов і господар. Гончар узяв хомут і став надягати його кобилі на хвіст. *«Як це ти, гончаре, хамут надіваєш? Хіба ж так хто запрегає?» – «А ти ж чого лізеш у чуже добро?»* – крикнув гончар, та й собі вхопив чоловіка за чуб [640, с. 367]. Спільне застілля трансформувало людину дороги в члена домашнього колективу, який мав право на свою частку його життєвих ресурсів. Після застілля відкривалася можливість подальшого спілкування, яке в гончаря з господарем не склалося. У контексті зустрічі й гостювання

підкреслювалося комунікативне значення їжі, яке було важливішим за її трофічну функцію. Утверджувалася влада господаря й готовність гостя її прийняти, тобто гість приймав пріоритет норм дому. Доступ до харчових ресурсів давався прибульцеві на умовах прийняття ним господарської волі й усієї системи домашніх правил, яку господар у цьому випадку втілював. Тому, хоча зауваження гончаря й було правильним, адже стосувалося шанобливого ставлення до хліба, який українці вважали святим, останнє слово все ж залишалося за господарем. Гість мав підкорятися правилам, заведеним у домі. Але в українців, якщо хапали за чуприну, це вважалося страшною образою, і дотепний гончар придумав, як відповісти на агресію господаря вже при від'їзді, коли переставали діяти домашні норми, давши селянинові зрозуміти, що він теж помилявся.

Приказка з Кременецького повіту Волинської губернії говорила: *«Чоловікові мішок, а бабі – горщок (черепок)»* [640, с. 212]. Героїня іншої приказки, записаної там само, стверджувала: *«Буду господиня хоть над єдним горшком»* [640, с. 188]. Зафіксував Олександр Малинка й оригінальну загадку про горщик з Ніжинського повіту, де глиняна посудина ототожнювалася з її творцем: *«Їхав гончар і люг – пропав, ніхто його костей не забрав»* [640, с. 172]. Вона відображала стародавні уявлення про взаємозв'язок між майстром і його виробами. У пародійній колядці про Савку співалося:

...У пічі пироги кипіли,
На печі дівчата седіли,
А він на їх поглядав,
По єдному витягав
Із горшка.
...У пічі пироги кипіли,
На печі хлопчики седіли,
А він на їх поглядав,
По єдному витягав
Із горшка [640, с. 155].

Споживання куті й узвару з горщиків відобразилося в дитячих колядках. У Глухові на Чернігівщині колядували:

Я маленький єршок
Паєв каші гаршок,
А на другій паглядаю

І вас з празником поздравляю [640, с. 163].

У Батурині ця колядка лунала як:
Я маленькій отрок
Виїв куті горщок,
На узвар поглядаю
Вас з праздником поздоровляю [640, с. 160-161].

У селі Дігтярі Прилуцького повіту співали про оранку звірами:
Ой не знала бідна вдова, як на світі жить,
Да й наняла відмедека за плугом ходить,
А вовчика сіренького волів погонить,
А зайчика куценького передні водить.
А лисицю Парасицю обідать носить.
Опізнилась бідна вдова обідать варить.
Розсердився ведмедичок і плуг поламав,
А вовчичок сіресенький воли розігнав.
А зайчичок куцесенький у ліс постребав.
А лисиця Парасиця горшки побила [640, с. 156].

Фігурував глиняний посуд і в інших фольклорних творах, оприлюднених Олександром Малинкою. Наприклад, у казці із села Плоске того ж повіту хлопчик-мізинчик Івашко, що подався в розбійники, вкрав за їхнім завданням великий горщик [640, с. 343].

Збірник Олександра Малинки був також важливим джерелом інформації про гончарні вироби у знахарстві. У селі Колоденка Рівненського повіту Волинської губернії йому вдалося записати також обряд лікування від переполоху, в якому використовували глиняну миску. Треба було роздерти постраждалому пазуху, похукати за пазуху й за комір і дати напитися з миски навхрест свяченої або непочатої води [640, с. 228]. У містечку Монастирище Ніжинського повіту на Чернігівщині для лікування шлункової хвороби-*«бабиці»* використовували миску й глечик. Замовляння від хвороби проказували дванадцять разів. Знахарка брала глечик, веретено, голку, ніж, ложку побільше. З льону вона робила дванадцять кульок, у миску наливала *«тридев'ять»* ложок *«непочатої»* води, туди ж клала і всі названі речі. Кульки запалювала й по одній викидала в глечик, який при словах *«Заварую бабиці..»*, перевертала у воду. Він вбирав у себе воду з миски. Знахарка збирала перегорілі кульки

й малювала ними хрести на лобі, підборідді, щоках, грудях і на руках хворого. Потім давала йому ложкою тричі напитися потроху води, що була в мисці. Речі з миски вона виймала, а решту води виливала на порозі *«у глухий конець»* зі словами: *«Із хати із чадом да із димом, а із двора вітром»*. Після цього ворожка тричі плювала на землю. При подоланні судом у худоби користувалися глеком-*«питуном»*, яким виливали воду на хвору тварину [640, с. 231, 235]. У горщику варили лікарські трави [640, с. 256]. А печину згадували в замовлянні від зурочення худоби зі згаданого раніше села Плоске: *«Суль тобі да печунка з твоїми лихими очима!»* [640, с. 231]. Звернув увагу вчений і на правила поводження з глиняним посудом. За даними Олександра Малинки, у Ніжинському повіті існувало також повір'я, що коли нести молоко по вулиці в глечику, то корова припинить його давати. Для запобігання цьому слід було опустити в молоко кінчик ножа [640, с. 244-245]. Збірник набув широкого резонансу й отримав гарні відгуки.

Олександр Малинка й далі продовжував фіксувати гончарський фольклор. Від лірника Олекси Побігайла з містечка Вороніж Глухівського повіту він записав ще один варіант уже згаданої пісні про Хому та Ярему, в якій першим заняттям цих двох нещасливців стала саме торгівля глиняним посудом:

– Ой худо, брат Ярема! Ой худо, брат Ярема!
Негде щастя нема!
Чи не лучче наше діло,
Нумо так проживать, нумо так проживать,
Нум горшками торговать, нум горшками торговать, собі деньги считать.
Набрав Хома горшков,
А Ярема макотер,
Сів Хома на горі,
А Ярема пуд горою.
Што Хомушка покотив,
І Яремині побив, і Яремині побив,
Собі шкоди наробив... [633, с. 84-86; 11, с. 35-36]. Праці Олександра Малинки стали одним із фольклорно-етнографічних джерел для багатьох українських письменників.

У цей же час розгорнулася й фольклорно-етнографічна діяльність майбутнього славіста **Миколи Державіна** (1877–1953). Народився він у селі Преслав Бердянського повіту Таврійської губернії, більшість населення якого становили переселенці-болгари, у родині вчителя. Закінчив Сімферопольську гімназію. Навчався Микола Державін у Петербурзькому університеті (1896–1897) і Ніжинському історико-філологічному інституті (1897–1900). У ці роки він розпочав етнографічні дослідження болгар-поселенців Південної України, мовою й культурою яких захопився ще в дитинстві. Серед іншого, він відзначив болгарське повір'я, що коли в травні проїздить горшечник (*«прудавачъ съ гарнета»*), то треба украсти в нього новий горщик (*«едно нову гарне»*) і розбити його, то буде йти дощ [296, с.123]. Після завершення навчання він працював викладачем у гімназіях міст Тифліс і Батумі, водночас займався питаннями етнографії народів Кавказу, у тому числі й кубанських українців, яким присвятив статтю *«Матеріали з етнографії козачого населення Кубанської області»* (1904). Микола Державін зафіксував на Кубані приказки, що стосувалися гончарних виробів і їхнього продажу: *«Дожилася голова, довозилася горшків», «Двєнадцать полумисков – да все й кваша»* і *«Годі нам журиться, мука не злежиться, бо вже в горшку»* [295, с. 217, 220].

Цікавим є внесок у збирання фольклорно-етнографічних матеріалів церковного історика-краєзнавця, богослова, публіциста й педагога **Миколи Теодоровича** (1856–1915). Народився він 1856 року в сім'ї священика губернського міста Гродно. Микола Теодорович закінчив Литовську духовну семінарію у Вільно (1879), Петербурзьку духовну академію (1883), ставши кандидатом богослов'я. Упродовж 1883–1899 років він працював викладачем Священного Письма і давньоєврейської мови Волинської духовної семінарії в Кременці. У квітні 1899 року Микола Теодорович був призначений інспектором народних училищ Каліської навчальної дирекції – з резиденцією в містечку Турськ, а згодом, з листопада цього ж року переведений на таку ж посаду в Седлецьку дирекцію – із резиденцією в місті Біла Підляська в Польщі. З 1899 року він перебував на педагогічно-адміністративній роботі в губерніях Царства Польського, працюючи інспектором і директором навчальних дирекцій, інспектором Варшавського Марійського інституту – до його

евакуації в Саратов на початку Першої світової війни. Він активно співпрацював із Волинським єпархіальним історико-статистичним комітетом.

Микола Теодорович належав до волинських краєзнавців другої половини XIX століття, що гуртувалися в Кременці навколо Волинської духовної семінарії, Волинського історико-статистичного комітету, газети *«Волинські єпархіальні відомості»*. Загалом їхні дослідження не виходили за межі тогочасної офіційної історіографії й базувалися здебільшого на філософії позитивізму в осмисленні подій і явищ минулого. Однак зібрані ними фактологічні й джерелознавчі матеріали не втратили й досі своєї цінності, а перша російськомовна фундаментальна енциклопедична 5-томна праця Миколи Теодоровича *«Волинь. Історико-статистичний опис церков і парафій Волинської єпархії»* (1888–1903) не має аналогів, і нині сама виступає потужним історико-краєзнавчим джерелом [921, с. 77-79]. У Почаєво-Богородичній церкві містечка Полонне на Волині він зафіксував кіот святої рівноапостольної Марії Магдалини, облаштований гончарним цехом. Корогва цього цеху, що існував за часів Магдебурзького права, теж зберігалася разом із іншими п'ятьма у цій церкві. Її легко було впізнати за зображенням горщика [997, с. 247, 250]. У селі Рабіївка Старокостянтинівського повіту Волинської губернії (нині Рябіївка Волочиського району Хмельницької області) у храмове свято на Вознесіння Господнє існував звичай ходити по селу з тарілками для збирання пожертв на церкву [999, с. 875]. Напередодні Різдва на покуті ставили сніп озимого збіжжя, а поряд, у сіні, горщик із кутею [999, с. 876]. У селі Свинна для снопа брали по жмені кожного хліба, а горщик із кутею ставила господиня, попередньо поклавши хлібину, й це становило *«коляду»* [999, с. 152]. Так само ставили кутю й узвар у горщиках у селі Моньки [999, с. 529]. У селі Сковородки, аби рано неслися кури, господиня приносила горщик із кутею на покуть у білому фартусі, примовляючи: *«Кво, кво, кво»*, а щоб родилися чорні овечки, головешки, на яких варилася кутя, викидали на сніг. Перед самою вечерею господар із горщиком з кутею в руках тричі обходив іззовні хату, щоб увесь рік стояла сприятлива погода [999, с. 240]. Там само під час весілля, коли молодий обдаровував рідню, то бояри тримали тарілки з калачами й інші подарунки на головах, голосно викликаючи того, кому вони

призначалися [999, с. 261]. На тарілці молода носила чарочку горілки, пригощаючи рідних [999, с. 263]. У Волочиську перед вирушанням до церкви молодий дарував молодій чоботи, поклавши їх на тарілку, вкриту білою скатертиною [999, с. 574]. В Овручі в могили клали по цеглині з місцевого давнього храму [997, с. 293].

У Рабіївці 30 листопада, на Андрія, після звичайного ворожіння на пампушках, дівчата, повечерявши, вирушали на берег ставка й шукали там якусь знахідку, з якої складали уявлення про фах майбутнього чоловіка. Хто знайде черепок, та вийде заміж за гончаря, гадали вони [999, с. 875].

У місті Волочиськ люди охочіше зверталися за медичною допомогою до бабів, які лікували травами, п'явками й горщиками [999, с. 576]. У селі Моньки горщики ставили тільки жінки [999, с. 530]. У селах Свинна і Бальківці Старокостянтинівського повіту Волинської губернії теж ставили горщики при хворобах шлунку [999, с. 150, 775]. У селі Терешки Старокостянтинівського повіту Волинської губернії, якщо траплялася посуха, то люди були переконані, що дощ затримують відьми, які ховають зірки в горщик, від чого й не буває дощу. Якщо їм намагалися пояснити відсутність дощу природними причинами, то вони відповідали: *«Як вона схоче, то і Бога переможе»* [999, с. 749].

У селі Рожичній Заславського повіту була примовка, подібна до записаної Іваном Франком, яка, очевидно, стосувалася гончаря чи дротаря: *«Не біда, як горщок буде тікти, аби мині з хати втікти»* [998, с. 609]. У селі Сковородки казали: *«Хоць голова, як макітра, але капустою набита», «Роскуримо люльки, щоб дома не журились жінки»* [999, с. 240, 248]. У селі Великі Зозулинці Старокостянтинівського повіту Волинської губернії, крім приказок *«Не святі горшки ліплять»* і *«Чого не варити, то й в горщик не вложити»*, існувало й прислів'я *«До часу збан воду носить – покі вухо не вірвеця»* [999, с. 794, 796], Микола Теодорович зафіксував загадки цікавого змісту. *«Лижить глина, на глині дубина, на дубині соснина, на соснині полотнина»* – це вкритий скатертиною стіл на глиняній підлозі. Загадка про те, як труть макогоном конопляне сім'я в макітрі, мала еротичний відтінок: *«Батько вертить, мати терпить, а діти гвалт кричать»* [999, с. 799].

У селі Ружин Ковельського повіту на покуті ставили житній сніп. Там само клали в'язанку сіна, на якій ставили горщик з кутею й інший горщик, з узваром. Сіно розстилали також і на столі, заваленому цілою купою пирогів. Наприкінці вечері всі клали свої ложки догори дном у миску з рештками куті й прикладали зверху пирогом. Наступного дня дивилися, чия ложка в куті перекинулася. Це означало, що той цього ж року помре [1000, с. 34].

У Стобихві наречена підносила нареченому в подарунок рушник на тарілці й казала: *«Просить тебе батько і мати, щоб ти ласкав був той подарок приняв»*. Наречений приймав подарунок і, поклавши на тарілку двадцять копійок, казав: *«Дзінькує Богові, батькові, матері і тобі за той подарок»*. Далі розгортав рушник і, переконавшись у його цілості, віддавав назад нареченій, яка прив'язувала рушник до його пояса [1000, с. 302]. Мати вивертала кожух, одягала його на себе, клала в тарілку мед і три калачі, ставила на діжу й виходила назустріч молодим [1000, с. 304].

Результатом етнографічних досліджень українського історика, публіциста, письменника, державного діяча **Мирона Кордуби** (1876–1947) стала стаття *«Писанки на галицькій Волині»* (1899). Народився він у селі Острів поблизу Тернополя в родині греко-католицького священика. Після закінчення сільської початкової школи впродовж 1885–1891 років він навчався в Тернопільській (першій) класичній гімназії, тоді продовжив навчання у Львівській академічній гімназії, після закінчення якої був прийнятий 1893 року на факультет філософії Львівського університету. 1894 року Мирон Кордуба слухав лекції Михайла Грушевського й потрапив до незначного числа його справжніх учнів. Упродовж 1895–1896 років він навчався у Відні, що тоді був відомим центром вивчення світової історії. Там Мирон Кордуба написав дисертацію *«Історія і відносини в Галицькому князівстві XIII ст.»*. 1898 року він здобув у Віденському університеті звання доктора філософії й працював на момент написання статті співробітником Віденської бібліотеки. За місце своїх досліджень писанкарства він обрав Кам'янецький, Сокальський, Равський, Жовківський, Брідський повіти, а також північну частину Золочівського. В описі Мирона Кордуби привертало увагу використання різних глиняних виробів у процесі створення писанок. У більший черепок нагортали вугілля й на ньому

розтоплювали в меншому черепкові бджолиний віск. До воску іноді додавали сажі. На припічку ставили у горщику воду й розводили в ній фарбу. Ця вода, для того, щоб писанка добре вдалася, мусила бути набраною в Страсний четвер. Такого звичаю дотримувалися головним чином у Бродському повіті. Дівчата під вечір йшли до криниці зі дзбанками й чекали. Щойно вперше лунав дзвін, який дзвонив на *«страсті»*, зразу ж набирали води. У тій воді заварювали фарбу [527, с. 172]. Найцікавіше, що фарби для писанок, за народним звичаєм, треба було готувати в новому горщику, тобто придбаному в гончаря чи горшковоза. Через брак відповідних посудин, бо фарби мусили бути приготованими в новому горщику, інакше не трималися б добре, а часом і через брак часу, не готували всі потрібні фарби за раз, в один день. Звичайно траплялося, що кожну фарбу готували окремого дня, так що повне писання писанки вимагало три-чотири дні [527, с. 174].

Чимало зразків гончарського фольклору зафіксував видатний український природознавець, ботанік, зоолог, мовознавець, діалектолог, мінералог, перший творець української природничо-наукової термінології, дійсний член Наукового товариства імені Тараса Шевченка **Іван Верхратський** (1846–1919). Народився він у селі Більче-Золоте, у родині парафіяльного священика. Коли помер батько, мати з чотирма дітьми переїхала до Львова. Там малий Іван вчився в міській школі, а 1857 року вступив до Академічної гімназії, яка саме почала переходити на руську (українську) мову навчання. У гімназії захоплювався природознавством, збирав колекції комах, гербарії, писав наукові розвідки. Далі Іван Верхратський вчився на філософському факультеті Львівського університету, який закінчив 1868 року. Того ж року розпочалася його педагогічна праця на посаді молодшого учителя природознавства та руської мови в реальній гімназії Дрогобича. Він організував у гімназії літературний гурток, до якого входили дванадцять учнів – серед них Іван Франко. Саме Іван Верхратський дав юному Франкові почитати *«Русалку Дністрову»* та *«Кобзар»* Тараса Шевченка, який справив велике враження на майбутнього письменника. 1874 року Іван Верхратський завершив навчання на природничих курсах у Кракові. Це був період його двадцятирічної мандрівки освітніми закладами Галичини: з 1871 року працював учителем у реальній школі, з 1875 року – у III гімназії

імені Франца Йосифа у Львові, 1879 року отримав посаду старшого вчителя в Станіславі, а 1891 року – в Жешові (Ряшеві). Аж 1892 року Іван Верхратський нарешті став професором природознавства в Академічній гімназії у Львові, яку колись сам закінчив, і там працював до виходу на емеритуру 1908 року. Івана Верхратського, який був палким патріотом, відстоював права української мови й розробляв українську наукову термінологію, цікавили різноманітні галузі науки: мінералогія, біологія, мовознавство, фольклористика.

Зокрема, Іван Верхратський займався вивченням фольклору Закарпаття та Пряшівщини, якими подорожував упродовж 1897 і 1899 років. Зібрані матеріали склали основу монографій *«Знадоби для пізнаня угорско-руских говорів»* (1899–1901). Непростою була загадка з Густа про кішку, що вскочила на кухню, де господиня поклала ковбасу в ринку, й украла її, за що господиня її била: *«Прийшли чотири та кивали три, а пришли дві, та били тоти чотири, на што кивали тоти три»* [135, с. 158].

Загадка про око з Ужгородщини говорила: *«Маленькоє, кругленькоє, чорненькоє, в черепку ся в'є»* [135, с. 159].

В іншій загадці з горщиком порівнювалося яйце, так само битке: *«Як пуйду на пуд, маю єден горучик, як го упущу, не є майстра, оби го ісклав»* [135, с. 160].

У Пузняківцях виспівували в коломийці про горщик із чиром:

Ой Іване-ґелеване, твоя мати полька,
Ізварила горниць чиру, напала ю колька [135, с. 177].

У селі Заріччя в пісні згадували тарілки:

Не біл бив єм, почьорнів єм, по горах та й ходячи
Ой за тобов, біла дівко, тарелики та й носячи.
Тареликов не постало, дудочьками чоми плачу,
За тобов, біла дівко, свої ночи дуже трачу! [135, с. 181].

Шипшину на Закарпатті загадували: *«Червений горночок, повно в ньім крупочок», «Червений горночок, повно в нім крупочок, а на верьхи чопочок»* [136, с. 171, 174]. З горщиком у загадці ототожнювалася й шкаралупа горіха: *«Солодко молоко в окованім горци»* [136, с. 172, 179].

Білизна й камені в жлукті загадували закарпатці як: *«Ішла кума до куми пожичити горця, а в тім горцу галабурда, а на верьхи ябка»* [136, с. 172].

Загадки *«Штирноґа збила тройноґу, пришла двойноґа, била штирноґу, на што збила тройноґу?», «Била двоножка штирножку, на што розбила тройножку», «Стояла тройножка, пришла ґу ні четверножка, а двойножка, як пришла, та била четверножку, няй не рушат тройножку»* розповідали про те, як господиня карала кішку за розбиту ринку [136, с. 174, 181].

Загадку *«Ішли гості попід мости до червеного пана на гостину»* про те, як горщики ставлять у піч, записав Іван Верхратський в селі Бехерів (нині Бардіївського округу в східній Словаччині) [136, с. 174].

Загадка *«Серед села бучьок, на тім бучьку яворик, на яворику конопелка, на конопелци глинка, а до глинки Бог дає»* означала стіл з буковими ніжками і яворовою стільницею, скатертину, миску та їжу, яка трапиться [136, с. 174]. *«Ліпа, а на ліпі конопа, на конопі гліна, у гліні зеліна, а в зеліні свіня»* теж означала стіл, на столі скатертину, на скатертині миску, в мисці капусту, а в капусті – свинину [136, с. 179].

Зафіксував Іван Верхратський і жарт: *«Бил шьвятий вечур, хто шьа наїл, та ситий бил, а я випил миску вару, а дві втекли до Грабу»* [136, с. 177].

Про дротарів і побут їхніх родин співалося в пісні із села Порач на Спиші:

Уж ідут дрітаре,
Уж су на граніцп,
Мойого мілого
Лишили в Плавніци.
Пісал мі мілий ліст,
Ношу го на бочьку –
Жебим го чекала
До другого рочьку! [136, с. 201].

Продаж горщиків однією господинею іншій зображався у дитячій грі: *«Діти посідауть до шору єдно од другого далеко, та кожда дівка мать дьітину (хлопця або дівче) за гарьчіка. А єдна дьівка купиє од каждой гарьчіка. Тота гварить, што купиє: та продай мі того гарьчіка! Тота, што продавать, гварить:*

Я би ті го не продала,
Бо я тяжко годовала,
С пиріжками напихала.

Та пак біжать, тота, што купиє, і тота, што продавать, та котра ід ньому прибігне скорій та уж їй гарьчік» [136, с. 224].

Учений досліджував говірки не лише закарпатських, а й, природно, передкарпатських лемків. Мові лемківського населення північних схилів Карпат Іван Верхратський присвятив монографію *«Про говор галицких лемків»* (1902), де подав їхні приказки, загадки, вірування, пісні. Про горіх у Лабові була загадка *«Соводке мовочко в закованім горци»* [138, с. 226].

Макогін, макітра й мак у загадці з Лабови подавали як: *«Тато з льіса, мама з міста, а діти з огради»* [138, с. 226].

Побутова ситуація позичання горщика обігравалася в загадці з Біньчарової про білизну в жлукті: *«Пішла пані до пані позичати горця, готовити галабурди, а на верхи ябка»* [138, с. 227].

У коломийці з Рихвальда натякалося на давні уявлення про прокреативні властивості глини:

Пісвава ня мама г долину на глину,
А я ї принесва г запасцьі дьітину.
– Дівусь моя, дівусь де-с ти тото взява?
– Мамусь моя, мамусь, з глини-м викопава! [138, с. 236].

Герой коломийки з Чистогорба зізнавався:

Заплачу, заплачу той горнец згорівки,
Не хочу, не хочу той богацкой дівки.
Бо богацка дівка не хоче робити,
Навяже коралів, каже ся любити! [138, с. 387].

У пісні з Рихвальда не могло не відобразитися традиційне лемківське ремесло – дротарство:

Пішов мій миленький горци дрітовати,
А я за ним піду ґрейцарі зберати [138, с. 236].

У Рихвальді побутувала також місцева версія загальноукраїнської пісні:

Пізнати, пізнати, котрий хлоп женатий,
Проквитат му личко, як горнец щербатий [138, с. 238].

Співали в Рихвальді й про нелегку долю невістки:

Дала-с ня, мамусю, за третю границу,
Жеби-м не- ходила до тя на жентицу.
Дала-с ня, мамусю, за третій поточок

Жеби-м не ходила скребтати горночок.
Дала-с ня, мамусю, до червеной хварби,
Тепер ся припатри, який мі сьвіт марний! [138, с. 241].

У перший день провідати молоду йшли батьки і вся родина, приносячи при цій нагоді подарунки для неї. Їх називали *«приданяне»*. У пісні із села Лосє співалося:

Пришли нам ту приданяне,
А што-ж ми ім їсти даме?
Нарубаме дрібних трісок
І даме ім на сім мисок [138, с. 242].

У Бересті знали весільну приспівку-докоряння, відому й на решті українських земель:

Чом ви, свашки, не сьпівате?
Ці ви зуби рідки мате ?
Треба глини намісити,
Свашкам зуби наліпити [138, с. 281].

Зафіксував Іван Верхратський у Туринському й забобон, який мав стосунок до поводження з глиняними виробами та їхнього міфологічного зв'язку з атмосферними опадами: якщо хтось вишкрябував горня, на його весіллі мав бути дощ [138, с. 232].

У праці *«Говір батюків»* (1912) Іван Верхратський розглянув варіанти наддністрянських говірок із околиць Жовкви, Рави-Руської, Яворова. У коломийці із села Мачишин співалося про сумну долю невістки:

Як я була в свої мами, то я пісьні вміла,
Як я пішла до чужої, з капустою з'їла.
Піду я по водицю з малейким збанєтком,
Мині мама вповідає: «Поволи, дитєтко!»
У чужої, сучиної з двома коновками,
Вона мені вповідає: «Не рушиш ногами!» [137, с. 120].

У коломийці із села Малатин сирота теж розповідала, порівнюючи життя в покійної матері і в чужої господині в наймах:

...А я в свої мамунейки по воду з горнятком,
Вони мені повідают: «Поволи, дитятко!»
Я в чужої господині з двома коновками,
Вона мені повідає: «Не рушиш ногами».

Бодай тобі, господине, так легко конати,
Та як мені ті коновкє легко піднимати [137, с. 236].

Селянин у коломийці із села Нова Кам'янка довідувався в кума:
Ти мій кумцю, ти мій любцю, чого би я просив вас,
Чи не йшла то вчера вечер моя курка коло вас?
Моя курка жовтопюрка, а червоний гребінец,
Чи не впала моя курка вчера вечер в ваш горнец! [137, с. 225].

У коломийці із села Мачишин співалося про приготування в горщику півня:
Що татуньо розказали, то мамунє мусят,
Зарізали когутєтко тай в горнєту душут.
Що татуньо розказали, мамунє зробили,
Зарізали когутє, в горнєту здушили [137, с. 120].

Коломийка з Мачишина змалювала побутову ситуацію, коли миску позичали:
Ой піду я до сусіди позичити миски,
Є в сусіди парубочок, перекривий писки [137, с. 163].

У пісні із села Курники чоловік героїні через пияцтво злигався з кумою, забувши про жінку:
Наварила-м пирожейки, накладаю в миски,
Іде милий із кумою, цілюют ся в писки [137, с. 243].

У пісні із села Мачишин старий чоловік жалівся на неуважну до нього молоду дружину:
Хоць буде любити та їсти не зварит та дріта, та дріта, та йісти не зварит.
А хоць вона зварит, в миску не нальлє та дріта, та дріта, в миску не нальлє [137, с. 146].

Тарілку згадано в пісні:
Коло ставу, коло млина
Там дівчина таляр мила [137, с. 296].

Із села Мервичі походила загадка про горщик: *«Ходив, ходив годоман, усіх дітей годував, як упав, так пропав, ніхто єго не сховав»* [137, с. 114].

У селі Малатин про ноги столу, стільницю, глиняну миску й свинину з капустою загадували: *«Стоїт дуб, на дубі бук, на буці глина, на глині капуста, а в тій капусті свині пасутся»* [137, с. 115].

Володимир Шухевич (1850–1915) здобув собі почесне місце між українськими етнографами знаменитою монументальною монографією *«Гуцульщина»* (1899–1908), що зайняла п'ять томів і була одразу ж перевидана польською. Перші чотири видала Етнографічна комісія Наукового товариства імені Тараса Шевченка в *«Материялах до українсько-руської етнольоґії»*, а п'яту частину Шухевич після конфлікту з Володимиром Гнатюком видав власним коштом. Народився він у Тишківцях Городенківського повіту, де його батько, виходець із давнього й впливового аристократичного роду боярського походження, був священиком, деканом Городенківщини й інспектором шкіл. Саме від свого батька Йосипа, що належав до товаришів Маркіяна Шашкевича й перекладав українською мовою твори римських класиків і Вальтера Скотта, Володимир Шухевич успадкував нахил до літературної творчості. Він відвідував школу в Коломиї, гімназію в Станіславі, Чернівцях, а потім ще два роки – Академічну гімназію у Львові. Служив у війську, потім закінчив філософський факультет Львівського університету за відділенням природничих наук. 1876 року він став учителювати в 4-й гімназії у Львові, а з 1889 року – в реальній школі у Львові, залишившись на цій посаді аж до виходу на пенсію. Володимир Шухевич брав активну участь у громадському житті Львова. У своїй багатогранній діяльності вчений найбільше уваги приділяв етнографічним дослідженням та організації виставок і музеїв. Він співпрацював із краєзнавчим музеєм імені Дідушицьких, де створив український етнографічний відділ.

Вивчати Гуцульщину Володимир Шухевич почав з 1873 року під час ботанічних екскурсій по Карпатських горах. Полюбивши цей мальовничий край, його жителів, вражений їхнім злиденним життям і водночас їхнім оригінальним побутом, мистецтвом і фольклором, Володимир Шухевич залишив ботанічні досліди й з головою поринув у народ, вивчаючи його матеріальну й духовну культуру. З цією метою він кожного літа виїздив у гуцульські села, зокрема Космач і Яворів. Його праця, якій він присвятив двадцять років життя, відзначалася багатством етнографічно-фольклорних матеріалів та їх новизною [511, с. 209]. Вона одразу здобула наукове визнання. *«Гуцульщина»* користувалася популярністю й серед простого народу [26, с. 68]. Володимир Шухевич подавав у ній тільки те, що сам бачив,

чув і записав, охопивши всі сторони життя гуцулів і не оминувши роль у ньому глини й гончарних виробів, починаючи з народження людини. Викупану дитину баба-повитуха обігрівала й обсушувала коло ватри, а потім сповивала в пелюшки; потім приготовляла *«шкалиточку»* – мішечок з часником, *«печінею»* (глиною з печі), вугіллям і глиною зі слідів пса. Укидаючи в мішечок часник, баба приказувала: *«Аби ти була така люта, як чеснок»*, печину: *«Аби тебе так нічо не ловилосі, як не ловиться печі, аби тебе ніхто так не урік, як не можна печі уречи»*, вугілля: *«Шоби погані очи, що на тебе подивлять ся, так перегоріли, як угля перегоряє»*, а кидаючи глину зі слідів пса, баба промовляла: *«Шоби так ніхто на тебе не задивився, як не може задивити ся на сліди псєчі»*. Так зібраний мішечок баба зав'язувала дитині на праву ручку, після чого перевішувала через плечі хрестик з осини [1175, с. 3].

Як і інші народи Європи, українці Гуцульщини вірили, що надприродні істоти можуть підмінити дитину. За розповідями, колись сталося таке, що дитина не росла. Хтось здогадався, що це мусить бути *«обміняник»*, та й порадив набрати глини з дев'яти меж з-під дев'яти каменів і понести обмінену дитину вночі о дванадцятій годині на межу, там покласти його черевом до землі, а на потилицю покласти ту глину та бити *«обміняника»* по плечах шипшиною. Мати послухалася, так і зробила. Дитина пищала страшно, але мати не зважала на це, лиш усе била. Зненацька зашуміло, прилетіла бісиця, а за нею прибіг хлопець – як *«вісипаний»*, такий гарний. Бісиця запитала: *«Неволя би тя утьила, хто тобі таке порадив? Ти б'єш та тратиш моє, а я твоє годую; ади, воно як вісипане; не бий, бери собі своє!»*. З тими словами бісиця вхопила своє, а жінчиного лишила. Той хлопець усе знав. До нього говорило зілля й усе живе, а воно говорить лише з арідником, отже, той хлопець був уже арідником: він знав, що когут заспівав, що ворона накаркала. Того хлопця випитували батьки про всяке, а що від нього провідали, те пішло від них дітям і внукам. З них постали *«чередінники»*, *«мольфарі»*, *«чинатарі»* і інші чаклуни [1175, с. 4].

Якщо дитина не могла спати, то в суботу до схід сонця будь-хто з хати йшов до дев'яти криничок, набирав з кожної ложкою або горнятком води по дев'ять разів, причому рахував коло кожної криниці і за кожною ложкою: *«Ні раз, ні два, ні три... ні вісім,*

ні дев'ять». Воду приносив додому, клав її в піч, розкладав вогонь і відгашував у тій воді до дев'яти разів по чотири вуглики, рахуючи: *«Ні раз, ні два... ні чотири»*, збирав вуглики й скидав їх до наготованої купелі. Скупавши дитину в тій купелі, відносив воду на місце, де сходилися три дороги, там виливав воду й одразу ж утікав, не озираючись [1175, с. 6].

Після виводу породіллі родина готувалася до *«колачин»*: господар купував у місті калачів, пива, горілки, а господиня наварювала вдома різних страв, після чого обоє йшли до кумів і запрошували їх та інших гостей до себе *«на колачини»*. Коли гості сходилися й сідали за стіл, господиня ставила перед кожним по порядку горщик з водою або солодким молоком, а на горщик клала бублик, притуляла до горщика запалену свічку та, перепрошуючи, казала: *«Най Бог прийме передь душі!»*, на що гість відповідав: *«Простибіг!»* [1175, с. 7].

Описав Володимир Шухевич і гуцульське весілля. Мати молодого наливала в полив'яну миску горілки й клала дерев'яний різьблений ополоничок. Коли дружба завершував краяти калач, він черпав ополоничком горілку з миски, а наливши її в чарку, подавав молодому [1175, с. 27-28].

Дотепні дружби робили в себе вдома пару пиріжків, які начиняли мукою, клоччям, піском або глиною й змішували з іншими, причому старалися, аби конче хтось із родини молодої розкусив такий пиріг, а коли це ставалося, сміялися, кепкували з молодої господині, що та не вміє пиріжків робити тощо [1175, с. 64].

Коли молодий вертався з дружбами з запросин, його молода дружина, весільна матка і ще яка-небудь жінка сідали на лавці так, аби молода була посередині, накривалися скатертиною або великою хусткою. По боках стояли дві жінки, що тримали миску над головами. Щойно молодий уходив у хату, вони починали співати. Молодий кидав у миску гроші, відкривав хустку, цілував свою жінку й вів її у танець [1175, с. 65].

Під час поминального обіду (*«комашні»*) на стіл ставили горщата з водою або молоком, а на них бублики. До кожного горщати притуляли тоненькі воскові запалені свічки. Горщата ті подавали всім, хто сходився до мерця. Дехто роздавав більше сотні таких горщат [1175, с. 248]. У похоронній ході першим їхав священик на коні. Один з ґаздів ніс перед домовиною *«хитавну миску»*, названу

так, бо в часі *«опроводів»* її здіймали священик і люди вгору й хитали нею. У тій мисці лежало коливо зі сливами й медом, а в нього було заткнуто дванадцять свічок, кожна з яких була складена з трьох пелюсток, довкола пшениці лежали яблука, горіхи, булки, калачики. При кожних *«опроводах» «хитавну миску»* клали на труну [1175, с. 249]. Труну закидали землею, вкопували в головах хрест, а на могилі клали під хрест *«хитавну миску»* [1175, с. 253]. У провідну неділю гуцули справляли *«Опроводи»*: з цією метою вони зносили на кладовище перепічки, бринзу, молоко, муку, варениці, а коли священик відправляв молебень, роздаровували перепічки, мисочки з мукою й таке інше між бідних, а якщо бідних не було, то дарували одне одному [1175, с. 255].

Вичерпно описаний Володимиром Шухевичем народний календар гуцулів починався з Різдва. Господар брав каганець з ладаном, обходив і обкурював три рази хату довкола, *«аби фискавка не близила сі д' хаті і ласиця, аби не пхала сі, ади, д' маржині»*, а ґаздиня переціджувала насамперед боби, солила їх і клала в мисці на стіл. Це була *«перша вечера»*. Після них вона виставляла інші страви [1176, с. 11].

Господар далі брав малий хлібець-*«кукуцик»* та маку на кружок, а в черепок або якийсь інший посуд накладав жару й ладану та обходив із тим усе обійстя по усіх кутах, ішов у комори, на горище – усюди, куди ходили мешканці дому, а розсіваючи самосійний, тобто дикий мак, казав: *«Йик тот мак не годна відьма візбирати, так аби не годна пошкодити моїй маржинці»*. У цей час мусило бути в хаті тихо, всі сиділи спокійно, лише господиня поралася по хаті, світила свічки, клала потроху всякої вечері, але лише з дев'яти страв, у нову миску, за яку, купуючи в місті, не можна було торгуватися. Нагору вона клала калач, у середину – одну чарку з медом, другу з водою, а на калач накладала волоських горіхів та яблук. Як худоба споживала вечерю, господар входив у хату, брав у одну руку зібрану жінкою миску, а в другу – сокиру і виходив удруге надвір, зачинивши за собою двері. Надворі він запрошував могутні сили до себе на вечерю: *«На Свйитвечьир родив'єм си, на Свйитвечьир хрестив'єм си, Пречиста Діва на золотім крижмі мньи держьила, у змиєвім озері мньи купала! Градівники, чорнокнижники, мольфарі, планетники, лісні вовки, медведі, лиси — прошу вас на вечеру!»* Так він кликав три

рази, а потім закінчував: *«Йик ви не йивили си на су тайну вечеру, йик не маєте моци йивити си на Різдво і на Великдень, так аби-сте не мали моци ані волі тої мині шо злого зробити в хіторі моїм! Як вас тепер не видко, не чути, так аби вас не було чути та не було видко через цілий рік!»* Опісля запрошував бурю на тайну вечеру, кличучи: *«Будь ласкава і виходь до нас на сьвйиту вечеру!»* Так він кликав теж три рази, після чого закінчував: *«Коли ти тепер не ласкава прийти на свйиту вечеру, на дарі Божі, на ситі страви, на палені горівки, на велике добро, йик ми тебе просимо, то не приходь до нас літі, йик ми тебе не трібуємо!»* Після цих слів господар повертався в хату, замикав двері на засувку, брав черепок із жаром і ладаном, обводив димом три рази за сонцем, після чого підкурював усіх присутніх і всі кути, а в кінці клав черепок на камінь під стіл. Це робили тому, що *«пек му, щез би»*, тобто чорт, міг би бути в хаті, а ладаном його виганяли, і він втрачав від нього силу. Обкурюванням у хаті досягали ритуальної чистоти [1176, с. 11-12].

Аби відвернути бурі, у Космачі, коли готували вечерю, треба було в дев'ятьох горщиках варити дев'ять страв. З кожної страви брали по ложці, замішували все разом і, додавши трохи муки, робили калач і пекли. Увечері перед вечерею брали вербу, яка від Великодня стояла за образами, свічку, яка була приліплена до паски, а на додачу клали в мисочку потрошку з усієї страви, яка варилася на Святвечір, і калач, та з тим виходили на двір, де вже худоба була зігнана в одній кошарі. На дворі треба було покрутитися в той бік, як іде сонце, а потім промовити: *«По перший раз прошу тучу, бурю, чорнокнижників, що град товчут, дуже прошу на тайну вечеру!»* – і так три рази. Повертаючись до хати, треба було знов покрутитися за сонцем, після цього увійти в хату і, не оглядаючись, замкнути її. За той час, поки ґазда був на дворі, ґаздиня накладала в другу миску всякої страви, а на верх клала *«перший хліб»* – той, що насамперед вийняла з печі, а як тільки господар повертався в хату, господиня запалювала свічку, приліплювала її до миски, клала ту миску на полотно й подавала господареві. Він обходив тричі за сонцем довкола хати, потім клав миску на стіл і уклякав, а за ним усі члени родини, які били поклони й молилися: *«Просьи щіре Бога, аби єго ухвалити, упросити, аби і тих душ до вечері припустив, шо ми їх не знаємо, а їх дожидаємо, шо за ні ніхто не знає, шо они припадками пропадают, шо они*

бутанами побиті, дорогами покалічені, пострачувані, водами потоплені; за котрих ніхто не знає лягаючи і встаючи, ніхто не згадає дорогов ідучи, а они, бідні душі, гірко в пеклі прибувают і цего Свйитого вечера чекают, шо нас у цес вечьир молитви великі идут, шо такі душі сі найдут, шо тоті душі споминут. Щіре Бога просимо, поклони б'ємо і споминаємо усі душі і тоти, шо їх не знаємо! Господи, заборони хрестьинску худібку і мою від звіри і від поганої віри на росах, на водах, на кождих переходах! Дьикувати Богу свйитому, шо поміг дочекати у мирности, в радости і веселосте сих Божих свйиток, та поможи Боже, їх у радости відправити і від сих за рік других діждати!» [1176, с. 13-14].

Після цих молитов, які мали виразно язичницький характер, вставали всі. Господар брав зі столу миску з усякою стравою й, звертаючись до когось із присутніх, промовляв: *«Ми усі з усего щірого серця і з Божої волі кличемо і Божі і грішні душі на вечерю і даємо єї, аби вони на тім сьвіті так вечеряли, йик ми тут; я даю за тоті померші душі, шо на сьвіті погибли, поратунку не мают; най Бог прийме перед їх душі! Я їх кілько запрошаю і закликаю на цу Божу тайну вечеру, кілько у цім полотні є дьирочок, по кілько, аби їх було на одній дьирочці!»* Після цих слів він подавав миску тому, до кого промовляв, а той клав її на стіл [1176, с. 14].

Господиня клала по півложки пшениці та всіх страв у кути обох вікон і ставила по горняті сити, після чого брала боби в руки й метала їх по всіх чотирьох кутках хати. Це все призначалося янголам та душам померлих, які в цю ніч приходили поживитися [1176, с. 14].

З'ївши чергову страву, ставили одну миску на іншу. На Гуцульщині теж вірили, що ні мисок, ні ложок не можна після вечері ні ховати, ні мити, вони залишалися так на всю ніч, при запаленій свічці. Той, хто їх зібрав би зі столу й помив, учинив би *«неспасенний»* гріх, бо святі душі не можуть прийти та їсти так, як живі, вони живуть парою, лижуть миски, тому миски треба було лишити немитими до другого дня [1176, с. 15]. Як і на решті України, тут носили вечерю. Набирали з мисок, що стояли на столі, куті, риби та ще чогось і йшли з тим до кумів. Увійшовши в хату, казали: *«Добрий вечір, як вам сі сьвйиткує?»*. У відповідь лунало: *«Добре, як вам?»*. Потім поздоровляли: *«На многі літа з Свйитим вечером, аби дочекали посполу і на рік такого вечера»*. Передаючи принесену миску

страв, промовляли: *«Просимо, кумко, на вечеру; хоть не велика, то приймайте за велику»*. А кума відповідала: *«Велика! Велика! Аби-сте такі великі у Бога були, йик цес дар Божий великий!»*. Після цих привітань сідали за стіл, їли, пили, колядували, а як у хаті була скрипка, то танцювали, веселилися, розважалися, бо *«се днина весела для усього диханя»*. Коли ж не було скрипки, то, посидівши трохи, всі разом ішли до інших кумів, несучи з собою миски зі стравою. Так ходили одні до одних, аж поки не натрапляли на хату, в якій грала скрипка, й там тішилися вже до білого дня [1176, с. 15-16].

У Криворівні співали колядку про звитяжця:

Вінесли єму миску срібла:
Миска срібла й мисочка срібна.
Не подивив си, не ввеселив си,
Не зліз із коньи, не поклонив си [1176, с. 94].

У варіанті з Космача виносили *«миску срібла»* та *«судину злота»* [1176, с. 93]. Господар у колядці теж *«мірьиє гроші полумисками»* [1176, с. 43].

Персонажа весільного рядження застерігали:

А чиньчику, Васильчику,
Не сідай же на припічку,
Або ж мене горшка збавиш,
Або собі жупан спалиш [1176, с. 197].

Приспівка до колядницького танцю кругляка нагадувала початок балади:

Я си в коршмі забарив;
Там горівки я просив;
Шинькарочка молода,
Дай горівки, дай вина.
– Маю вино, маю квас,
Коли ж минів гроші даш!
Є у мене гроший дзбан,
Коли схочу, тогди дам! [1176, с. 188].

Колядникам бідніші люди насипали миску бобів або якогось зерна [1176, с. 191]. Миску жита й гроші давали й щедрувальникам з козою й Маланкою [1176, с. 200].

Новий рік був часом веселих і сумних ворожінь дітей, молоді й дорослих. Дівчина ловила павука в горщик, прикривала його

там, аби не втік. Якщо павук починав снувати павутину, невдовзі мали бути заручини. Також дівчина робила з глини круг-*«кочілце»* і втикала в нього дві скіпки, позначуючи одну іменем парубка, а іншу – іменем якоїсь дівчини. Потім запалювала обидві скіпки. Якщо вуглики тих скіпок скручувалися й бралися разом, це означало, що загадані поберуться [1176, с. 194]. Старші діти робили з глини кулю завбільшки з картоплину, а в кулі ямку. Такі кулі клали на припічку. Над краєм ямки запалювали березову скіпочку, маючи на гадці певну людину. Якщо вуглик зі скіпки падав у ямку, випливало, що той, кого мали на гадці (батько чи мати), помре цього року, а якщо вуглик відвалювався набік, то ще поживе [1176, с. 194-195]. До нової миски наливали дев'ять ложок води й клали її на сволок. Уранці на Новий рік міряли воду, якщо її прибувало, то корови будуть давати більше молока, ніж минулого року, якщо ж убуде, то менше [1176, с. 195].

На освячення води дівчата зносили дзбанки чи коновочки з водою, прикрашені червоною жичкою й китицями, а також заклечані васильками, гвоздиками та ласкавцем [1176, с. 203]. На Голодну кутю, перш ніж сісти до вечері, пили свяченої води, потім наливали її до миски, де було насипано трохи пшеничної муки. З тієї муки робили хрестики, які приліплювали в чотирьох кутах хати й на дверях. А господиня з кожної страви клала потроху в мисочку на вікно, *«шоби сі душі накормили та й памйитали Свйитвечір водохресний»*. Після вечері ходили до кумів і сусідів з вечерею так, як на Різдво [1176, с. 204].

З кожного з трьох Святвечорів – різдвяного, новорічного й водохресного – господиня ховала потрохи страви, зсипаючи її в одну миску, а додавши до того муки, замішувала й випікала з цього всього хліб. Його вона ховала, щоб давати по шматочку разом із сіллю, що стояла з різдвяного вечора на столі, й отавою, якою стіл був накритий, упродовж цілого року худобі, аж до нового хліба. Це робили для того, щоб худоба так трималася купи, як ці свята завжди тримаються, і ті, що на Святвечір сиділи за столом [1176, с. 208].

Після Водохрещів священик із дяком починали ходити із свяченою водою по хатах. За кроплення й молитви їм давали миску зерна й жмуток повісма. Дівки на виданні та вдовиці користувалися цією нагодою, щоб поворожити, чи скоро вийдуть заміж. Із цією метою

вони набирали зерно в мокру миску й зсипали його в *«бесаги»* міхоноші, який носив за дяком зібране збіжжя. До мокрої миски прилипали зерна, їх дівка чи вдова згортала на стіл і перелічувала, чи їх зосталося парне число. Якщо так, то вона мала вийти заміж цих м'ясниць, а якщо не до пари, то їй дівувати чи ходити вдовою ще рік [1176, с. 209-210].

Численні повір'я, що мали запрограмувати життя на краще, належали й до великодньої обрядовості. Посадивши паску в піч, господиня закладала її дерев'яним кругом, а шпарини обмащувала глиною, примовляючи: *«Не застаю піч, але рти з цілого сьвіта, аби на мене ніхто не говорив, ніхто не зіпав, йик піч не зіпає на хату; аби заперті рти, засклеплені були, йик ся піч, аби до мене так ніхто рота не отворив через цілий рік, як оця піч сама не отворитси!»* [1176, с. 231].

У Поминальний понеділок гуцули приносили на кладовище всілякі наїдки, у тому числі горщата з молоком. Одні одних запрошували до *«стола»*, себто до застеленої могили, й там давали одні одним води в горщаті, молока, перепічки тощо за душу рідної людини [1176, с. 241-242]. На Зелені свята гуцульська господиня несла до церкви калачі, будз, сир, молоко у дзбанку. На могилах наливали в малий глечик молока й подавали пити бідним, промовляючи: *«Най Бог прийме перед душі мого тата (ім'я), мами...!»* Так само робили з будзом, хлібом і рештою всього, що винесли на кладовище [1176, с. 250-251].

Комахи в народних міфологічних уявленнях сприймалися як нечисть, а тому підлягали ритуальному вигнанню. Якщо в хаті були таргани, то треба було їм у ніч перед Купалом справити пародійне весілля, тоді вони зникали. Для цього треба було наставити *«кулешник»* – горщик, у якому варили куліш, і наловити в нього тарганів. Тоді брали мішечок, а з горщика вибирали по тарганові й промовляли до кожного: *«Се княз, се кнйигині, се дружба, се дружка, се кум, се кума, се музика, се свашки, се бойири»*, а решту, що залишалася в горщику, назвати весільними гостями й вкинути в мішечок. Тоді треба було, щоб двоє людей несло той мішечок на межу села, а хлопець попереду грав на сопілці. Його залишали в місці, де не ходили люди, зі словами: *«Вже-смо вас віграли, бувайте здорові! Ґаздуйте собі тут»*. Повертатися додому треба було, не озираючись [1176, с. 260-261].

Напередодні Івана Купала гуцули рубали бузину (*«хобзу»*), яку затикали в кутки, щоб вона там стояла дванадцять днів. Коли минало дванадцять днів, то її забирали з кутків і клали на горище, де вона зберігалася, поки не стикалися з якоюсь хворобою: гарячкою, пропасницею. Тоді, приготувавши у великому горщику окріп, робили для хворого купіль з бузини. Збирали перед Купалом і інше цілюще зілля, яке клали за образами, й якщо хтось із домашніх підірвався під час роботи, то робили відвар, давали йому охолонути, а наступного дня хворий натщесерце пив той відвар з горщика, ставив праву ногу на поріг і приказував: *«Аби мні так прудко попустило, йик прудко поклавши ногу на поріг!»* Хворим легшало, і вони далі пили той відвар у горщику. Якщо чоловік питав дружину, що вона збирається пити, дружина мала відповісти: *«Аби си так борзо скъикло, йик єс си борзо запитав!»* [1176, с. 263]. Збір трав під час сонцевороту, очевидно, пов'язувався з перехідним станом природи й символічно ототожнювався з часом, найбільш відкритим для контактів з іншим світом (ворожінь на Купала, а також купальських ігрищ, які загалом символізували майбутній добробут, родючість, плодючість тощо).

До Спаса не можна було нікому їсти ніяких плодів. Їх спершу треба було дати бідним за померлі душі, аби ті вперед покуштували, відтак можна буде й собі їсти. З цією метою того дня приносили плоди, калачі й воду в глечиках на кладовище коло церкви, й щойно після служби священик усе це освячував, роздаровували одні одним, примовляючи: *«Най Бог прийме за душу Василькову!»*. Обдарований мусив з'їсти бодай шматок отриманого яблука, закусити калачем і попити води. Таке обдаровування тривало доти, доки всі не обмінювалися, не покуштували яблук і не випили воду [1176, с. 264-265].

На Андрія дівчина, роздягнувшись, заволочувала посіяний льон чоловічими штанами, потім клала їх під голову й лягала спати, з'ївши паляничку, яку собі спекла з однієї порції муки, однієї порції води й однієї порції солі. Пити воду не можна було. Уночі мусив приснитися той, хто мав її взяти. Зазвичай суджений ніс їй подарунок. Якщо суджений приносив у дарунок молоко в дійниці, то вона мала стати багачкою, а якщо пиріжки в глиняній мисці, то вона житиме щасливо, але бідно. Якщо ж снилося, що суджений несе в дійниці молоко, а вона придивлялася краще й помічала, що це горщик,

а не дійниця, то спершу вони будуть багаті, а потім бідні [1176, с. 271]. Матері теж раді були б знати, чи їхні доньки віддадуться в М'ясниці, про що дізнавалися за допомогою ворожіння, відомого й за межами Гуцульщини. Ставили три нові горщики в хаті на лаві, в один клали перемітку, у другий – цибулю, а в третій – червону *«жичку»*. У цей час дівчина сиділа в коморі: до неї приходила мати або ж якась інша жінка, зав'язувала їй очі й вела перед лаву, де дівчина сягала рукою перед себе. Якщо вона торкалася горщика з переміткою, то мала вийти у М'ясниці заміж, якщо ж горщика з цибулею – мала стати покриткою, а якщо того, що з *«жичкою»*, то мусила дівувати ще цілий рік [1176, с. 271]. На Андрія також чаклували господарі. Якщо хтось хотів мати в себе гарний город, то йшов на святого Андрія в поле, брав глини з дев'яти чужих меж, зав'язував її у дев'ять хустинок і ніс на свій город, де закопував їх до сходу сонця. Там вони лежали впродовж дев'яти днів. Потім він розкопував їх, так само до сходу сонця, і розсівав по городі. *«У такого будуть городи май красші – у нікого таких не буде!»* [1176, с. 271].

Шануючи п'ятницю, гуцули цього дня не мастили й не білили [1176, с. 244]. Ще в них існувала прикмета, що коли окріп у горщику збігав, закипівши, то мала бути негода [1176, с. 9].

Окрему цінність становили фольклорні матеріали, пов'язані з космогонією. Згідно з записаним Володимиром Шухевичем варіантом космогонічної легенди, який розповідали на Гуцульщині, Бог знав усе на світі, але нічого не міг зробити, а Триюда-Арідник, його побратим, мав силу до всього. Бог мусив у нього все виманити або вкрасти, якщо хотів щось мати. Бог знав, що *«на присподнім»* у глибині моря є глина, та хотів від Арідника домогтися, аби той її виніс *«з присподного, з тридевйитого моря, що так глибоко три рази йик сес сьвіт»*. Якось вони вдвох собі розмовляли, що добре би було, якби була земля, бо було б на чому відпочити, і Триюда запитав, що зробити, аби була земля. Бог сказав, що він би зробив землю, якби в нього була глина. Арідник запитав, де її взяти. Бог повідомив, що вона є *«гет у присподнім»*. Той сказав, що він би туди пірнув. Бог заохотив його пірнути й пояснив, що як буде зачерпувати землю рукою, то має сказати: *«В имйи моє!»* Коли Арідник це почув, то кинувся в шумовиння та аж у тридев'ятому морі знайшов глину. Він набрав її в жменю та й вихопився вгору. Але доки він виринув, вода

всю глину вимила з його руки. Він прийшов до Бога, і той запитав, де глина. Арідник пожалівся, що набрав повну жменю, а нічого не лишилося. Бог пояснив, що треба було сказати: *«В имйи моє!»*. Він послав Арідника пірнути ще раз. Той занурився вдруге, але сталося так само. Аж за третім разом він виніс тільки трішки глини, що лишилася за нігтем. Бог вишкрябав глину з-під нігтів, зробив з неї паляничку й кинув її на воду, а паляничка розрослася, і з того постала земля. Вона була спершу дуже тонкою [1177, с. 1-2].

На Гуцульщині теж вірили, що, коли Бог зробив першого чоловіка з глини, то *«Ирод»* на нього плюнув, а Бог тоді перевернув його тим обпльованим досередини, і відтоді кожна людина всередині має хвороби [1177, с. 8].

Як і на інших українських землях, там розповідали про черепок з маззю, за допомогою якого відьми літають на зборища [1177, с. 207]. На Гуцульщині теж широко побутували розповіді про чарівні кістки з кажана. Якщо хтось хотів привернути до себе когось або щось, то мав зловити кажана (*«лилика»*), вкласти його в маленький горщик, в якому у дні мало бути зроблено дев'ять дірок. Той горщик належало поховати у великому мурашнику й швидко тікати, не оглядаючись, щоб не чути, як кажан там пищатиме від мурашок. Через дев'ять днів, удосвіта перед сходом сонця, слід було прийти оголеним у те місце, вигребти горщик, ухопити його і втікати, так само не оглядаючись і не заглядаючи в горщик. Як зійде сонце, треба було вибрати з нього дві кісточки кажана: *«грабельки»* і *«вилки»*. Тими *«грабельками»* він міг притягнути до себе все, що забажав і задумав, а як хотів щось або когось від себе відвернути, то робив це *«вилками»*. Про те, що в когось є такі *«грабельки»* й *«вилка»*, ніхто не повинен був знати [1177, с. 227].

З глини чаклуни робили ляльку для обряду інвольтації. Якщо хтось хотів, аби інша особа заслабла, він ішов за нею й брав слід від його правої ноги дев'ять разів по дев'ять. З узятої глини він робив ляльку, рубав у протилежному до дерева напрямку дванадцять трісок з нього, але так, аби за один раз відтяти кожну тріску. Ті тріски він вбивав у глиняну фігурку впродовж дванадцяти субот на сході місяця. Та людина, подоба якої була зроблена, мусила пропасти до дванадцятої суботи [1177, с. 227]. Вважалося, що мольфари здатні зробити таку ляльку зі сліду худоби чи людини, щоб їй нашкодити,

вбиваючи голки [1177, с. 211]. Їхня діяльність вважалася шкідливою, небезпечною для соціуму.

Глина займала важливе місце в народних чарах. Як пускали бугая до корови, то клали їй глини на крижі, аби *«приньило си і тримало си біганьи так, йик глина тримає си землі і аби корова не могла перейти того біганьи, йик ніхто не може перейти землю!»* [1177, с. 229].

Печина – шматок глиняної обмазки – теж вважалася наділеною обереговими властивостями. Малому теляті гуцули, як і немовляті, вішали на шию *«шкалитку»* з червоного сукна, в яку клали часник, *«печіну»*, тобто перепалену глину з челюстів печі, і вугілля, *«аби тельити нічо не ловило си так, йик чеснику нічо не ловит си и аби єму нічо не шкодило, так, йик печіні не шкодит ні дим, ні ватра, та, аби таке остре було, йик горьичий вуголь, йик грань!»* [1177, с. 229].

У казці *«За Єлену Константину»*, записаній у Гриневій для Володимира Шухевича фольклористом і педагогом, членом Наукового товариства імені Тараса Шевченка Дмитром Єндиком (1868–1952), наприкінці фігурує формула: *«И такий се конец, йик гнилий горнец!»* [1177, с. 256].

Володимир Шухевич подав і дані про народну медицину гуцулів. При пухлині прикладали червону глину з кротовини [1177, с. 239]. У селі Верхній Ясенів для лікування худоби знахар перепалював глід на вугілля, тоді наливав у миску води й клав коло жару. Потім брав кошіль з ложками, відраховував дев'ять ложок і клав коло миски. Відтак брав одну ложку й загортав нею вуглик з вогнища, ніби набирав його в ложку. Ту ложку з вуглинкою він тримав над мискою, примовляючи: *«Не один, не два, не три.... не девйить, ні один та й ні один»* – і кидав той вуглик у воду. Так він робив з усіма ложками. З водою, в якій були погашені вуглики, знахар ішов до худоби, до якої його погукали, і вмивав тою водою вим'я корови чи іншу частину тіла, приказуючи потрібне замовляння. При умиванні він тримав три вуглики в руці, а вмивав доти, доки не вихлюпував усю воду з миски. Після цього він вносив миску в сіни, клав її під сінні двері близько до порога дном догори, приліплював на дні три воскові свічки й робив хрест на мисці. Вона мала стояти там до другого дня [1177, с. 219].

У випадку сухот, які вважалися наслідком зурочення, гасили вугілля у воді, примовляючи зі зворотним відліком: *«Ні девйить... ні один»*, якщо пацієнт спав, або навпаки, якщо не спав. Тоді знахар дмухав на воду, плював позад себе, потім мізинним пальцем обтирав ту воду за сонцем довкола миски, примовляв і велів хворому дивитися на те, що сталося з вугіллям. Якщо його мало спливало нагору, то процедуру доводилося повторювати [1177, с. 239-240]. Для лікування бабиць треба було мати непочату воду, принесену до схід сонця, не розхлюпуючи, дев'ять малих камінчиків, дев'ять ложок, дев'ять веретен, дев'ять березових прутиків і ніж. Воду треба було поставити в маленькому горняті, засипати її попелом, а тим часом камінчики мали розпікатися на вогні. Коли знахарка ставила воду в піч, хворий лягав на ліжко горілиць і так лежав, доки не закінчувалося лікування. Коли камінчики червоніли, знахарка кидала їх у порожню миску, клала на голий живіт хворого, зсуваючи кожен по стінці миски. При цьому вона казала: *«Ні девйить, ні вісім... ні один»*. На камінчики вона перевертала горня з окропом (власне, з лугом) і казала замовляння. Після замовляння знахарка тричі плювала в миску. Воду вичерпувала ложками, веретенами, прутиками й ножем *«на відлів»*. При кожному разі рахувала: *«Ні девйить»* і т. д. Ту воду, що залишалася після відлічування й черпання, хворий ніс туди, де сходилися плоти. Там він бив мискою об пліт, розбивав її, потім плював три рази на той пліт [1177, с. 243-244]. При захворюванні *«золотника»* хворому розтирали тіло руками й маслом, запалювали прядиво в горняті й перевертали те горня на черево над пупом. Гарячий дух горняти мав стягнути біль, і людина тоді видужувала [1177, с. 246].

Від вугрів треба було йти на дев'ять *«хитарів»* (меж), взяти з кожного кілка тріску або кори, розкласти з них вогонь і гасити вуглини у воді. У ній треба було обмитися й винести її там, де сходилися три плоти. Там треба було витягти крайній кілок, влити в дірку від нього воду і вткнути його назад, але вже вершком у землю, на кілок почепити горня, в якому гасилося вугілля, й утікати, не озираючись [1177, с. 251]. Так само при епілепсії, коли обмивалися відваром кедрового дерева, воду треба було віднести туди, де сходилися три плоти, або на роздоріжжя. Посудину, в якій несли воду, треба було кинути наліво й утікати щосили якнайдалі від того місця, бо інакше

схопить арідник [1177, с. 248]. Цетрарію ісландську (грань) варили в щільно закритому горщику й потім пили від астми [1177, с. 256].

Наприкінці Володимир Шухевич подав загадки. Загадка про макогін, макітру й мак мала виразно еротичний характер: *«Тато вертит, мама терпит, а діти гвавту кричьи»* [1177, с. 277]. А загадка *«На земли дуб, а на дубі колопні, на колопньих глина, на глині капуста, а в капусті свині»* означала, звичайно ж, стіл, скатертину, миски, капусту й солонину [1177, с. 278].

Інший дослідник Гуцульщини, поляк **Юзеф Шнайдер** (1874–1959), відомий як лісник, етнограф, ентомолог, піонер гірськолижного спорту в Польщі. Він народився у Стебнику Дрогобицького повіту в родині землевласника. 1892 року Юзеф Шнайдер закінчив школу для лісничих у Болечеві, а 1894 року пройшов іспит на лісову охоронну й допоміжну технічну службу лісу. Упродовж 1892–1899 років він був помічником лісничого в лісництві Татарів Надвірнянського повіту (з 1894 року – підлеглим Управління державних лісів у Львові). Він організував там у 1895–1898 роках так звану Татаровську колонію, яка стала колискою польського лижного спорту. Юзеф Шнайдер зробив піонерські спроби використання лиж і перших зимових сходжень на Хом'як і Говерлу. Він опублікував перший польський і один із перших у світі підручників з катання на скандинавських лижах. Також написав кілька статей з цієї теми. Упродовж 1900–1907 років Юзеф Шнайдер працював лісничим в управлінні лісів Ясеня Калуського повіту, а впродовж 1907–1932 років – в управлінні лісів Доброгостова та в Кругельниці Дрогобицького повіту. У той час він опублікував невеликі статті у фаховій періодиці.

Крім професійної роботи, Юзеф Шнайдер зацікавився життям місцевого населення. Він опублікував кільканадцять етнографічних статей, у тому числі про гуцулів Татарова, населення Печеніжина й горян із районів Ясеня й Перегінського. У своїх працях він сумлінно документував історію, походження місцевих назв, традиційну архітектуру, мову, одяг і заняття населення, його обряди, вірування, казки, пісні і народну медицину. Вони були високо поціновані професійними фольклористами. У науковому архіві Польського народознавчого товариства у Вроцлаві збереглося листування Юзефа Шнайдера про це з професорами Адамом Фішером та Антонієм Каліною.

У статті *«З краю гуцулів»* (1899) Юзеф Шнайдер описував, як на Святвечір господар брав *«хліб від бурі»*, макітру й сіль, обходив тричі довкола дому й, стаючи за кожним разом під хатою, проказував: *«Гур, гур»*, а дружина стояла біля столу й питала: *«Хто там гуркає?»* Господар відповідав: *«Сам Христос з кутьов макотертьов»*. Потім ставав під вікном і мовив: *«Добрий вечер»*. Дружина відповідала: *«Дай, Боже, здоровє»*. Господар знову запитував: *«Що будемо їсти?»*, на що жінка відповідала: *«Хліб та сіль, та на що нас Біг споміг»*. На це господар відказував: *«А шторгани та блощиці?»*. Дружина казала: *«Самі себе»*. Це робилося для того, щоб у хаті не множилися таргани та блощиці [1314, с. 208].

На Новий рік до нової миски вливали дев'ять ложок води й ставили на ніч на сволок. Уранці переконувалися, води побільшало чи убуло. Коли її було більше, ніж дев'ять ложок, то худоба в тому році дасть більше молока, якщо ж менше, то слід було очікувати на зменшення молока. Гуцули переконано твердили, що води прибуває, коли збір молока має бути рясним [1314, с. 212].

На Голодну Кутю гуцули малювали крейдою хрести на мисках і іншому посуді, щоб чорт, злі духи, відьми й чарівниці впродовж цілого року не могли приступитися ні до людей, ні до худоби. Коновки й дзбанки на воду дехто прикрашав барвінком і червоною шерстю [1314, с. 213].

Як і в інших місцевостях, спіймавши кажана, треба було купити новий горщик, не торгуючись за нього, й, прокрутивши в ньому дев'ять дірок, посадити кажана й зав'язати цупким полотном. Далі, роздягнувшись догола, занести за десятий тин і покласти в мурашник за межею, а потім прудко втікати, щоб не почути писк кажана, бо можна оглухнути. Через дев'ять діб принести хліб і сіль, вкласти їх у гніздо мурашок, подякувати їм за роботу, тобто за обгризання кісток, і вийняти горщик, у якому поміж кістками знайдуться кістяні *«грабельки»* й *«виделка»*. Якби хто, прагнучи продати худобу, доторкнувся її тими *«грабельками»*, й кажучи: *«Йди за такою-то й такою-то ціною»*, *«виделкою»* потім відіпхнув, то мусив би за неї отримати ту суму, яку сказав. Так само можна було добути собі коханку, торкнувшись до неї тими граблями [1315, с. 267]. До пухлин гуцули прикладали червону глину з кротовин, пояснюючи, що глина з кротовин найчистіша [1315, с. 160].

Серед гуцульських загадок Юзеф Шнайдер зафіксував і загадку про горщик: *«Сидит пан на пєцку – говорит по-німецку»* [1316, s. 73].

У праці *«Люд печеніжинський. Етнографічний нарис»* (1906–1907) Юзеф Шнайдер писав, що першого дня різдвяних свят дівчина, якщо мала злість на когось, кидала до горщика трохи капусти, пшениці, борошна, буряків, яєць, вершків тощо, несла це на роздоріжжя перед сходом сонця й там сипала рядком упоперек дороги, примовляючи: *«Аби сі єму так кістки поросипали, як се сі росипає»* [1313, с. 26].

На Водохрещі, йдучи по воду, дівчата прикрашали дзбанки та інший посуд барвінком і золотили сухозлоткою [1313, с. 28]. На Катерини, як і в інших місцевостях, дівчата зривали гілочки з плодових дерев, які, вклавши в посуд із водою, ставили на печі. Чия гілочка заквітала, тій ворожили, що невдовзі вийде заміж [1313, s. 32].

Описав Юзеф Шнайдер і використання гончарних виробів у родинній обрядовості. На хрестинах, почастувавши гостей горілкою чи пивом та їжею, влаштовували так зване *«почесне»*: ставили на столі дві тарілки з житом, накриті хустками, а кум брав пляшку з горілкою й по черзі пригощав гостей, які підходили. Кожен, ідучи до *«почесного»*, тримав у руці хустку, через яку брав чарку з напоєм, а випивши, так само, через хустку, кидав спершу до однієї тарілки кілка центів або десятку (у багачів тільки крону або гульдена), мовлячи: *«Се синови (або: доньці)»*, а потім, кидаючи до другої тарілки, казав: *«Се бабці на капці»*. Наприкінці мовив: *«Від мене мало, від Бога більше»*. З однієї тарілки забирав гроші батько й купував за них дитині, коли їй виповнювався місяць або більше, тканину на вбрання, а гроші з другої тарілки брала баба-повитуха [1313, с. 98-99].

Так само відбувалося *«почесне»* на весіллі. Молодий з молодою, дружбою й дружками сідали за столом, на якому стояв полумисок із житом, накритий хусткою, а на ній – ще пригорщ жита. Тоді молодий запрошував родину пригоститися горілкою. Кожен, узявши через хустку чарку, випивав її, а потім через хустку кидав гроші на полумисок із житом [1313, с. 102].

Коли молоді приїздили з вінчання, виходив батько молодого й пригощав молодих, дружбу й дружок горілкою, а мати молодого виходила до сіней із мискою жита й через поріг кидала житом на молодих [1313, с. 104]. Оригінально відбувався обряд викупляння: молода схиляла голову над мискою, а її брат, якщо він ще парубкував, клав їй руку на голову. Тоді підходив молодий і купував молоду в брата, торгуючись [1313, с. 105].

Після поховання йшли на поминальний обід до дому, який перебував у жалобі. Там, на заставленому стравами столі стояло в мисці *«коливо»*, подібне до куті, зварене з пшениці й присолоджене медом. Кожен із гостей мусив перед обідом три рази скуштувати цієї страви, бо *«хто кілько зерен з'їст, тілько гріхів з небіщика здойме»* [1313, с. 107].

Якщо якась дівчина хотіла відібрати в іншої дівчини парубка, то ловила *«лилика»* (кажана) й, посадивши в новий горщик, у дні якого вона прокрутила кілька дірок, зав'язувала його зверху й виносила за дев'ять меж. Там, поставивши його в мурашник, утікала, щоб не почути писку кажана. Якби вона почула, то та друга дівчина довідалася б про ці чари. Дев'ятого дня о дванадцятій ночі вона йшла й витягала горщик із мурашника, а з кісток, обгризених мурашками, вибирала дві: одну в формі граблів, а іншу – вил. Тими *«вилами»* вона торкала парубка по карку й бралася рукою в бік, так, ніби щось вилами відкидала, а потім *«грабельками»* потягала його по коміру, так, ніби підгрібала його до себе. Парубок мав одразу ту дівчину зненавидіти, а до цієї повернутися [1313, с. 114].

У Печеніжині розповідали, що коли Пан Бог мав створити світ, то наказав *«Мойсейові»*, який найпершим був на світі й сидів у піні на морі, щоб приніс із дна моря глини. З тієї глини зробив Бог паляничку, взяв її в уста, а потім поклав на воду. Паляничка та росла, росла, аж постала земля. Чорт, одначе, будучи ще янголом і прагнучи наслідувати Бога, приніс собі з дна морського глини, але коли вклав її за губу, то вона почала в нього рости так, що почав кричати. Бог вийняв у нього глину з-за губи й, сказавши: *«Не будь мудрий»*, зліпив з неї чортицю. Потім узяв трохи глини з землі, зліпив чоловіка і вдихнув свій дух у нього. То був Адам [1313, с. 202].

Знали там загадку про миску: *«Кіндрат – жінці брат, як упав, там пропав»* [1313, с. 207].

У статті *«З життя надломницьких горян»* (1911–1916) описано спершу весілля гуцулів у Ясені. Староста молодої показував горняка, з яких начебто вони мають пити; староста молодого не приймав їх, аж поки наприкінці не подавали склянки й вони частувалися пивом, яке кожен з них приніс із собою [1317, с. 154]. Згодом молода сідала з батьками, старостами й *«пропійцями»* за столом, а староста знову робив витівки з горнятами. Коли ж наприкінці вносили чарку, молода перепивала до кожного з присутніх (часом удаючи, що п'є), за що їй у миску зі шматком хліба кидали гроші [1317, с. 160]. Натомість у Перегинську на весіллі відбувалося змагання. Дружба, ставши навпроти дружки, яка сиділа за столом і махала хусткою, трусив *«колокілцем»*, підскакуючи й співаючи. Він силкувався вирвати в неї хустку, у чому йому допомагали інші парубки, дружка ж, за допомогою молодої, світилки й свах, намагалася вирвати в нього з рук *«колокілце»*. Якщо дружба не виривав хустки, то вкидав гроші в миску, яка стояла перед дружкою, а та ляскала в долоні, щоб далі скакав, і знову махала хусткою. Тільки коли бачила, що вже досить має грошей, перескакувала через стіл і йшла в танок із дружбою [1318, с. 148-149]. І в Ясені, і в Перегинську дівчина, діставши ґудзик хлопця чи його *«защінку»*, тобто стьожку від сорочки, заліплювала її в челюсті печі, щоб парубок так палав почуттями до неї, як розігріватиметься той предмет, коли палитимуть у печі [1318, с. 177].

Далі повідомлялися відомості про народну медицину. Коли дитина хворіла *«з очий»*, тобто від уроків, їй гасили вугілля, кидаючи по одному три рази по дев'ять вугликів до горнятка з водою і рахуючи за першим разом від одного до дев'яти: *«Ні оден, ні два, ні три...»*, за другим разом від дев'яти назад *«Ні девєть, ні вісім...»*, а за третім разом знову з самого початку: *«Ні оден, ні два...»*. Потім переливали цю воду через отвір у лавці (зроблений для втикання прядки): беручи воду жменею, вливали через отвір, підставивши одночасно горнятко з погашеними вуглинами й кажучи: *«Що ширше від неба, а краще від сонця, як не може небо змірити, а сонці звідіти, так аби не міг мою Параску (ім'я хворої дитини) уречи»*. Потім, промивши тією водою клямки на дверях, її давали пити хворому, обмиваючи йому нею обличчя, чоло, руки, ноги, пахви і нарешті виливали *«на відлів»* на стріху хати, кажучи знову: *«Аби тобі так очи на дах вилізли»* [1318, с. 177-178]. Від корости в Ясині намазували тіло розтопленим

смальцем із сіркою і влазили до теплої печі, а добре пропотівши, купалися в людській сечі, яка киснула в горщику впродовж доби [1318, с. 181].

Якщо, молячись у хаті, чули голос потерчати: *«Я тут»*, то свічки гасили в мисці зі свяченою водою, клали туди крижмо й зілля васильків і, прочинивши вікно, виливали вміст миски назовні, на невидиму істоту [1318, с. 193]. У Ясені та Перегинську, як і на решті Гуцульщини, вірили, що кажан постає з миші, коли та з'їсть свяченого. У Ясені теж казали, що якби хто зловив кажана й посадив його до нового горщика, а другим горщиком, просвердливши спершу в ньому дірки, накрив і заніс у мурашник, то через кілька днів вийняв би з-поміж кісток, які залишилися б, одну кістку, подібну до граблів, а іншу – до вил, і зміг би, продаючи худобу, ними притягувати до себе покупця [1318, с. 196].

У першу ніч після поховання залишали для душі померлого, яка мала прийти, вечерю у вигляді чарки горілки й шматка хліба, коли помирав хтось старший, або горнятка молока, коли помирала дитина. Уранці той, хто перший входив до хати, – незнайомець чи жебрак – отримував ту вечерю [1318, с. 213].

1885 року письменний сільський хлопець **Онисим Гриша** на прохання Хведора Вовка за його спеціальною програмою описав весілля у своєму рідному селі Ціпки Гадяцького повіту. Так постала публікація *«Весільля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині»* (1899), яка проливала світло на багато моментів весільного обряду, у тому числі й на використання глиняного посуду. Коли мати молодого виряджала його за ворота, то в той час піддружий брав глечик, наливав туди браги, а зверху клав перепієць і віддавав той глечик дружкові. Тоді дружко й піддружий брали в руки ціпки і йшли за ворота. За ворітьми дружко казав молодому, щоб той поклонився на всі чотири сторони. Молодий вклонявся, і тоді вже весь поїзд рушав до молодої. Дружко і піддружий несли поперед себе глечик з перепійцем [256, с. 125]. Коли дружко й піддружий входили в хату молодої, а молода їм тричі вклонялася, тоді дружко здіймав з глечика перепієць, цілував його і віддавав батькові й матері молодої. Батьки молодої теж цілували перепійці і клали на столі, а замість них дружкові і піддружому батько давав по чарці горілки, а мати – по рушнику [256, с. 126-127]. Молодий у цей час стояв перед ворітьми.

Коли дружки співали належну пісню, тоді з хати молодої виходила теща з горням у руках, а в тому горняті були брага та овес. Над її головою піддружий тримав вивернутий навиворіт кожух. Мати молодої підходила до молодого, молодий вклонявся їй. Після того теща давала йому в руки те горня, яке вона несла. Молодий брав горня, вибивав у ньому денце, виливав брагу з вівсом і подавав його через праве плече старшому бояринові. Старший боярин брав те горня й перекидав через хату. Тоді теща давала молодому чарку горілки, а потім пригощала й старшого боярина, свашок, світилок і весь поїзд [256, с. 128]. Цікавим було й поводження з глиняним посудом на весіллі. На обіді піддружий брав у куховарки яку-небудь страву і подавав ту страву дружкові, а дружко розставляв на столі ту страву, де належало. Як люди з'їдали одну страву, тоді дружко приймав зі столу порожні миски й віддавав піддружому, а піддружий уже передавав куховарці. Він знову брав наступну страву і передавав дружкові, дружко знову ставив ту страву на стіл, і так, аж поки люди не пообідали, дружко й піддружий і на хвилину не присідали, а все моталися [256, с. 133]. Тарілку, як і в інших місцевостях, застосовували для роздавання короваю. Дружко брав ніж-колодій і різав коровай на шматки, а піддружий клав ті шматки на тарілку й розносив людям. Спершу він давав по шматочку короваю молодим, потім батькові й матері молодої, свашкам, боярам, дружкам і всім присутнім [256, с. 133]. Коли свашки помахали над головами молодих наміткою, тоді одразу ж батько й мати молодої давали молодим і решті по чарці горілки й готувалися вечеряти. А дружки співали таку пісню:

Брязнули ложечками
Ще й тарілочками,
Марусина челядь
Сідає вечерять! [256, с. 135].

Так само на тарілці роздавали *«шишки»*. Коли батько й мати почастували всіх людей, дружко брав у свашки торбину з *«шишками»*, які свашка принесла від батька молодої, і клав на тарілку по *«шишці»*, а піддружий розносив їх учасникам весілля. Спершу він давав по *«шишці»* батькові й матері молодого, тоді – свашкам, світилці, а далі – всім підряд. Особливе поводження з посудом тривало. Коли роздавали *«шишки»,* то починалася вечеря так само, як і в молодої. Піддружий брав у куховарки якусь страву й подавав дружкові,

а той уже ставив на стіл. Так само й приймали: дружко брав зі столу посуд і віддавав його піддружому, а той передавав куховарці [256, с. 139]. Глечик із *«шишкою»*-перепійцем так само врочисто несли й тоді, коли вели молодих до церкви *«скривати»* молоду. Бояри брали корогву й несли попереду молодих, за боярами йшли дружко й піддружий: дружко ніс глечик з брагою, а на тому глечику стояв перепієць, а піддружий просто йшов із ціпком [256, с. 145].

Розрізання короваю відбувалося й далі за тим же сценарієм: дружко брав ніж, різав коровай на шматочки й клав їх на тарілку, а піддружий брав її й розносив коровай людям, яким дружко наказував дати [256, с. 153]. Миски могли використовувати перезв'яни для пиття: після закуски дружко наливав у миски горілки, і перезва просто пила ту горілку з мисок, хто скільки хотів [256, с. 149]. Тарілку вживали для частування міцними напоями. Дружко й піддружий ходили за молодими з тарілками, а на них стояли дві чарки. Молодий брав пляшку горілки й наливав з неї в ті чарки, а піддружий підносив підряд усім людям. Той, хто брав і випивав чарку горілки, неодмінно мусив кинути на тарілку грошей, або хоча б подарувати що-небудь: порося, барана, коня [256, с. 153-154]. Гроші мусили кидати на тарілку і в іншому важливому епізоді весільного обряду. Як молоді приходили з церкви додому, то одразу люди вели молоду танцювати: бояри брали де-небудь рядно, поливали його водою, і тоді один боярин брав молоду за руку і танцював з нею на рядні. Потанцювавши, боярин мусив кинути дружкові на тарілку гроші. Дружко стояв із тарілкою там, де танцювала молода [256, с. 146].

Непересічна особистість українського художника-етнографа і фольклориста **Порфирія Мартиновича** (1856–1933) звертала на себе увагу багатьох дослідників фольклору та істориків фольклористики. Широкій громадськості Порфирій Мартинович більш відомий як майстер портрета і побутових сцен, як перший ілюстратор *«Енеїди»* Івана Котляревського; знамениті також його ілюстрації до *«Катерини»* й *«Гайдамаків»* Тараса Шевченка, зображення селянського та чумацького життя, портрети кобзарів, лірників, селян, вільних козаків, дяків тощо. Однак українська фольклористика, згадуючи його ім'я, шанує його, за словами академіка Михайла Грушевського, *«як найкращого знавця нашого*

кобзарства і великого подвижника в збиранню нашої народньої словесности» [1149, с. 18]. В українське народознавство він вписав яскраву і досі не повністю розшифровану сторінку.

Більшість сучасних дослідників спадщини Порфирія Мартиновича, на жаль, просто намагалася зрозуміти причини його фольклористичної діяльності, його особливості та принципи фіксації текстів, їх паспортизації [99, с. 37-48; 100, с. 23-30; 110, с. 321-352; 334, с. 224-225]. Але були й ті, хто керувався бажанням знайти серед його численних записів нові й не помічені іншими збирачами явища, теми й навіть жанри [578; 1117, с. 288-299].

Порфирій Мартинович народився в селі Стрюківка Костянтиноградського повіту Полтавської губернії в родині чиновника – секретаря повітового суду. Дитинство майбутнього фольклориста пройшло в *«автентичному»* народному середовищі. Його дід по матері, овдовілий диякон, дуже любив кобзарів, охоче приймав їх і пригощав. Зворушливо любив кобзарські співи й батько Порфирія Мартиновича: до нього з'їжджалися кобзарі з усієї України, у його будинку, що стояв біля стародавнього шляху, бували також чумаки й нащадки запорожців – задунайські і чорноморські козаки. Після навчання в місцевому пансіоні батько віддав Порфирія в Харківську класичну гімназію. Там, у Харкові, він отримав перші уроки малювання, продовжив спілкування з кобзарями і вчився в них, досягнувши великої майстерності, навіть пройшов своєрідний іспит – *«визвілку»*. *«Р. 1869 чи 1870 тринадцятилітній або чотирнадцятилітній Мартинович починає повний «курс» кобзарської науки: харківський кобзар Федоренко вчить його грати на кобзі і, як велить закон, уводить його до цеху. Се перший випадок в історії нашої етнографії такого повного «входження» дослідника в той замкнений громадський круг, який він досліджує, – засіб, що задовго перед тим уживали ріжні англійські дослідники первісних народів...»* [1051, с. CXXV]. Кобзарство не було для Порфирія Мартиновича простим захопленням, це був його світ. Навчання в Петербурзькій Імператорській академії мистецтв, в *«головний клас»* живописного відділу якої він вступив у серпні 1873 року, мало тільки сприяти реалізації його фольклористичних задумів. Адже перед слухачем поважного навчального закладу відкривалися широкі можливості, у тому числі художніх подорожей у милу його

серцю Україну. *«Першорядний талант художника-рисувальника визначив його скоро з-поміж гурту учнів, і перед Мартиновичем відкрилась запевнена артистична кар'єра, що повинна була увести його в ряд перших мистецьких імен. Але захоплення своєю народністю виявлялося й тут в народньо-побутових темах його робіт»* [1051, с. CXXV.]. Упродовж 1874–1879 років літо він проводив за малюванням – спочатку вдома в Костянтинограді, а пізніше, разом з товаришами, – в Лохвиці, Вереміївці й інших населених пунктах. Численні ескізи, замальовки, жанрові сценки були його стихією. Паралельно він почав записувати від кобзарів козачі пісні й псалми. Молодого художника добре знали, пізнавали в обличчя. Не обійшлося й без несподіванок: якось у селі Лютенька його було заарештовано, відведено у волость, але трохи згодом відпущено після перегляду його записів і малюнків, у яких не вдалося виявити що-небудь негоже.

Здавалося б, життєвий шлях був зумовленим раз і назавжди. Однак доля розпорядилася по-іншому. У жовтні 1877 року студента Порфирія Мартиновича було виключено з Академії мистецтв із правом вступити вільним слухачем. Можливо, причиною послужив гордий і самостійний характер юнака. Умови його життя в Петербурзі погіршилися. Злиденне, холодне й голодне животіння в академічних гутожитках-*«казьонках»* без будь-якої підтримки й допомоги, перевтоми, тяжкі переживання, що загострилися у зв'язку зі смертю батька, призвели до того, що взимку 1881–1882 років, а також на тривалий період 1883 року Порфирій Мартинович опинився в клініці для душевнохворих з нервовим розладом. Відомо, що клопотання про поміщення його туди, а також оплату витрат на його утримання взяв на себе живописець Іван Крамськой. *«За той час той потяг до народу, що виявлявсь у нього і раніше, взяв рішучу перевагу над иншими інтересами»* [1051, с. CXXVII]. Одужавши, Порфирій Мартинович залишив Петербург і академічну науку й наприкінці 1883 року повернувся додому в Костянтиноград. Тут, на Полтавщині, він вирішив зайнятися дослідженням народної філософії, представленої в легендах, оповіданнях і піснях.

Порфирій Мартинович почав систематично записувати зразки кобзарського епосу, а також псалми, колискові пісні, колядки, щедрівки, казки, легенди, бувальщини, перекази, народні

оповідання його рідного краю. З наступного, 1884 року й далі – на все життя, головною і єдиною справою його стала фольклористика, а саме пошук і фіксація, як він писав Іллі Рєпіну, *«давніх народних переказів малоросійських»* [99, с. 34]. Знайомство з істориком і етнографом Миколою Костомаровим і фольклористом Василем Горленком особливо поглибило інтерес допитливого художника до народної творчості українців. Поступово він виробив свій особливий підхід до фольклористичної роботи, що враховував досягнення й прорахунки попередників. Порфирію Мартиновичу в експедиціях дуже допомагала його феноменальна здатність запам'ятовувати тексти. Він особливо піклувався про відтворення рис виконавства й фіксації відомостей про його специфіку, про передачу живої вимови. Тому за відсутності технічних засобів фіксації дослідник намагався якомога точніше відтворити особливості усного виконання, місцевого діалекту й індивідуального стилю оповідача, починаючи з наголосів, інтонацій, інтерпретацій і реплік і закінчуючи розподілом тексту на рядки. Репліки були важливі, тому що відображали ставлення виконавця до змісту оповіді, емоційні реакції.

Значні й різнобічні записи Порфирія Мартиновича дають дослідникам, озброєним сучасним розумінням природи усної традиції, цінні матеріали, які повинні зайняти своє місце в скарбниці національного фольклору. І один з його розділів, на який звертають менше уваги, ніж на думи, присвячений гончарству. Зокрема, гончарів заодно з представниками інших професій згадано в записаній фольклористом старовинній жартівливій пісні про цехмістра Купріяна, яка побутувала в ремісничому середовищі:

То ж не прості люде –
Все ремісничкі:
То гончарі, то снісарі,
То винники, то мідники, то малярі
Винокури, пивовари, то ковалі.
Купріян – цехмістром [369, с. 361].

Крім того, майстри гончарної справи займали важливе місце в народній прозі. Порфирій Мартинович старанно фіксував як розповіді самих гончарів, так і бувальщини про них, які допомагають відтворити народні уявлення про цього ремісника. Останні були тісно пов'язані зі статусом подорожнього, який визначався

дорожнім комплексом уявлень і норм. Гончарю, що їздив по селах і містечках продавати свій нехитрий товар, у цьому комплексі часто приписувалася особлива влада, таємна сила, за допомогою якої він міг захистити себе в дорозі. Крім того, в українському фольклорі гончар часто ліквідував порушення нормального, відповідного принципу, стану речей. Таким порушенням були й різні безчинства, грабунки і вбивства, які здійснювали розбійники. Їхня поведінка була не тільки антисоціальною, але й виразно антикреативною, матеріалізуючи смертельну загрозу, небезпеку, яка завжди чатувала на мандрівника. Розбійник, лихий чоловік – це фольклорні персонажі, пов'язані з дорогою, а також можливі статуси людини, яку зустріли на шляху. Розбій безпосередньо асоціювався з великою дорогою, і непоодинокими були прозові й пісенні сюжети про відвідування лісових і придорожніх розбійницьких будинків. У мандрівника формувалася агресивна готовність, рішучість протистояти будь-якій небезпеці. Агресія включалася в число дорожніх реакцій, які схвалювалися, а в деяких випадках і диктувалися. У дорозі гончар мав право на застосування насильства щодо нападників, про що свідчив один цікавий сюжет гончарського фольклору, записаний Порфирієм Мартиновичем наприкінці XIX – на початку XX століття в Костянтиноградському повіті на Полтавщині. Це була розповідь про бідного гончаря з-під Харкова, який під час своїх мандрів випадково натрапив на місцеперебування розбійників і не тільки дивом залишився живий, але й заволодів їхніми скарбами. Його так і прозвали Бідою, почувши, що з ним сталося. Будучи при здоров'ї, гончар їздив зі своїми горщиками, продаючи їх. Якось він повіз горщики в Катеринославську губернію. Дорогою він заїхав у ліс і їхав ним, бо ніде було спинитися спочити. Так гончар проїхав півдня, а ліс усе не закінчувався. Раптом він побачив невелику хатинку. Гончар полишив свою поганеньку конячку на дорозі й вирішив подивитися, хто там живе. Ввійшовши, він побачив якогось діда, на вигляд ніби біснуватого. Гончар привітався й запитав, що це тут за ліс і як з нього виїхати. Дід зненацька поцікавився, де його кінь. Гончар відповів, що на дорозі, бо заїхав так, що ні сюди, ні туди. Дід зненацька на нього накинувся. Гончареві пощастило, бо це була хатина розбійників, але вони саме були в роз'їздах, покинувши тільки діда. Вони почали боротися. Гончареві пощастило випручатися, він

здолав діда й розбив йому голову об камінь чи лаву. Зрозумівши, хто на нього напав, він запитав старого розбійника, де його гроші. Той попросив пощадити його й показав, де були заховані барильця з золотом. Гончар усе ж добив нападника, а потім забрав барильця й виніс до воза. Він уже не дивився, чи поб'ються горщики, бо так і повкидав барильця на посуд у високий плетений кошіль, який встановив для горщиків. Про це оповідачеві розповідали гончарі з Нової Водолаги, з якими він часто разом продавав горщики. Вони були переконані, що тому гончареві виплутатися з небезпечної ситуації й побороти розбійника допоміг Бог. Гончар поїхав з горщиками та все молився Богу й просив його про порятунок. Він щасливо виїхав з лісу і помандрував далі. Він уже не турбувався про горщики: якийсь продав, якийсь розбив, покинув, подарував та чимдуж утік додому з тими грішми. Приїхавши, він почав господарювати. Одразу ж купив собі іншу конячину, пару биків, корову, спершу п'ять овець, а далі більше. Через чотири роки він уже мав плуг волів. Люди почали питати його, що сталося, чи він десь так дорого продав горщики. Гончар розказав, що він і справді возив горщики, так йому була біда. Згадуючи, він плакав, кажучи, що йому самому мала бути смерть, бо він наїхав на розбійників [658, с. 22-23].

Обман, до якого вдався ремісник, – один з традиційних методів реалізації установки на насильство щодо зустрінутої в дорозі людини. Власне, це дещо пом'якшена форма силової взаємодії. Щодо розбійників і грабунок не був ганебним – у заволодінні їхніми трофеями гончар проявив себе як особливо *«хитрий»* і *«знаючий»* чоловік, тобто наділений магічними знаннями. Золото в переказах і казках завжди було пов'язане із випробуваннями героїв, його отримували тільки обрані. При цьому майном, здобутим у дорозі, треба ще було вміти скористатися, і те, що небезпечні й нечисті розбійницькі гроші, за які було заплачено людською кров'ю, пішли на пожиток, знову свідчило на користь винятковості гончаря.

Епічні мандрівники українського фольклору – козаки – теж часто були акреативними або навіть антикреативними, позбавленими або не бажали доступу в репродуктивну сферу. Вони жили й діяли у сфері смерті: несли смерть і її шукали. Від розбійників їх відрізняла головним чином просоціальна оцінка. Поширеним було уявлення про козаків-характерників, наділених надприродними

здібностями. Зокрема, однією з постійних їхніх характеристик була надзвичайна фізична сила, приписувана запорожцям. Вони виглядали нездоланними. Однак у фольклорі були відомі випадки, коли знаходилися люди, сильніші за них. Це підтверджувала бувальщина, почута Порфирієм Мартиновичем в містечку Вереміївка Золотоніського повіту на Полтавщині.

У ній розповідалося, як їхав дід із горщиками узвозом на гору, а з гори йшло двоє запорожців, які вели коней. Вони веліли старому гончареві звертати. Він лагідно просив їх зважити на його літа, пропустити його, бо він тільки з цього й годується, кланявся їм. Але ті не зважали й кричали, щоб він звертав, поки не підійшли близько до старого. Зненацька він ухопив однією рукою за груди одного козака, а другою рукою – іншого, й зіштовхнув їх лобами, проламавши їм голови. Тоді відтягнув одного в один бік, а другого в інший, і поїхав на гору [658, с. 227].

Зафіксував Порфирій Мартинович і розповідь, як відьма вчила сусідку відьмувати. Вона веліла їй дочекатися суботи перед Святою неділею, тобто Великоднем чи Трійцею, і не проспати. Слід було взяти свитку, вивернути навиворіт і помахати нею, зібравши росу, яка впала з вечора. Потім повісити свитку на дерев'яний гак, а тоді підставляти все, що є: горщики, макітри, відра. Сусідка старанно зросила свитку, повісила на гак і підставила горщики, відра й макітри. З тієї свитки почало бігти молоко, і не тільки з усього її села, але й із сусіднього. Вона вже підставила усі горщики, а молоко не припиняло текти, воно бігло навіть із юпки [658, с. 313-314]. У народній медицині роса, зібрана на свята, наділялася особливими лікувальними властивостями. Її зберігали під образами – очевидно, як вологу іншого світу. Іншим варіантом використання чарівних властивостей роси, яка випала на свята, був звичай кататися по росянистій траві. Таким чином, записи Порфирія Мартиновича зберегли архаїчні сюжети гончарської фольклорної прози Лівобережної України кінця XIX – початку XX століття.

1885 року Порфирій Мартинович записав від кобзаря Федора Гриценка із села Глинського Зіньківського повіту на Полтавщині, де населення займалося гончарством, ще один варіант пісні про Хому та Ярему:

«Тож не наше, брате, діло
білу соль продавать,
а то наше, брате, діло
нум горшками торгувать».
Набрав Хома горшків,
А Ярема макітер,
Став Хома на горі,
а Ярема на низу.
Шо в Хоми не купують,
А в Яреми не торгують.
Взяв Хома покотив,
Та й Яремині побив» [7, арк. 42].

Упродовж 1891–1894 років Порфирій Мартинович на Харківщині записав пародійну молитву, де свячена вода мала бути в зеленому глечикові:

Отче наш –
Води не маш.
Оже єси –
Ну піди принеси.
Во віки віком –
Зеленим глеком.
Вода отсвятиться –
Та даси напиться [313, с. 264].

Важливою була стаття *«Залишки братств і цехів в Полтавщині»* (1885) українського етнографа, статистика, дослідника народних художніх промислів Полтавщини, дійсного члена Полтавського сільськогосподарського товариства й Полтавської вченої архівної комісії **Віктора Василенка** (1839–1914). Походив Віктор Василенко зі старовинного козацького роду. Народився він у селі Панське Золотоніського повіту. Рано осиротівши, він заробляв канцелярською службою в різних установах. Наукою він захопився в першій половині 1870-х років, коли доля його звела з київськими вченими, провідними членами Південно-Західного відділу Російського географічного товариства – Павлом Чубинським, Володимиром Антоновичем, Михайлом Драгомановим, Олександром Русовим. Віктор Василенко за програмами товариства почав збирати й надсилати туди матеріали. Переїзд Віктора Василенка на початку

1880-х років до Полтави доречно збігся з періодом активних пошуків Полтавським губернським земством власної стратегії в розв'язанні соціальних проблем села. Зокрема, земство залучило до проведення деталізованого опису сільського населення п'ятнадцяти повітів губернії та для вивчення стану кустарної промисловості київських, харківських і полтавських науковців [1104, с. 19-21]. Упродовж 1882–1892 років учений працював у земстві як колезький асесор і член статистичного бюро з кустарного виробництва та в Дворянському й селянському банку. Йому належали численні роботи з вивчення народних художніх промислів Полтавщини, історії ярмарків. Віктора Василенка знали за блискучими виступами на з'їздах, зібраннях, присвячених статистичним, народознавчим і сільськогосподарським питанням. Співпрацюючи з прогресивними періодичними виданнями Києва та Полтави, учений-народознавець завжди відстоював інтереси селянства та козацтва [487, с. XXXVII]. Описуючи звичаї й побут цехових ремісників Полтавської губернії, Віктор Василенко долучився до вивчення професійної обрядовості гончарів, розглянувши її в згаданій статті на сторінках *«Киевской старины»*. Він писав, що на глинищі, яке належало цехові містечка Хомутець Миргородського повіту на Полтавщині, стояв великий дерев'яний хрест, пофарбований масляною фарбою, з невеликою огорожею. Ті, хто прибував для добування глини, зазвичай творили молитву, звертаючись до хреста, і в глинищі ніколи не дозволялося природних відправлень. Освячення глинища відбувалося кожні два роки, з молебнем і водосвяттям при хресній ході. У той день на глинищі влаштовувалася закуска, причому з цехових коштів платили священику 3-5 карбованців і купували відра три горілки, а харчі збирали натурою і давали *«по щирості»*. На глинищі закуска була нашвидку: *«аби перекусили робочі, що несуть процесію (корогви)»*, а бенкетували в цехмістра й узагалі по домівках. На свято приходили гончарі з містечка Попівка, які спільно з хомутецькими гончарями користувалися глинищем безкоштовно, якщо приписалися до цеху. Той, що вступав, за запис у цех платив одноразово 1 карбованець 50 копійок у скриньку й пригощав братчиків, залежно від свого достатку. Ті, хто залишився сиротами й навчився гончарству під керівництвом господарів, з'являлися до цехмістра, й якщо господар свідчив про успішне закінчення навчання, здібності й гарну поведінку

учня, то його приймали до цеху, а він за *«визвілку»* (звільнення від навчання й вступ у число самостійних майстрів) вносив у цех 15 копійок. Якщо сини й онуки гончарів, які припинили займатися гончарством, поверталися до ремесла предків, то *«поновляли»* цех, тобто знову записувалися й при цьому платили по 1 карбованцеві. Серед хомутецьких мешканців було кілька десятків господарів, які не займалися гончарством, але приписаних до цеху, так би мовити, для рахунку; проте традиційний звичай був обов'язковим однаково для всіх братчиків. Братських закладів на зразок *«шпиталя»* (богадільні) на пам'яті старожитців не існувало; або побутував старий звичай, за яким, якщо помирав братчик або хтось із його родини, й вони через бідність не в змозі були найняти людей для копання ями й улаштування труни, то зверталися до цехмістра, і тоді за розпорядженням останнього призначалися на роботу до десяти чоловік. Кожен був зобов'язаний з'явитися безвідмовно на першу вимогу або замість себе поставити робітника. До заможних людей збиралося на поховання до 50 чоловік і забирали з церкви *«всю процесію»* (корогви, ставники й значки), а для бідняків приставляли від цеху ноші, хрест і *«недогарок ставника»*. За роботу й працю при похованні платити було не заведено, але користувалися більш чи менш рясним пригощанням і *«подарунками»* у вигляді рушників або хусток. У тогочасного цехмістра зберігалися книги прибутків та видатків і іменні списки гончарів із 1836 року. Віктор Василенко мав можливість оглянути ці книги, але знайшов лише записи витрат на ставники до свят, на спорудження кіотів і інші церковні потреби, а також на горілку при освяченні глинища. Проте, за словами старожитців, під час перебудови церкви й відновлення іконостасу було пожертвувано цехових коштів до двох тисяч карбованців, які *«ще предки заслужили»*. Цю суму було роздано братчикам у позику без всяких письмових зобов'язань, і борг записували лише в книгу прибутків та видатків. На той час залишалося в боргу загалом трохи більше тридцяти карбованців. Брати відсотки в прямому розумінні було не заведено, але кожен позичальник приносив у вигляді добровільної *«пожертви»* 10-15 % у рік [124, с. 165-166]. Віктор Василенко повідомляв, що в гончарному цеху Хомутця, котрий існував, за твердженням самих гончарів, *«з дідів, з прадідів»*, задовго до XIX століття *«установився традиційний звичай, суворо*

дотримуваний, що той, хто вступив до цеху, не повинен ні вбивати тварин, ні знімати шкіру з дохлих, інакше його «витруть з бумаги», тобто викреслять зі списків». Такий же звичай побутував у цехових ремісників містечка Глинськ Роменського повіту [124, с. 164]. Авторство цієї статті, підписаної в журналі *«К. Василенко»*, підтверджується й тим, що в березні 1904 року Віктор Василенко прочитав на засіданні Полтавської вченої архівної комісії реферат *«Про піклування про сліпих і інших жебраків»*, де були пункти *«Діяльність братств. Рештки братств і цехів в Полтавщині. Устави братств Лубенського й Полтавського»* [851, с. IV].

Внесок у збирання гончарського фольклору зробив і **Михайло Комаров** (1844–1913) – видатний бібліограф, критик і літературознавець, талановитий організатор та відомий громадський діяч, один із засновників одеської *«Просвіти»* (1905–1907). Михайло Комаров був серед тих представників української фольклористики й етнографії, які активно підтримували напрямок, започаткований Борисом Грінченком. Народився він у слободі Дмитрівка Павлоградського повіту на Катеринославщині. Його батько був переселенцем з Росії, але швидко українізувався. Михайло Комаров закінчив катеринославську гімназію, а 1867 року – юридичний факультет Харківського університету. Ще тоді, поєднуючи навчання в університеті з обов'язками народного вчителя в селі Гаврилівка Ізюмського повіту Харківської губернії, він розпочав збирати українську усну народну творчість, записував з народних уст пісні, думи, колядки, щедрівки. Упродовж подальших студентських років Михайло Комаров продовжував робити записи народного фольклору. Літо він проводив на хуторі Німещина Новомосковського повіту на Катеринославщині, де й поповнював свої попередні записи пісень. Після закінчення університету він оселився в місті Острогозьк Воронезької губернії, де зберігалися українська мова, побут, культура. Він продовжував збирати тут місцевий фольклор, поєднуючи улюблену справу зі своєю практичною діяльністю в окружному суді міста на посаді присяжного повіреного. 1874 року до Острогозька надійшла програма для збирання етнографічних відомостей, складена Південно-Західним відділом Російського географічного товариства. Михайло Комаров надіслав до Києва на ім'я Олександра Русова свою збірку, згодом втрачену, як відповідь

на видану Відділом *«Програму»*. Так сформувалася і його політична орієнтація на київську *«Громаду»*. Почавши незабаром працювати на тій же посаді присяжного повіреного в Києві, Михайло Комаров розвинув активну діяльність як літератор, критик, бібліограф і видавець. Уникаючи репресій влади проти громадівців, 1883 року він влаштувався працювати нотарем у провінційній Умані, де розпочав роботу над складанням російсько-українського словника. Улітку 1887 року Михайло Комаров переїхав до Одеси, влаштувався там на посаді нотаріуса й прожив у цьому місті до кінця своїх днів. Він став одним із найдієвіших членів одеської *«Громади»*.

Частина фольклорних матеріалів Михайла Комарова, які збереглися, знайшла відображення в упорядкованій ним *«Новій збірці народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і замовлянь»* (Одеса, 1890). Це була значна праця Комарова, опублікована в одеський період його життя. Окрім власноруч зібраних ним матеріалів за студентські роки, а далі – в Острогозьку й Умані, до *«Нової збірки...»* деякою мірою були включені записи, надіслані Михайлові Комарову багатьма його друзями й знайомими [522, с. V]. Зокрема, на його прохання відгукнулися Олена Пчілка, Чеслав Нейман, Борис Грінченко, Євген Ганенко, Олександр Кониський тощо. Свою книгу він бачив як продовження праці Матвія Номиса. Михайло Комаров зазначав, що у нього зібралося близько п'яти тисяч записів фольклорних матеріалів. Видавати всі ці приказки він вважав за зайве, щоб не повторювати раніше видані збірники. Але видання нових приказок, які до цього часу не були надруковані, все ж таки вважав справою необхідною. Тому взяв те, що було дійсно нове – 1397 номерів, які не встигли увійти в раніше видані збірники. У збірку Михайло Комаров умістив не тільки приказки, прислів'я й помовки, а й такі фольклорні одиниці, як привітання, побажання, прокльони та інше, де в формі короткого речення так само виявлявся дух народної вдачі й мови, як і в приказках. У збірці Комаров розташував матеріали за тематичними розділами, у межах розділів – за алфавітом. Важливим було зазначення регіону записування кожної приказки, а також додавання приміток і коментарів для більшого їх розуміння. З решти матеріалів Михайло Комаров виділив тільки загадки, вибравши знов такі, яких не було в попередників, та народні замовляння, теж звіривши їх із уже опублікованими. Його

книга не оминула гончарне ремесло. На Уманщині казали: *«Так їхати з бабами, як гончарові з горшками»* [522, с. 2]. У багатьох пареміях фігурували гончарні вироби, наприклад, тарілка: *«Краси на тарільці не крают, хто гроші має, того кохают»*, – примовляли в Новоград-Волинському [522, с. 15]. У Єлисаветградському повіті знали розлогий варіант приказки про глечик, коли хтось недоречно встряв у розмову: *«Нате і мій глек на капусту: нехай і я буду дівка Настя, хоч трохи і щербатенький, наливайте повненький»* [522, с. 16]. А в Чигиринському повіті мовили: *«Єсть молоко, буде и горнятко»* [522, с. 33].

Про стару ікону в Костянтиноградському повіті говорили: *«Не годиться Богу молиться, хоч горшки накривать»* [522, с. 18]. На Уманщині й Новоград-Волинщині побутувала жартівлива приказка: *«Діти, діти! Де вас подіти? – На піч загнати, горщик каши дати»* [522, с. 25]. Миска виступала уособленням посуду взагалі й домашнього господарства, як от у паремії з Уманщини: *«Не штука женитися, та треба зажуритися: треба ложки, треба миски, треба ночов і колиски»* [522, с. 34]. У Катеринославському повіті підкреслювали: *«До повної миски усі з ложками»* [522, с. 43].

Більшість надрукованих замовлянь зафіксував випускник історико-філологічного факультету Київського університету, учасник національно-визвольного руху Євген Ганенко в селі Іванівка Єлисаветградського повіту. Важливо, що вони мали коментарі з детальними описами ритуалів і залучених до них предметів. Скажімо, для лікування хвороби *«волос»* брали тридев'ять житніх колосків, клали палець у миску з теплою водою, обкладали довкола тими колосками й примовляли: *«Волос! Іди собі на колос. Я ж тебе виливаю, викликаю з жилей, з крижей, із суставів, з пальців, з нігтів. І полумляний, і подуманий, і спитений, і з'їдений, викликаю Божіми словами, своїми молитвами»*. Так треба було примовляти тричі, потім вичавити з колосків воду, і волос мав вийти, опинившись на колосках подібним до павутиння [522, с. 106-107].

Не обходилося без глиняного посуду лікування *«сояшниць»*. Слід було налити в глечик або в горщик води, вкинути туди шматок запаленого клоччя, заткнути й поставити хворому на живіт. Потім взяти в склянку непочатої води, похрестити її веретеном і тричі проказати замовляння. Потім ту воду зі склянки давали хворому

випити, а тією, що була в глечику, мазали навідліг усе тіло [522, с. 114-115]. Піч і віхоть, який регулярно торкався глиняного посуду, допомагали лікувати хворобу *«вогник»*. Віхтиком, яким мили горщики, брали навхрест сажу в челюстях, затоптували *«вогник»* і тричі примовляли: *«Їхала баба лісом. Чорна запаска, чорна сорочка – чорний ліс рубати, вугільля палити, вогник затоптувати»* [522, с. 111].

Від кольки треба було взяти в миску непочатої води, хрестити її ножем або мотузочкою й примовляти тричі замовляння. Потім помазати тією водою там, де кололо, навідліг і дати напитися навхрест. Так треба було робити три дні підряд [522, с. 109].

Український письменник, фольклорист і етнограф Закарпаття **Олександр Митрак** (1837–1913) народився 16 жовтня 1837 року в селі Плоске на Свалявщині, у сім'ї місцевого священика. Після здобуття початкової освіти в рідному селі, у віці 10 років вступив до Ужгородської шестикласної гімназії, а останні два класи закінчив у місті Сатмар (нині Сату-Маре в Румунії). Згодом Олександр Митрак навчався в Ужгородській богословській семінарії, закінчивши яку 1862 року, був священиком у селах Закарпаття: Ільниця, Великі Лучки, Ясенів, Кленове та Ворочево. 1864 року він уклав великий етнографічний опис Мукачівської парафії, частину якого надруковано під назвою *«Весільний обряд в Угорській Русі»* (1891). На закарпатському весіллі всі учасники, на чолі з нареченими, проходили попід короваєм, який тримали два дружби, а жінка у гуні, вивернутій хутром догори, обсівала їх усіх з тарілки барвінком, хмелем і вівсом [695, с. 150].

Історик літератури **Сергій Брайловський** (1861–?) походив із родини священика села Самійлівка Павлоградського повіту Катеринославської губернії. Середню освіту здобув у Маріупольському духовному училищі та Катеринославській духовній семінарії. Був зарахований в Історико-філологічний інститут у місті Ніжині. Після його закінчення, отримавши підтримку низки професорів, Сергій Брайловський, який на той час уже опублікував кілька статей з філології та педагогіки, розраховував присвятити себе науковій діяльності. Люблячи рідну Україну, він відмовився від вигідного місця в Оренбурзі й залишився в Ніжині вчителем жіночої гімназії. Однак зміна керівництва інституту, переведення наукового наставника

в Московський університет, неприязнь до Сергія Брайловського деяких викладачів зруйнували його плани. Попри тяжке життя провінційного педагога, він не полишав занять етнографією, фольклористикою й літературознавством, за що отримав малу золоту медаль від Імператорського російського географічного товариства [583]. Серед надрукованих ним статей була й замітка *«Спосіб лікування від зурочення»* (1891). Йшлося про практику старої знахарки з Ніжина. Вона стверджувала, що треба набрати води в супник чи глибоку чашку, потім взяти солі на ніж і провести ним по воді хрест тричі. Після триразового читання молитви слід було набрати в рот води з чашки чи супника й прискати нею на обличчя, шию, груди й ноги хворого через п'ять пальців витягнутої руки. Потім сорочкою хворого обгортали руку й горішньою її частиною, а не долонею, витирали, читаючи замовляння [106, с. 224].

1893 року археолог-любитель **Іван Зарецький** (1857–1936), уродженець села Лютенька Гадяцького повіту, за дорученням Полтавського губернського земства здійснив комплексне обстеження гончарства краю, щоб з'ясувати стан промислу. Іван Зарецький не закінчив навіть початкової школи, але самоосвітою досяг широких і ґрунтовних знань, особливо в галузі природознавства. Освоїв мистецтво фотографії, мав талант художника. На кінець XIX століття Іван Зарецький вважався одним із найбільш досвідчених дослідників Полтавського краю. Він першим ще наприкінці 1880-х років розпочав розкопки археологічних об'єктів у Середньому та Нижньому Поворсклі. Тоді ж Івана Зарецького запросили на роботу в Полтавське губернське земство, де він долучився до формування колекцій природничо-історичного музею. Потім Іван Зарецький листувався з Дмитром Яворницьким, який позитивно характеризував його музейницьку діяльність і звав *«людиною кипучої енергії»* [988, с. 60-62]. Активна дослідницька робота Івана Зарецького дала підстави Полтавському земству доручити своєму співробітникові вивчення гончарного промислу губернії. Дослідження проводилося за укладеною ним і запропонованою губернській земській управі програмою, яку земці доповнили з деяких економічних і інших питань. Ця програма стала передумовою наступних досліджень керамологів, а матеріали звіту про дослідження гончарства Полтавщини є й нині актуальними під час вивчення технології

виготовлення кераміки, асортименту виробів, гончарської лексики, побуту гончарів тощо. Серед іншого, Іван Зарецький ставив за мету виявити збережену звичаєвість і перекази, що стосувалися гончарства: *«Моя власна мета і інтерес дослідження,* – писав він, – *прослідкувати, головним чином, можливий генетичний зв'язок нинішнього гончарства з гончарством доісторичних часів, шляхом вивчення сучасної техніки, інструментів і знарядь, які застосовуються гончарями, форм і орнаментики гончарних виробів і збережених звичаїв і переказів, що стосуються гончарства». Однак, як згадував Зарецький, «на жаль, на практиці виконання інших сторін програми виявилося настільки складним, що власну мету здебільшого довелося віднести на другий план»* [389, с. I], тобто все перелічене йому не вдалося. Утім, у процесі обстеження він зафіксував не лише особливості технологічного процесу гончарювання й домашнього побуту, але й деякі професійні звичаї та вірування гончарів, приказки, народну термінологію, оприлюднені в монографії *«Гончарний промисел Полтавської губернії»* (1894). На думку Івана Зарецького, золоті плуг, ярмо, сокира й чаша, що впали з неба в скіфській легенді, записаній Геродотом, *«символічно могли зображати собою найголовніші заняття народу, що населяв південь Росії з Полтавською губернією: землеробство, скотарство, деревообробка й гончарство, і за важливістю свого значення в житті вважалися достойними мати небесне походження і шануватися як святиня, подібно до того, як шанується й нині хліб у простолюду. Незважаючи, однак, на безсумнівну стародавність трьох найважливіших кустарних промислів, які можуть рахувати своє існування цілими століттями, ці промисли ще й тепер носять багато слідів первісності у своїй техніці, у формах виробів та ін....»* [389, с. 1-2].

За спостереженням Зарецького, як заняття гончарство в народу не вважалося нижчим за інші, а, навпаки, воно користувалося певною вищою шаною. Відчуття необхідності в посуді для приготування їжі чи вікові традиції змушують ставитися до гончарства з пошаною, – це невідомо. Але оскільки вогонь і земля, основи гончарства, вважалися в народу святими й чистими, то внаслідок цього, можливо, й саме заняття гончарством визнавалося, достойним поваги [389, с. 118]. Критерії святості й ритуальної чистоти були визначальними

для суспільного сприйняття ремесла. Як доказ найвищої поваги до гончарства дослідники наводили ту обставину, що гончарі завжди відігравали на волосних та інших сходинах неабияку роль, а також цехову обрядовість. Скажімо, у заштатному місті Глинськ Роменського повіту, серед інших цехів існував і цех гончарний, який і користувався тут порівняно більшою пошаною. Так, у церкві чи в церемоніальних процесіях попереду всіх мали право стояти лише цех *«калачний»* (хлібники) і цех гончарний: перший – праворуч, а другий – ліворуч. За цими цехами йшли ковальський, столярний, м'ясницький, швецький, кушнірський та інші. На запитання, чому ж заслужив гончарний цех рівної пошани з хлібницьким, городяни відповідали, що *«то хліб, а то земля»*, і як і те, так і інше складають усе в житті [389, с. 118].

За словами Івана Зарецького, *«до старих колодязів-глинищ ставляться із забобонним страхом; досвідчені глинокопи, перш ніж спуститися у такий колодязь, нахиляються до нього і, лягаючи на землю, аговкають; якщо луна відгукується ясно і дзвінко, то в такий колодязь спускатися можна сміло, якщо ж голос ніби завмирає, чи луна відгукується неясно, то це ознака сумнівної благонадійності колодязя; але спускаючись в колодязь, глинокопи завжди хрестяться, оскільки добування глини вважається справою небезпечною, ризикованою»* [389, с. 12]. На Полтавщині вірили, що глина росте в землі і, вибрана, може знову колись нарости. *«Горшкова глина росте, як земляне вугілля»*, – стверджували гончарі. Якщо глина залягала у своєму родовищі не суцільним шаром, а у вигляді гнізд, як у Великих Будищах Зіньківського повіту, то говорили, що вона *«росте стовпами»*, і тоді її треба *«вишукувать»*, а якщо вона лежить суцільним шаром, її можна брати *«залпом»*, тобто підряд [389, с. 7, 16]. Глину гончарі Лівобережної України вважали святою річчю і нею забруднитися не вважалося неприємним, оскільки говорили: *«То свята земля»* [389, с. 17].

В українських гончарів добута з глинища глина спершу лежала коло глинища більш чи менш тривалий час. Залишали її там здебільшого не для того, щоб вона вилежалася, а просто тому, що так було прийнято. Хоча більшість гончарів погоджувалася, що краще, коли глина вилежиться якомога довше, але це не завжди вважалося обов'язковим [389, с. 47]. Це був архаїчний звичай, що знаходив

паралель у балканському жіночому гончарюванні й був пов'язаний з уявленнями про необхідність *«смерті»* сировини. Про дрібні вапнякові кульки, що звалися просто *«камінцями»*, які потрапивши у виріб і набравшись атмосферною вологою, після випалювання починали розкладатися і випирати стінки горщиків, українські гончарі на Полтавщині говорили, що вони ростуть, *«як печериці»*, і додавали, що ці камінчики повинні були почати своє виростання тільки після Страшного суду, але вже тепер почали рости, оскільки зазнали вогню, подібного до того, що буде в майбутньому [389, с. 17].

Іван Зарецький спостеріг, що вплив гончарства не міг не позначитися й на складі місцевої народної мови. Йому вдалося зафіксувати кілька прислів'їв і приказок. Про гончарство був варіант загальновідомої: *«Не святі горшки ліплять, а такі ж люди, як і ми»*. Ремесло горшковоза відобразилося в дражнилці: *«Глухий горшки повіз»* [389, с. 126]. Про глиняний посуд розповідали приказки: *«Грай, грай, глечичку, поки вушко відіб'ється»*, *«Є в глеку молоко, так голова не влазить»*. Сварку означували як: *«Розбили глечик»*. Вислів *«Глек Макітрович»* явно стосувався недалекої людини, а запаморочення передавалося ідіомою *«світ макітриться»* [389, с. 126].

Відомий український історик, археолог, етнограф, фольклорист **Яків Новицький** (1847–1925) народився в селі Аули Катеринославського повіту, у заможній поміщицькій родині. Він був нащадком соратника Івана Мазепи, полковника Ілька Новицького. Яків ріс і навчався із селянськими дітьми. Початкову освіту отримав у Олександрівському повітовому училищі, доповнивши її домашнім читанням. 1868 року Яків Новицький під впливом педагога, організатора народних шкіл, голови Олександрівської повітової училищної ради барона Миколи Корфа вирішив стати учителем. З 1869 по 1877 рік Яків Новицький працював учителем у різних школах Олександрівського повіту. Він вів краєзнавчу роботу, здійснював археологічні розвідки, записував фольклорно-етнографічні матеріали від старожитців. Якова Новицького можна вважати новатором у педагогіці українознавства – він залучав до програми все, що становить історико-етнографічний інтерес, виховував національну свідомість школярів на основі знань місцевої історії, етнографії, археології, природи. До 1876 року зібрав чималу

колекцію фольклорних творів, записаних на Запоріжжі. Свої зібрання він надсилав до Південно-Західного відділу Імператорського російського географічного товариства, ставши його дійсним членом.

Зокрема, справжній шедевр усної народної прози записав Яків Новицький у селі Ольгінське Маріупольського повіту Катеринославської губернії. Сюжет цієї легенди багатий побутовими подробицями й за структурою та поетикою схожий на казку: під час викопування запорозького скарбу кум обдурив героя легенди Нечипора, привласнивши глечик із золотом. Копаючи, кум намацав збоку глечик, вийняв його й виліз із ями. Він сказав Нечипору, що там, мабуть, нема нічого, лише маслаки зі здохлої худоби. Нечипір захотів копати глибше, але кум зазбирався додому. Як Нечипір не просив його зачекати, він відмовився, сказавши, що йому щось страшно, аж чуб дибки став. Нечипора теж узяв острах, він виліз із ями й попросив довести його додому, бо він нічого не бачив у темряві. Кум узяв лопату, а Нечипір ухватився за держак і пішли. Уранці наступного дня Нечипір пішов на те місце, де копали з кумом, і зненацька помітив слід на тому місці, звідки було взято глечик. Зрозумівши, що сталося, Нечипір мерщій побіг додому, зайшов до кума і почав його просити, щоб той дав йому хоч малу частину грошей. Проте кум відмовився, а на громадському суді поклявся неправдивою клятвою: *«Хай*, – сказав він, – *мою чорти душу розшматають, коли я й бачив шо, коли я й брав їх»*. Він розбагатів, але йому це не допомогло, бо він тією клятвою дійсно запродав душу чортам [347, с. 395-398].

1877 року Яків Новицький був звільнений з посади вчителя *«за поширення в народі українофільських тенденцій»* [432, с. 175]. Деякий час він працював під керівництвом Олександра Русова в Чернігівському земському статистичному відділі, а з 1879 року знов повернувся до Олександрівська, продовживши наукову роботу. Працював там секретарем повітової училищної ради, згодом – опікуном і екзаменатором земських шкіл, що сприяло його мандрівкам по землях Запоріжжя. У селі Ольгинське Маріупольського повіту на Катеринославщині 1875 року дослідник записав і згодом надрукував у статті *«Малоруські пісні, переважно історичні, зібрані Я. П. Новицьким в Катеринославській губернії в 1874–1894 роках»* (1894) пісню про люльку:

Ой учора із вечора трубочка курилась,
Як поклав я на полицю, – впала та й розбилась.
Ой устав я рано-зранку, – по трубці тужити,
Трубка ж моя, черепьянка, де тебе нажити?
Як пішов я до торгу трубки торгувати,
Там дівчина молодая пшоно продавала –
Вона мені молодому трубку сторгувала.
Як пішов я у кабак випит за три гроші,
А там сидять молодиці, чорняві, хороші.
А я парень, а я добрий, на всі штуки вдався,
Сюди, туди помеж ними, та й поженихався.
Як плигнув я через тин, та й не доторкнувся,
Як ударив мужик ціпом – тіко усміхнувся.
Ой, здається, не боліло, – не можна робити,
Таки ж бо я не покинув молодиць любити [754, с. 158-159].

У пісні із села Письмачове на Катеринославщині, записаній у червні 1886 року, показувався вбогий побут чумацької жінки:

Зоставайся, жінко, дома,
Рубай дрова до порога,
А соснину до ослона.
Соломою пече, варе,
Горшечками воду носе,
У сусіда соли просе [754, с. 104].

Дівчина в ліричній пісні з села Покровське Катеринославського повіту, записаній 1885 року,

...купила голубця,
Та принесла додому,
Та пустила додолу,
Посипала пшениці,
В черепочок водиці,
Він пшениці не клює,
І водиці він не п'є,
До дівчини воркує [754, с. 142].

Гончарів згадано в легенді про походження запорожців, записаній Яковом Новицьким 1876 року в селі Ольгінське Маріупольського повіту на Катеринославщині від старого оповідача, який чув її від

свого діда-січовика, й надрукованій у книзі *«Народна пам'ять про Запоріжжя. Перекази й оповідання, зібрані в Катеринославщині. 1875–1905 р.»* (1911). Згідно з легендою, у сиву давнину був якийсь руський цар, який перебував у страху перед чужоземним правителем. Він платив своєму неприятелеві данину людьми: збирав їх, як отару овець, і гнав. Хто потрапляв до неприятеля, то вже не повертався. Одного разу наш цар послав тому супостатові найвідбірніших людей. Вони вийшли в степ, порадилися й сказали: *«Чого ми підемо до проклятого кімлика-мухамеда? На заріз? Єсть між нами ковалі, шевці, ткачі, гончарі, шаповали, єсть знахарі, характерники. Давайте тут жить»*. Вони подалися в ліс, у пущі, повикопували там землянки і почали жити. На другий рік знову прийшли люди, на третій знову, – стало ціле військо. Супостатський цар писав нашому, чому він не надсилає людей, а той відповідав, що сумлінно посилає щороку. Відтоді минуло багато років, змінилися й царі в землях, а люди у Дикому степу все примножувалися й примножувалися. Неприятель почав докучати їм набігами, вони дали йому відсіч. Скільки не посилав війська, вони все перерубували, бо були великими характерниками. Стала ходити чутка, що живуть десь запорожці – таке військо, що і не приступиш. Керував ними кошовий-характерник [755, с. 94]. Ця легенда сягала дуже давніх часів, бо має паралелі в іранських легендах про заснування Хорезму.

У переказі про заселення села Аули розповідалося, як туди, разом з іншими переселенцями з Полтавщини, прибули *«гончарі з Опошні і Млинів»* [755, с. 39].

У праці *«Малоруські народні замовляння, заклинання, молитви і рецепти, зібрані в Катеринославщині»* (1913) Яків Новицький зафіксував, з-поміж іншого, поради з лікування пропасниці. Для інгаляції хворого димом у селі Нескучне Маріупольського повіту радили взяти в черепок жару з печі [753, с. 77]. Збірки замовлянь Якова Новицького були єдиними окремими виданнями магічного фольклору Південної України [432, с. 190].

Феофан Рибський, про якого відомо тільки те, що 1885 року він закінчив Кам'янецьке духовне училище, оприлюднив *«Весільні обряди і пісні в с. Маків Кам'янецького повіту Подільської губернії»* (1895). Була серед тих пісень і та, що згадувала фальшиві коралі:

Ой на ставу, на ставочку
Плеве обичайка, –
Ой чия ж то дівчинонька
Така величайка.
Чим же вона величає?
Чим же гонорує?
Чи ни тими коралями,
Шо в краму купує.
Коби то коралики,
А то жовта глина, –
Навішала їх багато,
Шоб хлопці любили [890, с. 227].

Станіслав Добровольський у статті *«Грубешівський люд»* (1895) писав, що на Холмщині, у Грубешівському повіті на день святого Андрія дівчата ворожили в той спосіб, що під трьома мисками вміщували речі: під однією – очіпок, під другою – чотки, під третьою – квітку. Якщо дівчина піднімала першу миску – заміжжя було безпомилковим, якщо другу – не уникнути життя старої дівки, а третя ворожила продовження дівування [1228, с. 155].

Український письменник, перекладач **Володимир Боцяновський** (1869–1943) у статті *«Замовляння проти хвороб, різні повір'я й прикмети (село Піски Житомирського повіту)»* (1895) подав багато цінних відомостей щодо використання гончарних виробів, зокрема з галузі народної медицини. При болю в животі баба-знахарка брала горщик, наливала на дно трохи води, клала паляницю, в яку втикала кілька трісок. На тріски вона насаджувала клоччя, запалювала його, швидко перевертала горщик і приставляла до живота хворого. Вода гасила вогонь, і горщик втягував у себе живіт. Ця процедура могла бути небезпечною для хворого [104, с. 500-501].

Виливання *«волосу»* відбувалося так: баба брала дев'ять колосків і прикладала їх до рани, далі, наливши в миску води, вкладала туди хворе місце й проказувала замовляння. Далі знову прикладала з замовлянням колосок. Так вона робила тричі [104, с. 501]. З нагоди різних хвороб вдавалися до виливання воском. Знахарка брала віск і вкладала його в горщик. Коли віск кипів, вона наливала його

в миску, яку тримала над хворим. При цьому вона шептала замовляння [104, с. 502].

Крім того, Володимир Боцяновський звернув увагу на глиняний посуд у родинній обрядовості. Після хрестин сідали вечеряти. Після того, як кум приймав від породіллі в дарунок булку, дарував гроші й випивав чарчину, баба підносила чарку на тарілці матері, а потім так само отримувала подарунок і платила гроші кума. На третій день відбувалися *«зливки»*: баба наливала в миску освяченої води й *«непочатої»* води з колодязя, насипала туди ж жита, зв'язувала дві квітки й підходила до матері. Мати брала квіти, тричі проводила ними по руках баби, примовляючи, щоб вони обмилися від бруду. Баба, занурившн тричі руки у воду, гладила ними по обличчю матері, кажучи, щоб її душа очистилася від гріхів так, як очищає вода моря й береги. Потім обидві сідали й випивали [104, с. 503].

Із зафіксованих Володимиром Боцяновським у Пісках вірувань привертало увагу те, що коли грім запалить будинок, його не можна було гасити, а для того, щоб пожежа не поширилася, слід було взяти горщик меду, обійти довколо палаючого дому, тоді пожежа на цьому й припинялася [104, с. 504].

У статті *«Пісні с. Пісок, Житомирського повіту»* (1895) він подав баладу про шлюб брата з сестрою та *«грошей збан»* [105, с. 219].

У санкт-петербурзькому журналі *«Живая старина»* анонімно були надруковані *«Малоруські казки і байки з Галичини»* (1895). Була серед них і казка про подорожнього, що попросився на ніч до ґазди Василя та його дружини. Коли вони заснули, цей подорожній встав з ліжка й кинувся в піч до горщика, в якому варився гусак. Витяг того гусака, а в горщик поставив старий, дуже дрантивий постіл, такий, у яких зазвичай ходили гуцули, сховав гусака до торби й вклався спати назад до свого ліжка. Переночувавши, рано встали, вмилися, і подорожній звернувся до Василя з пропозицією загадати йому загадку. Господар охоче погодився. Подорожній мовив: *«Відгадайте мені, що то єсть: там, де давно сидів пан Гусятиньский, то там тепер сидит пан Постоловский, а пан Гусятиньский переніс ся до Торбиновскій (то значить, до торби). А може, вам, пане ґаздо, буде що до пана Гусятиньского, то абисьте знали, що там нема пана Гусятиньского, там тепер сидит Постоловский, а пан Гусятиньский переніс ся до Торбиновскій»*. Господар і господиня

міркували над тією загадкою, але ніяк не могли її розв'язати. Подорожній не чекав, доки господар піде до пана Гусятинського, а подякував за нічліг і пішов. Щойно за ним зачинилися двері, а Василь радо велів жінці витягати гусака, щоб снідати. Коли жінка витягла з горщика на миску постіл і вздріла таке диво, то збагнула, що за загадку їм загадав подорожній [642, с. 464-465]. Зазвичай один з персонажів таких казок не відчуває другого (переносного) плану питань і відповідей, тобто не бачить самої ситуації загадки. У його діалогах з лукавим хитруном, який не тільки бачить, а й створює обидва плани, зазвичай міститься основне естетичне й ігрове задоволення таких казок, які відображають зниження ролі й функції загадок.

Український фольклорист і літературознавець, один із засновників Товариства дослідників Волині **Микола Коробка** (1872–1921) у праці *«Східна Волинь»* (1895), коментуючи обряди *«Розигри»* або *«Заробини»*, що відбувався у перший день Петрового посту, зазначав, що подекуди цей звичай називався *«шуляка лякать»*, а виконувався він для того, щоб корова давала більше молока. Назва *«Розигри»* в старовину була відома й лівобережним українцям, з часом вона там, очевидно, зникла, хоча сам звичай і залишився під назвою *«глечики ставить»* [528, с. 32]. У замітці *«Пісні Кам'янецького повіту Подільської губернії»* (1895) він подав приспівку із села Маків:

Йа до мене офіцер на поріг,
А я їму на тарілку пиріг,
А він мене пирогом по зубах,
А я його батогом по литках [529, с. 81].

Багато фактів про побутове застосування гончарних виробів, пов'язані з ними звичаї й вірування зібрала **Варвара Щелоковська** [550, с. XXX], співробітниця етнографа Петра Іванова. Дворянського походження, дочка колезького асесора, вона була вчителькою Куп'янського повітового училища (де працював Петро Іванов), а потім Куп'янської прогімназії, викладала історію, географію й природничу історію. Цікаво, що вона мешкала в Харкові, у будинку Петра Іванова. Її розвідка під криптонімом *«В.Щ.»* з'явилася друком 1899 року [1178]. Петро Іванов розглядав цю статтю як частину своєї праці *«Життя та повір'я селян Куп'янського повіту Харківської*

губернії» [414, с. 184]. Власне статті передувала передмова про те, яке значення має їжа в житті людини, навіть держав і народів, як вона впливає на фізичний, розумовий і навіть моральний розвиток індивіда, а особливості національної кухні впливають на характер нації та її культуру [1178, с. 266-267]. У Куп'янському повіті на Харківщині, купуючи новий горщик, по ньому обов'язково постукували й прислухалися до звуку. Якщо звук глухий, то це *«горшок»* – борщ у ньому не буде вдаватися. Якщо ж звук тонкий, дзвінкий – це *«горщиця»*, все зварене в ній буде смачним. Новий горщик спершу виполіскували, потім просівали в нього трохи житньої муки, розводили водою й обмивали як зсередини, так і ззовні, і ставили у витоплену піч, де він і залишався всю ніч. Уранці, вийнявши горщик з печі, його не обмивали, а прямо складали в нього борщ. Уся ця процедура робилася для того, щоб горщик не так швидко розварювався. Практикували й інший спосіб: новий горщик ставили на жар і, коли він сильно розігрівався, виймали, наливали гарячої води, всипали трохи житньої муки, накривали покришкою й давали охолонути. Коли горщик охолонув, рештки води виливали, його вимивали й ставили у вже витоплену піч сохнути. Перед тим, як складати борщ у новий горщик, його попередньо хрестили й писали крейдою чи вуглиною ззовні на дні і на боках п'ять хрестів. Купуючи новий глечик, його не брали за вінця, а опускали всередину руку й підіймали, мацаючи, чи є на дні *«пуп»*, тобто узвишшя, оскільки наявність того *«пупа»*, за повір'ям, обіцяла хороший збір сметани. Якщо в глечик було натрушено соломи, видувати її було не слід, бо сметана буде дутися, а нести глечик додому, як він є. З новими глечиками чинили так само, як з новими горщиками, тільки коли глечик був готовий, висох, то його ще гарячим вимазували зсередини й ззовні свяченим салом – сметана краще бути перебиратися. Взагалі при поганому зборі сметани досвідчені господині радили вимазувати глечики свяченим салом. Був ще інший спосіб випарювання глечиків: у них клали свіжої чи сухої череди, заливали окропом, накривали й давали десь півгодини попаритися, після чого глечики вимивали й ставили в піч вижарюватися. У цей же спосіб випарювали й старі глечики після того, як з них вибирали сир [1178, с. 273].

Хрест, зроблений на першому хлібі, вирізали, висушували й зберігали для корови на випадок нестачі молока. Коли в корови

від зурочення ставало мало молока, слід було рано вранці, до світання, піти до колодязя й набрати в глечик непочатої води, перехрестивши колодязь і сказавши: *«Господи, благослови»*. Як набереш води, то та людина, що зурочила корову, неодмінно підійде до тебе. Тоді слід було самій подивитися в глечик і ту людину примусити подивитися; потім іти додому, воду з глечика вилити в чашку, покласти туди згаданий хрест і дати корові – молока прибуде. Інший спосіб полягав у тому, що коли в корови поменшає молока, то під час випікання хліба від першої вийнятої з печі хлібини слід було відрізати окрайчик і віднести його вночі до колодязя, де й підвісити на мотузці. Йти як до колодязя, так і назад треба було не озираючись і постаратися, аби ніхто не бачив. Рано вранці слід було взяти цей шматок, покласти в глечик і поставити на сарай, де знаходилася корова. І так ставити три вечірні зорі, а на день приймати. На третій вранішній зорі слід було дати цей хліб корові [1178, с. 275-276].

У Куп'янському повіті після вечері весь посуд, що використовувався, перемивали, тільки напередодні п'ятниці, як казали, не слід мити, а якщо й помиєш, то на ранок слід удруге помити – *«чорт нагляда»*. Також казали, що взагалі ніколи з вечора не можна перемивати ні горщиків, ні ложок, а то Долі буде нічого їсти, тому деякі господині хоча й мили посуд звечора, але клали в окремий горщик щось зі страви для Долі [1178, с. 306]. Окремо Варвара Щелоковська розглянула поводження з глиняним посудом на свята. Уранці на Святвечір хлопець крав на чужому току жмут сіна або висмикував свого, а мати клала його на покуті – на лавці в кутку, під іконами, на сіно ставила горщик із кутею, і біля нього узвар. Коли мати несла кутю на покуть, то приказували: *«Соб кутя на покутя, а озвар на базар. Туди несено на руках, а відтіль будемо везти на волах»*. Іноді сам господар ставив кутю і узвар на покуть, потім підлазив під лавку і квоктав: *«Квох-квох, ках-ках, гель-гель, путь-путь»*, щоб птиця водилася. Коли він вилазив з-під лавки, то скуб дітей за чуб, щоб кури були чубатими, за вуха – щоб були вухатими, за ніс – щоб носатими, за ноги – щоб волохатими. Частіше цю процедуру проробляв хлопчик. Коли пироги допікалися, а горох і капуста доварювалися, то горщики з двома останніми стравами ставили теж на покуть – капусту проти куті, а горох проти узвару, і накривали всі горщики книшами й пирогами (два книші й два

пироги). Книші ці й пироги знімали тільки на третій день, коли горщики приймали з покутя, а дехто прибирав і раніше [1178, с. 309]. Вдавалися в Куп'янському повіті й до традиційного ворожіння про долю родини. Після вечері ту миску, з якої їли *«озвар»*, не мили, а кожен клав у неї свою ложку догори денцем, тобто таким чином, що ложки оточували миску вінчиком, на ложки клали книш, а вранці дивилися: чия ложка перевернулася, той мав швидше за всіх померти. Подекуди так ворожили у вечір напередодні Водохрещів [1178, с. 309-310]. Перед Різдвом у багатьох родинах усе необхідне для обіду готували напередодні й навіть складали в горщики, так що на саме свято залишалося лише розпалити вогонь і поставити все приготоване в піч [1178, с. 310]. Поводження з глиняним посудом на свята вимагало окремих обрядодій. Після закінчення обіду на Різдво молодиці чи дівчата прибирали зі столу, мили посуд, а мати наділяла всіх горіхами, зібраними минулого літа. *«Усі сидять і їдять оріхи, щоб пшениця гарно родила»*. За браком горіхів давали соняшникове насіння [1178, с. 311]. На Голодну Кутю (Голодний Святвечір) до світання варили кутю, узвар і горох на пироги, а тісто вчиняли звечора. Коли кутя й узвар були готові, їх ставили на покуті на те сіно, що лежало з Різдва. Далі відбувалося освячення обійстя. Коли приходили з церкви зі свяченою водою, всі її пили, тоді жінки кадили ладаном, а чоловіки наливали в миску свяченої води. Один брав кропило з васильків і шматок крейди, а другий ніс миску з водою й тарілку з пирогом, і так обходили двір. Якщо в сім'ї був лише один чоловік, то він сам усе брав. передовсім, ішли в кошари з худобою, перший писав на воротях крейдою хрест, входив у кошару й кропив водою, далі процесія рушала в клуню, потім – до гусей і до колодязя, якщо був, причому колодязь кропив і вливав туди води. До курей не ходили, бо високо сидять, як і до свиней. У декого в той час, як один кропив водою і писав хрест, інший за кожним хрестом відкушував шматок пирога. Обійшовши двір, поверталися в хату, кропили їх і самих себе (чоло), читали молитву й сідали за стіл [1178, с. 311]. Посуд після цієї вечері перемивали наступного дня. Горщик з кутею приймали з покутя на третій день, тоді ж прибирали сіно, яке розкладали по яслях скотині, *«щоб на тий год діждалась»*, а дехто, крім того, клав у гнізда квочок, аби курчата краще лупилися [1178, с. 311-312].

На Масляницю в миску клали млинці, які потім їли з маслом [1178, с. 312]. На Петра в макітрі подавали ритуальну страву – мандрики [1178, с. 313]. У Страсну п'ятницю фарбували яйця. Для цього яйця мили, сушили й занурювали в макітру з нагрітим молодим непочатим квасом-сирівцем, у який кидали товчений галун. Кожну з фарб клали в окремий горщик, заливали холодною водою й кип'ятили, а потім занурювали яйця й варили рідко чи круто. Червону фарбу, як і на Західній Волині, варили неодмінно в новому горщику, бо тільки червоні яйця святили [1178, с. 314-315]. У Поминальний понеділок на кладовищі теж пригощалися вареною, причому груші з вареної теж подавали в окремих кухликах [1178, с. 319].

Розглянула дослідниця й родинну обрядовість, що мала аналогії в інших місцевостях. На хрестинах баба-повитуха пригощала присутніх вареною й при цьому ставила на стіл на тарілках *«опеньки»*. *«Опеньками»* називали фрукти з вареної. Варвара Щелоковська зазначала, що ці фрукти лише на хрестинному обіді мали таку назву. Пропонуючи їх, бабуся казала: *«Просив батько на хліб, на сіль, а я просю на опеньки»*. Гості бралися за варену й опеньки, на слова ж баби-повитухи відповідали похвалами, *«що нашла косаря, або вязильника, та й ще не лінива була – опеньків нарвала»*, і дарували щось, хоч копійку, бабусі. Далі кум частував усіх горілкою, а присутні дарували щось новонародженому. Після цього кума пригощала вареною кума. Причому знову обдаровували новонародженого. Коли кума обносила всіх вареною, то ставила на тарілку кухлик з вареною, клала шматок хліба, солі, гроші й подавала породіллі. Це звалося *«відкланятися»*, тобто подякувати їй за хрестини. Потім люди розходилися. Варавара Щелоковська підкреслювала, що на хрестинах породілля обідала окремо. Як тільки на стіл подавали вариво, баба-повитуха відливала в окрему миску три ложки борщу, брала шматок хліба й відносила породіллі. Так кожну страву матері дитяти подавали першій [1178, с. 321]. Використовували гончарні вироби і в поховально-поминальній обрядовості. З дня смерті людини й до дев'яти чи до сорока днів на вікно ставили кухлик з водою, причому воду змінювали через два-три дні. Воду ставили, вважаючи, що душа покійника до дев'яти чи сорока днів прилітає до свого житла й п'є призначену їй воду [1178, с. 322].

Російський мінералог і ґрунтознавець **Петро Зем'ятченський** (1856–1942) у звіті *«Гончарні глини і каолінітові утворення Київської губ.»* (1900) звернув увагу, що гончарі у Цвітній, де глина залягала дуже глибоко й добувалася в шахтах, звали її добування *«Сибіром»*. Замість того, щоб сказати *«пішов копати глину»*, говорили *«пішов у Сибір»* [397, с. 323].

Український етнограф, фольклорист та історик, член Наукового товариства імені Тараса Шевченка **Михайло Зубрицький** (1856–1919) був десятою дитиною в родині дрібного шляхтича. 1870 року він вступив до Дрогобицької гімназії. З 1876 по 1877 рік служив у австрійській армії. Демобілізувавшись, продовжив навчання в гімназії, після закінчення якої 1879 року вступив до греко-католицької духовної семінарії в Перемишлі й був висвячений на священика. З 1883 року Михайло Зубрицький став парохом у селі Мшанець Старосамбірського повіту, якому присвятив кілька своїх наукових розвідок. Зі шкільних років він підтримував дружні стосунки з Іваном Франком, і, уже будучи священиком, активно співпрацював з ним, а також Володимиром Гнатюком. За діяльність зі збереження й розвитку мови, літератури та культурних особливостей українського народу Михайло Зубрицький неодноразово зазнавав утисків від австрійської влади й навіть був заарештований.

Михайло Зубрицький зафіксував у Мшанці віру в те, що відьми (*«бусуркані»*) для своїх цілей, пов'язаних зі відбиранням молока, уночі набирали в дійницю воду з бродів, куди ходила худоба, а натрапивши на слід корови, брали в дійницю глини зі сліду [407, с. 45-46]. Дуже цінними були дані етнографа про використання глини й глиняних виробів у народній обрядовості. Наприклад, на Страсну (Чорну) середу в хаті змітали сажу, що осідала впродовж року від диму, заліплювали діри в земляній долівці й вимащували її глиною [407, с. 42]. До Введення копали глину для господарських потреб. Після Введення не годилося порушувати землю аж до Благовіщення, коли Бог землю поблагословить. До Введення господарки копали глину й несли додому на зиму, бо глина була потрібна, особливо сива, щоб замастити піч або щось заліпити в хаті [407, с. 51].

У селі Бистре того ж повіту перед Введенням увечері йшли в таке місце, де три води сходилися разом. Воду брали й приказували: *«На поратунок людьом, худобі»* та іншу мету. Далі воду проливали через

полум'я, а зі споду підставляли миску. Коли через вроки хворіла дитина або худоба, то над водою проказували по двічі молитви й починали читати замовляння [407, с. 50-51]. На Святвечір у Мшанці теж намагалися позбутися вроків: сім'я на Святвечір клали під миску, після цього товкли, сипали до свяченої води, і цим потім поїли худобину, плескали їй в обидва вуха й підкурювали її віхтем, який носили в постолах від Святвечора до Нового року [407, с. 54]. Також на Святвечір ставили всі вже зварені страви в горщиках до печі й замащували челюсті глиною, зазвичай сивою, розведеною водою. Коли це зробити, то можна потім цілий рік замащувати страву в печі, інакше неможливо було таке робити [407, с. 54]. Господині дотримувалися багатьох приписів, які мали їх уберегти від нещасть на цілий рік. Якщо господиня дмухала на страву, що збігала з горщика, вона мусила потім мати опіки. Той, хто хотів уберегтися від опіків, цілував немащені челюсті печі, перш ніж сідав до вечері [407, с. 55]. Так само після вечері зв'язували ложки й клали з мискою під стіл, щоб худоба держалася купи або, як дехто казав, щоб наймити менше їли [407, с. 55].

Етнограф та народна вчителька **Пелагея Литвинова**, в дівоцтві Бартош (1833–1904), народилася в родині титулярного радника на хуторі Теребень поблизу села Землянка, у західній частині Глухівського повіту. Походила вона по лінії матері зі знаменитого козацько-старшинського роду. Мати її була дочкою письменника, перекладача й видавця, члена Російської академії наук Федора Туманського. Рано залишившись без матері й батька, вона в дев'ятнадцять років закінчила Єлизаветинський інститут для шляхетних дівчат у Москві. Приневоленій до шлюбу з нелюбом – чернігівським поміщиком Петром Литвиновим, Пелагеї жилося в заміжжі тяжко. Вона стала матір'ю десяти дітей (сімох синів і трьох доньок) і сама їх виховувала, перебуваючи під час їхнього навчання у Глухові, Новгороді-Сіверському, Києві й Москві. Їй не раз випадало не тільки стежити за здоров'ям і матеріальним забезпеченням своїх дітей, а й особисто сідати за книжки та вивчати повний курс наук (скажімо, вона досконало опанувала латину).

Мешкаючи в Києві, Пелагея Литвинова познайомилася з патріотами-громадівцями – родинами Олександра Русова, Володимира Антоновича, Миколи Лисенка, Михайла Старицького.

У цьому національно свідомому середовищі вона зацікавилася долею й культурою свого народу, стала одним із працівників дитячого притулку для дітей робітників і селян. А ще їй дали дозвіл відкрити приватну школу, і вона самотужки написала для неї й видала *«Абетку»*, спираючись на методичні розробки Костянтина Ушинського. Після смерті батькової сестри Пелагея Литвинова, додавши до чоловікового прізвища й своє дівоче – Бартош, 1886 року перебралася на її хутір у Землянку, де оселилася остаточно. Проте зв'язків з визначними діячами вона не поривала, листуючись із Миколою Лисенком, Михайлом Старицьким, Борисом Грінченком, Хведором Вовком та іншими науковими й культурними світилами того часу. Усі свої етнографічні, історичні, фольклористичні й мистецтвознавчі інтереси дослідниця зосередила на регіональному аспекті вивчення народної культури, пишучи на місцевих матеріалах статті етнографічного характеру. Зроблені нею там записи здобули їй широку славу видатного українського народознавця не тільки в Україні, а й у Європі. За підтримки Хведора Вовка вона стала членом-кореспондентом Паризького антропологічного товариства, а навесні 1903 року – дійсним членом Наукового товариства імені Тараса Шевченка у Львові. Найбільш значним етнографічним твором Пелагеї Литвинової-Бартош стала її праця *«Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту в Чернігівщині»* (1900), що побачила світ у Львові в третьому томі *«Материялів до українсько-руської етнольоґії»*. То було видання етнографічної комісії Наукового товариства імені Тараса Шевченка за редакцією етнографа, фольклориста, антрополога й археолога Хведора Вовка.

Пелагея Литвинова-Бартош змальовувала всі без винятку акти весільного дійства (основу яких становили пісні), скрупульозно, до найменших деталей їх описуючи. Почастувавши запрошених старостів, мати молодого шукала хліб, не дуже великий, на якому був би зліпок, себто знак, що хліб у печі злипся з другим хлібом і до якого на спідці пристало трошки вугілля, попелу або печини, – це так *«годиться»*, щоб успіх був. Знайшовши такий хліб, мати обгортала його в чисту білу хустку й віддавала сватам. Узявши хліб до рук, свати ставали серед хати, хрестилися до *«богів»,* кланялися господарям і, сказавши: *«Дай Бог у час добрий!»*, ішли з молодим сватати дівчину [608, с. 72].

На заручинах молода брала тарілку і розносила на ній заздалегідь наготовлені подарунки – хустки. Попереду подавала найкращу хустку молодому і вклонялася в пояс, потім інші хусточки підносила старостам. За хустки молодий і обидва старости клали на тарілку гроші, а хустки ховали по кишенях [608, с. 74-75]. На запоїнах співали, що мати пропила дочку:

...А тоді вже як прошнеться,
Як прошнеться да одумається,
То в її ложки під порогом –
Заросли мурогом!
А тарілочки під лавкою –
Заросли муравкою! [608, с. 77].

Як робили коровай, то до діжі приліплювали навхрест чотири воскові свічки й співали:

Пролетіла бджілка
З чужої пасічки,
Принесла воску у горщичку
Короваю на сьвічечку [608, с. 84].

У суботу молодий кликав до себе старшого боярина й ніс молодій чоботи на подарунок. Мати молодої ставила на стіл порожню тарілку, а боярин клав на ту тарілку чоботи. Молодий і боярин сідали на лаву за стіл, а молода виходила з хати й скликала до себе найближчих дружок. Увійшовши в хату до кожної, вона кланялася й казала: *«Прошу йти чобіт приймать!»*. Дівчата швиденько збиралися до хати молодої й тоді починався обряд *«приймання чобіт»*. Молода ставала в запілок коло печі, боярин брав тарілку з чобітьми й підносив молодій, кажучи: *«Кланяються Вам батько й мати і молодий князь хлібом, сільлю і червоними чобітьми!»*. Молода брала з тарілки чоботи й відповідала: *«Спасибі батькови, матері і молодому князеві за хліб, за сіль і за червоні чоботи!»*. Потім вона ставила чоботи на стіл, а на тарілку клала хустку й підносила її з поклоном молодому, а другу підносила бояринові [608, с. 88].

Старша світилка йшла слідом за молодим і ставила *«шаблю»* на покуті. Мати брала заздалегідь наготовлену хустку, клала її на тарілку і з тарілкою подавала старшій дружці, яка вже передавала тарілку з хусткою молодій у руки. Молода через стіл подавала хустку

молодому, а той брав її з тарілки, а на тарілку клав гроші. Взявши гроші, молода *«чоломкалася»* з усім поїздом і сама всім підносила по чарці горілки, а потім знов ставала між дружками [608, с. 96]. Дружко наливав чарку горілки й підносив її на тарілці сестрі, просячи віддати або продати молодому квітку з шапкою. *«Ні, за чарку горілки не віддам квітки»*, – відповідала дівчина. Між ними відбувався торг [608, с. 99]. З культом домашнього вогнища Пелагея Литвинова-Бартош пов'язувала обряд так званих *«печогладин»*. *«Печоглади»* вимагали багато горілки, бо немовбито горілкою треба було гладити піч, замащувати, поправляти щілини. Коли їх мало приймали, то вони навіть стукали піч довкола кочергою, аби більше обсипалася. *«Печогладів»* старалися задовольнити закускою й горілкою, а вони вдавали, буцімто гладять руками піч і замащують на ній всі огріхи [608, с. 105].

Дружкам пропонували помити руки. Вони погоджувалися, підставляли руки під воду, яку мати молодого лила з кухлика, а мати молодої тоді підкрадалася до них із рушниками ззаду й перев'язувала кожного дружка по одному рушникові з правого плеча на лівий бік. *«Оце! – чудувалися дружки, – зроду нічого не крали, а тепер у злодії попали!»*. Тоді, витерши руки, вони казали тещі, що краще закінчити справу миром і випити могоричу. Теща подавала дружкам на тарілці по другому рушнику, ті пригощали її горілкою й перев'язували самі себе другими рушниками навхрест через друге плече й частували також тестя, брата й інших [608, с. 119]. Коли дружко викупляв молоду в її брата, лунала пісня:

Не стій за плечима,
Не лупай очима,
Клади на талірку,
Бери собі дівку!

Коли вже сторгувалися, дружко подавав братові через стіл на тарілці гроші й чарку або дві горілки [608, с. 122].

Коли надходила черга роздавання подарунків, батько підходив до столу, свашка подавала кошіль, старший дружко виймав подарунки і клав на тарілку, яку підстарший дружко тримав і на якій розносив подарунки рідні. Кладучи подарунки, старший дружко промовляв: *«Хрещеному батькові суконниї онучі (або: пряник)!»* Підстарший дружко повторював ці слова і подавав гостеві онучі чи пряник.

«Хрещеній матері черевики!» – промовляв знову старший, дружко повторював і подавав подарунок. *«Молодої братові пояс або онучі! Молодої сестрі колач! Молодої тітці колач! Молодої дядькові колач!»* – обдарувавши всю рідню, дружко клав на тарілку бублики та обносив усіх дружок молодої, яким давав по парі бубликів кожній. Роздавши подарунки, дружки питалися: *«А що, панове, чи доволні од нашого батька й матери хлібом і подарками? Чи нема жалібщика?» – «Доволні усі!» – Тепер же за наші подарки давайте нам оддарки». – «Зараз!»* – батько молодої подавав одразу по чарці горілки молодим, причому чарку треба було подавати, обгорнувши руку хусткою. Молоді брали чарку, теж обвивши руку хусткою, й надпивали потрошечки. Поїжджан частували голими руками. Мати стояла на полу й подавала звідти дружкові на тарілку свої *«оддарки»*: спершу хустку молодому, взявши яку, він конче мусив покласти на тарілку якусь монету. Потім подавали подарунки рідні молодого й поїжджанам. Усі подарунки – пряники, коровай, калачі тощо – треба було брати з тарілки не голою рукою, а обгорнувши її хусткою, й віддаровуватися [608, с. 124-125].

Дружко, отримавши благословення, краяв половину короваю на шматки й клав на тарілки, а підстарший дружко розносив гостям [608, с. 128]. Опісля дружко подавав коровай молодим, які вставали і поклоном дякували. Всі брали коровай не голими руками, а через хустку. Дружко знов накладав шматки і розносив старостам, світилкам, боярам, свашкам і решті. Для своїх дружок молода сама брала коровай та *«шишки»* в хустку й обдаровувала дружок зі своїх рук. Дякували: *«Спасибі свату й свасі і молодим дітям за коровай»*. При цьому клали на тарілку монету, шматок полотна, ситцю або обіцяли шматок поля, овечку тощо [608, с. 130].

Під час вечері дружки співали:
От стола до припечка
Утоптана доріжечка.
Хто її утоптав?
Бояре втоптали,
У піч заглядали:
Чи густа капуста,
Чи великий горщик каші,
Чи наїдяться наші? [608, с. 136].

Глиняний посуд входив у придане. З молодими їхала свашка-приданка, зазвичай рідна або двоюрідна сестра молодої. Свашка під полою везла кошіль з очіпком і сорочкою, тримала в руках чорну курку, пару паляниць у хустці, пару нових ложок, перев'язаних червоною стрічкою, й пару тарілок [608, с. 141]. Поїжджани входили за молодими, мати заводила молодих за стіл із боку проти сонця, приданки тримали ложки, тарілки, паляниці. Молода клала свій образ – *«богів»* – на покуть побіч образа молодого, і всі сідали. Мати ставила тарілки, клала ложки, паляницями махала над столом і клала їх на нього [608, с. 144]. Коли молоді лишалися в коморі до ранку, гості входили в хату, де їх частували, наливши в миски горілку, варенуху, мед. Усе це звалося *«вечерею»* – її сьорбали ложками, закушуючи хлібом [608, с. 153]. Сорочку молодої дружко клав на тарілку і з поздоровленням подавав матері, яка сиділа на полу [608, с. 157].

Ритуальним символом на весіллі була курка, яку називали *«яловицею»*. Її по-особливому заколювали й скубли. У хаті курку обмивали й, нічого не відрізаючи від неї, бо треба було, щоб ніж до яловиці не торкався, цілу клали у великий горщик, аби вона спеклася, як жива. Приносили калину, барвінок, червоні жички від пояса, клали на стіл порожню миску, а в неї – дев'ять пар пиріжків, намазаних медом, і по парі зв'язаних червоними вовняними нитками, виймали з печі курку, прикрашали її калиною, барвінком і червоними жичками, клали її поверх пиріжків і все те разом обмотували навхрест двома червоними поясами. Старший дружко брав миску з пиріжками й куркою та пляшку горілки, й обидва дружки з музиками і молодим ішли до тестя та тещі. Увійшовши в хату і помолившись *«богам»*, поклонившись на всі три сторони, старший дружко подавав з поздоровленням курку і пиріжки тещі, котра, стоячи серед хати, брала подане, дякувала й клала на стіл. Дружко підходив до столу, брав ніж і прохав у старости благословення, а отримавши, краяв курку на частини, клав голову й огузок на тарілки разом із пиріжками й віддавав з примовками батькові та матері, наприклад: *«Мати всему ділу голова, їй надлежить голову оддать»*. Решту м'яса ділили на дрібні шматочки й давали всім гостям. Коли курка й пиріжки були з'їдені, дружко брав у руки миску й кричав: *«Одступіться од порога! Ворона летить!»*. З цими словами він кидав миску, в якій було

принесено пиріжки й курку, і розбивав її об одвірок. Червоні пояси з миски теща брала собі, а дружкові, відповідно до домовленості, давала одну або дві хустки [608, с. 160-161, 163-164]. Під час появи ряджених *«поторочами»* перезв'яни кричали:

Куниці, свате, куниці!
Як не введете сестриці,
Полетять горшки з полиці.
Їм відповідали:
А ми сеє знали,
Горшки поприймали [608, с. 166].

Під час поділу короваю кожен, хто діставав його шматочок, клав замість нього на тарілку який-небудь подарунок або обіцяв подарувати [608, с. 168].

Вертаючись від молодих, гості співали:

Як пійдемо ми до свого батька,
Да заберемо черепочки,
Да сядемо коло бочки.

Увесь вівторок до молодих приходили сусіди з гостинцями, приносячи відро, рогач, миску, ложку, колесо, коромисло, ночви, кочергу, моток ниток і таке інше – *«кождий по своєму реместву, одним словом, зовсім зряджають молодих на нове хазяйство»* [608, с. 169].

Важливим для дослідження галицької народної творчості став збірник доктора **Івана Колесси** (1864–1898). Іван, брат Філарета Колесси, народився 1864 року в селі Ходовичах Стрийського повіту на Галичині, у родині священика із селянського роду, навчався в школах у Стрию, а потім у Дрогобичі. Закінчив Краківський університет, у стінах якого створив патріотичне товариство української молоді *«Громада»*. Листувався з Іваном Франком, під впливом якого почав збирати й публікувати українські народні пісні. Опублікував збірник *«Народження, хрещення, весілля, похорони у руського народу, в селі Ходовичі Стрийського повіту»* (1886). 1891 рік приніс зміни в житті Івана Колесси. Не маючи відповідних матеріальних засобів, аби закінчити дорогі медичні студії, він змушений був погодитися на військову стипендію, яку потім треба було відпрацювати. Отримавши ступінь доктора медицини, Іван Колесса став військовим лікарем.

Військова служба, особливо після переведення в місто Темешвар в Угорщині, була для нього дуже тяжкою. У проханні бути переведеним назад до Кракова Івану Колессі було відмовлено як неблагонадійному. Після поневірянь у гарнізонах Угорщини він потрапив у Препольє в Герцеговині, де трохи налагодив життя. Але 1895 року його було переведено на посаду начального лікаря у військовий шпиталь міста Карловац у Хорватії. Конфлікти з владою й колегами, тяжка духовна атмосфера підкосили українського патріота. Зламаний фізично й вичерпаний духовно, промучившись кілька місяців у шпиталі в Загребі та в Стеневці, він помер 1898 року. Збірка *«Галицько-руські народні пісні з мельодиями, зібрав у селі Ходовичах др. Іван Колесса»* (1901) вийшла вже посмертно. У рідних Ходовичах Іван Колесса записав коломийку про купівлю глиняного посуду:

Ой Штифасьу, Штифасуню, моє Штифаньитко,
Купи мені на молоко червоне горньитко.
Купив-єс ми на молоко, купи на сметану,
Тепер я ти, Штифануню, до серці пристану [510, с. 104].

У колядці про воїна й облогу Львова традиційно згадувалася миска:

...Аж сі львів'яне задивували.
Винесли єму миску червоних,
Він тото бере, тей не дьикує [510, с. 3].

Дуже цікавим був зроблений Іваном Колессою опис хрестин. Баба-повитуха брала таріль або полумисок, клала на нього *«цілушку»*, себто перший окраєць із хліба, а як перша дитина, то калач, наливала в чарку горілки й пила до найстаршого кума. Той пив до породіллі, яка тепер уже була його кумою, і бажав: *«Кумо, кумо! Дай Боже здоровлє, бисте вискочили із-за того віса, як серна з ліса, бисте сина згодували, потіхі сі дочекали»*. Потім він клав на таріль гроші для куми, які баба відносила породіллі. Так баба перепивала до кожного кума й зносила матері гроші; чоловік при цьому давав зазвичай найбільше. Баба знову брала таріль і, перепиваючи до найстаршого кума, промовляла: *«Скьиньте сі бабці на капці»*. Кожен давав їй по крейцеру, після чого сідали до перекуски, що складалася з пирогів і каші, а як піст, то з голубців, і наприкінці кожен перепивав ще раз до породіллі [510, с. 36; 1283, с. 119].

Знані Іваном Колессою коломийки обігравали тему фальшивих коралів із глини:

Ой Олена, пане брате, Олена, Олена,
Навішала кораликів, як жьиба зелена.
Ой коби то кораликьи, а то сама глина,
Та хотіла змудрувати богацького сина [510, с. 60].

Записав Іван Колесса і пісню про глиняну люльку:

Котиласі люлька згори, котила, котила,
Як упала йа с полицьі, до цебра сі збила,
Ой пішов я до Самбора люльку купувати,
Люлька була червоненька, не міг сторгувати.
Там богацька дівчинонька яйці продавала,
А я єї попросив, вна ми сторгувала.
Дьикую ти, дівчинонько, та за твою ласку,
Як сі верну в другий четвер, куп'ю ти запаску.
Закурив я люльку-файку, пішов на зальоти,
Приходжаю до єдної, заперті ворота.
А я тогди далі, далі, та на перелази,
Перейшов мі єден дурень, вдарив мі два рази,
За що б'єш, за що б'єш? Рації не маєш!
А він мене третий раз, чому не втікаєш?
А я тогда через плоти, та через городи,
Запутав сьи в гарбузинье, та наробив шкоди.
Як зачьили старі баби коцюбами гнати,
Ой мусів я гачі драти, гарбузи латати.
Приходжу я до коршмонькьи: «Добрий вечір, люде,
Роспутайте гарбузинє, якось тото буде».
Єден каже: «Свату, свату», другий каже: «Куме»,
Ой йа третий по плечі макогоном суне.
Буду знати, буду знати, буду памйитати,
Як з богацьков дівчиноньков люльку торгувати [510, с. 86].

Згадувалася в піснях і глина:

– Посію я та горошок по широкі нивці,
Ой куп'ю я черевичкьи свої чорнобривці.
– Не вродив сьи горошок, лише лопаточкьи,
Не сходила черевичків, лише запйиточкьи.

Не сходила черевичків по жовтенькі глині,
Я не знала миленького натуру донині [510, с. 106].

Коли наставав *«перепій»*, староста брав чарку, ставив її на таріль і перепивав до молодої під спів свах. Коли молода перепивала до батька, матері, братів, сестер і інших осіб, зрозуміло, лише торкаючись вустами чарки, кожен клав для неї на таріль гроші [510, с. 180; 1283, s. 133]. Молоді на весіллі їли однією ложкою, з однієї миски й ділилися одним пирогом [510, с. 187; 1283, с. 139].

Прийди, прийди, мій кумочку,
Йа пирогів на мисочку,
Та й смитани, кумцю, дам,
Помачьий си, кумцю, сам [510, с. 198-199].

Цікавими є й дані етнографа про поховальний обряд. За свідченням Івана Колесси, горнець з водою, що служив для обмивання тіла, і тріски, що лишилися після виготовлення домовини, викидали десь у кут подвір'я [510, с. 247; 1283, с. 147]. Під вікном, поряд з лавою, на якій лежав небіжчик, ставили стілець, на ньому перевертали догори дном горщик, на горщику ставили світильник, що горів навіть і вдень [510, с. 247-248; 1283, с. 147].

На гончарство українців Кубані та пов'язані з ним приказки звернув увагу відомий кубанський громадський діяч, історик, краєзнавець, освітянин, садівник **Кирило Живило** (1854–1914). Народився він у родині рядового козака станиці Переяславська. Рано осиротівши, хлопчик залишився під опікою родичів, що жили в Катеринодарі. Після закінчення церковно-приходської школи, дядько віддав його на дійсну військову службу в Кубанський Військовий співочий хор. Співочу школу хору, де панувала сувора дисципліна, всі звали *«Січчю»*. У п'ятнадцять років він отримав чин урядника й звільнився на пільгу. Закінчивши Кубанську вчительську семінарію в станиці Ладовська, упродовж багатьох років Кирило Живило вчителював у станицях Григорополіська й Росшеватська. Він проявив себе як неабиякий педагог. За свої заслуги він мав високе звання Почесного старика станиці Росшеватська (1907) і станиці Тернівська (1912). Це був перший випадок серед рядового козацтва. 1889 року вчителя Кирила Живила нагородили срібною медаллю *«За старанність»* і встановили в Росшеватському двокласному

училищі його портрет на знак особливої поваги до педагогічної діяльності. Великий інтерес у ці роки Кирило Живило проявив до проблем сільського господарства, особливо садівництва. Разом з учнями він виростив великий сад з фруктовими деревами в Росшеватській. З 1892 року Кирило Живило посідав почесну посаду завідувача бюро Кубанського економічного суспільства. З того часу почалася одна з головних сторінок його громадської діяльності з організації економічного процвітання Кубані, підготовки кадрів для сільського господарства, поширення економічних знань. На сторінках *«Кубанських обласних відомостей»* він надрукував низку статей, в одній з яких, *«Від Катеринодара до Гарячого Ключа (подорожні замітки)»* (1900), писав про станицю Пашковська: *«Приміська ця станиця довго славилася своїми гончарними виробами. Склалося навіть прислів'я «не святі горшки роблять, а пашковці». На подив, цей промисел досі ніким не описаний»* [371, с. 2].

Особливо пожвавилася робота зі збору даних про побут народу перед XII Археологічним з'їздом (1902). Микола Сумцов вніс до програми збирання предметів і дані про гончарні вироби та гончарне виробництво [985, с. 31-32; 1083, с. 205]. Зокрема, важливим внеском були експедиції етнолога **Михайла Русова** (1876–1909) [445; 881, с. 546-548], діяча української студентської *«Громади»* в Харкові, ініціатора й одного із засновників Революційної української партії. Михайло Русов народився в селі Олешня на Чернігівщині в родині видатних українських громадських діячів Софії та Олександра Русових, вступив до Харківського університету (1895). Після заслання за політичні погляди до Полтави працював у Полтавському земстві, аж поки у зв'язку з арештом не був вимушений емігрувати до Лейпціга, а потім переїхати до Львова. Помер унаслідок тяжкої хвороби в Санкт-Петербурзі 1909 року. Науковий доробок Михайла Русова не мав тоді широкого розголосу через його політичну діяльність, хоча нині наукова цінність його етнографічних розвідок щодо народної архітектури й ремесел гідно оцінена, а саме ім'я Михайла Русова вписано в книгу історії української керамології. 1900 року дослідник побував у Опішному на Полтавщині, результатом чого стала стаття, присвячена гончарному ремеслу цього містечка, яка, серед іншого, містила окремі цікаві спостереження щодо суспільного становища гончарів, пов'язаних з ними стереотипів та їхніх професійних вірувань

[882, с. 41-59]. Михайло Русов зазначав, що *«саме ж гончарство у ряді других рукомесл та праць сільських вважається гарним, і в деяких містах та містечках Полтавщини цехи гончарські шануються і мають привілей носити поза мирошниками церковні корогви»* [882, с. 58-59]. Про гончарську обрядовість він писав: *«Дуже цікаво, з боку поглядів гончарів на природні скарби, заховані під землею, те, що вони, спускаючись у глинище чи у колодязь, конче хрестяться, і по їх думці се треба робити, щоб було що не трапилося наглого. Може, тут ми маємо діло з стародавними культурними пережитками, що лишилися від давньої давнини, коли вірили, що усе, що є в землі і під нею, належить духам і обороняється від чоловіка ріжними способами, і що тільки після заговору дає ся у руки чоловікови»* [882, с. 41]. Також Михайло Русов звернув увагу, що, коли на ярмарку набігав вихор, здіймав куряву, то всі гончарі поверталися до нього, хрестилися самі, а потім хрестили куряву і свій посуд, бо бувало так, що здіймався великий вітер, розкидав і бив посудини [882, с. 54-55].

Улітку 1901 року, під час наступної експедиції з метою збору етнографічних матеріалів до Археологічного з'їзду, Михайло Русов досліджував дитячі ігри, забави й розваги на Полтавщині. Також він збирав дитячі іграшки й ігрові предмети та фотографував сам процес гри. Поїздка була ініційована Комісією Полтавського земства, нащо було виділено відповідні кошти. Михайлу Русову вдалося відвідати Полтавський, Зіньківський, Гадяцький, Миргородський, Лубенський, Золотоніський, Лохвицький повіти Полтавської губернії. Усі зібрані під час експедиції матеріали (близько 120 описів дитячих ігор і майже 150 стереоскопічних світлин на тему етнографії дитинства), а також матеріали, надані народознавцями, з якими співпрацював Михайло Русов, мали потрапити до Полтавського природознавчо-історичного музею. *«У глечики»* грали хлопчики й дівчатка років шести-дев'яти. Один гравець удавав *«матір»*, інший *«кота»* (або *«наймичку»*), іноді ще й *«дочку»*, всі інші були *«глечиками»*, вони сідали поруч на землю, зображаючи глечики з молоком, поставлені на полицю. *«Мати»* йшла *«на базар»* і *«кіт»*, користуючись її відсутністю, *«перевертае глечики»*. Усі перекидалися на спину, дригали ногами і, наслідуючи звук молока, що розливається, кричали: *«Буль, буль»*. *«Мати»* поверталася, плескала руками і, посадивши всіх знову на землю,

гналася за *«котом»*. Михайло Русов ретельно фіксував локальні варіанти, що побутували в різних повітах Полтавщини. Зокрема, в селі Єремівці Золотоніського повіту *«наймичка»* наздоганяла *«матір»* і говорила їй, що *«кіт» «глечики поперевертав»*. У селі Снятин Лубенського повіту *«наймичка»* говорила: *«Мені мати наказала глечики поперевертати»* і перекидала тих, хто сидів, на спину, потім знову казала: *«Мені мати наказала усі глечики зводить»* і ставила знову всіх, хто лежав, на землю. У селі Грунь Зіньківського повіту *«мати»* йшла на базар, *«кіт»* біг за нею й просив плачливим голосом *«Візьміть і мене на базар»*, але та не погоджувалася і гнала його. Відтак кіт казав: *«Тоді піду усі глечеки поперевертаю»* і, кинувшись на сидячих, перевертав їх на землю. Мати гналася за ним і кричала: *«Я тобі задам, я тобі всі ребра поламаю»*. За словами дослідника, гра була дуже поширеною [883, с. 204]. Гру в *«креймахи, креймяшки, креймушки»* Михайло Русов назвав найулюбленішою й найпоширенішою грою. За його словами, *«креймахів»* бувало п'ять, шість, сім. Фігури дуже різноманітні й мали різні спеціальні назви. Завдання полягало в тому, що треба було підкинути вгору *«кремьяхи»* (камінці, шматочки цегли) і ловити їх різними способами. Дослідник подав їх кілька. *«Креймахи»* – кожен кидав певну кількість разів свої п'ять *«креймахів»* так, аби зловити спочатку на долоню всі, а потім на тильну сторону руки. *«Півень»* був першою фігурою, коли кидали *«по одному»* правою рукою вгору один *«креймах»* і за час, коли він летить, брали тією ж рукою з землі такий же креймах. Спочатку один креймах, потім два, три, чотири, встигаючи зловити падаючий креймах. Потім слідував *«випустень»*, адже в той час, коли креймах летів угору, треба було встигнути затиснути між пальцями ще один, випустити його, взяти ще один і зловити той, що падав. *«Викидень»* – підкидаючи однією рукою один чи два *«креймушка»*, іншою в цей час нагорнути на другу руку решту. *«Не цюк»* – ловити креймахи так, аби вони не цокалися при падінні в руку. *«Півень»* – підкинувши креймах, проганяти під рукою решту креймахів. При *«Покришці»* кидали один, а потім треба було піймати на тильну сторону руки, спершу два, потім три, чотири. При цьому казали *«нажать 2, 3, 4 покришки»*. Варіанти *«у коня, у попа»* полягали в тому, що треба було покласти чотири креймаха, кинути п'ятий і брати по одному зі стовпчика для підкидання, доки

не візьмуть усі. Гра *«у ліворучку»* полягала в тому, що креймахи кидали на землю лівою рукою, а потім, підкидаючи по одному, брали так один із землі щоб не зачепити інші [883, с. 207-208].

Микола Сумцов 1901 року за дорученням попереднього комітету XII Археологічного з'їзду так само здійснив кілька поїздок по Охтирському й, частково, Лебединському повітах із метою зібрати експонати для археологічної виставки. Зокрема, він відвідав деякі гончарські осередки й звернув у своїх *«Нарисах народного побуту»* (1902) увагу на звичаї, пов'язані з виготовленням гончарних виробів, у тому числі молочного посуду: *«Курйозно, що в Межиричі у Падалки, та і в інших місцях, наприклад, у боромлянських гончарів, на глечиках завжди накреслюється маленький хрестик. На інших гончарних виробах хрестиків не роблять. Звичай писати хрестики на глечиках зумовлений базарним попитом. Такі глечики охоче розкуповуються бабами, які в хрестикові вбачають талісман від псування молока відьмами. Серед густої хмари забобонів, яка огортає селян, повір'я про відьом тримаються надзвичайно міцно, й усяке псування молока нині, як і в давнину, пояснюється тим, що «відьма походила»*. Він шкодував, що *«багато цікавих гончарних виробів старого часу зникло без сліду й пам'яті, не знаходячи оперті в попиті з боку селян, ослаблих в економічному й естетичному відношеннях»* [984, с. 38-39]. Не обійшов спостережливий учений своєю увагою й застосування гончарних виробів у народній медицині. Зокрема, корінці горицвіту, який вживали від різних хвороб, найчастіше від черевної водянки, варили в печі в полив'яному горщику [984, с. 52].

Тривав також збір зразків фольклорних творів про гончарів. Фольклорні матеріали, що стосувалися глиняного посуду, гончарства й цеглярства, пісні, прикмети, повір'я, бувальщини, легенди й перекази про гончарів, звичаї й вірування, супутні використанню глиняного посуду, фіксували всі провідні фахові й самодіяльні етнографи того часу. Народний учитель і поет зі Славатичів на Південному Підляшші **Василь Остапчук (Васько Ткач)** надрукував *«Народні пісні, оповіді, казки та ін., записані в Седлецькій і Люблінській губерніях»* (1902). В одній з них явно відбилося переконання, що глина – рештки матеріалу, з якого творився світ, трапляється на околицях окультуреного простору. Герой казки з Підляшшя, записаної

на початку XX століття, *«гет в чужій стороні в'їхав в такую глину, що нияк його кінь не міг зтамтіль воза витягчи»* [777, с. 465]. У пісні про косаря з Люблінщини співалося:

Дають мені хліба в торбу
І збанок бутвиньня.
Пхають мені косу в руки –
Ах нещасьцє ж мені [777, с. 459].

У праці *«Нариси Холмщини і Підляшшя. Говірки, звичаї, обряди, типи, звичаї, пісні, господарський побут, домашня обстановка, народна освіта, різні потреби та ін.»* (1911), присвяченій обґрунтуванню мовної етнографічної єдності цих земель з рештою України, хоч, на жаль, і написаній із ультраклерикальних позицій, Василь Остапчук-Ткач писав, що українці Холмщини їдять усією родиною з однієї величезної миски (вертяги), на відміну від поляків, які ділять їжу на кілька окремих порцій. Про це спільне українське харчування із загальної миски існувала приказка: *«Де їсть русин, там буде і гусям, а де їсть лях, там не наїсться і птах»*. І дійсно, якщо поляк зазвичай виїдав усе, то українець геть-начисто ніколи посуду з їжею не випорожнював – хай, мовляв, і для кота лишиться [1007, с. 21].

До теми народної медицини звернувся й надвірний радник **Василь Курдиновський** (1871–1917) у статті *«Ліки мого села»* (1902). Він був родом із села Лютенські Будища Зіньківського повіту. Після навчання в Полтавському духовному училищі, вступив до Полтавської семінарії, а після її закінчення, вступив у Петербурзьку духовну академію, яку закінчив 1895 року кандидатом богослов'я. Потім короткий час був викладачем російської мови й словесності в Полтавському жіночому єпархіальному училищі. 1896 року Василь Курдиновський був призначений викладачем словесності в Кишинівську духовну семінарію, де швидко став відомий своїми дослідженнями з історії й археології Бессарабії. З 1908 року він став редактором *«Кишинівських єпархіальних відомостей»* і праць *«Бессарабського Церковного історико-археологічного товариства»*. Досліджуючи народне травознавство, він звернув увагу на ліки, які виготовляли по сусідству з його рідним селом Лютенські Будища, у Великій Павлівці. Вони звалися *«гніздо»* й складалися із понад 24 компонентів, частину з яких знахарі тримали

в таємниці. Туди входили померанець, *«чинчибіль»*, перець кубеба, корінь калгану, *«будян»*, корінь імбиру, камфора, жимолость, нафта, скипидар, *«червоний камінь»*, галун, стручковий перець, круглий перець, мускатний горіх, мускатний цвіт і інші пахучі речовини. Секрет ліків був спадковим і передавався з покоління в покоління в знахарській родині, мешканці якої переважно відрізнялися живучістю й довголіттям. *«Гніздо»* вживали від усіх застудних, грудних хвороб, хрипливості, сухот, якщо вони не були поєднані із захворюваннями органів травлення. Приймалося воно у горілчаному розчині. Для приготування брали великий полив'яний глечик із вузьким горлом – очевидно, тиквастий глечик, вливали і всипали в нього всі компоненти, замазували й запечатували горло і ставили у таку піч, що вже трохи охолола. Так робили разів два-три, і ліки були готові. Потім зливали рідину в посудину, глечик знову заливали горілкою й повторювали те саме, тобто закорковували й ставили в піч. Другі ліки вважалися вже слабшими за перші. Треті й четверті ліки мали бути ще слабшими. Більше чотирьох разів один і той же склад не заливали горілкою, бо за четвертим разом коріння, в яке всотувалася спочатку більша частина ліків, уже віддавало горілці всю свою силу [570, с. 330-331]. Для лікування переляку брали віск, топили його над вогнем і потім виливали в миску з водою, яку форму набирав віск у мисці з водою, те й слугувало підставою для пояснення причини переляку, наприклад, форма дзвону була ознакою того, що переляк трапився від несподіваного калатання дзвону. Під час цього виливання воску проказували замовляння, які мали вплинути на віск і на воду. Вода, в яку лили розтоплений віск, набувала цілющої сили: її пили як ліки від того самого переляку, спричиненого розгаданим предметом [570, с. 332-333]. Описав Василь Курдиновський і заварювання *«соняшниць»*, посперечавшись із Миколою Арандаренком щодо його шкідливості. Він бачив, як знахарка, попрохавши велику глиняну миску, глечик і клоччя, починала щохвилинно, безперервно позіхати. Позіхання тривало увесь час до завершення лікування. У глиняну миску наливали достатньо води, але не по вінця. Миску ставили на живіт хворого. Знахарка починала хреститися, молитися, робити якісь нашіптування й увесь час сильно позіхала. Вона брала в руку клоччя, запалювала його, кидала його в глечик, який миттєво перекидали й занурювали в миску з водою. Деякий час бувало

чутно тільки бурчання води й глухий шум від палаючого клоччя. Потім глечик знімали. Вода, яка увійшла в глечик, по мірі згоряння клоччя, виливалася з нього. Таке запалювання клоччя в глечикові й занурення його в миску з водою робили триразово, а можливо, й більше. Потім воду з миски давали хворому в ложці. Василеві Курдиновському доводилося спостерігати, що після замовляння *«соняшниць»* хворий дійсно припиняв страждати на блювоту. Утім, він не міг пояснити, що саме чинило такий вплив [570, с. 334-335].

При запаленні повік і взагалі при хворобах очей до них прикладали кисле молоко або розмочену жовту глину [570, с. 329], у чому проглядався й символічний зв'язок останньої із хтонічним середовищем.

Друг Михайла Комарова, учитель міського училища з Нікополя Павло Приходько, який колись працював у Маяках на Херсонщині, надрукував у *«Киевской старине»* низку етнографічних заміток про це містечко, у тому числі *«Деякі дитячі ігри в Маяках Херсонської губ. (Матеріали до вивчення ігор)»* (1902). Серед них була й гра *«Горщечки»*. Гравців була непарна кількість. Усі, крім одного, утворювали подвійне коло, стаючи попарно – один за одним, обличчям до середини кола. У середину кола ставав один із гравців, якому не було пари. Це був *«купець»*. Гравці, що утворювали зовнішнє коло, називалися *«горщечками»*, а ті, що внутрішнє, – *«хазяїнами»*. *«Купець»*, звертаючись до когось із *«хазяїнів»*, питав: *«Продаєш горщечок, чи ні?»*. Якщо продавав, починався торг. Коли домовлялися про ціну, *«купець»* і *«хазяїн»* виходили за коло й бігли в протилежні боки, довкола гравців. Хто раніше прибігав до *«горщечка»*, що продавався, той ставав його *«хазяїном»*. Далі гра йшла в тому ж порядку. Грали в неї і діти, й дорослі, але на час запису це вже була винятково дитяча гра [848, с. 405-406].

Весілля в містечку Монастирище Липовецького повіту Київської губернії впродовж 1896–1900 років записав лікар і етнограф **Іван Демченко** (1856–?). Видана ним книга *«Українське весілля за пісьнями»* (1903), з присвятою Миколі Лисенку, витримала три перевидання й була визнана одним з кращих описів українського весілля і з боку музичного, і з боку етнографічного. Тарілка в цьому весільному обряді, як і в інших місцевостях, мала велике значення під час обдаровування. Після вінчання виносили подарунки

й дарували перед порогом хати молодого. З руки молодої дружко брав дві тарілки, клав на них дві хусточки й говорив голосно: *«Десь тут є нашого пана молодого і молодої також світилка старша і друга, нехай даютьця чути»*. Виходили світилки – старша, друга й усі решта. Так приговорюючи, обдаровували всіх – світилок, свах, боярів [291, с. 78]. Під час викупу молодої в її брата співали, коментуючи узвичаєну дію:

Казали люде: зять багач,
Що має грошей повен міх;
А він поклав на тарілку,
Як на сміх, копійку [291, с. 82].

Коли дарували подарунки, боярин викликав: *«Десь тут є нашого пана молодого й молодої також мама й тато, нехай дають чути, як мають бути»*. Подарунки теща клала на тарілку. Коли батько брав з тарілки подарунок, то боярин казав: *«Просить молодий і молода на цей гречний подарок»*. Так обдаровували матір, тітку, дядька й інших рідних [291, с. 113]. Цікавим був опис весільного рядження. Дехто переодягався в жіночу сорочку, намощував горби на плечах, намащувався білою глиною, вбираючись смертю. Жартували, смішили всіх, розігрували різні вистави, наприклад, будували млин [291, с. 120].

Історик російської літератури, етнограф і українознавець **Володимир Каллаш** (1866–1918) у статті *«Дрібні етнографічні замітки»* (1902) опублікував розповідь від баби з Городні Чернігівської губернії про невдале закладання скарбу у вигляді глечика з грошима. Один пан вийшов за околицю десь із півверсти й закопав гроші. Заклинати він не вмів, тому тільки просто перехрестився й пішов. А орач випадково це побачив. Він присів за горбом, зачекавши, доки пан закінчить свою справу, і потім швидко кинувся до того місця, почав розгрібати руками і вийняв глечик із грошима [459, с. 111]. Священик українського села Латане на Воронежчині **Петро Федоров** надрукував статтю *«Релігійні звичаї, повір'я і забобони жителів села Єндовище Землянського повіту й виділених з нього парафій сіл Латаного й Шумейки»* (1903). Він писав, що зі скирт жита, проса, вівса й сіна брали чисті колоски й розстилали в передньому куті, куди ставили горщик із узваром, що звалося в місцевих мешканців: *«ставлення куті на покуття»* [1079, с. 253].

Літературознавець і історик **Левко Мацієвич** (1843–1925), уродженець села Безпечна на Жашківщині, надрукував у *«Киевской старине»* пісню про Біду, записану від лірника із села Мала Половецька. Біда в ній була персоніфікованою демонічною істотою, якій люди сміливо давали прочухана, куди б вона не поткнулася:

...Пішла біда до печі –
Били біду у плечі.
Пішла біда по мисках –
Били біду по висках [663, с. 110].

Священик **Тихін Добрянський** (літературний псевдонім Лисак-Тамаренко), який брав участь у громадівському русі разом з іншими священиками й семінаристами [403, с. 81], в нарисі *«Невеселі сільські малюнки (Оповідання батюшки)»* (1904) описував лікування *«золотника»* знахаркою за допомогою нового глиняного горщика скептично, з погляду раціоналізму: *«Згодилися кинуть горшка. Господарка пішла до комори шукати нового горшка, а тітка Устя тим часом наскіпала невеличких, тоненьких паличок, завбільшки з олівець.*

Унесла Настя великого горшка, баба зірвала з хліба скоринку, залишивши на ній на палець м'якішки, відділила ножем кусень, як у долоню завбільшки, постиркала туди палички, а потім поклала слабому скоринку на самий живіт, запалила сірником палички і усю цю справу накрила горшком.

«Золотничку, Божий чоловічку, я тебе прошу, благаю і на місце посилаю», – примовляла пошепки, часто христячись, ворожка... Відразу йому зробилось тепло: то палички нагрівали у горшку воздух. Ось він почув, що нагрітий воздух потяг живота догори, зразу легко, потім дужче; він чув, як скоринка піднімається догори разом з животом. Ось уже живота не хопило, почало тягти шкуру з грудей, а далі й на голові заворушилось волосся; тягло у горшок усього Митра – і спину, і груди, і шкуру з голови. Разом з тим дуже підняло його на ключки у грудях. Він тяжко застогнав і почав боронитись від горшка руками. Горщок неначе прикипів і натягав у себе щораз більше і більше тіла. Разом з тим палички переводились на жар, жарини падали на живе, роспарене голе тіло. Біль невимовний у грудях, у животі, і болюки від жару на опечених місцях перемогли його терплячість. Він закричав несамовито:

– Беріть горшка, бийте його, бо пропаду. Ой лишенько, рятуйте!

Баби кинулись до його. Устя схопила качалку і, придержуючи горшка з одного боку рукою, лупнула качалкою по другім. Горшок розбився, й по хаті пройшов важкий дух від смалятини і дим від скіпок. Усе накрите місце було чорне від копоті і пухле.

Баба Устя не сіла за стіл. Сьогодня їй була невдача. Митра ж усього корчило, крутило і зводило на кольки» [617, с. 508-509]. Опис знахарки Тихоном Добрянським як темної, корисливої, зажерливої людини, що шкодить хворим, був згодом запозичений атеїстичною літературою.

Глиняну тарілку використовували в різних магічних обрядах. Подільський етнограф **Олександр Грепачевський** у статті про *«Крашанки й писанки»* (1904) подав переконання мешканців села Мязіковські Хутори Вінницького повіту Подольської губернії, де його батько Феодор Грепачевський був священиком, за яким, коли сім років у одній скатертині носити свячене й не прати її, то вона матиме велику силу, бо з нею можна буде бачити, як цвіте папороть, і знати, де закопані скарби. Розповідали, що один чоловік із Дашківець Літинського повіту взяв скатертину, в якій сім років святив паску, свячений ніж, тарілку та Євангеліє й пішов під Зелені свята в ліс дивитися, як буде цвісти папороть. Він розстелив скатертину, поставив тарілку, на тарілку поклав Євангеліє, біля тарілки – ніж, і став читати Євангеліє. Як дійшло до півночі, зірвалася буря, що аж до землі ламало дерева, кричало, свистіло, і той чоловік аж похолонув, а лякатися не треба було, бо якщо злякатися, то вже не вийде побачити, як воно цвіло. Буря хутко припинилася [247, с. 18].

«Збірник малоруських казок» (1905), зібраних упродовж життя, опублікував на сторінках *«Київської старовини»* український громадський діяч, педагог, етнограф, статський радник **Гаврило Стрижевський** (1838 –?), давній товариш Олександра Тищинського й Петра Єфименка. Народився він на Полтавщині, закінчив Полтавську гімназію, 1856 року вступив на історично-філологічний факультет Харківського імператорського університету. Був членом Харківсько-Київського таємного студентського товариства. У квітні 1858 року Гаврило Стрижевський узяв участь у заворушеннях студентів, за що був відрахований з університету й продовжував навчання в Київському імператорському університеті Святого

Володимира. У Києві, за відомостями III відділу, він відвідував свою землячку – відому націоналістичну діячку Єлизавету Милорадович, яка мріяла про незалежність України й відновлення гетьманства, та, на її прохання, став гувернером її сина [939, с. 266]. З березня 1866 року Гаврило Стрижевський працював на державній службі та у відомстві Міністерства народної освіти. Упродовж 1867–1876 років він викладав латинську мову в Херсонській чоловічій гімназії, чоловічій прогімназії міста Златополя, Катеринославській чоловічій гімназії. Потім Гаврило Стрижевський працював виконувачем обов'язків інспектора в Ананьївській та Маріупольській чоловічих гімназіях. У Вознесенській чоловічій прогімназії з лютого 1891 року він уже був інспектором, а 1898 року став директором Ізмаїльської, а наступного року – Бахмутської чоловічої прогімназії. У Полтаві Гаврило Стрижевський записав легенду, де описувалося створення з глини (глею) свійських тварин і хижого вовка.

Бог ліпив вівці з глею, а чорт дивився. Бог зліпив одну, дмухнув, вона: *«Ме-е-е!»* – та й побігла, зліпив другу, дмухнув, вона: *«Бе-е-е!»* – та й побігла. А чорт дивився та й собі ліпив. Він зліпив козу, дмухав, дмухав, і казав, щоб побігла, та вона не зрушила з місця. Тоді чорт пішов до Бога. *«Господи!* – сказав він: – *Я бачив, як Ви ліпили, та й сам ізліпив таке саме – так не біжить!»*. Бог глянув. Він пояснив, що це не вівця, а коза. *«Нехай же, Господи, і моє за Божою милостью іде, нехай і дійвечко з неї буде, нехай воно буде благословенне!»* – попрохав чорт. *«Нехай!»* – сказав Бог і дмухнув, а коза промовила: *«Ме-ке-ке!»*, і вівці сахнулися від неї, а вона бігла до овець, поки не потоваришували. І тепер коза веде перед вівцям, бо так Бог дав. А чорт не полишив своїх намірів: *«Е!* – сказав він, – *я таки зліплю таке саме, як і Бог (зліпив), і я дмухну так, як Бог!..»*. Він узяв і зліпив вовка. *«Оце ж,* – мовив він: – *зовсім таке, як Бог ліпив, іще і лучче!»*. Він дмухав, дмухав, а вовк не рухався. Тоді він знову пішов до Бога. *«Господи!* – мовив чорт, – *я зліпив таке, як і Ви, так дмухав, дмухав – не встає!»*. Бог прийшов, подивився: *«Е, ні,* – сказав він, – *дияволе, це вовк!»*. Чорт запитав, що ж із нього буде. Бог повідомив, що коли треба, щоб він ожив, треба сказати йому: *«Вовче, вовче, з'їж чорта»,* – то він і оживе. Бог пішов. А чорт почав казати: *«Вовче, вовче, з'їж Бога!»*. Вовк не вставав. Тоді чорт узяв його, приволік до берега, де була вільха й вода, міркуючи,

що втече на вільху, та тоді й сказав: *«Вовче, вовче, з'їж чорта!»*. Вовк схопився й кинувся на нього. Чорт утік на вільху, та тільки вовк його поранив – вирвав йому п'яту, й через це він – *«Гнатко-безп'ятко»*. Так його й почали називати: *«безп'ятий»* [965, с. 161-162].

Мандрівник, історик та етнограф **Петро Несторовський** (1870–1932) народився в родині священика в селі Каплівка Хотинського повіту Бессарабської губернії (нині Хотинського району Чернівецької області). 1897 року Петро Несторовський закінчив Імператорський варшавський університет. Після закінчення він викладав у ньому російську й церковнослов'янську мови, історію та географію, згодом був директором і інспектором у гімназіях Варшави. Перебуваючи в рідному краю на літніх канікулах, Петро Несторовський їздив по селах Хотинського повіту, таких, як рідна Каплівка, Грозинці, Керстенці, Вітрянка, Непоротове, вивчаючи життя своїх земляків і співпрацюючи з журналом *«Киевская старина»*, що вказувало на причетність до націоналістичних кіл. Він став автором першої і єдиної в царській Росії наукової праці, присвяченої українцям Бессарабії, – історико-етнографічного нарису *«Бессарабські русини»* (1905). Його дані стосувалися переважно Хотинського повіту. Зокрема, напередодні Різдва, години за дві до настання вечора родини, в яких були хлопчики чи дівчатка, посилали останніх до сусідів із так званою *«вечерею»*. Ця *«вечеря»*, за словами Петра Несторовського, була просто мискою з вареною пшеницею, перемішаною іноді з тертим маком. Поверх пшениці клали цукерки, невеликі шматочки яблук і калач. Цю миску, зав'язану в хустку, мати давала своєму синові чи доньці й посилала їх обносити сусідів і друзів, попередньо добре закутавши їх для захисту від холоду. Принісши *«вечерю»* в дім, дитина подавала її господині зі словами: *«Тато і мама прислали вам вечерю»* і при цьому цілували її руку. Господиня розмотувала хустку, дивилася, з чого складалася *«вечеря»*, й потім знову зав'язувала її. На знак подяки тому, хто приніс, вона давала кілька копійок, калач, трохи горіхів чи цукерок [747, с. 121-122].

Описуючи витівки Маланки, Петро Несторовський зазначав, що вона починала господарювати в домі, переставляла предмети з одного місця на інше, мила миски, мазала стіни глиною, підмітала кімнату тощо [747, с. 130]. У маланкарській пісні співалося:

...Маланка буде миски мити,
А дід буде юшку пити,
Маланка буде хату мести,
А дід буде смітя нести,
Маланка буде припічек мастити,
А дід буде глину місити.
А в Камнянці стала тревога:
Пустіть до хати – бійтеся Бога...
Гой, чеченчеку – Васельчеку!
Не гони кури по хлівчеку,
Бо в нас кури дорогії –
По четире золотії.
Гой, чеченчеку – Васельчеку!
Сиди тихо на припічку –
Або мені горнец сбавишь,
Або собі жупан спалишь [747, с. 129].

Після закінчення хрестин баба-повитуха носила серед гостей чарку горілки, поставлену на миску чи дерев'яну тацю. Горілку пили, а на тацю чи в миску кидали *«десятки»* й *«шостаки»*. На відміну від грошей, зібраних під час роздавання кумам калачів, які йшли на користь охрещеного немовляти, ці гроші йшли на користь баби-повитухи, яка їх збирала [747, с. 102].

На заручинах спершу питали наречену й нареченого, чи згодні вони вступити в шлюб, потім відбирали в них обручки й кидали в миску, наповнену житом чи пшеницею. Ці обручки мали відшукати молоді, але так, аби обручка молодого потрапила до молодої, а її – до молодого [747, с. 104].

Наречений спиняв свого коня, й до нього виходила з хати наречена. Вона окроплювала його водою або ж, у деяких місцевостях, підносила йому чарку горілки, а потім і сама пила. Випивши горілку, наречений кидав нареченій на тарілку чи миску гроші, а вона накривала його коня *«корцем»*, тобто килимом [747, с. 115].

На цьому дослідження звичаїв тамтешнього населення не спинилося. Того ж року український етнограф і агроном **Володимир Яблоновський**, який працював у Бессарабії, записав за допомогою місцевих молодих грамотних селян перебіг весілля в селі Отаки Хотинського повіту Бессарабської губернії. У статті *«Весілля*

в с. Отаках (Етнографічний нарис)» (1905) Володимир Яблоновський писав, що після обіду батько казав: *«А ну, старосто, кладіть перед молодого (молоду) пару хлібів та зверхи тарілку, нехай молодий (молода) витає на завитаня»*. Староста закликав: *«Десь є в нашого пані-молодого отець і мама; а просить пані-молодий на завитаня не гонорно, а покорно; а просим, бутьте ласкаві, потрудітси!»* Батько підходив до столу, брав шматочок хліба, вмочав у сіль і клав у тарілку, що була на хлібові, та й казав: *«Дарую тобі, сину, хліба і солі і счастя та й здоровля! Срібла-злота від мене мало, від Бога багато»,* поклавши карбованець або два в тарілку. Так усі по черзі підходили до молодих і вітали їх, кажучи ту ж обрядову формулу [1189, с. 217]. Так само використовували тарілку й далі. Мати молодої клала на тарілку пару калачів, а на калачі – рушник або хустину і подавала старості молодої, а староста викрикував: *«Десь є в нашого пана молодого батько вінчальний, а просит пан молодий і пані молода на сей подарунок не гонорно, а покорно, а просим. Будьте ласкаві!»* – і давав у руки батькові тарілку з калачами і рушником, а батько брав калачі з рушником і клав на столі перед собою, а в тарілку кидав десятку, тобто п'ять копійок, або двадцятку, тобто десять копійок, та подавав старості молодої, а староста передавав матері. Мати брала гроші, а в тарілку знову клала калачі та рушник і давала старості, а староста викликав матір так, як батька, й вона казала те саме, що й він. Так староста всіх викликав та обдаровував, як батька й матір, а після обдаровування вигукував: *«Столяни наші ґрешні, поважні, чи довольні нашими дарами?»*. Ті всі відповідали: *«Довольні!»* [1189, с. 220]. На тарілку збирали гроші й на інших етапах весілля. Після вечері дружби купували своїх світилок і дружок: дружка чи світилка вставала, брала в руки тарілку, вихитувала нею та співала пісні. А дружба від столу до порогу гуляв, тобто танцював, з грошима у руках, підходив до неї та стукав тими грошима по тарілці, а потім кидав їй кілька копійок. Коли дружби скуповували дружок і світилок, тоді танцювали з ними [1189, с. 221]. Горщик з кашею згадувався у весільних піснях. Коли всі приходили під ворота молодого, то співали:

Свату, роспихай хату
Ще й кидровії сіни,
Щоб пропійчани сіли,

Бо як си не влізем,
То й на піч полізем.
Гой найду свічку,
Піду по запічку,
Найду я горнець каши
Та погодуютси наші [1189, с. 224].

З тарілки зять частував тещу. Коли заходили до хати та сідали за стіл, молодий ставив стілець на лавці за столом у куті перед образами, а на стілець клав подушку, на неї піднімав і садовив тещу, даючи їй із тарілки варену курку або гуску, та приказував: *«Нате, мамко, та й їжте, та й спасибі вам за вашу дочку чесну та файну»* [1189, с. 224]. Наприкінці весілля батько й мати підходили до столу, брали шматочок хліба й казали: *«Дай, Боже, вам, діти, хліба і соли, счастя та здоровья, срібла і злота від нас мало, від Бога багато, і щобисте були веселі, як весна, а ситі, як земля свята, а багаті, як осінь!»* Вони клали в тарілку карбованець або два й хотіли йти, а старости не пускали та допитувалися в них: *«Отець і ви, мамо! Що більше подаруєте своїм дітям на розрібок?»* [1189, с. 225].

Археолог і етнограф **Василь Бабенко** (1877–1955) народився в бідній сім'ї у містечку Вовчанську на Харківщині. 1890 року він вступив до трикласної школи, а 1897 року закінчив учительську семінарію. Відтоді працював народним учителем у селі Верхній Салтів Вовчанського повіту, де й здійснив відкриття могильника салтівської археологічної культури. Його пов'язувала дружба з Миколою Сумцовим, Дмитром Яворницьким і Миколою Могилянським, під керівництвом Миколи Сумцова й Дмитра Багалія сільський учитель поглиблював свої знання з етнографії, історії й археології. Упродовж 1904–1909 років Василь Бабенко був членом Харківського історико-філологічного товариства. Після проведення XII Археологічного з'їзду в Харкові 1902 року до часткового відкриття експозиції музею товариства 1904 року Василь Бабенко зберігав етнографічні колекції й сподівався на призначення на посаду консерватора музею. До вивчення етнографії Катеринославщини його залучив Дмитро Яворницький, який високо оцінив проведену ним роботу до XIII Археологічного з'їзду в Катеринославі: ретельне обстеження губернії й збирання матеріалів до етнографічного розділу виставки. У період роботи на Катеринославщині Василь Бабенко здійснив декілька

експедицій. Найбільш плідними були перші, проведені разом з дружиною – народною вчителькою Оленою Нікітіною-Бабенко, під час підготовки до з'їзду. Їхньою метою було наукове вивчення обласної етнографії та збирання оригінальних етнографічних матеріалів. На виділені Катеринославським губернським земством кошти було обстежено всі вісім повітів Катеринославської губернії, різноманітних за етнічним складом населення. На основі зібраних колекцій Василь Бабенко побудував експозицію етнографічного розділу виставки, де, крім оригінальних експонатів, активно використав допоміжні матеріали, зроблені під його безпосереднім керівництвом: фотографії, малюнки, макети житла й господарських будівель, муляжі. Майже всі експонати (понад 800 пам'яток) після завершення з'їзду було передано до Катеринославського обласного музею. Крім того, дослідник зробив кілька публікацій джерелознавчого характеру [20, с. 24-27; 433, с. 225]. У виданому земством до XIII Археологічного з'їзду *«Етнографічному нарисі народного побуту Катеринославського краю»* (1905) Василь Бабенко докладно описав звичаї місцевих українців. З його опису можна довідатися дещо про використання гончарних виробів у родинній обрядовості й звичаєвості Південної України. Зокрема, на хрестинах наприкінці пригощання баба подавала на стіл так звані *«опеньки»*, тобто варені фрукти, і підносила всім по чашці квасу з узвару, а гості за це обдаровували бабу грошима [38, с. 96]. А на весіллі в селі Августинівці Катеринославського повіту теща молодого у вивернутому догори шерстю кожусі виходила його *«лякати»*. У руках вона несла горщик з вівсом і водою й подавала його старшому боярину, який обводив горщиком тричі довкола голови молодого, брав у останнього палицю й виливав на неї вміст горщика. Горщик він кидав через дах хати. Звичай цей звався *«годувать коня»*. Після цього до молодої підходив малий брат нареченої, брав у нього палицю-*«коня»* й, сівши верхи на неї, гасав по двору. Під'їхавши знову до молодого на палиці, він отримував за це частування й гроші, а палицю повертав молодому [38, с. 112]. Отже, на Катеринославщині зберігалися давні обряди й звичаї. Згадувався глиняний посуд і у весільних піснях. Коли готували обід і подавали на стіл ложки, співали:

Брязнули ложки-тарілки,
Дайте нам трошки горілки.
Ми багато не хочемо,
Тільки чуби помочемо... [38, с. 114].

Значну увагу Василь Бабенко присвятив також народній медицині й знахарству. Йому пощастило зафіксувати чимало замовлянь і знахарських прийомів лікування. Наприклад, при шлункових болях *«заварювали сояшниці»*. У перевернутий догори дном глечик клали запалене клоччя й опускали глечик у миску з водою, поставлену на живіт хворого, а коли відбувалося клекотіння, читали християнську молитву й замовляння [38, с. 135].

Побут і обрядовість українців східних повітів Чернігівської губернії не залишили байдужим їхнього земляка **Івана Абрамова** (1874–1960) – фольклориста, етнографа, історика. Народився він у містечку Вороніж Глухівського повіту, як і Пантелеймон Куліш, якого дуже шанував. Батьки його були міщанами. Початкову освіту Іван Абрамов здобув, закінчивши місцеве початкове народне училище, тоді вчився у Воздвиженській нижчій сільськогосподарській школі І розряду. Упродовж 1895–1898 років він навчався в Глухівському учительському інституті, потім був народним учителем. Але любов до минувшини привела його в Санкт-Петербурзький археологічний інститут, де він студіював археологію впродовж 1901–1903 років. У своїй роботі *«Чернігівські малороси. Побут і пісні населення Глухівського повіту Чернігівської губернії (Етнографічний нарис)»* Іван Абрамов писав, що в більшості місцевих родин, коли виносили новонародженого з хати для хрещення, то на порозі клали сокиру, а кумі давали в руки шматок печини (цеглини), щоб вона кинула її, коли вийде надвір [11, с. 27]. А згадавши про лірника Олексія Побігайла, слідом за Олександром Малинкою він процитував пісню про те, як Хома і Ярема торгували горщиками [11, с. 35]. У статті *«Повір'я, прикмети і замовляння мешканців Новоград-Волинського і Заславського повітів»* (1913) учений оприлюднив фольклорні записи з Волинської губернії, в тому числі легенду про походження черепахи, де ключове значення, судячи з усього, приписувалося покришці. Мешкали колись в одній хаті дві невістки, які постійно ворогували між собою. Трапилося одного разу, що одна з невісток запросила до себе гостей, для чого засмажила курку. Під

час пригощання з'явилася інша невістка й сказала першій: *«А що же ти не подаєшь курки?»*. Та відповіла, що ніякої курки не пекла. *«Коли ж бо брешешь, бо пекла; там в пічі стоїт захована, ходи покажу»*. Обидві попрямували до печі. Піднявши покришку, якою була накрита смажена курка, знайшли там живу черепаху. *«На, їж»*, – сказала перша невістка, показуючи на черепаху [10, с. 379-380].

На повір'я українців Воронежчини, пов'язані з гончарями й горшковозами, звернув увагу місцевий краєзнавець і музейний працівник **Гліб Яковлев** (1876–1945). Народився він у Воронежі, у родині чиновника. З осені 1876 року жив у місті Острогозьку. Гліб Яковлев закінчив п'ять класів Острогозької гімназії (1891) та курси Московського народного університету імені А. Л. Шанявського з бібліотекознавства (1913). Далі служив у канцелярії Острогозької повітової земської управи, вчителював у Лушниківській земській школі. 1902 року Гліб Яковлев був заарештований за зберігання антиурядової літератури. Згодом працював в Острогозькій публічній бібліотеці. Був членом Воронезької вченої архівної комісії, Воронезького церковного історико-археологічного комітету. Різнобічно обдарована людина, він захоплювався музикою, живописом, історією, з юних років збирав різні матеріали краєзнавчого й етнографічного характеру. Одним із плодів його збирацької роботи, на яку Гліба Яковлева надихнули публікації Митрофана Дикарева, стала велика стаття *«Прислів'я, приказки, крилаті слова, прикмети та повір'я, зібрані в слободі Сагунах Острогозького повіту»* (1905–1906). Згадана слобода була українською, заселеною козаками з Харківщини й Курщини, а записані там прикмети та повір'я часто стосувалися гончарів і гончарних виробів. В Острогозькому повіті Воронезької губернії вірили, що коли гончар везе по вулиці горщики, то на тій вулиці не буде весілля [1200, с. 166]. Специфічно дорожній статус гончаря – *а-* чи антикреативний. Така його ідентифікація диктувала й відповідні норми поведінки. Якщо на бенкеті б'ється посуд – то на щастя господареві [1200, с. 169]. Новий горщик, якщо обварити салом, буде довго служити в господарстві [1200, с. 170]. Коли ставили страву варитися в піч, слід було тричі перехрестити горщик чи інший посуд, у якому та страва ставилася [1199, с. 135]. Якщо каша збігала з горщика, це віщувало нещастя [1199, с. 140]. Коли в дарунок приносили молоко в глечику, слід було при повертанні

покласти в глечик шматочок хліба й пучку солі, щоб у корови не псувалося молоко [1197, с. 167]. Не можна було доїти корову в миску чи горщик, це вважалося грішним. А бити за столом ложкою об посуд заборонялося тому, що корова брикатиметься [1200, с. 171]. Витерти подолом тарілку означало позбавити себе чарівності [1197, с. 161]. Якщо щось билося з посуду, це було на добро, добробут [1197, с. 156, 166].

У Сагунах казали, що не святі горщики ліплять, а такі ж смертні [1198, с. 99]. Також побутувала приказка, що од біди під горщиком не схоронишся [1197, с. 147].

Трапилися Глібу Яковлеву й цікаві версії загальноукраїнських вірувань і апокрифічних легенд. Якщо дівчина хотіла, щоб її любили хлопці, їй слід було впіймати жабу, покласти в глечик і віднести в ліс, а там поставити в мурашник. Мурашки з'їдали всю жабу, й від неї залишався лише гачок. Якщо цим гачком когось зачепити, той неодмінно мав покохати. Зробити все це належало вночі [1197, с. 142, 161-162]. Тут це теж були не парубоцькі, а дівочі чари. Якщо злодій щось украв, треба було дістати з води дві жаби й смажити їх у порожньому горщику, тоді крадій прийде сам і зізнається [1197, с. 158].

За словами мешканців Острогозького повіту, Бог створив вівцю, а чорт – козу за таких обставин. Коли Бог створив вівцю, чорт, бачачи це й позаздривши, сказав: *«Я краще зроблю»*. Виліпивши за своїм образом, він, як не старався, не міг дати життя. Бог, побачивши його марні старання, змилостивився й вдихнув душу овечу. Так і з'явилася коза, яка з одного боку схожа на чорта, а з іншого – на вівцю. За іншим варіантом, чорт з Богом посперечалися, хто з них краще створить. Бог створив вівцю, а чорт – козу, тільки не міг оживити [1197, с. 148-149].

Описав Гліб Яковлев також перебіг селянського весілля. Мати нареченої подавала їй хустки й тарілку. Наречена підносила на тарілці хустку нареченому. Наречений дарував їй карбованець, потім втирався хусткою сам, втирав наречену й цілував її. Тоді наречена підносила хустки батькові нареченого, матері, старості, братам і сестрам нареченого [1200, с. 177]. Мати молодого вивертала кожух шерстю догори й одягала на себе, брала чашку хмелю, змішаного з насінням і горіхами, й починала обсівати весільний поїзд [1200,

с. 179]. Обов'язковими були також дії антиповедінкового характеру. Перед виїздом до хати нареченого бояри крали все, що потрапляло під руку: відра, коромисло, кухлі тощо [1200, с. 181]. Вранці після першої шлюбної ночі з дому нареченої приходило дві чи три жінки й чоловік, приносили з собою миску вареників і просили до себе всіх присутніх снідати [1200, с. 182]. Усіх, хто прийшов, сват ласкаво вітав і прохав сідати за стіл. Гості починали трапезувати. На середині трапези починалося обдаровування. Молодята брали тарілку. На тарілці ставили дві чарки й підносили батькові нареченої. Випивши чарку, батько дарував доньці корову, а зятеві клав кілька копійок на тарілку. Потім підносили частування матері. Мати дарувала хустку чи кілька аршинів полотна. Таким чином обносили й усіх гостей, які дарували, хто карбованець, хто мішок пшениці чи ячменю, а хто багатший, то й вівцю [1200, с. 183].

Мешканці Сагунів мали такі ж календарні звичаї, як і решта слобідських українців. Під Різдво й Водохрещі, після вечері, клали в чашку кутю й мед, потім ставили кожен свою ложку заглибиною вниз, клали поверх пироги і накривали скатертиною. Уранці, прийшовши з церкви, дивилися: чия ложка перевернулася, той помре [1199, с. 138]. До різних ворожінь вдавалися часто. Щоб дізнатися, чи буде вдалою розпочата справа, слід було пізно ввечері підійти до колодязя, набрати води в чашку, не кажучи ні слова нікому зустрічному як туди, так і назад, і, не озираючись, прийти додому й поставити чашку, закривши її, у куток. Якщо вода прибувала, то очікували успіх, якщо ж ні, – навпаки [1197, с. 158].

Мовознавець, фольклорист, етнограф, дослідник звичаєвого права **В'ячеслав Камінський** (1869–1939) народився в селі Косаревому Дубенського повіту Волинської губернії. 1896 року він закінчив Варшавський університет, а 1900 року – Волинську духовну семінарію в Кременці. Потім учителював у гімназіях Варшави й Ковно. 1904 року Камінський став членом Товариства історії, філології й права при Варшавському університеті. Звичаям рідного села він присвятив публікацію *«Свято Великодня в селі Косаревому, Дубенського повіту, Волинської губернії»* (1906). В'ячеслав Камінський описував трапезування на кладовищі на Проводи: *«Всюди тут підметено; на могилках розіслані скатертини, а на них поставлені миски з хлібами, серед яких укріплена свіча, запалювана під час відправляння панахиди»* [461, с. 317].

Іван Савченко ще 1891 року подав у Російське географічне товариство записану ним у Солов'ївці Радомишльського повіту на Київщині легенду про походження сороки. Сороку створив не Господь, а *«гаспед»* – противник Бога. Чорт, ображений тим, що створений Богом кінь був дуже швидким, задумав створити тварину, швидшу за коня. Коли Бог творив людину з глини, чорт викрав шматочок життєдайної глини й виліпив з неї пташку. Коли Бог промовляв: *«Да буде живий чоловік!»*, у цю ж мить чорт виставив свого глиняного птаха й шепнув: *«Хай буде з цієї одної птахи разом сорок живих птахів, які зможуть говорити людською мовою й пересуватися швидше за коня!»* Запишавшись своїм творінням, чорт із товаришами відмежувався від Бога, за що був скинутий з неба й названий Люципером [394, с. 622]. Іван Савченко також надрукував у *«Живой старине»* статтю *«Світобачення наших простолюдинів-малоросів (записано в с. Солов'ївка Радомишльського повіту, Київської губернії»* (1906), де подав ще один варіант відомої апокрифічної легенди. Коли Бог виліпив першу людину з землі й поставив її просохнути, то диявол і собі виліпив людину з тіста, зробленого з пшеничного борошна, й так само виставив сушитися. Цього дияволового чоловіка схопила собака й з'їла. Побачивши це, диявол розсердився на собаку, схопив її за хвіст і почав бити нею об усе підряд: ударив об пень дерева, так у собаки з-під хвоста вилетів пан Пеньковський, вдарив об дуб – вилетів пан Дубицький, і так далі: довго диявол вдаряв так собакою об різні предмети, тому й з'явилося на землі багато панів: Березницькі, Каменські, Мостицькі тощо [893, с. 108]. Землю селяни Київщини уподібнювали до велетенської тарілки, яку підтримували дві риби [893, с. 107].

Марко Грушевський (1865–1938), церковний діяч, педагог, етнограф, краєзнавець, був родичем майбутнього академіка Михайла Грушевського. Народився він у селі Худоліївка Чигиринського повіту Київської губернії. Закінчив Черкаське духовне училище й Київську духовну семінарію. У семінарії був членом патріотично настроєної громади, що ставила за мету відродження українського православ'я та захист інтересів українського народу. З 1889 року, після закінчення семінарії, Марко Грушевський вчителював у церковно-парафіяльній школі Худоліївки (1889–1890), служив учителем і псаломником у селі Чорнявка Черкаського повіту Київської губернії (1890–1893),

псаломником в Андріївській церкві в Києві (1893–1894). Через спроби втілювати в життя громадівські принципи він зазнав переслідувань з боку царської влади, тому повернувся на Чигиринщину, де вчителював у селах Мордва (1895–1896, нині Красносілля) та Головківка (1896–1897). 1897 року Марко Грушевський був висвячений на священика і служив у Михайлівській церкві села Суботів. З 1899 року він був також законовчителем у місцевому міністерському училищі. За роки праці на Чигиринщині Марко Грушевський зібрав багатий матеріал з історії, фольклористики та етнографії краю. Частину дослідницького доробку він опублікував за підтримки Михайла Грушевського у Львові та Києві. Найбільшою науковою працею Марка Грушевського було незакінчене дослідження *«Дитина в звичаях і віруваннях українського народа»* (1906–1907), яке вийшло у Львові за редакцією Зенона Кузелі й стало одним із перших у світі досліджень з етнографії дитинства, будучи високо оцінене Іваном Франком. Там Марко Грушевський подав, зокрема, закличку дощу:

Дощику, зварю тобі борщику
В новенькому горщику
Та поставлю на дуби,
Щоб виїли голуби! [561, с. 105].

Баба давала кумі хлібину й вузлик з печиною, тихо від усіх примовляючи: *«Вугілля та печина, лихим очима сокира в спину, хто буде завидувать нашу дитину»*. Кум, якщо й бачив це, робив вигляд, що не помітив. Натомість кума вже знала, що робити з тим вузликом. Вийшовши за ворота, вона брала той вузлик і через плече або через голову кидала назад на вулицю, щоб ніхто не бачив. Це робилося для того, щоб ніщо не наврочило дитині, бо *«воно вперве ще іде на очі людські»* [560, с. 191-192, 199].

На хрестинах на столі коло миски з капустою стояла порожня миска. Щойно сідали за стіл, кум клав у неї три ложки капусти. Те ж саме робила кума й решта кумів, якщо вони були. Потім цю миску старша кума подавала матері на піч, і так робили з кожною стравою, а баба подавала їй з'їсти свою хлібину, *«щоб добре годувала»*. Коли обід наближався до закінчення, баба брала полумисок, ставила на нього дві чарки горілки й клала хлібину, а потім ставила все на стіл. Потім від породіллі вона йшла до столу, кланялася до кумів і говорила: *«Прислав кум та кума* (цебто батько і мати) *для вас*

хліба й вина». Куми пили горілку, яку наливала баба, й відповідали: *«Спасибі кумові й кумі, і вам, бабо, а новорожденному на много літ»*. З цими словами вони клали на тарілку копійок по три. Ці гроші йшли на користь новонародженого, *«на повивач»*, як казали. Так само чинили й гості. Пся цього вони вставали, дякували Богові, господареві, господині й бабі, вдягалися й прощалися. Але траплялося так, що баба-повитуха трішки затримувала цих гостей, аби пригостити їх вареною на меду, заправленою перцем. Якщо це відбувалося літом, то сідали не за стіл, а десь під грушею, на траві, чи під повіткою, де баба їх частувала. Примовляння за вареною були коротшими, у них висловлювалися добрі побажання бабі-повитусі: *«Щоб вас Господь подужав і надалі, бабусю! Ви трудитесь скрізь по людіх, то й спасеніє заробите. Дай же, Боже, іще й у себе побачить вас, бабусю!»* Вона відповідала: *«Пошли, Господи! Спасибі вам, діти, що шануєте мене. Хай Господь вас не зоставить. А мій уже вік видний»*. Гості пили й знову клали гроші на тарілочку, але цього разу вони діставалися бабі-повитусі [560, с. 193-194].

Описав Марко Грушевський і *«зливки»*. Прийшовши до колодязя, баба-повитуха проказувала замовляння, набирала відро повним, *«щоб було вповні і корму»*. Принісши воду в хату, вона наливала її в горщик і кидала туди трохи конопляного сімені, потім підігрівала. Тоді посеред хати ставили ночви й клали в них гілочки верби, що лишилися, – бо *«годиться, так роблять скрізь»*. Тоді баба-повитуха брала в руки той горщик із сіменем і водою та йшла до ночов. Разом з нею підходила породілля. Породілля й баба разом ставили свої праві ноги в ночви – *«і та праву, і та праву, а лівими на землі»*. Баба тоді брала воду з сіменем і лила лівою рукою на свою праву руку. Вода з сіменем збігала по ліктях. Під лікті підставляла свої пригорщі породілля, і їй у жменю збігала вода. Потім баба-повитуха брала горщик у праву руку й лила воду з сіменем на свою ліву руку. Породілля робила так само, з тією метою, щоб так прибувало корму породіллі, як прибували з ліктя вода й сім'я. Так робили до трьох разів. Потім баба-повитуха, шепочучи замовляння, омивала тією водою породіллю – подекуди лице й ноги, а подекуди самі лише ноги, бо обличчя кожна собі вмивала сама [560, с. 198-199].

Також Марко Грушевський досліджував історію роду Грушевських, збирав старожитності для музеїв, зокрема разом із дружиною Марією

(уродженою Ілліч) зібрав унікальну колекцію народних вишивок і ляльок, яка збереглася до нашого часу. Через доноси деяких представників духовенства його було звинувачено в українофільській діяльності й підбурюванні селян проти царської влади. Його справу розглядав київський губернатор, а 1910 року Київська духовна консисторія, незважаючи на селянські звернення, перевела Марка Грушевського на посаду священика до Покровської церкви містечка Таганча Канівського повіту, де одночасно він був затверджений законовчителем місцевого двокласного міністерського училища.

Саме в цей час активізувало свою етнографічну роботу Українське наукове товариство в Києві, засноване 1907 року за ініціативи Михайла Грушевського. У перші роки діяльності Товариства етнографія входила в тематику його історичної секції. У зв'язку з розширенням обсягу наукових робіт, які проводилися в галузі етнографії, 1912 року було організовано етнографічну секцію на чолі з Олександром Шрамченком, до якої увійшли Данило Щербаківський (секретар), Михайло Грушевський, Леонід Добровольський, Олена Пчілка, Олександр Русов, Опанас Сластьон, Микола Сумцов. Через два роки вийшов у світ *«Український етнографічний збірник»* під редакцією Олександра Шрамченка. Видання збірника стало можливим завдяки грошовим коштам, відписаним Українському Науковому товариству колишнім його членом Володимиром Лозинським. У вміщеній там статті *«З житя селян на Чигиринщині»* (1914) Марко Грушевський розповів з народних слів, як мажуть хату, відзначивши низку архаїчних моментів: *«Якимись там часами хату геть же усю складуть. Вікон та дверей хоч і не буде, це не мішає хату починати мазать спотанову. У спотановім мазанню і найперша, і найтрудніша робота – валькування. Та й і теї менчої роботи – вирівнювання, викладання, шпорування, біління – до гибели. Сама господиня усеї цеї роботи не одважиться на себе саму скласти. Та й двом там дуже важко. Бува, але рідко, що сама собі господиня хату всю обмаже. Та й то кажуть, що так не обходиться їй, або прислабне, або геть із сил виб'ється. От через це і тут заведена толока. Тут ще більше буває людей, бо і жінок, і чоловіків сюди потрібно: те воду возить, те глину, ті кружком місять, а ті подають мазалницям, а мазалниці вже ліплять. Багато людей, білше мови, жартів, співів. Гоноблять так, щоб*

за день геть обмазать, урятнутись. Заміток при мазанню багато: а) спотанову хати ніхто не буде починати мазати на гнилій кватирі (третя у місяцеві), бо хата буде і сира, і холодна. А як немає як обійтись иначе, щоб не починати мазати на цій кватирі, то тоді хазяйка вимазує всі вугли у хаті до третьої кватирі, а вже після цього мажуть і на гнилій кватирі, – хата буде вже і суха і тепла; б) перший вальок глини небезпремінно повинна класти стара баба – така, що дітей у неї вже не буде, сказать: цигани минулись у неї, це на те, щоб «нечисти» в хаті ніякої не було – блошиць, тарканів то-що; в) коли такої людини уже не знаходиться, кладе котрий з чоловіків перший вальок; г) щоб чоловікові не класти першого валька і щоб замять це діло перед мазалницями, кладуть уперед, за день, за два перший вальок, хто трапиться з старих людей; г) кладуть перший вальок з середини на покуті, це, щоб звідси усе добре починалось; д) кладуть цей вальок небезпремінно під співи, щоб веселощі зачались і в життю господарів хати; е) треба щоб вальок прикладений був приятелем великим господарів хати, по цьому багато йдеться вдачі господарам; ж) у перший вальок умішують шерсть з худоби всякої, піря з птиці всякої, пашні будліякої і часом і свяченого чого, як от ладанцю, дарничку, паски то-що, це все про ту худобку, щоб велась, дбається та про почесність господи; з) хрест, той що прибитий на закладчині до слупа, геть умазується, так годиться; одкидать його, щоб де звалявся, ніяк не можна – цього ніяково припустити, як хто хоче з Богом у серці жити. Заміток є і більше, але ці – більш показні: їх дужче і глядяться, бо то багато хатню житку господарів виправдовують тим, що «на мазалницях» так поведено було діло» [264, с. 45-46].

Не менш важливим було биття печі, яке теж розглядалося як сакральна дія: *«Після вавалькування хати захожуються піч бити. Тепер повелось, що з цегли мурівчика роблять печі та груби. Але це не скрізь і не так то воно і довговічньо буде мурівницька робота. Вікова і дешева піч – бита. Коло неї захожуються самі старі баби, що ще при здоровлі, остаркуваті молодиці. Збиття печі – це важке діло, але і святне якесь. Одна од одної жінки знають, якої саме глини треба роздубувати, як ту глину вимісювать, скіко в неї череп'я, каміння, залізячча потовченого треба всипати. Це все їх наука, одна од одної переймана. Мулярувану навчаються теж одна*

од одної. Мулярами бувають і человіки – але це зрідка. Щоб же ця робота не нудна була і не така вже важка, з неї баби зробили ціле весілля. Однаково, що на коровгаї, танцюють, в стелю кочергою стукають, співають жартовливих пісень. А як треба ще дужче заміс збить у купу, а вже ось-ось вже сил не хопить, то поберуться за руки і чи танка, чи метелиці – не розбереш і якої – так вибігають на місці по глині, тупцяючи ногами і нарешті нагнувшись до заміса руками та ліктями його мнучи ще. Не багато тут їх – душ п'ять – коли все знаючі дуже баби та дужі, і через те репету того та вигадок тих стіко, що й головою не зведеш. Оце почнуть дітей із себе вдавать і в молодих грать. А це кривить одна одну або кого з відомих усім знайомого. Вироблюють диковини багато, але ж на диковину і піч зіб'ють: скіко де хат не є розваляних, а печі в їх стоять нерухомі. Дощ, лиха година їх не бере, а щоб звезти ту піч з того місця, то не инакше, як усю цілком зваливши на тачку добру. Так бува, що хата третя уже на однім місці вистроювалась, а піч одна все служила і ще на вітрі довго гуляла, поки діти не побили, як громаків хотіли з неї наробити. Печі б'ють теж не без заміток: а) до схід сонця бить починають, щоб хліб був як сонце; б) кінчають і сама старша хрестить у челюстях і каже: «Господи благослови і Духу святий», це щоб страва всяка була смашна, і инші якісь є, мабуть» [264, с. 46-47].

Катерина Казимир – родичка Костянтина Казимира (1860–1910), землевласника села Вашківці Хотинського повіту Бессарабської губернії (нині Сокирянського району Чернівецької області), – надрукувала статтю *«З весільних і родинних звичаїв Хотинського повіту Бессарабської губернії»* (1907). На весіллі в Хотинському повіті гості вклонялися молодим, гостей пригощали, а вони кидали гроші на тарілку і йшли танцювати [450, с. 204]. Молоді ставала збоку від столу, тримаючи тарілочки (не голою рукою, а хусточками); коло них перебувала мати з *«дарами»* – рушниками й хустками. Староста з двома повними чарками, які він давав на тарілці молодятам, викликав родичів чоловічої статі на ім'я: *«Дайтеся чути!»*. Названий вставав, брав у молодят дві повні чарки – не голою рукою, а поданим матір'ю нареченої *«даром»* – хусткою чи рушником, і з ними танцював. Обійшовши хату, він підходив до своєї дружини, вона брала в нього одну чарку, й обоє танцювали, пили й кидали на тарілочки по три

карбованці, карбованцю чи дрібні гроші або заявляли, що дарують вівцю, теличку, скількись дубів на будівництво хати, скількись хліба. Староста на стіні відзначав, скільки чого подаровано. Часом, сівши на місце, той, кого вже *«вітали»*, гукав: *«Жалаю собі»*, тобто ще хотів щось подарувати, й негайно церемонія з чарками й танцями повторювалася. Багатій, що розгулявся, часом по шість-сім разів *«жалав»*, аби його *«вітали»* до більших радощів присутніх. Під час *«вітання»* гості й родичі кидали молодим на тарілочки сорок-п'ятдесят, часом до ста карбованців [450, с. 203, 206]. А коли молода жінка вперше йшла *«на родини»*, то брала миску, як і інші баби, але її тричі виштовхували надвір, – ніби не пускали [450, с. 207].

Польський дослідник **Станіслав Піотрович** надрукував статтю *«Знахарка і ворожка Євдокія Бойчук. Фольклористичні матеріали з села Бортників на Покутті»* (1907), де переповів відомості, отримані від цієї інформаторки з Тлумацького повіту, що стосувалися вірувань, забобонів, народних уявлень про хвороби та способів їх лікування. За словами знахарки, одержимого дияволом було легко пізнати, бо він *«має страшні очи і насуває капелюх на очи»*. Найкраще було лікувати сіллю, бо *«він (тобто диявол) боєтсє соли і не пхаєсє під чоловіка»*. З дев'яти шматків солі зістругували хрести на долоню хворого, потім насипали ту сіль у зовсім новий горщик, в якому ще не було води, і ставили на вогонь, щоб смажилася, але помішували так, аби вона не згоріла. Коли вона всмажувалася, її заливали гарячою водою й накривали. Так приготовану рідину хворий пив уранці натщесерце і закушував часником без хліба [1300, с. 220].

Володимир Левинський у розвідці *«Бойківське весілє в Доброгостові (Дрогобицького повіта)»* (1908) згадував, що під час плетіння вінка свахи співали:

– Вибачєй, невістко, ласкаво,
Бо тобі вечері не стало.
Іди, молода, помий мискьи,
І цільовані лижкьи,
І точені тарелі
Не стало ти вечері... [592, с. 102-103].

Доктор Зенон Кузеля подав розвідку *«Бойківське весілє в Лавочнім (Стрийського повіта)»* (1908). Мати молодого брала миску з вінками на голову, обтанцьовувала тричі довкола музик і йшла до комори [559,

с. 125]. Молодого вів староста за хустку, а мати йшла попереду нього, несучи миску з вівсом і коровай та кидала вівсом перед молодим через сіни аж за стіл. Коли староста переводив молодого за хусткою через скатертину й хліб за стіл, мати відносила миску до комори [559, с. 128]. Потім виходила мати молодої зі старостою, тримаючи в руці миску з вівсом, а в ньому рантух, пояс, вінець від молодого і мед на вінці в тарелі. Попереду матері йшов староста з коновкою води і оббризкував водою, а мати обсипала вівсом. Тоді мати підходила до молодого, розкривала червоний *«прапорець»*, яким накрив його перед хатою молодої дружба, і давала йому з тареля на ножі три рази меду до губ, а потім давала свашкам [559, с. 133]. Коли молоді приходили з вінчання, з хати виходили батько зі свічкою і мати, вбрана в кожух, обернений вовною догори, й, несучи в руці миску з вівсом, з хлібом і мед на тарелі. Вона йшла та обсівала вівсом і пригощала медом [559, с. 139]. Староста з куховаркою мився горілкою й обтирався рушником, який йому подавала куховарка. Після цього збирали гроші на плаский хліб-ощіпок або на таріль, *«на запомогу молодій»*, і обмінювалися подарунками [559, с. 145].

Український письменник і публіцист, етнограф Бойківщини, літературознавець, громадський діяч і священик **Юрій Кміт** (1872–1946), уродженець села Кобло на Самбірщині, у розвідці *«Бойківське весілє в с. Гвіздци»* (1908) відзначав, що староста давав по дві порції горілки. При другій чарці він приказував: *«У мене така горівка, п'єте по ґрейцару порцію»*. Кожен, хто пив, кидав по крейцеру на таріль. За ці гроші купували в якоїсь дівчини стьожку обв'язати коровай [488, с. 85]. Коли вінки з барвінку, пронизаного галузками вівса, вже були готові, їх клали на тарілці і бралися розплітати коси молодій [488, с. 89]. Мати молодої виймала з плахти дарунки й подавала разом із горілкою старості, а той передавав на тарілці членам родини й частував їх горілкою: *«Прошю вас, тату, на тот даруночьок, на нивеликий, а прийміт єго за найбільший»* [488, с. 98].

Колекцію фольклорно-етнографічних матеріалів Правобережної України зібрав лікар-епідеміолог і громадський діяч **Юхтим (Юхим) Грибинюк (Грибинюк-Сьомченко)** (1854 /за іншими даними – 1852/–1912). Народився він у місті Немирів Подільської губернії, закінчив Університет святого Володимира в Києві 1883 року. До 1890

року Юхим Грибинюк мав приватну лікарську практику, а впродовж 1891–1896 років був сільським лікарем у Волинській губернії, де, зокрема, брав участь у ліквідації епідемії холери. З 1897 року Юхим Грибинюк – міський лікар у Санкт-Петербурзі, член місцевого українського земляцтва. Там він співпрацював у газеті *«Рада»*, видав низку наукових праць із медицини та популярних брошур санітарно-гігієнічного змісту, а також уклав кілька фольклорних збірників, зокрема записані ним на рідному Поділлі *«Татові казочки»* (1908). Серед них він подав і казки про мерців, зокрема про те, як у Бушинці біля Немирова померла дівчина, її поховали, та старшій сестрі дуже було жаль перстенів, які надягли покійниці. Коли всі полягли спати, вона взялася за рискаль й пішла на цвинтар. Відкопавши поховану, вона почала стягати з пальців перстені, але в неї це ніяк не виходило. Тоді сестра відрубала пальці й побігла додому. Удома вона запалила в печі і вкинула пальці в гладущик, щоб зварилися й легше було зняти з них перстені. Далі події розвивалися, як у казці про ведмедя на липовій нозі. Сестра-упир прийшла й задушила злочинницю за скоєний гріх [989, с. 18-19].

Завдяки своїй невтомній праці став видатним науковцем уже згадуваний збирач і дослідник української народної музики, гімназійний учитель **Осип Роздольський** (1872–1945). Народився він у селі Доброводи Збаразького повіту на Галичині, у родині пароха місцевої церкви. Крім Осипа в родині Роздольських було ще четверо дітей. 1875 року батько отримав роботу на новій парафії, тож довелося лишити рідні Доброводи й переїхати в село Берлин на Бродівщині, де й минуло його дитинство. Осип Роздольський навчався в бродівській державній гімназії імені кронпринца Рудольфа, яку закінчив у липні 1890 року. Завершиаши Львівську духовну семінарію, 1894 року вступив на філологічний факультет Львівського університету. З 1897 року Осип Роздольський викладав у гімназіях Коломиї, Перемишля й Львова польську, німецьку, давньогрецьку мови й латину. Він перекладав класичну грецьку літературу на українську, а українські твори на німецьку та польську мови. У той час Осип Роздольський збирав фольклорно-етнографічні матеріали в селах Галичини, здійснивши експедиції у всі її етнографічні райони [664; 331; 332]. Так з'явилися на світ *«Галицько-руські народні мельодії, зібрані*

на фоноґраф Йосипом Роздольським» (1908). Була серед них і пісня з села Мечищів Бережанського повіту:

На городы біла глина,
за шчо мене й мати била [870, с. 297].

Фіксував він і пісні про розбиту череп'яну люльку. У варіантах, записаних Костянтиною Малицькою (Вірою Лебедовою) і Осипом Роздольським, після рядка *«Люльку сторгувала...»* відбувався такий розвиток подій:

Закурив же я ту люльку, пішов на зальоти,
Якісь тамка старці були, підперли вороти.
А я сюди, та не туди, через перелази,
Якийсь мене чорт ударив хоч зо штири рази.
– За що б'єш, за що б'єш, рації не маєш?
А він мене єще раз: «Чому не тікаєш?»
А я сюди, та й не туди, та й через городи... [369, с. 723].

Уже згадуваний народний учитель, дослідник Гуцульщини й українських ремесел **Антін Онищук** (1883–1937) народився в Коломиї. 1901 року він закінчив Станіславську вчительську гімназію й поїхав у село Зелениця Надвірнянського повіту, в Ґорґанах. Антін Онищук створив у селі початкову школу й став у ній першим учителем. Він навчав місцевих селян вирощувати в особливих кліматичних умовах гір високоврожайні сорти картоплі та племінну худобу, створив у селі читальню *«Просвіти»*, допоміг селянам відкрити крамничку й організувати позичкову касу. Під впливом Володимира Гнатюка Антін Онищук зайнявся фольклористичними дослідженнями. Він оприлюднив статтю *«Матеріяли до гуцульської демонольоґії»* (1909), що базувалася на його записах у Зелениці 1907–1908 років. У віруваннях гуцулів не лише люди, але й всесвіт був створений з глини. У деяких оповідях з Зелениці творення світу з глини почалося після благословення її Богом. Чорт був у Бога найпершим товаришем, але після того, як він прогнівив Бога тим, що хотів бути старшим, як сам Бог, Бог скинув його в безодню. Тоді ще не було землі, лише всюди вода. Але одного разу Бог послав його, аби виніс із дна глини, адже Бог хотів зробити землю. Бог наказав сказати при цьому: *«Беру кі, земля, на Боже ім'я»*. Чорт пірнув, але сказав: *«Беру кі, земля, на своє ім'я!»*. І доки виніс, то вода виполоскала

глину. Так було тричі. Але коли він утретє пірнув униз, то сказав: *«Беру кі, земля, на Боже ім'я і на своє»*, і вже виніс трішки глини за нігтями. Бог її поблагословив, і з того почала робитися земля. А він, як те уздрів, дуже злякався, що не буде йому де сидіти, й почав сильно харкати, плювати на землю, а Бог це поблагословив, і зробилися скелі. Бог мовив: *«Будеш сиґіти у плитю, у каміню до суду віку!»*. Тому чорт донині сидить у камінні, танцює і грає в скелях, як не раз чули гуцули [771, с. 66].

Іноді благословення замінювалося вдиханням Божого духу *«Тот – цураха му»* визнавався таким же предвічний, як і сам Бог. Бог найшов його на морі клунком, що не мав ні рук, ні ніг. Це сталося ще, поки не було землі. Бог найшов його у піні на морі і запитав, хто він. Почувши, що Біда, Бог запропонував йому потоваришувати. Бог дав йому руки й ноги та взяв його з собою. Вони були першими – ще нікого не було, лиш Бог та чорт. Відтак вони все створили, починаючи з землі. Бог послав чорта у море за глиною, щоб створити землю. Він наказав мовити: *«Беру кі, земля, на Боже імня»*. Але чорт не став казати так, а заявив: *«Беру кі, земля, на своє имя»*. Він не виніс нічого, бо земля не дала йому себе взяти. Бог послав його вдруге – теж сталося так само. Утретє він вимовив: *«Беру кі, земля, на Бо... на своє имя...»*, почавши правильно, але далі повернувши на своє. Тому виніс лише за нігтями й тільки тому, що сказав *«Бо...»*. Як виніс, то Бог виколупав у нього з-за нігтів глину й запропонував Біді лягати спати. Коли той заснув, Бог похукав своїм духом на ту глину, пустив її на море, і зробилася земля. Тоді Бог гукнув йому: *«Уставай, Бідо!»* Заспаний чорт схопився і як побачив, що вже є земля, то перелякався й побіг шукати собі діру, щоб утекти назад у море, а це вже було неможливо, адже всюди була земля. Тоді чорт зліпив з землі чоловіка, почав на нього хукати, плювати, харкати, щоб його оживити, а далі теліпав ним, штурхав, але нічого не виходило. Прийшов Бог, пояснив йому, що він не годен зробити собі товариша, наказав чортові йти геть, а сам вивернув того чоловіка тим, що той обхаркав, усередину, оживив і назвав його Адам [771, с. 65].

Гуцули, як і подоляни й інші етнографічні групи українців, вірили, що вовк зроблений чортом з глини: *«Той – осина їму»* зліпив вовка із глини, міркуючи, що Бог зробив чоловіка, а вовк його з'їсть. Зліпивши, він сказав своєму витворові: *«Уставай!»* Але вовк

не ворушився, бо в нього не було душі. Він його поставив на ноги, і так, і сяк коло нього вовтузився, а далі пішов до Бога й попросив оживити. Бог порадив піти до нього й сказати: *«Устань, вовче, із'їж ґітче!»*, тоді він встане. Чорт пішов до вовка й боявся вимовити так, як Бог казав, а натомість спробував: *«Устань, вовче, із'їж Боже»*. Так він сказав тричі, але на вовка це не подіяло. Чорт притягнув його до вільхи, заліз на дерево і сказав: *«Устань, вовче,... і... з'їж... ґіт...че!»* Він не встиг це вимовити, як вовк у ту ж мить підхопився, рвонувся до нього і вхопив його за литку зубами, аж кров полилася по вільсі. Після цього чорт прийшов до Бога і пожалівся на те, що йому зробив вовк. А Бог сказав, що це за те, що збирався нацькувати його на людину. Тепер його кров лишиться навіки на вільсі, а люди будуть здирати з вільхи кору, варити її й дубити постоли його кров'ю [771, с. 68].

Побутував і інший варіант, за яким Христос створив вовка сплячим і гукнув: *«Вовче, уставай, лови ґітька...»* Вовк схопився й погнався за дідьком. А *«той – осина»* подерся на вільху. Але вовк таки схопив його за ногу, і кров заструменіла по вільсі, через що вона тепер червона [771, с. 25].

У Зелениці того дня, коли відбувалися похорони, увечері сходилися знайомі до дому, де був мрець, на *«посьвітини»* і там бавилися цілу ніч, до ранку. А сім'яни ставили на *«застілне»* вікно горнятко з молоком, а на нього клали булку, в яку затикали палаючу свічку: *«то для душі небіщика»*. Народ вірив, що душа *«приходить»* у цю першу ніч до хати і *«вечеряє»*. Уранці молоко і булку віддавали бідному, що вимітав хату після мерця. Розповідали, що якось умерла одна побожна жінка, то люди, що були на нічних посиденьках, бачили, як прилетіла осяйна, ніби золота, пташка, яка тричі хухнула, схилилася у горнятко із молоком та й полетіла [771, с. 48].

Також розказували про п'яницю, який необережно запросив до себе на гостину мерців. Мудра баба порадила йому не боятися. Вона веліла йому зарізати волів, порубати на шматки, піти в місто, купити триста горнят і триста ложок. Звариши м'ясо, треба було простежити, щоб у кожному горняті була ложка, і щоб завтра на восьму годину все було готове. Після цього слід було вбратися на смерть і лягти на лаву. Лежати він мусив, заплющивши очі, тихо, ніби вмер, бо якби заворушився, то мерці висьорбали б юшку, а його

з'їли б на закуску. Чоловікові було жаль свою худобу, але він поїхав у місто, купив горнята, зарізав волів, наварив юшки, поскладав усе в порядок і ліг на лаві. Уночі він почув, як гуде, аж земля дрижить. Мерці прийшли в хату, побачивши його, вирішили, що він помер, сіли кожен до свого горнятка і почали їсти [771, с. 53-54].

Гуцули теж розповідали, що одмінок виїдає страви з мисок [771, с. 83]. Як і в інших місцевостях, на Гуцульщині вірили в приворотну силу кісток кажана, а для їх добування потрібен був новий горщик. Тут вважали, що кажан виникає з миші, яка покуштувала свяченої паски. Його треба було покласти в новий горщик, а горщик поставити догори дном у мурашник. Потім слід було швидко заткнути вуха, щоб не чути, як кажан буде пищати, і втікати, не озираючись. На третій день від кажана залишаться тільки кістки. Між тими кістками будуть такі *«вилка»* і *«гребінець»*. Якби тим *«гребінцем»* дівка чи молодиця доторкнулася до парубка, він би її покохав, а якщо зачепити *«вилками»*, то буде гудити. Радили також покласти в горщик кажана й поставити в мурашник. Мурашки з'їдять його зовсім, залишивши лише такий *«гребінець»*. Якби тим гребінцем дівчина тричі погладила парубка й кинула йому під ноги, а він би на нього став, то мусив би з нею одружитися [771, с. 27].

Чимало оповідок побутувало в Зелениці про хованця – домашнього демона, що допомагав господареві розбагатіти. Йому давали їсти раз на добу. Він мав окрему ложку, миску й горня, а страву не можна було солити. Відтоді тому господареві починало щастити, й років за п'ять він ставав багатієм [771, с. 74]. Розповідали, що в одного господаря був *«тот»*, тобто хованець, якого він тримав на горищі в ринці. Йому давали коров'яче молоко, але здоєне в особливий спосіб. Господар тримав його, щоб опікувався майном [771, с. 75]. Один чоловік ходив до румунського міста Сигота купувати собі хованця. Його попередили, щоб поки не дійде до хати, то ні вмивався, ні хрестився, бо хованець втече. Господар прийшов уже на кордон і сів полуднувати. Як пополуднували, його жінка, з якою він йшов, перехрестилася, і він зробив так само, забувшись. Коли вони встали, то помітили, що хованця нема, він утік. Коли вони прийшли додому, то побачили, що хованець поперевертав усе, що було, побив горщики, усе понищив. Він не зразу втік до свого колишнього господаря, а спершу покарав цього чоловіка, і лише тоді пішов [771, с. 75]. Домашній демон

допомагав віщунам пророкувати. В одній із розповідей йшлося про жінку, яка ходила до знахарів дізнаватися, чому в неї немає дітей. Як прийшов знахар із Рахова, то наказав їй принести миску води, вона принесла миску з водою і поставила перед ним на столі. Знахар сів собі на стілець, зняв з голови капелюха, прикрив ним очі, ніби від сонця, і почав вдивлятися у воду й кланятися комусь. Після цього він вийняв з-за пазухи щось таке гарне. То був його *«товариш»*. Демон визирнув, сховався назад у пазуху, подивився у воду і почав йому щось казати [771, с. 119].

Гуцули, серед іншого, розповідали, як через чари в пихатих людей перебився куплений посуд. Якось батько оповідача їхав з міста з чоловіком на ім'я Іван Подрабушак, який знався на чарах. А перед ними їхав віз, на якому сиділо двоє жінок і двоє чоловіків. Вони були трохи п'яні й не хотіли швидко їхати. На возі в них було багато горщиків і мисок, придбаних перед святами. Іван хотів швидше їхати й спробував їх обігнати, але тим здалося, що, обганяючи, він зачепив їхнього воза. П'яні почали за ним гнатися. Один навіть зіскочив із воза й біг пішки з наміром побити гаданого кривдника. Тоді Іван обернувся, щось зробив – і той віз із трьома людьми зненацька перевернувся на зовсім рівній дорозі, де не було жодного камінця. Іван від'їхав далі і разом із батьком оповідача, сміючись, спостерігав, як той чоловік, що гнався за ним, побіг витягати своїх супутників з-під воза. Усі горщики, звісно ж, перебилися вщент [771, с. 114].

Крім того, Антін Онищук записував загадки, які видав у Коломиї під назвою *«350 загадок молодим і старшим на забаву»* (1911). У тих загадках, звичайно ж, обігравався горщик: *«Чернець-молодець сім літ панував, чужі діти годував; а як упав, то пропав»* [769, с. 24]. «Тато діток годує, а як умре, то його ніхто не погребе» [769, с. 21]. *«Тато дітей погодував, а сам на припічку догори ногами став»* [769, с. 21]. Ринці й маслу були присвячені дві загадки: *«Сидить бабка на припічку, а дай їй їсти – она кричить»*, *«Сидить панна на припічку та й говорить по-німецьки»* [769, с. 19]. Макітра, макогін і мак тлумачилися в загадці як: *«Тато лисак, мама круглолиця, а діти дрібненькі дуже»* [769, с. 21]. Про макогін, макітру й горох була загадка: *«Є такі річі, що одна з них в лісі, одна в місті, а третя в городі, – але є такий час, що вони всі три зійдуться до одної хати»* [769, с. 10]. Такою ж родиною виступали макогін, макітра

й мак: *«Чучур в лісі, чучурка в місті, а чучуренята на городі піють»* [769, с. 25]. Була й загадка про миску та ложки: *«До одної ями всі з кавушами»* [769, с. 25].

Далі Антін Онищук опублікував статтю *«Народний календар. Звичаї й віруваня привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907-10 р. в Зеленици, Надвірнянського пов.»* (1912). На Святвечір господар, поклавши в миску всіх страв, виходив на двір і там кликав бурю, звіра, відьом: *«Кличу тебе на сю свйиту тайну вечерю!»* Так він гукав тричі, а оскільки вони не з'являлися, то казав: *«Як тебе не виджу нині коло сеї свйитої тайної вечері, як ти не була слушна приходити, так абим кі не виґів цалий рік у свої кошьирі, межи коровами, у грьидці, у капускі, бо кі буду заклинати усим свйитим, Божим словом»* [772, с. 19]. Коли сідали до вечері, господиня ставила на стіл миску з кутею, всі молилися, й господар або, якщо його не було в живих, хтось найстарший, брав ложку куті, куштував тричі і промовляв: *«Дай Боже, абим усі ірщені ґіждали від цеї свйитої вечері до Василі, а від Василі до Відорщі, а від Відорщів аж на рік»*. Присутні відказували: *«Позволь, Господи, усім ірщеним і нам»*. Господар подавав відтак ложку господині, а вона, покуштувавши куті, подавала найстаршій дитині, й так далі, по черзі, ложка доходила аж до наймолодшого [772, с. 20]. Господиня, подаючи страви на стіл, відкладала з кожної потрошку в одну миску [772, с. 21].

На Щедрий Вечір багато повір'їв на Гуцульщині були пов'язані з піччю. На Меланки слід було гарно вимастити піч, бо вона тієї ночі буде їхати в місто й не повинна клясти, що не мащена [772, с. 25]. На Новий рік відбувалося обрядове умивання. На Василя вранці дівчина чи хлопець брали той хліб зі свічкою, що стояв на Святвечір на столі, набирали ладану в черепок, приходили до води й казали: *«Добрий день!»* Тоді відповідали самі собі: *«Добре здоровлє!»*. Набравши у відро води, йшли до хати. У хаті казали: *«Добрий день!»*. А ті, хто був у хаті, відповідали: *«Добре здоровлє!»*. Ту воду наливали в миску, краяли святвечірній хліб з трьох боків і кидали у воду, тоді вкидали гроші, васильків, вкладали туди вівсяне кропильце, і всі по старшині вмивалися в ній воді. Після цього випускали зі стаєнь худобу й кропили її тією водою [772, с. 26].

На Благовіщення магічні дії зосереджувалися на захисті худоби від людей, наділених чародійницькими здібностями. Увечері брали

на черепок жару, ладану й зілля і цим підкурювали всіх корів. Вранці ж, на Благовіщення, відкривши хлів, клали під порогом у черепочку жар, вірячи, що як *«маржина»* перейде через це, то вже буде убезпечена від відьом [772, с. 31].

На Зелені Свята заборонялося мастити глиною хату, аби не заляпати болотом душі померлих [772, с. 47]. На Івана Купала дівчата збирали різне зілля й тримали його аж до Петра, а того дня кидали те зілля в миску, заливали водою й тією водою вмивалися [772, с. 51]. На Купала також набирали на роздоріжжі глини для чарів. Як хотіли, щоб якась пара розійшлася, то, коли вони йшли до вінчання, здалеку кидали на них ту глину й приказували: *«Абисте сі так розійшли, як люди на роздорожу росхоґит сі – один туди, другий туди»*. То часом вони і з церкви поверталися, не повінчавшись [772, с. 51]. На Івана Купала також здійснювали магічні дії з рушницею, щоб уберегти її від лихих чарів інших мисливців. Спершу йшли зі зброєю туди, де сходилися три води, обмивалися самі й обмивали рушницю, далі добували тріски з дев'яти дерев, які пливли по ріці, набирали глини з дев'яти порогів у дев'яти корчмах, спалювали все це на попіл, просвердлювали у прикладі рушниці дірку, всипали туди попіл і затикали кілочком. Таку рушницю вже ніхто не міг зіпсувати [772, с. 52]. Тут помітне використання для магічних дій певних значущих локусів, які виступали як перехідні зони в освоєному просторі.

У праці *«З народного житя гуцулів»* (1912) Антін Онищук писав, що коли баба-повитуха вперше після пологів відводила породіллю до церкви, то породілля поливала їй тричі водою руки й давала пару вишиваних рукавів до сорочки й миску борошна [770, с. 100].

Уродженка Нового Осколу на Білгородщині, **Раїса Данківська** (1885–1956) почала свою діяльність як етнолог на початку XX століття. Усе своє життя вона займалася дослідженням усної народної творчості, звичаїв, матеріальної культури рідної їй Слобожанщини. Народилася вона в Новому Осколі на Курщині, навчалася в 1-й жіночій гімназії Харкова. 1911 року Раїса Данківська закінчила історико-філологічний факультет Московських вищих жіночих курсів, ще під час навчання почавши займатися науковою етнографічною роботою [88, с. 63]. Вже з перших публікацій, що були присвячені українцям Курщини, вона проявила себе як допитливий дослідник українства, не оминаючи й використання глиняних виробів у обрядовості й звичаєвості.

У статті *«Малоросійські обрядові печива Курської губернії»* (1909) учена, розповідаючи про печиво *«хрести»*, згадувала використання глиняного кухля зі святою водою в обрядовості Благовіщення на Курщині. З його допомогою кропили водою погріб для вуликів. Звернула вона увагу й на глиняні форми для печива *«черепеників»,* які виробляли майстри зі слободи Шопина Білгородського повіту [284, с. 25, 33-34].

Наступна її стаття, *«Весільні обряди у малоросів Грайворонського повіту в 1870-х роках»* (1909), теж принесла чимало цікавого в керамологічному аспекті. Коли молодий вирушав до батьків молодої, його супроводжували бояри, дружко, піддружжя, свашка, що везла велику *«шишку»* й торбу маленьких *«шишок»*, і світилка, що тримала в руках *«меч»*. Дві останні й дружко з піддружжям їхали попереду, а молодий із боярами на кількох троянах заїжджав у церкву. Там вони вставали з коней і йшли на притвор, де молодий робив три земні поклони й прикладався до замку, що висів на церковних дверях. А дружко, піддружжя, свашка і світилка тим часом в'їздили у двір до батьків молодої, де до їхнього приїзду, коло порога хати, виставлений був стіл, на якому стояв глечик із буряковим квасом, на ньому – маленька *«шишка»*, а поряд лежав хліб зі шматочком солі. Той глечик відігравав важливу роль у подальшому перебігу обряду. Після церемоніальної зустрічі дружкові давали червону хустку, а в багатих – вишитий рушник, яким він накривав глечик із буряковим квасом, а зверху останнього ставив маленьку *«шишку»* й усе це врочисто ніс до старшої дружки. Разом з ним ішов і піддружжя. Після їхнього відходу батьки молодої вводили в хату свашку й світилку, а свашка заводила світилку в покуть, де остання й сиділа впродовж усього перебування там молодих. Дружко ж і піддружжя, прийшовши до старшої дружки, зустрічалися там із батьками, які пригощали їх. А після пригощання дружко й піддружжя входили в хату, де знаходилася молода зі своїми дружками, й перший казав: *«Добрий день! Пора молодій додому йти»*. І, передавши після цього піддружжю глечик і *«шишку»*, знімав з себе один рушник, заходив за стіл, де сиділа молода, накидав його на неї і виводив з-за столу. Тоді він знову брав глечик і *«шишку»* й разом із піддружжям виходив з хати. За ними виходила молода зі старшою дружкою, а за ними і дружки. Увійшовши у двір батьків молодої, дружко ставив на стіл

взятий ним глечик із *«шишкою»* й обходив довкола цей стіл. Те ж робила за ним і молода [286, с. 152-153]. Коли молодята приїздили до батьків молодого, там вже до їхнього приїзду так само виставляли стіл і глечик бурякового квасу і хліб із сіллю, а самі батьки зустрічали молодят із іконою й хлібом із сіллю в руках [286, с. 157]. Важливим для вивчення магічно-ритуальної функції глиняної обмазки було спостереження, що в разі *«нечесності»* молодої, поряд із нанесенням інших збитків усю хату облуплювали ззовні [286, с. 158].

Георгій Булашев (1860–?) народився в селі Мала Токмачка Бердянського повіту Таврійської губернії, розташованому на річці Кінській у самому осередді колишньої Запорозької Січі. Батько вченого був виконуючим обов'язки псаломщика, тому сина він віддав учитися саме по духовному відомству. 1879 року Георгій Булашев закінчив Таврійську духовну семінарію в Сімферополі, а 1883 року – Київську духовну академію. Юнак відзначався особливими здібностями й рано почав писати наукові статті. Викладав у Києво-Подільському духовному училищі, у Першому жіночому училищі духовного відомства та інших навчальних закладах, вміщував у журналах щороку по кілька десятків статей духовного змісту, критичних, бібліографічних, з питань етнографії, огляди, рецензії. Далі працював редактором київського часопису *«Воскресное чтение»* (1884–1892). Відомо, що 1905 року Синод призначив його редактором журналу *«Руководство для сельских пастырей»* терміном на рік, а доти він був помічником редактора цього видання. Окрасою наукового доробку Георгія Булашева стала його ґрунтовна монографія *«Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах і віруваннях. Космогонічні українські народні погляди і вірування»* (1909) [116], написана в доволі прихильному до українства дусі. Певною мірою вона мала компілятивний характер, бо переважно будувалася на вже оприлюднених Михайлом Драгомановим, Павлом Чубинським, Хрисанфом Ящуржинським та іншими дослідниками фольклорних текстах, а зосереджувалася здебільшого на апокрифах, показуючи, чим саме народ замінює й підмінює християнські уявлення про світ. Щодо українських легенд про створення світу з винесеної з дна моря глини Георгій Булашев гадав, спираючись на праці Михайла Драгоманова та Олександра Веселовського, що *«в основу їх, без сумніву, покладено загальноарійський міф»*, який

«на українському ґрунті переплівся з ...іранськими дуалістичними поглядами» [116, с. 68]. Потужним джерелом для них були апокрифи, в яких *«викладено космогонічні відомості в дуалістичному дусі Ірану, точніше – космогонічне вчення гностико-богомильської єресі, місцями дещо згладжене біблійним поглядом»* [116, с. 69-70]. Утім, на думку церковного вченого, *«надто вже людиноподібне уявлення Бога в українських космогонічних легендах і дитячо-наївне зображення його всемогутності в акті світобудови, здатні часто викликати в нас посмішку, аніскільки не є свідченням того, що народ склав собі цілком неправдиве уявлення про сутність Божу і Божий хист. Тут ми маємо справу тільки з релігійною малорозвиненістю народною, живою уявою українця, загальним народним неуцтвом і неминучою на цьому рівні вульгарністю зображення і уявлення біблійних понять і подій, з чим доведеться нам зустрічатися й рахуватись і в усіх наступних українських легендах»* [116, с. 85-86]. А *«українські легенди про створення першої людини, як відлуння арійських легенд, носять на собі надто – як у цілому, так і в деяких подробицях – очевидні сліди апокрифічного сказання з доволі густим дуалістичним забарвленням»* [116, с. 88]. Українські легенди про створення людей з глини *«варіюють на різні лади здебільшого ці... апокрифічні сказання, щедро розводячи їх усілякими подробицями в суто народному дусі й маючи на меті осмислення тих чи інших особливостей людського організму, людської природи взагалі, а також почасти чоловічого і жіночого інтелектів»*. Георгій Булашев був змушений визнати, що *«дуалістичний елемент іноді виступає в них гостріше, ніж в апокрифічних сказаннях; елемент біблійний виявляється дуже слабо»* [116, с. 89]. Створення людини з глини Георгій Булашев також торкнувся в розділах про гріхопадіння перших людей та їхнє вигнання з раю й про походження та характерні особливості деяких національностей, де провів, зокрема, паралелі між українськими й литовськими легендами [116, с. 101, 153-154]. Створення з глини тварин він розглянув у розділах, присвячених легендам і переказам про свійських тварин і диких звірів, де знову знайшлися схожі легенди з Литви, Естонії, Албанії, Греції [116, с. 325-326, 332-334]. Мотиви замикання злиднів шляхом хитрощів у різноманітні посудини Георгій Булашев пов'язував із легендами про ув'язнених нечистих

духів і вважав талмудичними за походженням, хоча вони, за його власним визнанням, *«варіюються в індійських оповідях»* [116, с. 210-211]. Книга Георгія Булашева заклала подальший ухил російських і українських учених у вивчення українських космогонічних легенд винятково як варіацій апокрифів, а частину застережень ученого було зігноровано.

Казки, приспівки, примовки про гончарів і глиняний посуд у той час активно збирали фольклористи й етнографи. Одним із найвизначніших був **Василь Милорадович** (1846–1911). Народився він у селі Токарі Лохвицького повіту на Полтавщині, у дворянській родині зі знатного і відомого в історії України роду вихідців із Сербії; дитинство провів на хуторі Пручаях Прилуцького повіту. 1869 року закінчив юридичний факультет Харківського університету. Деякий час працював помічником присяжного повіреного в Полтавському окружному суді, упродовж 1875–1890 років був мировим суддею в Лубенському повіті, до закриття мирових закладів у зв'язку із запровадженням інституту земських начальників. Робота в судах дала йому змогу глибоко вивчити народну культуру й побут. Те, що майбутній етнограф *«не тільки добре ознайомився з селянами, але й користувався з їхнього боку повагою й любов'ю, видно з подячної адреси, піднесеної йому під час виходу у відставку мешканцями м. Лукім'я»* [986, с. 204]. Відтоді Василь Милорадович цілком присвятив себе збиранню й дослідженню фольклору в Лубенському повіті Полтавської губернії. У своїх працях він одним із перших порушив питання про необхідність розробки методик комплексного підходу до фольклорних та етнографічних досліджень як окремих населених пунктів, так і цілих регіонів. Василеві Милорадовичу як досліднику були притаманні ретельна фіксація етнографічного матеріалу, дбайливий, майже дослівний його виклад і збереження мовних особливостей кожного з досліджуваних поселень. Микола Сумцов констатував, що етнографічні записи Василя Милорадовича *«відрізняються детальністю, рясністю цікавих дрібниць, а виклад їх у друці – спритним групуванням. Ці чесноти обумовлені високим освітнім цензом автора та його хорошим особистим знайомством з народом»* [986, с. 204]. З-поміж інших тогочасних збирачів фольклору Василя Милорадовича вирізняло знання сучасної йому наукової літератури, й не лише тієї, що була російською чи польською

мовами. Наближаючись за поглядами до еволюціоністів, він вільно оперував порівняльними матеріалами зі слов'янського світу, Західної Європи, Азії, Африки, які брав із іноземних джерел, відгукувався рецензіями на закордонні фольклорні збірники.

Під ініціалами *«В. М.»* дослідник надрукував у журналі *«Киевская старина»* опис весілля під назвою *«Весільні пісні в Лубенському повіті»* (1890), що містив багато цікавих прикладів використання гончарних виробів у народній обрядовості й звичаєвості півночі Лубенщини. Наприклад, старша дружка відколювала з голови молодої дві стрічки – червону й зелену, швидко збирала їх на голку й робила вінки – дві квітки, схожі на повний мак. Їх вона подавала на тарілці молодій, як прохала у батьків і у всіх присутніх: *«Благословіть вінки поносить»*. Потім старша дружка пришпилювала їй до волосся ті вінки, які наречена не знімала до приїзду нареченого [685, с. 131]. Перед самим виїздом молодого його мати давала свашці плетений кошик, у який клалися нові чоботи, обв'язані червоною стрічкою й призначені для подарунка тещі, чарка, тарілка, *«шишка»*, а також кілька хусток [686, с. 159]. Мати молодої в неділю виходила з маленьким горщиком у руках, який боярин брав у неї й тричі обводив довкола молодого, висипаючи овес, який містився в горщику, йому під ноги, а мати пригощала поїжджан горілкою й потім обдаровувала їх [686, с. 166]. Сестра молодої разом з дружками виспівувала:

Ой, зятю, зятю, я твоя свість.
Викинь мені на тарілку рублів шість.
Як ти мені шести рублів не положиш,
То в мене сестриці не возьмеш [686, с. 171-172].

Коли дружко приносив вечерю, співали:

Брязнули ложечками,
Червоними тарілочками,
Марусина челядь
Сідає вечерять [686, с. 176].

Перезва обіцяла:

Як підемо ми до свого батька,
Та заберем черепочки,
Та сядемо коло бочки,
Будем пити та гуляти
І Марусю споминати [687, с. 191].

Повністю вперше Василь Милорадович підписав своє ім'я та прізвище в *«Полтавських губернських відомостях»* під розвідкою *«Різдвяні святки в північній частині Лубенського повіту»* (1893), яка побачила світ і як окрема брошура. У цій праці, яку він розглядав як продовження й доповнення нарисів Матвія Номиса, Василь Милорадович писав, що обов'язок ставити кутю на покуть покладався на самого господаря, який піднімав горщик з кутею вище голови й примовляв: *«Дай же, Боже, щоб ячмінь був остистий та колосистий!»*. Крім куті, здебільшого яшної й тільки зрідка пшеничної, й узвару, вечірній стіл складався з різних пирогів. Крім пирогів, відварювали ще в окремих горщиках квасолю, горох і капусту, а також готували борщ і смажену чи відварну рибу [684, с. 2]. Значення Святвечора як родинного свята Василь Милорадович підтверджував обміном вечерею із сусідніми старшими родичами, кумами й бабою, для чого до них увечері йшли господар і діти, чи тільки останні, якщо вони не дуже малі, й залишанням куті з узваром і перекинутими ложками як наявних членів родини, так і померлих, у мисці на столі, на ніч для померлих родичів. З останнім звичаєм також поєднувалося вірування, проте чия ложка перевернеться за ніч, той помре [684, с. 3]. Описуючи зимові свята на півночі Лубенського повіту, Василь Милорадович подав дівочі ворожіння, зокрема таке: в один чобіт дівчата клали зерна жита, а в інший вугілля й *«печину»*, чоботи виносили в сіни, а та, що ворожила, брала один чобіт звідти. Ворожіння це повторювали тричі, щоразу переміщуючи чоботи. Якщо та, що ворожить, візьме тричі чобіт з житом, то це на щастя, якщо з *«печиною»*, то буде нещасною – *«весь вік пектись»* [684, с. 21]. Микола Сумцов заохотив Василя Милорадовича до подальших досліджень, вказавши, що його записи *«відрізняються такими інтересними в науковому відношенні подробицями, що не можна не побажати продовження їх, тим більше, що, судячи з виданих матеріалів, у народній словесності малорусів Лубенського повіту ще зберігаються цікаві відголоски старовини»* [986, с. 206].

Вагомим внеском в українську керамологію була монографія Василя Милорадовича *«Народні обряди і пісні Лубенського повіту Полтавської губернії, записані в 1888–1895 р.»* (1897), що містила багато інформації про глину й глиняні вироби у віруваннях, обрядовості, звичаєвості й фольклорі кінця XIX століття.

У Лубенському повіті вважалося небезпечним брати глину на Зелені свята. Василь Милорадович записав у селі Тернавщина спогад про такий випадок. Невістка пішла з зовицею по глину в Клечану суботу. Зненацька здійнявся вихор і підвіяв її. Невістка впала й лежала, а зовиця побігла додому. Невістку принесли на рядні. Годувати її довелося ложкою. Коли полегшало, вона почала виходити, але, як понесла відбілювати полотно на річку, то з неї випало щось подібне до вороненяти й бовкнуло у воду [683, с. 14].

Народні прикмети стверджували, що коли б'ється посуд, це на прибуток, а якщо лускає – то до збитків [683, с. 5]. Смерть віщувало, якщо каша й лемішка лізли з горщика [683, с. 10]. У народному соннику піч, *«печина»* (цеглина), побачені уві сні, означали майбутню печаль [683, с. 9].

У випадку тяжкої хвороби чи при відбуванні військової повинності в Лубенському повіті чинили такий дослід: садили павука в новий горщик, який ставили на покуті. Якщо павук снував павутину на дні горщика, то хворий мав померти, а якщо нагорі горщика – одужати, а той, хто підлягав рекрутчині, мав звільнитися від неї [683, с. 10].

Згідно з народним переконанням, глиняні вироби, зокрема глечики, відьми використовували у своїх чарах, покликаних вилікувати жінок від безпліддя. У селі П'ятигірці розповідали, як багата жінка захотіла мати дітей. Вона поїхала до баби-чаклунки. Та їй приготувала чогось зі своїми спільниками в глечикові. А робітник намазав тій жінці губи свяченим салом, і потім вона увійшла в хату. Баба сказала: *«Не можна тобі принять, якби надвір не ходила»*. Жінка стала прохати, щоб баба дала їй той глечик додому. Баба зав'язала його ганчірками й дала. Як в'їхали до лісу, робітник узяв той глечик і розбив об дуба. Стали діти бігти за жінкою і кричати: *«Мамо! Не кидай нас: ми – твої діти!»* [683, с. 11]. Ця оповідь подібна до записаної на Воронежчині Митрофаном Дикаревим.

Народна звичаєвість прагнула вберегти матір і майбутню дитину від фізичних і душевних потрясінь. Якщо вагітна жінка необережно піднімала щось важке, то її ставили над мискою із запаленою горілкою, парили у ванні й опоясували рушником, на якому святили паску [683, с. 12]. Вагітну жінку оточували значною кількістю правил і приписів. Вона не повинна була ні з ким сваритися, уникати деяких зустрічей. Не можна було зустрічатися з жінкою, яка несла три

посудини з річки, наприклад, два відра й глечик, бо в дитини будуть сухоти. Якщо ж, однак, зустріч траплялася, то жінка, що зустрілася, розбивала свій посуд (глечик, тикву) [683, с. 13].

Коли дитина народжувалася і її несли хрестити, то, як і в інших місцевостях, на першому ж перехресті кума кидала ліворуч, де припускалося перебування нечистого, вузлик із вугіллям, цеглою (*«печиною»*) хлібом і сіллю. Іноді при цьому плювали. До якої міри був розповсюдженим цей звичай, було помітно з того, що одній сільській учительці, запрошеній у куми, жінки дали такий вузлик в руки й наполягли, щоб вона також дала податок чортові [683, с. 23].

На хрестинах пригощання починалося з того, що баба-повитуха чи кума давали породіллі горілки й миску з відсипаними в неї трьома ложками страви. Потім усі розпивали *«ковалеву горілку»* (ковалем звався батько новонародженого) таким чином: перед борщем частував гостей кум, після борщу, перед локшиною, – кума. Після обіду господар просив гостей ще посидіти, *«щоб усе добре садилось»*. Баба пропонувала й від себе варену, тобто горілку з сухими фруктами, задалегідь приготовану господарями. Варена стояла на таці з двома чарками й маленькими букетами калини. Присутні пили попарно в такому порядку: господар і господиня, кум і кума, гості й наостанок баба. Гості, забираючи калину, говорили: *«Квітки красні! Щоб так наша породіля красна була!»* – і віддавали потім калину породіллі на купіль дитяті. Присутні кидали бабі на тарілку дрібні гроші, й вона просила: *«Попробуйте моєї вареної, та викиньте на підметки, бо я боса»*. З цих грошей баба давала одразу ж породіллі дві-п'ять копійок на купівлю свічки для так званих вводин, тобто коли породілля піде після шести тижнів прилучити дитину до церкви [683, с. 24].

Відбувалися в Лубенському повіті й *«зливки»*. У принесену з замовляннями воду баба кидала овес, жито, конопляне сім'я й хліб і ставила в горщику на припічку. Далі в хату вносили ночви, в які клали сокиру й стеблину нехворощі чи гілочку верби. Породілля ставила праву ногу на сокиру, й баба тричі зливала їй на руки воду, що знаходилася в горщику [683, с. 25]. Якщо після *«зливок»* молока було недосить, що бувало *«з очей»*, тобто від зурочення, то покорм гадали збільшити повторенням зливання води на руки породіллі й пропозицією їй напитися води з відра через поріг, а якщо цих засобів не вистачало, то вдавалися до інших. Надвечір баба набирала з річки

чи колодязя води з замовлянням, відмірювала тридев'ять ложок, зливала їх у глечик і ставила на всю ніч. Уранці баба вимірювала воду. Вірили, що коли за ніч додасться зайва ложка води, то прибуде й покорм, а якщо зменшиться на одну ложку – дитя помре. Цією водою поїли породіллю й дитину [683, с. 26]. Також розшукували у мишачому гнізді камінчик, який розміром і на вигляд нагадував дріб. Знайдений камінь занурювали в освячену воду й ставили на ніч надворі проти покутя, накривши відром. Третину глечика залишали порожньою. Вранці води прибувало, якщо дитина мусила жити; в інакшому випадку вона лишалася в колишній кількості. Вживали цю воду так само [683, с. 27].

Коли дитину купали, то воду лили пригорщею чи кухлем, примовляючи: *«На тобі сон з усіх сторон»* [683, с. 29]. Щоб у дитини не було безсоння, не можна було залишати ложок і ножів у мисці, а гребеня – в днищі [683, с. 33]. 1890 року в селі Тернавщина Лубенського повіту Василь Милорадович записав таку колискову пісню:

Ой ти коте, коте наш
Чи вмієш ти «Оченаш»?
А я знаю лучше вас,
Бо я в попа родився,
«Оченашу» навчився.
– Так ти лучше заспівай,
Дитиночку колихай.
Я дам тобі молочка
І трошечки масличка,
І сметанки горщечок
За здоровьє діточок [683, с. 47].

У Литвяках побутувала дитяча гра *«Дзвін»*. Діти, взявшись за руки, ставали в коло. Посередині ходив один з них і говорив:

Пішла хмара
На татара,
А сонечко
По людях.
Дзелень, бев, бев, бев!

Проказавши ці слова, гравець підходив до однієї пари й, спираючись на руки цієї пари, питав:

– *Які се ворота?*

– *Залізні.*

Він відходив до другої пари й продовжував допит:

– *А се які?*

– *Кам'яні.*

– *А се які?*

– *Глиняні.*

Дзвін розсував руки й біг, решта гравців гналася за ним, і хто піймає – ставав у коло [683, с. 53-54].

У грі у ворона в містечку Лукім'я відбувався діалог:

– *Ложка.*

– *В мене дочка ворожка.*

– *Пляшка.*

– *В мене дочка Мелашка.*

– *Рубель.*

– *В мене дочка з Лубень.*

– *Миска.*

– *В мене дочка Оришка.*

– *Макогін.*

– *Ну, бий же мою дочку навздогін* [683, с. 64].

Дуже корисним для науковців був зроблений Василем Милорадовичем опис весільних обрядів Лубенського повіту. Дружка й піддружого, які першими входили в хату, садовили за стіл і ставили побіля них глечик із брагою, накритий *«шишкою»*. Повернувшись, посли оголошували поїзду: *«Кланявся сват сватові, сваха свасі, молода молодому, старости старостам, дружки боярам, а ми вам»*. З хати виносили стіл, і відбувався обмін *«шишками»* й подарунками: зять отримував хустку, якою в селі Хитцях дружко негайно витирав йому носа й перев'язував праву руку чи підвішував до боку. Поїжджани отримували хустки й рушники, а мати – традиційні чоботи, перев'язані червоною стрічкою [683, с. 122]. Якщо молода була нечесною, учасники весілля оббивали стіни й стелю хати [683, с. 124]. Перезву, що загулялася, гнали ударами довбні в кут хати й горщиком, пожбуреним у двері [683, с. 125].

У весільній пісні миска й ложка ставали символами господарювання невістки:

Червоная калина без вітру шумить,
Чужий батько, чужа мати не бьє, та болить.
Молоденька та Міруся нічим не вгодить,
Ні мискою, ні ложкою, ні ходою,
Ні своєю тихенькою розмовою [683, с. 146].

Весільні пісні запитували:

Ой, свекрухо, свекрухо,
Чого в мисці сухо?
Та не буде в мисці пивця,
Та не буде в мисці й динця,
Позбираєм черепочки,
Посідаєм коло бочки.
Інша пісня цікавилася:
Де ж наша весільная мати?
Ой дай же нам ключі од кімнати,
Заберемо черепочечки,
Посідаємо коло бочечки [683, с. 163-164].

Цінними були й дані Василя Милорадовича про поховальний обряд Лубенського повіту, де зберігалося багато архаїки. У головах у померлого ставили свічку, увіткнуту в глечик із житом, щоб добро марно не йшло за покійником [683, с. 167]. Після поховання й трапези баби, перехрестившись, сідали за столом *«над кануном»*. Господиня ставила посеред столу миску з розведеним медом (кануном), у який кидали іноді три крихти (часточки). Поряд із кануном ставили хліб і горілку; клали також ложку, якою їв покійник. Душа прилітала до кануну в образі мухи чи бджоли. На кануні, як розповідала молодиця із села Велика Селецька, гомоніли, гомоніли, а потім затихали, коли бачили, як над мискою утворювався ніби туман, і бджола або мушка припадали до неї. Доводилося відчиняти кватирку й випускати бджолу [683, с. 170]. У Лубенському повіті на осінні *«поминальниці»* не пряли, не мели і не мазали глиною хату [683, с. 171].

Веснянка, яку почув Василь Милорадович 1895 року в селі Вовчок Лубенського повіту, відображала давній магічний обряд:

На тім кутку в Горнанівці
Дівки чарівниці,

Закопали горщок каші
Посеред улиці.
Горщок каші, горщок каші,
Горщок смородини,
Бодай же ви, сучі дочки,
З ума посходили!
А котора закопала –
Щоб трясця напала,
А котора наварила –
Шоб не говорила [683, с. 76-77].

У містечку Снітин побутував дещо інший варіант, записаний ученим 1889 року:

Що на нашій на улиці
Дівки чарівниці,
Закопали горщок каші
Посеред улиці.
Горщок каші, горщок каші
Ще й рака живого,
Щоб на нашій на улиці
Ні духа живого [683, с. 76].

В іншій веснянці, зафіксованій тоді ж у Снітині і подібній до почутих Марком Вовчком і Гаврилом Неводовським, можливо, теж відбився магічний обряд:

Покочу я тарілочку
Хоть по барвіночку,
Прийди, прийди, мій миленький,
Хоть у неділочку.
Як не прийдеш у неділю
Прийди в понеділок,
Як зацвіте рута-мята,
Хрещатий барвінок [683, с. 66].

Веснянку зі згадкою про горщик кваші записав Василь Милорадович 1895 року в селі Литвяках:

Ой треба ж тій та матінці
Горщок кваші дати,
Щоб пустила дівчиноньку
До нас погуляти [683, с. 64].

Петрівчанська пісня із села П'ятигорців, записана 1895 року, містила дівоче звертання до білих ниток для шиття:

Біле ж моя, біле! Тонка, біла
І чого ти, біле, почорніла?
А я за тобою молодая ізниділа
Усю петрівочку просиділа.
Як піду я заміж за нелюба
То я с тебе, біле, плахту витчу.
А я тую плахту шануватиму
На Різдво й на Великдень надіватиму,
Іс припечка горшки вийматиму
Гривками лавки стиратиму.
У селі Губське того ж повіту останні рядки звучали як:
І в свекрухи горшки витягатиму
Та лавки стиратиму [683, с. 83-84].

У петрівчаній пісеньці-трендичці співалося:

На тарільці білий сир,
Що Іванко гарний син.
Гарний син, гарно ходить,
Гарно його батько водить.
Інша така пісенька закликала:
На тарільці два лини,
Мій миленькій, прилини!
Прилинули разом два,
Чорноброві обидва.
Та не знаю, що робить
Чи покинуть, чи любить?
Которого одсилать,
Которого оставлять [683, с. 96].

Більш беручкою була героїня такої петрівчаної пісні:

На вгороді вівці пасла,
Назбирала горщок масла.
Назбирала, посолила
Вареничків наварила.
Вареничків наварила,
Собі хлопців наманила [683, с. 102].

Важливе значення мали й *«Замітки про малоруську демонологію»* (1899), які поєднували значну кількість фактажу з широкими й спостережливими кроскультурними порівняннями. Зокрема, належність глини мерцям виразно показувала оповідь, записана Василем Милорадовичем наприкінці XIX століття в селі Мойсеївка Хорольського повіту Полтавської губернії. Коли копали яму для мерця, одна баба пішла, набрала глини й змазала долівку. Мерця поховали, але вночі він прийшов під вікно й зажадав віддати його землю. Баба відповіла, що немає, вона вимазала всю на долівку. *«Де хоч бери, а давай. То не тобі дано землі, а мені, так не займай»*. У неї залишилося трохи глини, вона віднесла і висипала йому на могилу. Він знову прийшов увечері: *«Подавай мою землю, ти не всю її однесла»*. Наступного дня баба зістругала і віднесла, і він більше не приходив до неї [674, с. 203-204].

У Снітині розповідали про дівчину, до якої літав вогненний змій у вигляді красеня-пана. Люди порадили набрати конопляного сімені у черепочки, на обох плечах поставити по черепочку, розпустити волосся, розчісуватися і їсти сім'я. Вона так і зробила. Прилетів змій, перекинувся паном і запитав, що вона робить. Дівчина пояснила, що розчісується. Змій запитав, що вона їсть. Дівчина відповіла, що вошей. Змій запитав, чи християнська віра їсть нужу. А вона запитала, чи нечиста сила п'є християнську кров. У відповідь він перекинувся назад на змія і вдарив її крилами, вона злякалася й померла [675, с. 400]. Можливо, дівчина прагнула уподібнитися до міфологічної істоти, пов'язаної з коноплями, якої не зносить змій. Недарма льняне сім'я, подібно до маку, виступало як оберіг.

Потім у *«Киевской старине»* з'явилася друком стаття Василя Милорадовича *«Народна медицина у Лубенському повіті»* (1900), де автор подав погляди народної медицини на хвороби як на злих духів, які проникають у тіло людини, і на ліки як спосіб видалення цих духів, відображення в народній медицині релігійних впливів, народні уявлення про устрій і функціонування тіла, догляд за хворими, способи лікування різних категорій захворювань, подавши також народні визначення хвороб, народні оповіді про занедужання й зцілення, такі замовляння, зібрані ним на Лубенщині. До прийомів лікування Василь Милорадович відносив залякування духа хвороби, викликання в нього огиди, ув'язнення цього духа, пересаджування

його в якусь рослину, тварину чи іншу людину, виманювання пригощанням, вплив на нього силою слова [677, с. 50-56]. У народному знахарстві знаходили своє застосування глина, різноманітний глиняний посуд, цегла, глиняна обмазка печі – печина. Наприклад, для лікування багатьох захворювань, які зазвичай відносили до застудних, у хворого намагалися викликати потіння. Один зі способів полягав у тому, що недужого, накритого рядном, садовили у ванні (шаплику, перерізі) на лавці чи ставили над діжкою, відром, мискою, куди клали гарячий камінь, розпечену цеглину або білу глину і поливали вміст посудини окропом, розсолом, буряковим квасом, горілкою, настояною на калгані, розчином гречаної полови, висівок, тощо [678, с. 195]. У разі зубного болю ставали над мискою, в якій було насипане на жар конопляне сім'я або насіння блекоти [681, с. 318].

У силу уроків в Лубенському повіті дуже вірили, вважаючи, що вони можуть вплинути навіть на глиняний посуд. Жінка розповідала, як вони з чоловіком вирушили на ярмарок. По дорозі вони набрали з колодязя води в тикву та й їхали шляхом. Їм назустріч із ярмарку йшли чоловік і жінка. Зненацька тиква луснула й розтріскалася. Очевидно, та жінка думала, що вона везе дитину. Від зурочення слід було вийти на світанку з кухлем води і, дивлячись на небо, проказати замовляння, потім умитися [679, с. 380]. Від уроків також радили зав'язувати в пазуху сіль, крихти хліба й шматочки вугілля чи цегли (печину). При небезпечній зустрічі треба було казати: *«Сіль та печина тобі з лихими очима. Як думаєш мені добро, то нехай і тобі добро, а як думаєш худо мені, то нехай і тобі самому»*. Або, як у селі Войниха: *«Сіль тобі в вічі, печина в зуби, а камінь на груди»*. Був і інакший варіант: *«Печина тобі в зуби, камінь у груди, деркач у ...»* [679, с. 381].

Таке захворювання, як переполох, могли трапитися з різних причин, скажімо, *«як вихорь летів і перекинув миску, а вона злякалась»*. На голову чи живіт хворого ставили миску з холодною водою, куди лили розтоплені в три прийоми в печі віск, смолу чи олово – краще останні, тому що за віск *«гріх великий»*. Якщо ж у хворого з'являвся лихоманковий стан, то обов'язково слід було користуватися оловом. У воді утворювалося зображення предмета, що налякав, і переполох минав [679, с. 388-390].

Від лихоманки давали пити воду з *«тридев'ятью жаринками»*, воду з сіллю й глиною, зішкрябаною з чотирьох вікон навхрест, навіть воду з собачим пометом, приготовану таким чином, що в миску лили воду через сито, в яке було покладено цей помет. Підкурювали кров'ю півня, зарізаного на Меланку, зібраною на глину, оцтом із глиною й спиртом, настояним на калгані [680, с. 166-167]. Від різачки вживали терту на порох цеглу [681, с. 326].

«Сояшниці» в Лубенському повіті, як і всюди в Україні, заварювали, ставлячи на живіт хворому миску з холодною водою, куди занурювали ніж, одну-дві ложки, веретено. Ці речі перекидали дев'ять разів навхрест у мисці, потім перевертали в миску глечик із запаленим жмутиком матірки й давали хворому випити три ложки цієї води [681, с. 324].

Хворобу *«волос»* у Лубенському повіті, як і всюди в Україні, виливали. Для цього баба-знахарка клала в гарячу воду двадцять сім колосків жита з першого зжатого снопа і, рахуючи *«не раз, не два, не три...»* підставляла потім під хворий палець миску і, приклавши колоски до пальця, поливала зверху водою. Вірили, що волоски вийдуть, а щоб вони не пішли назад, їх слід було пошвидше схопити. Баба, виливаючи *«волос»*, двадцять сім разів повторювала відповідне замовляння. Після цього до ранки прикладали горілку з камфорою, гній і жовту глину, засіб, відомий, за словами Василя Милорадовича, ще в стародавній Греції [682, с. 60].

Для відучування п'яниці від горілки в селі Тишки давали пити ракову настоянку. Для її виготовлення треба було піти на базар, купити горщик, не торгуючись, та вкрасти рака на базарі, щоб ніхто не бачив. Тоді взяти півкварти горілки, влити в горщик, вкинути рака і зав'язати, а тоді закопати на дев'ять діб. Відкопавши, процідити ту горілку і дати випити п'яниці [678, с. 200-201]. Звичайно, горщик купували в гончаря чи горшковоза, які, таким чином, були співучасниками магічного дійства.

Від кашлю до грудей прикладали відвар конопель (матірки) з глиною і пір'ям, гарячий віхоть і ганчірку, якими витирали горщики. Хворі також парилися над розжареним новим горщиком з буряковим квасом [681, с. 313]. Новий горщик теж передбачав його купівлю або замовлення в гончаря. При магічному лікуванні надмірної кровотечі в жінок, навпаки, використовували негодящий горщик. Жінка,

викрутивши сорочку в такому горщику чи казанку, йшла з ним на річку й, набравши в нього води, двічі виливала назад, а втретє лила дев'ять ложок на сорочку, примовляючи: *«Моє при мені, чуже хай іде за водою»*. Горщик вона закидала в воду, а сорочку, відзоливши, носила [681, с. 332].

При укусі ящірки місце укусу обкладали глиною з квасом або кисляком [678, с. 204]. За даними Василя Милорадовича, бешиху теж лікували, прикладаючи до почервоніння білу глину [682, с. 55]. Від *«гризі»*, тобто ревматизму, хворі кінцівки обкладали глиною, намоченою в солі [680, с. 161]. Щоб позбутися *«пліснівки»*, тобто грибкової інфекції слизової оболонки рота, хворого змушували лизати челюсті в печі [681, с. 321].

У розвідці *«Українська відьма»* (1901), написаній на широких порівняльних матеріалах, які було застосовано до фольклорних записів із Лубенського повіту, Василь Милорадович зазначав, що зняті відьмами зірки зберігаються закопаними в глечиках чи горщиках. Він зближував це викрадення зірок українською відьмою із загальнолюдськими повір'ями про знищення, пошкодження й крадіжку світил під час затемнень [689, с. 225]. Уявлення про вплив відьом на стихії він вважав одним із найдавніших. Відьма ховала дощові хмари в комору чи в горщик у вигляді жаби [689, с. 225-226].

У статті *«Малоруські народні повір'я і розповіді про п'ятницю»* (1902) Василь Милорадович окремо розповів про пошанування цієї міфологічної істоти, яку він зіставляв із німецькою Бертою (Перхтою), італійською Бефаною, литовською Лаумою. По п'ятницях не можна було не лише прясти, але й мазати піч і припічок. Жінка, яка пробувала проти Страсної п'ятниці мазати в грубі, зненацька схопилася за голову й пішла по хутору гола, співаючи веснянки, проходила так три дні й померла [676, с. 270-271]. А в глухих селах і хуторах Лубенського повіту зберігалися ще спогади, а часом і сам обряд – годування П'ятниці. Старі господині з четверга на п'ятницю застилали, бувало, стіл, клали на нього хліб-сіль, трохи юшки чи каші в горщику, накритому мискою, ложку для П'ятниці. Під свято ж святої Параскеви (28 жовтня), *«на Параски»* і в ніч на Страсну п'ятницю цю їжу замінювали розведеним медом (ситою, кануном) [676, с. 272].

Чи не найбільше відомостей про глину й гончарні вироби у звичаєвості й обрядовості українців містила так само надрукована в кількох номерах *«Киевской старины»* знаменита праця Василя Милорадовича *«Життя-буття лубенського селянина»* (1902–1904). Обираючи місце для хати, на ньому перевертали сковорідку, чавун або горщик і під них клали овечу вовну. Якщо вовна мокріла, а на сковорідці виявлялася роса, то хата мала бути сирою [669, с. 111]. Після закінчення дерев'яних частин хати наставало її мазання, яке починалося зі стелі і поєднувалося з особливим обрядом – *«накладкою стелі»*. День для цього першого мазання призначався такий же легкий, як і на закладини, не похмурий, не дощовий, інакше будівля залишилася б назавжди сирою, звичайно на другій або четвертій місячних фазах: *«На підповнім місяці, або тоді, як повний місяць з круга зверне»*. Перед початком господар курив ладаном і приліплював запалену страсну свічку до покутньої сохи. Мазальниці (мазі), сусідки й родички або поденниці, замісивши глину з гноєм, іноді з дрібною соломою або житньою і пшеничною половою, пропонували господині: *«Ну, мамо, починай!»*. Господиня лізла з подругами на горище, а господар подавав туди перші вальки глини, дрібні гроші й жито або суміш усіх хлібів: жита, пшениці, ячменю, вівса, проса й гречки. Господиня розсівала зерна на чотири кути і, примовляючи *«Господи, благослови!»*, клала перші три вальки глини із закладеними в них копійками в покутній кут, а потім разом з мазями і в інші кути. На горищі з'являлися горілка й закуска; баби сідали в коло й пили з побажаннями: *«Дай, Боже, щоб дітей дружить і в світі жить!»*. Змазавши (накидавши) стелю, баби злазили вниз і прохали господаря: *«Приливай, хазяїне, гарненько, шоб стіна була гладенька та рівненька»*. Випивали й бралися мазати стіни. Знову господиня клала перший вальок із дрібною монетою біля покутньої сохи, а потім із мазями – і в інші кути, по три вальки глини в кожен. У стіни вмазували ще клаптики вовни з кожушанка для того, щоб хата була багата, тепла й суха. Закінчивши хазяйську горілку, мазі складалися, як і на закладинах, і гуляли всю ніч [669, с. 115-116]. Родина, що переселилася, перші три дні на новосіллі, а почасти й пізніше, спостерігала ще за подіями, прикметами й снами, а також ворожила про майбутнє одним із способів ворожіння дівчат на різдвяних святах. На порозі клали чоботи – один із житом,

інший зі шматком цегли (печиною). Якщо господар обирав перший – добре, до життя, а якщо обирав другий – погано, *«буде пектись»*. Ще впускали павука в новий горщик і, зав'язавши, ставили посеред хати. Якщо він звивав павутину вгорі, *«на вінцях»,* то справи мали піти успішно, а якщо павук бігав по дну горщика й павутини не вив, то й успіху ні в чому не мало бути [669, с. 118]. Дівчата ніколи не повинні були мазати піч – *«доля буде цілий вік печалиться»* [669, с. 127]. У печі завжди мала бути гаряча вода: *«Як окріп є, то ангол загляне у піч, промиє очі, руки помиє і напьється з кухля»* [669, с. 127].

Щодо посуду господині Лубенського повіту мали прикмети й повір'я та дотримувалися певних правил. Наприклад, господиня не повинна була залишати на ніч ложок в горщику або мисці, як і у німців та чехів, але мусила їх перемити і всунути в особливі отвори в миснику, бо інакше нечистий буде їх перебирати й торохтіти, і діти не спатимуть. Горщики також потрібно було перемити на ніч і заховати в піч, а кухоль перевернути [669, с. 134-135].

Далі Василь Милорадович розглянув календарні свята в побуті селянської родини. У Лубенському повіті напередодні Водохрещів хтось із чоловіків приносив воду з річки для приготування вечері, яка неодмінно мусила складатися в цей день із семи страв: рибного борщу, супу чи галушок, смаженої солоної, а не свіжої, риби, капусти, гороху, куті й *«озвару»*. Всі ці наїдки готували не в звичайних великих горщиках (*«варільниках» «золійниках»*), а в маленьких (*«горщатах», «стовбирочках»*). Господар сам ставив горщик з кутею, обгорнутий рушником, на покутя в сіно, примовляючи: *«Скільки в сьому горшку кутенят, щоб стільки я імів у своїм хазяйстві телят, лошат, ягнят, поросят, гусят і утят»* [670, с. 396]. На Лубенщині господиня вранці одразу готувала їжу на весь день, починаючи з борщу, який *«найздоровший, усьому голова»*. Вона *«лагодила»* його, тобто кришила овочі, наливала в горщик бурякового квасу або сирівцю й солила, остерігаючись лихословити й згадувати нечистого, інакше борщ не вдасться і в ньому скупаються демони. Смак борщу залежав ще й від іншої причини, від горщика: *«Як яке в його обличчя»* [670, с. 404]. А от поділу посуду на *«горшок»* і *«горщицю»* не спостерігалося, і на питання про таку відмінність місцеві господині з подивом відповідали: *«Оце! Такого ще й не чули»* [670, с. 404]. Приготувавши борщ, господиня запалювала

солому в печі, хрестила як піч, так і борщ, і, примовляючи *«Господи, благослови!»*, ставила останній на вогонь. Коли борщ закипав тричі, то господиня, покуштувавши його, відставляла горщик убік, обкладала його жаром, а сама бралася товкти сало в *«ковчанці»* (*«салотовці»*) і розминати макогоном пшоно в макітрі, поки воно не перетвориться на борошно. Зауважували, що коли жінка мне пшоно та лиже макогін, то її чоловік буде лисим. Зам'явши борщ, тобто виливши в нього стовчене сало й пшоно, господиня відставляла горщик – борщ був готовий [670, с. 404]. Також вірили, що як хтось жартома одягне миску на голову жінці, то в неї облисіє чоловік [670, с. 404]. Існувало переконання, що коли горщик з кашею лусне в печі, то помре скоро господиня чи невістка, яка варила ту кашу, а якщо тільки утвориться пустий простір у горщику, то помре хтось у домі [670, с. 404]. Зауважували також, що горщики з печі не можна обтирати сукнинкою або запаскою, бо покійні батьки розійдуться з хати [670, с. 404]. А дівчині й молодиці не можна було шкрябати ложкою горщик, бо буде свекруха шкребти голову [670, с. 404-405]. Вийнявши горщики з печі і розливаючи наїдки в миски, жінка повинна була сказати: *«Господи, благослови»*, інакше чорти знову скупаються в юшці, а потім покуштувати страви для того, щоб добре годувати груддю дитину [670, с. 405]. За обідом не годилося багато розмовляти, а тим більше згадувати чорта, бо нечистий дух зайде в миску [670, с. 405-406]. Миття посуду згадувалося й у веселій пісні зі Снітина:

Ой, добра, добра чужа горілка,
Випиймо, кумо, для понеділка.
Зложимось, кумо, шагів по сорок,
Випиймо, кумо, ще й у вівторок.
Поженем, кумо, до череди
Да випьемо, кумо, задля середи.
Помиймо, кумо, миски та ложки
Та випьємо, кумо, у четвер трошки.
Продаймо, кумо, рябу ягницю
Та випьємо, кумо, ще й у пьятницю
Зложимо, кумо, усю роботу
Та випьємо, кумо, ще й у суботу [670, с. 410].

У селі Шеки співали:
...Та пропив батько корову,
А мати прудку ворону...
Та пропив батько подушки,
А мати з горшком галушки... [670, с. 413].

У Лубенському повіті, готуючи популярну пісну страву – квашу, примовляли: *«Ішов грек, ніс меду глек та в нашу квашу. А ти, квашо, робися і медися, вином становися і панам годися»; «Ішов грек та ніс меду й вина глек та спіткнувсь на пеньок, а в нашу квашу вино та медок. Солодись і добрись, а більш окропу не сподівайсь»; «Ішов чернець попід горою та ніс кушин меду з собою; та спіткнувсь на пеньок, та висипав нам у квашу медок»* [670, с. 417-418].

На Великдень рештки освячених страв збирали в миску й кидали на воду [670, с. 424], що було пов'язано з давнім звичаєм відправляти по воді сакральні предмети.

У Лубенському повіті на Полтавщині в перший понеділок Петрівки найстаріші баби, вбравшись у плахти, збиралися до господині, у якої є корова, кажучи: *«Нум, наставлять Петрівку, щоб глечики не сбігали»*. Посеред столу ставили вони пустий глечик, вінчали його вінком з квітів, обтикували травами й підв'язували червоною запаскою. Потім складалися на горілку (*«гуртову»*), розпивали її, покусуючи коржі й примовляючи: *«Дай, Боже, щоб наші корови були дійні, збірні, щоб глечики не збігали, щоб вершок хороше стояв»*, або: *«Щоб наші корови на пашу ходили і наїдались і побагату молока носили; щоб ми глеки наливали, побагато вершка збірали,щоб сироваткою не підходили»*. Підгулявши, співали петрівчаних пісень:

Малая нічка петрівочка,
та не виспалася наша дівочка.
До череди гнала та й задрімала,
на кілочки ноги позбивала.
Дивнії люде хуторяни,
що вони сьому диву дивували!
Ще я бачила ще й дивніше:
що рак-неборак цівки суче,
а муха-горюха їсти варить,
а комар джищить, воду тащить [670, с. 425].

Кутю заливали непочатою водою в нових горщиках напередодні Святвечора, тому що яшні зерна довго розварювалися: *«Кутя кипить без путя»*. Під час кипіння дівчата, а не жінки, повинні були мішати кутю ложкою. Тоді ж наставляли й узвар. Вечерю ж із рибою і різними пирогами готували на сам Святвечір. Господар ставив кутю й узвар на покуті в сіно. Частину вечері діти (вечерники) відносили старшим родичам, кумам, бабі-повитусі, а частину залишали на ніч покійним родичам. Якщо не покласти нічого, а одні тільки миски й ложки, то могло торохтіти всю ніч [670, с. 428].

Саджаючи капусту, господиня перевертала горщик або черепок, накривала його білою хусткою, клала зверху камінь і казала: *«Дай же, Господи, щоб ся капуста така поросла, як я оцей горшок сюди унесла, щоб була біла, яким я білим платком прислала, щоб була тугая, як я сім каменем тугим приклала»*. Потім господиня перев'язувала собі тричі хусткою голову, *«щоб капуста в'язалась»* [671, с. 204-205].

Подав Василь Милорадович і відомості про глину та глиняні вироби в народній ветеринарії й магічних прийомах, пов'язаних із доглядом за свійськими тваринами й птицею, не оминувши магічно-сакральний фольклор. У селі Михнівці побутувало замовляння від перелогів, тобто шлункових колік у тварин, які відповідали *«соняшницям»* у людей, зі згадкою про горщик та осіб, від яких могло походити нещастя: *«Іде піп, читає, дяк замічає. Попові горщик, дякові каша, жидові перелоги меж ноги»* [672, с. 27].

Від проносу тваринам, серед іншого, давали порошок цегли, розведений у воді [672, с. 25]. Порізи й колоті рани на ногах у домашньої худоби лікували соком, випареним з конопляного насіння на вугіллі в просвердленому знизу горщику [672, с. 27].

Для захисту корови від вроків зав'язували їй у хвіст стружки з рогачів, сажу з кочерг і шматочок цеглини (печину) [672, с. 37].

Для збільшення кількості молока у корови побутував такий спосіб. Учиняючи діжу, робили заглибини в тісті, і ці ямки наповнювали непочатою водою. Коли хліб підходив і вода опинялася нагорі, її збирали й, змочивши перший вийнятий з печі хліб, давали з'їсти корові або ж, зрізавши кірку першої хлібини, кидали її в глечик, який опускали й витягали потім із колодязя так, щоб ніхто не бачив. Глечик ставили на покуті, потім ставали на порозі й промовляли:

«Покорме, покорме! Де ти бував?» «На торгу». «Прибувай до мене в четвергу». Після цього годували корову [672, с. 40].

Появу поганого, водянистого, кислого, синього молока приписували зловорожим чарам і зуроченню корови, через що зіпсоване молоко здоювали в глечики, змазані освяченим салом і обкурені ладаном, примовляючи: *«Станьте на помощь усі святії, щоб таке, як було, таке й стало»* [672, с. 45]. Господині дотримувалися певних приписів і пересторог, аби не зменшувалися надої. Не можна було хвалитися кількістю молока. Не можна було брати глечик пальцями: *«Не бери глечика пучками, а бери всею долонею, то буде й сбір у долоню»*. Не можна було шкрябати глечика ножем – *«уріжет(ь)ся дийво»*, а торкнувшись глечика ножем ненавмисно, слід було накреслити хрест на землі тим же ножем. Найголовніша умова гарного збору полягала в чистоті глечиків. У Лубенському повіті їх випарювали стружками, житньою соломою, кропивою, щебцем (чебрецем), глечкопаром (чистотілом), потім обкурювали шкаралупою освяченого яйця, *«щоб більш вершка було»*. Збиваючи масло в макітрі качалкою, примовляли: *«Буде соломи віз, а сахарю вкус. Буде масло, як скло, як кришталь»* [672, с. 45].

На Івана Хрестителя (7 січня) давали вівцям з'їсти того сіна, яке підкладали на Святвечір, напередодні Різдва, під горщики з кутею й узваром, і по якому попередньо качалися дівки й дівчатка, – для того, щоб більше плодилося ягниць [672, с. 49]. Це був карпогонічний обряд.

Для першого годування поросяти, вчиняючи діжу, проводили хрест на тісті, приказуючи: *«Як ся діжа ісходить і хліб росте, і так шоб на кабанові сало росло»*, й місили три хлібці (балабухи). У балабухи ці замішували зерна жита, взяті з першої копи в кількості тридев'яти колосків, шерсть, зістрижену навхрест на лобі і вздовж спини кабана, надрубаний кінчик його хвоста, шматочок випаленої глини (печину) і стружки, зістругані з чотирьох кутків столу. Ці балабухи давала сама господарка, яка ще нічого не їла, натщесерце, в неділю, після обідні, неодмінно з віка діжі – *«щоб їстівний був, як їмо хліб з діжі, щоб і він так їв»*. Замість балабух на перший корм кабанові давали також з віка шматок хліба, тіста й по пригорщі різного зерна, або зливали в миску по три ложки борщу, каші

та юшки, і, додавши хліб, спечений на непочатій воді, подавали кабанові знову-таки з віка, примовляючи: *«Їж до ножа, шоб таке було сало, як панська діжа»*. Василь Милорадович зазначав, що у Верхньому Пфальці для того, щоб свиня вгодовувалася, їй також уперше давали їсти із супової миски. Корм зазвичай поділяли на чотири годування на добу. У корито клали цеглину й поливали водою, потім мішали корм, вийнявши цеглину [672, с. 54-55]. Якщо кабан переставав їсти, худнув, був кволий, це приписували зуроченню, й господиня, помітивши погляд сусідки, спрямований на саж, мусила вберегти тварину, проказавши: *«Сіль тобі та печина із твоїми очима»*. Від уроків (*«прозора»*) кабана кропили стрітенською водою й підмішували до полови руду глину [672, с. 54-55]. Василь Милорадович також повідомляв, що колій ніколи не повинен здирати шкури зі здохлої худоби чи бити й убивати собак, котів, ворон і сорок, узагалі тварин, яких не вживають у їжу, інакше м'ясо зарізаної ним свині буде гидким, несмачним. Одного разу колій на пропозицію відігнати собаку відповів: *«Я вдарить її вдарю, та душу свою запакую, не можна буде більш колоть»*. Василь Милорадович пов'язав це повір'я з вимогами німецької й української цехової етики, що вважала ганебним здирання шкір зі здохлих тварин, а також забій тварин. Зокрема, 1705 року ковельський міщанин Іван Горбачик заледве не був виключений з цеху через чутку, що він начебто вбив собаку. І такі ж вимоги були в гончарному цеху в Хомутці [672, с. 57].

Квочку садили на гнізді в хаті під полом і лавами. Гніздо вимощували соломою, додаючи до нього того сіна, яке підстилалося напередодні Різдва під горщик з кутею і на якому попередньо покаталися дівчатка, щоб квочка сиділа, як кутя на покуті, і нечасто ходила, бо побила б горщики, і вікна в хаті [672, с. 59]. Василь Милорадович повідомляв, що для упередження хвороб домашню птицю загодовували шпанськими мухами, кладучи по десять комах на великий горщик каші [672, с. 64].

Описуючи відносини в родині, Василь Милорадович зауважував, що чоловіки рідко лаялися чи проклинали, згідно з приказкою: *«Хоч горшком зви, аби в піч не посунув»* [673, с. 277]. У селі Литвяках дослідник записав пісню про життя заміжньої жінки:

Молодії молодиці! Чи такі в вас чоловіки, як у мене:
А й у мене мужичище,

Не пускає на юлицю, на ігрище.
А я йому наробила.
В полив'яному горшку борщу наварила,
А ще к тому та й приспала,
Сама пішла на юлицю погуляла.
Я не довго барилася,
Як світова зірочка схватилася.
Іде милий і стрічає:
– Де ж ти була, пробувала?
– У кошарі худобоньки доглядала,
Що сірая телушечка отелилась,
А білая ягнушечка окотилась.
Пійшов милий доглядати,
Аж немає ні теліти, ні ягняти [673, с. 485].

В історико-географічній статті *«Степова Лубенщина»* (1904) Василь Милорадович, серед численних переказів про минувшину, подав і спогад про те, як в однієї родини була своя винокурня, а коли відібрали право курити, то вони гнали горілку в горщиках: жінка терла коноплі й підкладала кострицю під горщики [688, с. 52].

У XVIII томі *«Збірника Харківського історико-філологічного товариства»*, виданому на честь професора Миколи Сумцова, вийшов друком етнографічний нарис Василя Милорадовича *«Українські таємні знання і чари»* (1909), де повною мірою проявилися знання вченого сучасної йому німецько-, франко- й італомовної літератури з етнографії, фольклору й міфології. Він зосередився на маловідомих аспектах чаклування. Різноманітні прийоми навіювання свого бажання особі, що збереглися серед народу, були значно чисельнішими за способи впливу на природу, але вони мало описані й досліджені. Про них майже не було відомостей і в іноземних фольклорних збірниках і дослідженнях. Тому Василь Милорадович вважав за доцільне подати кілька звернень до суду, записаних ним у Лубенському повіті наприкінці XIX століття. Часом вони поєднувалися з ворожіннями. У Снітині клали павука на дев'ять діб у горщик. Якщо павук здихав, то чекала невдача, а як снував павутину, то мало статися так, як хотілося. Жінка приказувала: *«Як павук на вінцях буде, то що задумаю – те й буде»*. Також жінка ловила жабу й зашивала *«жичкою»*, тобто червоним гарусом, їй рот

з обох сторін, приказуючи: *«Рот зшиваю красно, шоб було мені ясно; шоб мені не журитися, шоб мені не смутитися. І сволок, і лави, шоб увесь суд за нами!»*. Вона тримала жабу в новому горщику дев'ять діб, поки жаба не здихала, тоді горщик розбивала, а жабу, як ішла на суд, зав'язувала в пазуху й казала: *«У суд ухождаю і праву руку насідаю. Права рука підо мною і ввесь суд за мною. Як ви не судите, а до смерти мене не розгудите!»* [690, с. 235-236].

Схожим чином за допомогою павука в селі Шеки визначали долю кандидата в новобранці. Як у москалі брали сина, то мати брала невеликий горщик, ловила великого павука й зав'язувала його хусткою. Уранці вона вставала, розв'язувала той горщик і дивилася: як заснував павутиною й сів зверху, то син не піде до війська, а якщо сидів збоку, а павутина була зверху, то мати плакала й журилася, бо син не прийде додому [690, с. 235].

Серед способів впливу на особистість перше місце посідали любовні чари. У Литвяках і Вовчку дівка виймала застібку з сорочки хлопця, простригала йому волосся навхрест, брала з його сліду землі і все це зашивала у свій пояс. Стьожку затягувала собі, а свою віддавала йому [690, с. 240]. Повір'я про вплив на людину через її слід, за словами Василя Милорадовича, було, поширене повсюдно, скажімо, в шотландців утикали гвіздок у слід людини, якій бажали зашкодити. Слід людської ноги замазували в печі чи спалювали для висушування людини й приворожування в росіян. Таке ж повір'я існувало в Україні. Наприклад, у Шеках дівчина брала землю з-під правої ноги парубка й обсипала його довкола, щоб його тягло до неї і він не відходив. У Вільшанці дівка, яка закохалася в хлопця, брала землю зі сліду його правої ноги, замазувала в себе в челюсті печі, і він тоді до неї прихилявся [690, с. 242].

Дослідник зазначав, що в Індії, Греції, Римі, Італії, Бретані, у німців і слов'ян відбувалося єднання шлюбованців за допомогою їжі. У німців молодята їли з однієї миски однією ложкою [690, с. 240]. Проте чаклунство з харчовими продуктами, за Василем Милорадовичем, не завжди було пов'язаним зі споживанням їжі. У Шеках користувалися також землею з кладовища, якою, разом із пшоном, освяченим на Великдень, дівчина обсипала хату, а як приходив парубок, то вона вкладала його спати й обсипала тим самим. Коментуючи звістку з Шеків про те, що зі ступи вибирали

останнє пшоно й закопували на вулиці або в хаті, щоб туди ходили хлопці, учений згадав записані ним веснянки про закопаний з такою ж метою горщик каші [690, с. 241].

Чари за допомогою комах і тварин, на його думку, були нечисленними, й йому вдалося зафіксувати тільки два випадки. У Снітині жінка клала павука в горщик і приказувала: *«Як оцей паук заснує, – кого схочу, той до мене приснує»*. У Литвяках радили взяти живого кажана, нести в хусточці, а в другій руці – горщик, у якому провертіли дірку, покласти у мурашник і втікати, щоб не чути його свисту, бо як він засвистить, то можна оглухнути, а якщо оглянутися, то поставала загроза осліпнути. Як мурашки його об'їдять, там лежатимуть його кісточки, серед яких можна знайти *«вилка»* й *«грабельки»*. Якщо доторкнутися до парубка *«грабельками»*, то він кохатиме, а якщо *«вилками»*, тоді припинить кохати. Таким чином, кажан міг іноді відняти кохання, але головна тварина, що роз'єднувала любов, ропуха – створіння Арімана в Авесті, слуга диявола в середні віки, яку клали під шлюбне ложе для знищення любові, в українських чарах, на думку Василя Милорадовича, не зустрічалася, а слугувала лише засобом отрути [690, с. 243]. Насправді в цьому обряді, як уже було зазначено, жаба часто могла заступати більш звичного кажана.

Особливе місце в доробку Василя Милорадовича посідала вже посмертно видана праця *«Казки і оповідання»* (1912–1914), якій передувала його розлога передмова з опорою на найновіші досягнення європейської фольклористики того часу. 1899 року Російське географічне товариство присудило Василю Милорадовичу срібну медаль за збірку казок Полтавської губернії. Веселу оповідь про те, як чорт виручив постраждалого гончаря, він записав від мешканця села Пісок Лубенського повіту на Полтавщині. Одного разу йшли собі чоловік і жінка в справах і прийшли до глибокої ріки, перебрести яку було неможливо, а човна не було. Вони стали й задумалися. Чорт, який сидів на тому боці, запитав чоловіка, що той дасть, якщо його перенесуть на той бік. Чоловік пообіцяв гривеника. Нечистий переніс чоловіка на ту сторону. Чоловік віддав десять копійок за себе і попрохав перенести також його бабу. Баба дала десять копійок, сіла на нього і вкрутила в його патли свої руки. На тому боці річки вона відмовилася злазити, а зажадала, щоб чорт,

якщо вже взяв гроші, віз її, куди вона забажає. Він повіз бабу по ярах, по пагорбах, по кущах, гадаючи, що десь її скине. Баба вимагала везти її далі. Чорт заморився і вже давав бабі карбованець, щоб тільки вона злізла, але баба сказала, що цих грошей мало.

Чорт вибіг на дорогу, а там стояв гончар. Гончар той узяв у борг кобилу і наробив у борг горщиків. Бабі захотілося ще привезти додому горщика. Вона хотіла взяти у гончаря горщик із ясел, але зачепилася за ясла, а чорт з-під неї вирвався. Вона розірвала ясла гончареві й потовкла горщики. Гончар, плачучи, вхопив ваговий дрюк і погнався за бабою. Але баба втекла, а до гончаря прибіг чорт і сказав, щоб він не плакав за горщиками, добре, що звільнив його від баби, тож хай їде в місто, там чорт його винагородить. Цілі горшки можна взяти з собою, а можна покинути тут. Гончар його не послухав, цілі все ж забрав. Йому спало на думку, що пощастить чи ні, а цілі горщики він продасть, за що прийдеться. Коли гончар приїхав на базар, з'явився чорт і попередив, що побіжить до купця, у якого повно грошей, чорт буде його душити, зійдуться фельдшери й лікарі, але вони не допоможуть купцеві. А коли прийде гончар, тоді чорт з нього встане, йому стане легше, й він дасть гончареві багато грошей. Дійсно, як прийшов гончар, то чорт встав з купця, купцеві покращало, й він велів відкрити ящик, нехай лікар візьме стільки грошей, скільки понесе, бо життя дорожче за гроші. Гончар набрав грошей, скільки схотів, приніс до воза й сховав. Чорт повідомив йому, що тепер насяде на другого купця, у якого ще більше грошей. Гончаря знову повели туди, бо не допомагали ні фельдшери, ні лікарі. Гончар прийшов до купця, чорт встав, купцеві стало легше, й він теж заявив, що хай умілий лікар бере грошей, скільки понесе. Гончар набрав грошей стільки, що насилу доніс до воза. Чорт сказав йому швидше ховати гроші й тікати з міста, з нього цих досить, а чорт насяде на третього й цього він уже не вилікує, бо він мусить дістатися чортові.

Поки гончар купував тютюн, його вхопила поліція й потягла до третього купця. Він ішов, хитаючи головою й думаючи, що тепер пропаде в острозі. Коли прийшов гончар, чорт сказав, щоб не ліз, бо цей уже належить йому. Гончар відступив назад, попросив грудку крейди і написав на одних дверях: *«Баба»*, на других дверях: *«Баба прийде»*, і на третіх: *«Баба»*. Тоді він знову підійшов до купця. Чорт знову наказав йому не втручатися. Тоді гончар показав йому написи.

Чорт глянув, що нема куди вийти, і злякався, що то одна їздила, а тепер буде три. Тоді він ударився в стелю, вибив її й полетів. Гончар ще й з третього купця взяв гроші й тоді закинув возити горщики [692, с. 66-68]. Гончарі фігурували в таких казках і в білорусів, литовців, північних росіян, а сам сюжет був відомий навіть в Індії.

У казці з містечка Снітин, записаній 1896 року, померла дівчина, що стала русалкою, рік прослужила в обмін на поминання. А коли рік закінчився, тоді вона попросила поставити поминальний обід. Господарі взяли миску, напекли булок, пирогів, усього наготували й скликали людей. Парубкові, якого послали з мискою, звеліли одговітися. Вони думали, що як він поведе її назад, то там і помре. Коли він повів дівчину, то вона невідомо де й поділася. Так вона заслужила собі покаяння [691, с. 6].

У записаній 1896 року казці з Лукім'я про дівчину, що вийшла заміж за чорта, чоловікові брати їй одягли шубу й надавали черепків, але коли молодиця доїхала додому, у мішках стало срібло, золото й паперові гроші, і вона надалі жила дуже заможно [692, с. 61].

1893 року Василь Милорадович записав від мешканки села Шеки оповідь, як під час жнив із жита до матері й доньки опівдні прийшов покійний батько, за яким вони побивалися. Вони йому дуже зраділи. Мати веліла доньці приготувати вечерю. Донька похвалилася сусідці, що до них прийшов батько. Сусідка порадила, як сядуть вечеряти, впустити ложку під стіл і подивитися, бо якщо ноги в шерсті, то не батько. Прийшли батько й мати, посідали за стіл. Дочка впустила ложку, нагнулась, глянула й побачила, що ноги в шерсті. Тоді вона пом'ялась, пом'ялась, і, взявши кухоль, вийшла з кімнати й сховалася на горищі. Ненажерливий мрець, а точніше, нечистий дух, який ним прикидався, виїв усе, що було в горнятах, а тоді роздер жінку. Літня ніч була малою, почали співати півні, він пішов геть, а дівчинка злізла й виявила мертву матір. Істоту вдалося здолати за допомогою осикового кілка [691, с. 16-17].

1894 року в Хітцях Василю Милорадовичу довелося чути бувальщину про те, як сусідка-кума зіпсувала двох корів господареві, що полаявся з нею, і ті почали давати молоко з кров'ю. Подружжя швидко збагнуло, чиїх це рук справа, але йти й вибачатися чоловік відмовився. Солдат, який квартирував у них, запитав, що він дасть за зцілення своїх корів. Господар відповів, що заплатить те, що він

попросить. Тоді солдат попросив принести кізяки корови й розвести вогонь у печі. Він велів родині лягати спати й не озиватися, доки він не погукає. Господарі лягли на полу, а він вкинув кізяки з молоком у глечик і поставив на жар, узяв ніж у руку й сів на стілець. Коли ось щось загукало: *«Одчини, кумо, двері!»* Солдат відповів: *«Як руки є, то одчиниш сама»*. Кума увійшла в хату, зазирнула в піч і мовила: *«Ти, кумо, спиш, а москаль борщ варить»*. Солдат їй відказав: *«Ти й сама скипиш із борщем»*. Кума повернулася від полу до порога і впала перед солдатом на коліна. Він сказав: *«Витягай той глечик з печі і пий його навстойки, так як твоя кума молоко їла»*. Відьма лежала серед хати догори черевом і в неї крутило живіт, як у глечику шкурку на молоці, а солдат намірявся ту шкурку в глечику проштрикнути. Вона почала просити: *«Москалечку, батечку! Одволни душу мою, оддам кумі корову свою»*. Солдат сказав: *«Хозяйко! Вставай, тепер будем знать, хто приходив у нашої корови молоко брать»*. Тільки господиня встала з полу, кума впала їй у ноги, прохаючи вибачення й обіцяючи, що довіку такого більше не буде. І на цьому вони розійшлися [693, с. 102-103].

Мешканка села П'ятигірці 1895 року розказувала, що одного разу вона вийшла уночі надвір і побачила, як щось біліє під рогом сараю. Спершу воно було завбільшки, як собака, а тоді зрівнялося зі стріхою. Жінка не боялася, але все одно чомусь не змогла вимовити ні слова. Біла, як іній, істота посунула на дорогу, тоді почав гавкати собака. Тоді зла личина не зашкодила корові. Та після Вознесіння корова захворіла й почала страждати. З однієї дійки почала струменіти кров, і так тривало до самого Здвиження. Тоді невістка сказала жінці, що треба взяти гречаної соломи й повипарювати окропом глечики, а наливши окріп, накрити чистою ганчіркою. Як випарить, вилити рідину, а тоді простелити ту ганчірку в челюстях і на ній перевернути глечики. Уранці корову слід було здоїти, підняти ясла і вилити туди молоко. Жінка так і вчинила. З того часу корова почала доїтися, як завжди [693, с. 100-101].

Глечики відьми використовували для добування й зберігання молока, судячи з записаної 1896 року в містечку Снітин бувальщини. Одна жінка оженила сина та все сама лазила в погріб, а невістку не пускала ніколи. Невістка й похвалилася рідній матері, що й досі в погребі не була, корова в них одна й молока дає потроху, а його стоїть

глечиків сорок. Мати порадила їй мовчати, щоб не було лиха. Деякий час вона мовчала, а через рік полаялася зі свекрухою. Та почала їй погрожувати, а невістка звинуватила її у відьомстві. Свекруха почала заперечувати, мовляв, вона ж не ходить доїти корів. Тоді невістка запитала, де вона бере молоко, що повний погріб глечиків. Свекруха почала замикати погріб. У жнива невістка народила дитину. Вона перебувала вдома, а свекруха пішла на поле й необачно забула замкнути погріб. Невістка вирішила подивитися, що то за молоко. Вона полізла в погріб, оглянула глечики, а тоді звернула увагу на стовп посеред погреба. У стовпі невістка побачила чопик. Вона його трохи похитала й вийняла. Звідти так і полилося молоко. Невістка зрозуміла, звідки свекруха бере молоко. Тоді вона злякалася, що може й не вилізти з погреба, заклякла, а молоко бігло далі, воно вже сягало по кісточки, вже дісталося до колін, вже й глечики занурилися. Нарешті їй вдалося заткнути той чопик. Молоко перестало бігти. Вона вилізла з погреба, увійшла в хату, коли з поля прибігла свекруха, щоб спинити те молоко. Вона одразу кинулася в погріб, а потім взялася лаяти невістку за те, що повалила всю череду, бо сама вона хоч і доїть, так потрошку з кожної корови [693, с. 100-101].

У Литвяках знали й сюжет про політ солдата на відьомське зборище слідом за двома молодими відьмами. Він стояв на квартирі в старої баби. У неї були дві дочки. Вони варили вечеряти й окремо щось готували в маленькому горщику, самі не їли і йому не давали. Він помітив це одного вечора, другого, а на третій вечір вирішив дізнатися, що в тому горщику. Дівчата пішли гуляти звечора, а йому постелили спати. Погулявши, вони повернулися додому. Солдат ніби спав, хропів. Вони побігали по хаті, помазали собі попід плечима й полетіли вгору. Він устав, помазав і собі, здійнявся вгору й прилетів туди, де вони збиралися [693, с. 98].

А в записаній 1895 року бувальщині з містечка Лукім'я, щоб відьмувати, пройшовши випробування, треба було принести тарілку. Якось одна дівчина ходила до жінки, яка була відьмою, прясти. Зрештою дівчина попросила навчити й її чарам. Жінка увечері повела її до горлатих ям для зерна. Дівчина туди влізла, й жінка подала їй свічку, щоб вона побачила, що там є. Там були змії й черепахи, але дівчина не передумала. На другий вечір та жінка повела дівчину до Сули, взяла на тарілку сир і масло, приліпила воскову свічку і пустила

на воду. Тоді з'явилися черепахи, гадюки, жаби, розхапали той сир і поїли. Відьма сказала: *«От така тобі смерть буде. Так будуть тебе черепахи і гадюки рвать»*. Дівчина відповіла, що тепер вже не хоче навчатися [693, с. 96].

Керамологічна спадщина Василя Милорадовича ще чекає належної оцінки. Очевидним є той факт, що він був значною постаттю в когорті українських дослідників XIX – початку XX століття, які заклали підвалини керамології. Внесок ученого з Лубен у дослідження мови, фольклору, духовної та матеріальної культури рідної йому Полтавщини важко переоцінити. Його праці, побудовані на кращих досягненнях європейської науки, стали поштовхом до широких етнологічних, фольклористичних і діалектологічних досліджень Лівобережжя, суттєво вплинувши й на науку Галичини. Попри те, що згодом Юрій Шевельов (Шерех) лицемірно ставитиме цьому поколінню в провину *«український провінціялізм»*, Василь Милорадович жодною мірою не був провінційним. Навпаки, як і Микола Сумцов, Іван Франко, Хведір Вовк, Володимир Гнатюк, він робив усе можливе, щоб підняти українське народознавство на світовий рівень. Наукові розвідки Василя Милорадовича, що утверджували самобутність українського народу та засвідчували стародавність його побуту й світосприйняття, мали, без сумніву, загальноєвропейське значення.

Вартий згадки також український фольклорист, етнограф, мовознавець **Іван Бессараба** (близько 1850–1921). Народився він у селі Ломази Седлецької губернії на території сучасної Польщі. Своїй малій батьківщині вчений присвятив працю *«Матеріали для етнографії Седлецької губернії»* (1903). У його рідних Ломазах розповідали історію про створення вовка чортом з глини. Як Бог створив світ, то часто ходив собі по землі. Якось чорт хотів налякати Бога. Він виліпив із глини вовка і поставив його на дорозі. Коли Бог побачив того вовка, то крикнув: *«Гужа чорта!»*. Вовк схопився й кинувся на чорта, а чорт скочив на вільху, і вовк йому тільки обдер стегно. Кров чорта потекла по дереву, і відтоді вільха стала червоною [59, с. 41].

Знали в Ломазах і повчальну притчу про лінивого чоловіка, що нарікав на гріхопадіння Адама, бо якби він не согрішив у раю, то всім добре жилося б на світі, а тепер треба рано вставати

й тяжко працювати. Пан почув, як селянин нарікає на Адама, погукав його до себе й сказав, що тепер він буде паном, буде жити в його покоях і нічого не робитиме: їстиме й питиме, що забажає, спатиме й лежатиме, скільки йому схочеться, тільки не повинен заглядати під тарілку, що стоїть на столі. А під тарілкою була миша. Спершу селянин був радий, що пануватиме. Він весело жив у панських покоях, нічого не робив, а тільки смачно їв, пив і довго спав. А миша під тарілкою увесь час шаруділа. У чоловіка всього було досить – і їжі, й питва, тільки йому почало кортіти заглянути під тарілку й дізнатися, що там шарудить, але він боявся розгнівати пана. Він ходив покоями, усе розглядав, визирав у вікна, але думав лише, як заглянути під тарілку, що ж там таке. На третій день він не витерпів, підняв трішки тарілку, а миша шмигнула під його рукою і втекла. Прийшов пан, послухав, а миша не шарудить. Він зазирнув під тарілку, а там пусто. Чоловік злякався, стояв і дрижав, а пан на нього кричав: *«Ах ти, хаме, як же ти сміеєшь на Адама нарикати, що вуон зогришив в раю, коли і ти мого приказаня не послухав!»*. Чоловік впав йому в ноги, почав просити, щоб не гнівався, й обіцяти, що більше не буде. Пан вигнав чоловіка з покоїв і наказав своїм слугам добре почастувати його батогами. Більше ледар не нарікав на Адама [59, с. 46].

У спогадах про панщину розказували, як панський економ канчуком шмагав і старого, і малого, бив горщики й миски, вивертав діжі з тістом [59, с. 50]. У Ломазах побутувала звична приказка: *«Не сьвятиі горчки ліепьят, а гріешниі»* [59, с. 79]. Загадували й загадку про миску з ложками: *«Коло ями всіе с кіями»* [59, с. 81].

З 1880-х років до 1916 року Іван Бессараба вчителював у селі Нова Прага Олександрійського повіту на Херсонщині. Упродовж тридцяти років він збирав і упорядковував народні пісні, легенди, приказки, прикмети, дитячий фольклор, описав багато народних звичаїв і обрядів, які зібрав і опублікував у книзі «*Матеріали для етнографії Херсонської губернії*» (1916). У посаді Нової Праги і в селищі Батезман Бессараба записав прислів'я, приказки, загадки, в тому числі загадку про горщик книжного походження, подібну до тих, які трапилися анатолію Свидницькому й Матвію Номисові: *«Зділан с того, шо Адам; ввергнут в пекло, яко три отроки, вишов віттіль нивридим, своім чревом всіх наситив, а вмерає, кості ни погрибають»* [60, с. 521]. Дивно, але загадки *«Круть-верть, в черепочку смерть»*

і *«Круть-верть, під чирипком смерть»* означали рушницю [60, с. 522]. Загадка *«Лижить глина, на глині дубина, на дубині соснина, на соснині полотнина»* пояснювалася просто: на глиняній підлозі стоїть сосновий стіл на дубових ніжках, укритий скатертиною [60, с. 522]. Діалог відер і горшків передавався як: *«Стукотні, грюкотні, куди ви ідете?» – «Смалені, палені, нащо вам те?»* [60, с. 525]. Звичайно ж, знали тут і загальновідому приказку: *«Ни святі ж горшки ліплять»* [60, с. 504]. Записав учений і інші паремії: *«Краси на тарільці ни носить, лиж би хліба не просить»* [60, с. 499], *«Нате і мій глек на капусту, шоб і я була Настя»* [60, с. 501], *«Вареники уже трясли, ше й маслом заливали, а вони впять до макітри пристали»* [60, с. 492], *«Ни годиця Богу молиця, то хоть горшки накривать»* [60, с. 503]. Приказка з Херсонщини з неясним значенням: *«Чужі горшки побились, а в людей голова заболіла»* [60, с. 515], можливо, фіксувала давні уявлення про зв'язок між глиняним посудом і людиною.

Глиняний посуд, як і всюди, використовували в календарній обрядовості. У Новій Празі й інших селах Олександрійського повіту з наближенням Святвечора вся родина збиралася в хату, застеляли стіл скатертиною, а на покуть клали сіно, куди ставили великі горщики з кутею й узваром. Їх накривали книшами [60, с. 340]. Після вечері хлопчики й дівчатка носили своїм дядькам, тіткам і іншим рідним *«вечерю»* в тарілках, зав'язаних у хусточки. Вечеря ця складалася з двох-трьох пирогів, кількох груш із узвару, книша, а іноді й пряника. Входячи в хату, хлопчик чи дівчинка казали: *«Добрий вечір! Будьте здорові с Святим вечером! Прислали татко і мамка вечерю, а я приніс (чи принесла)!»*. Відповідали їм: *«Спасибі татку, мамкі і тобі!»*. Господарі, прийнявши принесену їм вечерю, пригощали дітей пирогами, киселем і варенухою, а на прощання клали їм на тарілку свої пироги, додаючи *«коней»*, тобто пряники у вигляді коників з червоними хвостами, і кілька копійок. Радісні діти охоче розносили *«вечерю»*, щоб отримати гостинці від рідних і знайомих [60, с. 341].

У щедрівках, які супроводжували новорічне рядження *«Меланка»*, згадувалося легковажне поводження його головної героїні з посудом:

Наша Меланка не лінива –
В ополонці ложки мила;

Ложки і тарелки упустила,
Білий фартух замочила,
Повісила на воротях... [60, с. 362].

Співали й інакше:

Наша Меланка не лінива –
В ополонці ложки мила:
Ложку, тарілку опустила,
Тоненький фартук замочила [60, с. 363].

Під Новий рік дівчата ворожили. Вони наливали в тарілку води й лили в неї розтоплений віск, із якого утворювалися химерні фігури. За ними ворожили про майбутнє [60, с. 354]. Також, як і в інших місцевостях, робили місточок на тарілці та ставили під ліжко. Коли вкладалися спати, то приказували: *«Сужений, ряжений, переведи мене через місток!»* [60, с. 355].

У родинній обрядовості теж знайшлося місце гончарним виробам. Цікаво, що, за даними Івана Бессараби, миска в посаді Нової Праги, де мешкали вихідці з Градизька, що на Полтавщині, відігравала роль навіть в обряді першого постригу дитини. Як дитині минав рік, то її стригли. Серед хати на землі розстеляли кожух шерстю догори й ставили біля нього миску. Хрещена мати брала ножиці, молилася й вистригала на тімені дитини хрест. Волосся вона клала в миску й накривала його срібними грошима [60, с. 52].

Іван Бессараба докладно описав і весілля, доповнивши матеріали Володимира Ястребова. Під час сватання наречена подавала на тарілці старостам і нареченому рушники чи хустки, а їй на тарілку перші клали по п'ятнадцять-двадцять копійок, а останній – від одного до трьох карбованців [60, с. 409]. У Новій Празі при вході нареченого в дім нареченої звичаї були дещо спрощені, порівняно з іншими місцевостями, але він вирізнявся й деякими характерними особливостями. Коли весільна дружина наближалася до двору, сусідські хлопці виносили за ворота стіл, на який клали хліб і сіль і ставили кухоль з водою. Пропустивши всіх у двір, вони загороджували шлях нареченому й вимагали викуп за дівчину, яку він брав з їхнього кутка. Він давав їм півкварти горілки, яку ніс із собою про цей випадок, але ті знаходили, що цього мало, й починався торг. Наречений умовляв їх, додавав іще півкварти, далі цілував хліб, випивав води, і його пропускали [60, с. 453].

Одна з сестер нареченої приколювала свою квітку до шапки нареченого, одягала її собі на голову і, взявши тарілку з чаркою горілки, підходила до нареченого й пропонувала викупити шапку; той клав їй у тарілку дві-три копійки, а вона насмішкувато приспівувала, доки він не збільшував суму [60, с. 460]. Далі старша дружка обходила з тарілкою бояр, а дівчата приспівували. Бояри кидали в тарілку дрібні гроші, але їм приспівували жартівливі пісні, доки вони не давали більше. Зібрані гроші старша дружка кидала за пазуху нареченій [60, с. 461]. У весільній пісні співалося, що молода

...Ни вгодила ні свикрусі, ні зовиці
Ні ложкою, ні мискою, ні водою,
Ні своєю дівоцькою красотою [60, с. 432].

У понеділок під час обіду наречений брав пляшку горілки, наречена – тарілку з чаркою, й частували всіх присутніх. Кожний, хто випив горілки, клав на тарілку кілька копійок і, крім того, щось дарував на нове господарство: мішок хліба чи проса, пару курчат, курку, качку. Найближчі родичі дарували часом вівцю чи теличку. Роблячи подарунок, казали: *«Дарую тобі те й те»* [60, с. 479].

Також Іван Бессараба опублікував цілу низку казок, деякі з яких стосуються глини й глиняних виробів. В одній казці, подібній до записаної Іваном Манжурою, жінка загадала чоловікові виконати цілу низку домашніх обов'язків. Чоловік так і зробив: корів подоїв і відігнав у череду, молоко процідив, сорочки намочив, діжу вчинив. Тоді придумав: позв'язував курчат та за ніжки прив'язав їх до квочки, засипав у ступу просо, щоб товкти пшоно, прив'язав до боку горщок. Він одночасно товк пшоно, збивав масло й поглядав на курчат. Щоправда, цей раціоналізаторський винахід йому не допоміг, і, коли налетів шуліка, все скінчилося провалом [60, с. 66].

У казці про трьох братів і жінку хитрий брат Петро, щоб заволодіти салом, налякав інших братів, узявши під припічком вальок білої глини, запаливши дві палиці й застромивши їх у глину. Побачивши дивну споруду, брати перелякалися й повтікали, подумавши, що це чорт з'їв сало й запалив палиці [60, с. 71-72]. А казковий дурень, отримавши від батька корову, вирішив використати глину для іншого. Він загнав корову в повітку: наносив повний шаплик води, розмішав її з білою глиною й поставив шаплик перед коровою, щоб вона пила. Сусідці він пояснив, що напуває корову, щоб давала більше молока [60, с. 75].

Глечик спричинив смерть лисички в казці. Вона помітила під кущем повний глечик молока. Лисичка застромила туди голову й випила молоко, потім стала витягати її, погрожуючи: *«Скинься, а то піду утоплю!»* А глечик не скидався. Вона наполягала: *«Утоплю! Утоплю!»*. Лисичка пішла до річки й нахилила глечик у воду: *«Ага! Плачешь – утоплю!»* Глечик набрався води й потягнув лисицю в річку [60, с. 83-84].

Багато разів згадано глиняний посуд у піснях, записаних Іваном Бессарабою, особливо в дитячих і жартівливих. Мешканців частини Нової Праги, розташованої за рікою Бешка, дражнили:

Забещаньці – дурні вівці:
Їдять крюки на тарильці,
А ми кажим: «Дайте нам!» –
Вони кажуть: «Мало й нам!» [60, с. 102].

Чашку згадано в дитячій лічилці:

Бігла свиня із-за моря;
Стали єї бити,
Стали колотити.
Хто був при тому?
– Чашка, ложка, медок-сахарок.
Пошла вон, корольок! [60, с. 107].

Горщик фігурував у кумулятивній потішці:

Тітка Лукина здоїла корови і назбирала горщик масла.
«Де ж твоє масло?» – Ворони поїли.
«Де ж ті ворони?» – У сад политіли.
«Де ж той сад?» – Сокирка зрубала.
«Де ж та сокирка?» – У море упала.
«Де ж то море?» – Цвітами заросло.
«Де ж тії цвіти?» – Дівки позривали.
«Де ж тії дівки?» – Солдати покрали.
«Де ж тії солдати?» – Поїхали на войну.
«Де ж та война?» – В далекому краю [60, с. 110].

Записав Іван Бессараба й варіант пісні про глиняну люльку та її купівлю:

Як пішов я до Микити люльки закурити,
Зняли з мене сиву свиту та й хотіли бити.

Як поліз я через тин та через пирилази,
Як ударе Грицько ціпом аж чотирі рази;
Як побіг я через степ та через огороди,
Заплутався в гарбузині та й наробив шкоди.
Моя люлька-чирипянка з вечира курила;
Як упала іс полиці, головку відбила.
Мороз струже, мороз струже – козак на морозі.
«Чи ни бачив, пани-брате люльки на дорозі?»
Одна дівка чорнобрива пшоно продавала;
Ота ж міні, молодому, люльку сторгувала:
За люлечку копієчку і за тітин грошик.
– Кури, кури, мій миленький, чорнявий, хороший! [60, с. 145].

Легковажна дружина зізнавалася, як годувала й доглядала свого старого чоловіка:

Молодиці молодії!
Ой які у вас чоловіки все лихії,
А й у мене старичище
Ни пускає на ігрища;
А я його одурила –
Горшок борщу наварила,
Та лігла, та й приспала;
Сама пішла та й гуляла [60, с. 158].

Ледачу господиню висміювали:

В хаті гарно в Катирини:
Під припічком куча глини,
Кури смітя розгрибають,
З горшків коти виглядають... [60, с. 165].

З глиною порівнювали бліде обличчя:

Ой лягла дівка, як із рожи квітка;
А як встала дівка, як біла намітка.
Лягала дівка, як червона калина;
А як встала дівка – як білая глина [60, с. 175].

Такого ж порівняння удостоївся герой балади, що забив жінку з намови матері:

– Ой ти, мати, – порадниця в хаті!
Порадь мені чим милу карати.

– Пойди, синку, на ярмарок:
Купи, синку, римінні віжки,
Та звий милий рученьки у витки.
Та бий милу по ногам та в спину!
Лижить мила, як бумага, синя,
А він стоїть, як білая глина [60, с. 283].

У пісні про гірку долю сиріт миска взагалі була втіленням обіду, харчування:

Тіки діти до миски,
А мачуха у виски.
Тіки батько на поріг,
А діточки до них [60, с. 286].

У пісні про наймита повідомлялося про зневажливе до нього ставлення:

Догоняє він до двору, на воли гукає,
А хазяйка миски миє та в одну зливає [60, с. 313].

Праця Івана Бессараби переконливо доводила, що населення Півдня України лишалося українцями, плекало рідну мову, берегло рідну пісню й дотримувалося прадідівської звичаєвості.

Дослідження гончарського фольклору продовжив Василь Кравченко. Переїхавши, згідно з потребами служби, на постійне мешкання до Житомира, він одразу ж активно включився в суспільне життя міста. Разом з Миколою Коробкою й іншими громадськими діячами Волині він заснував перший в Україні науковий краєзнавчий осередок – *«Товариство дослідників Волині»*, яке стало справжнім координаційним центром з вивчення українського Полісся та Волині. Члени Товариства провадили активну роботу з організації численних екскурсій, займалися збиранням різноманітних анкетних відомостей, здійснювали різнобічну лекційну роботу. Результати наукових пошуків та надбань членів Товариства ставали доступними для широких наукових кіл українства шляхом друку в спеціальному власному друкованому органі Товариства – *«Працях Товариства дослідників Волині»* [612, с. 43-44]. Дебютував Василь Кравченко там із розвідкою *«Весілля в селі Курозванах»* (1902), де зауважив пильним оком багато випадків використання глиняного посуду у весільній обрядовості. Дружко молодого ставив чоботи на тарілці

й казав: *«Ми вчора були на базарі і бачили дівчину – ходила боса, то от ми принесли їй бути, щоб було їй що взути, – єсть вона чи нема, бо в нас запорозці добрі хлопці»*. За чоботи молодий отримував від молодої хустку. Цей звичай відбився у весільній пісні:

Приніс Степанко (або інше ім'я) остиньці –
Чорниї чоботочки на тарильці,
Вона йому гостує –
У бока хусточку готує [541, с. 124-125].

Далі тарілка відігравала важливу роль у викупі в старшої дружки шапки молодого з пришитою квіткою. Дружко наливав чарку, ставить на тарілку й подавав їй. Вона йому співала:

Не посовай тарілкою,
Та не мани орілкою, –
Всади руку в кишеню,
Да вийми грошей жменю.

Дружко виймав дві або п'ять копійок, клав на тарілку [541, с. 131]. Так само клали гроші на тарілку, викупляючи в брата молодої місце коло сестри [541, с. 139].

На тарілці роздавали коровай. Спершу обдаровували батька: клали на тарілку червінець і шматочок короваю, а дружко наказував: *«Десь тут є нашого пана млодого (млодої) батько родзони – обсилає молодий (молода) сім даром Божим, а подарунком ґрешним, шоб був ласкавий, да приняв наше мале за велике... А, проше, єсть вин чи нема? Бо в нас запорозці – добрі хлопці...»* [541, с. 142].

На тарілці також ставили склянку під час перепою, коли на перезву збиралися всі родичі молодого й молодої, а горілку подавали в глечику по черзі [541, с. 148].

Так само, на тарілці, вручали чоботи тещі. Дружко при цьому приказував: *«Десь тут є тая молодиця, наш пан молодий ходив учора на полювання, і мороз був великий, і бачив – молодиця ходила боса, так воин приніс їй бути, шоб було їй шо взути, щоб боса не ходила»*. Теща дякувала, що молодий такий милосердний, подарував їй чоботи. Далі обсилали пиріжками: дружко клав на тарілку пиріжок і виголошував: *«Десь тут є нашого пана молодого (молодої) батько родзони, обсилає молодий (молода) сім даром Божим, подарунком ґрешним, шоб був ласкавий да приняв наше мале за велике. А проше, єсть воин, чи нема?»* [541, с. 149-150].

Саме там з'явилися й *«Етнографичні матеріали, зібрані В. Кравченком на Волині та по сумежних губерніях»* (1911–1914), видані за зразком збірників Бориса Грінченка. Уважність Василя Кравченка до народного світобачення дозволила йому зафіксувати цікаві подробиці народного лікування. Наприклад, під час лікування сухот у селі Никонівка Житомирського повіту треба було купити новий горщик з покришкою, насипати половину насінням з кропу і залити окропом з самовара, бо та вода найчистіша. Тоді замісити коржик з тіста й ним замастити шпарини в покришці товстим шаром. Далі розпалити піч, як для випікання хліба, поставити те горня в піч і, щоб воно постояло довше, ніж хліб печеться. Звечора при зорі, як ляже хворий, дати столову ложку тієї юшки, а вранці при зорі так само дати ложку, тільки не підсолоджувати. Якщо дати дванадцять ложок при дванадцяти зорях, то хворий мав одужати [538, с. 8-9].

Записав Василь Кравченко на Черкащині, у селі Сагунівка Черкаського повіту, варіант оповіді про гончаря й чорта, надрукованої Василем Милорадовичем. Ішла собі баба й дійшла до Дніпра. Вона ходила понад Дніпром і приказувала, що хоч би якийсь чорт її перевіз на той бік. Чорт, який там сидів, почув і вискочив до неї, запропонувавши перевезти. Вона сіла на нього, обхопила його міцно ногами й взялася руками за його єдиний ріг. Чорт перевіз її через Дніпро й вирішив ще підвезти верст із двадцять, щоб ближче було йти. Підвіз він бабу верст із двадцять п'ять, а тут почався дощ, зробилося грязько. Чорт заморився, почав просити бабу злізти. А вона ще міцніше взялася за ріг. Він її підвіз ще верст десять, плачучи. Дорогою йому зустрівся литвин, який сплавляв плоти по Дніпру. Він тягнув свої постоли за поворозки. Литвин запитав у чорта, кого він везе. Чорт відповів, що бабу, яка попросилася, щоб підвіз, а тепер ніяк не відчепиться. Литвин розмахнувся постолами і вдарив ними бабу по пиці. Баба схопилася руками за пику, прагнучи витерти бруд, а чорт вирвався з-під неї. Він трохи відбіг, а тоді надумав повернутися й запитати ім'я литвина. З'ясувалося, що звати його Яким Романович Губа, а вдома він займався тим, що продавав горщики. Чорт порадив йому їхати з горщиками в Новомиколаївську станицю, там є багатий хазяїн Хролов, у якого можна розжитися грошима. Чорт побіжить уперед і почне душити Хролова за шию,

а гончареві треба дослухатися в місті. Вони будуть збирати різних лікарів, бабів-знахарок, але ніхто його не вилікує.

Той, приїхавши, продав один горщик і слухав, щоб дізнатися, де дім Хролова. Зрештою, запріг конячку, приїхав до двору, а слуги не пустили його, кажучи, що куди йому, поганому, тут були кращі, а не вилікували. Хролов почув, що приїхав такий-то чоловік, і сказав, щоб гончаря впустили до нього. Литвин зайшов до нього в хату. Хролов сидів у подушках, а чорт уп'явся в шию. Литвин тричі обійшов довкола нього, дмухнув на нього, чорт і подався геть. Тоді Хролов одужав і наказав дати литвинові пообідати й заплатив йому п'ятсот карбованців. Той литвин вийшов за ворота, узяв конячку та й повів її до провалля. Чорт допоміг йому вкинути туди горщики й побажав Якиму Романовичу щасливо хазяйнувати, бо тепер він його винагородив.

Литвин прийшов додому. У нього була поганенька хатка, він накупив дерева, збудував хороший дім, дав на церкву сто карбованців. Його поставили церковним старостою, а чортові не сподобалося, що він дав на церкву гроші. Ідучи, чорт помітив його дім. Від перехожого він дізнався, що тут живе Яким Романович, забагатів він невідомо від чого, а раніше возив горщики. Чорт вирішив зробити так, аби він знову возив горщики. Він почав душити пана, що жив поряд, так само, як душив Хролова. До литвина прийшли й сказали, що він має прийти й зарадити цьому лиху. Він відмовлявся, кажучи, що в нього згоріла хата й книга в ній, а без книги він нічого не знає. Все ж погрозами його змусили піти. Литвин ішов і плакав, бо не знав що робити. Увійшовши в хату, він побачив, що на хворому аж сидить чорт і вп'явся в шию. Литвин підійшов до нього, став хреститися, але нічого не допомагало. Він обійшов довкола хворого тричі, став на нього дмухати, а чорт йому тицяв дулі. Яким Романович пішов у іншу кімнату й крикнув: *«Бабо!..»*, бо хотів сказати, що нічого не вдіє, а чорт, думаючи, що литвин гукає ту бабу, яку він возив, злякався, що як учепиться, то знов буде возити, поки не пропаде. Чорт зіскочить з того пана й вікно вибив. Пан дав литвинові ще триста карбованців. Він вийшов, а чорт побажав йому щасливого життя й сказав, що він хитріший за нього [538, с. 25-28].

Згідно з зафіксованими Василем Кравченком бувальщинами, глиняний посуд виступав засобами відьомського чародійства. У селі

Хотминівка Глухівського повіту розповідали, як помер один чоловік, а його вдова-відьма найняла собі робітника. Той правив у неї за хазяїна й знав, що вона відьмує. Вона наварила два горщика зілля. Робітник поїхав на нічліги. Виїхавши за село, він віддав товаришеві своїх коней, а сам повернувся до хати, бо хотів підстерегти, що відьма буде робити. Та забрала два горщики із зіллям і пішла за село на перехрестя доріг. Там, на перехресті, стояв пам'ятник. Відьма закопала зілля під пам'ятник, а сама вилізла на нього й закричала, що на скільки її голос буде чутно, на стільки щоб град вибив жито. Робітник підслухав, що вона казала. Відьма пішла додому, а він викопав горщики із зіллям і приніс до її хати, там закопав під призьбу й сказав: *«Шоб да свєту град сюю хату разбив»*. А сам пішов на нічліги. Наступного дня він приїхав додому й побачив, що град розбив хату, вона вся замерзла, вкрилася кригою, і саму відьму вбило градом. Люди повиганяли худобу пастухові в череду й почали обговорювати, що сталося, бо нічия хата не розбита, а тільки її. Робітник розказав, що це він підслухав відьму, як вона хотіла, щоб град побив людське збіжжя, й, замість того, зробив їй так. Люди йому за це подякували й дали йому кожен по мірці жита [538, с. 61-62].

У селі Слободище Житомирського повіту було зафіксовано бувальщину про дівчину, яка насмілилася взяти шапку мерця й відтоді не могла позбутися його відвідин. Тоді її вбрали так, як на смерть, і наклали макітру на голову, а на макітру пов'язали стрічки – все, як прикрашають померлу дівчину. Вона взяла його шапку в руки, а її обхопили арканом попід руки, щоб відсмикнути назад, як вона до нього підійде. Мрець не брав шапки, тільки хотів відірвати їй голову, щоб забрати її душу. Він ухопився за макітру й полетів через річку. Дівчина вкинула його шапку в річку, а сама зосталася цілою [538, с. 66].

Із села Колодне Кременецького повіту походила казка про шляхтича Базиля й хитрого селянина Василя, що залицялися до однієї дівчини. Через підступну Василеву пораду шляхтич поночі умився з горщика, де була не вода, а фарба для крашанок. Батько дівчини прийняв його через це за Сатану й погукав попа. Базиль, не зрозумівши, що каже священик, запитав Василя. Василь порадив узяти горщик і дати йому в лоб. Базиль схопився за горщик і

погнався за попом, а піп з кадильницею кинувся щодуху тікати [539, с. 269-270].

У казці про мудру дівчину із села Слоут Глухівського повіту мировий суддя їй дав завдання, схоже на те, що отримав Соломон у записі Петра Іванова. Вона мала полатати розбитий глечик, щоб латки не було. Батько дівчини аж заплакав, бо вважав, що цю роботу ніколи не можна зробити. А вона веліла понести глечик назад, нехай виверне, тоді вона буде латати [539, с. 256].

Часто казки змальовували побутове використання різних видів глиняного посуду. У казці з Кременчука про попа, який учащав до молодиці, селянин Єгор вирішив заколоти свиню, бо нічим було годувати. Його дружина Галя заходилася й поначиняла дев'ять мисок ковбас. Вона поставила ті миски в піч запікатися, а чоловік пішов на панщину. Галя вийняла ті миски: три миски ковбас з'їла сама, а з інших ковбаси повибирала й поховала. Коли чоловік прийшов додому, Галя лежала на печі й стогнала. Вона попросила води. Єгор узяв глечик, набрав води й подав їй. Але коли він заглянув у миски, там не було жодної ковбаски – сама лише юшка [539, с. 232-233].

З містечка Червоне Житомирського повіту походила казка про Долю, де розповідалося, як бідний брат прийшов до багатого брата в двір, ліг у бур'яні, щоб відпочити, а багатий узяв, розгорнув лободу, викопав ямку, приніс повний глечик грошей, поклав туди в ямку, засипав, перехрестив і сказав: *«Господи, Сусе Христе»*. А бідний усе це бачив, і коли багатий пішов, бідний скочив і забрав ті гроші [539, с. 125].

У бувальщині із села Гуничі Овруцького повіту розповідалося, як приїхав архієрей церкву святити й зажадав, щоб принесли тарілку меду [539, с. 121].

У прадавній веснянці зі Слободища про дівчат, які вирушили на війну, співалося:

Йа пьють дівки мед-вино,
А молодиці горілку,
А парубки помитки;
Пьють дівчата чарками,
А молодиці шклянками,
Йа парубки черипками... [538, с. 10].

Гру *«Стрілка»* Василь Кравченко записав у містечку Остропіль Звягельського повіту на Волині:

...Ой кину я стрілку
На свою жінку,
– Гей, жоно, додому,
Кури кричать – їсти хтят.
Гей, жоно, додому!

Вона ловила стрілку, кидала назад, сама ж відповідала, а їй підспівували:

Єсть в коморищі
З просом горщище, –
Нехай беруть да їдять...» [538, с. 11].

П'яниця в пісні із села Велика Татаринівка Житомирського повіту зізнавався:

...Ой прийшов я до хати:
– Давай , жінко, вечерати,
Коли маєш шо.
Насипала вечерати,
Сама пишла к чорту з хати.
Побив горшки, побив миски,
А з ким же я ляжу спати,
Бо сам не засну?.. [538, с. 47].

В іншій пісні звідти ж герой журився:

Хочетьца міні плакати...
Сусідова встає рано,
Встає рано, в пічі палить –
Сусідові їсти варить:
На снідання галушки
І ще з сиром пирожки,
А на обід борщ і каша,
Вареники і сметану
Сипле в миску поливьяну [538, с. 61].

Від лірника в селі Смолянка біля Житомира Василь Кравченко записав варіант пісні про Гиру, яка

...ложки мила,
Ложку-талірку ой дай упустила,
Тонкой хвартух замучила... [538, с. 80].

У колядці із села Слободище співалося про *«миску червінців»* [538, с. 25].

Опис хрестин у вже згадуваному селі Гуничі на Овруччині містив деталі, які цікавили всіх наступних дослідників тематики. Коли приходили куми, їх садили за стіл, і тоді вже збиралося багато гостей, і господар виставляв горілку, обід і все інше. А опісля вже – бабину запікану кашу. Горщик з нею били на столі, то черепки осипалися, і їх викидали на город, щоб гарбузи родили, а каша залишалася на столі. Тоді каші вже відрізав кум, клав її на тарілку, і туди кидали гроші кум, кума, баба-повитуха й решта гостей, які близько сиділи. Потім кашу з грошима на тарілці подавали породіллі за полог. А ту кашу, що лишалася на столі, розрізали й подавали на всі столи, хвалячи бабу, що в неї гарна каша. Розбивання каші вважалося необхідним [538, с. 81].

Весілля в Сагунівці Черкаського повіту Київської губернії відзначалося вже знайомими ритуальними моментами, докладно описаними Василем Кравченком. Дружку виносили тарілку, а в решеті – хустки й рушники. Дружко брав велику тарілку й маленьку хусточку. Він приносив її до молодого. Молодий вклонявся. Старший боярин брав велику хустку й підперізував нею молодого. Дружко підносив кожному бояринові на тарілці хусточку. Роздавши боярам, він підносив свашкам і світилкам такі ж хусточки, а як були рушники, то їх. Останні рушники він ніс до старостів і піддружого, які в'язали один одного навхрест [538, с. 85].

На тарілку клали гроші під час викупу сестри в братів. Їм кидали на тарілку копійок по п'ять або й по три, а дружко на всіх наливав чарку горілки, то вони ділилися між собою й втікали [538, с. 86]. Так само тарілкою користувалися під час обдаровування. Молодий брав пляшку й чарку, молода – так само пляшку й чарку, дружко – тарілку, а піддружий – рогач. Усі присутні сідали за столом, у тому числі батьки. Молоді підходили до батька й матері, давали їм по чарці горілки. Батько дарував молодому теличку або вівцю, а мати – те ж, що й батько, й обоє клали грошей по карбованцеві або й більше. Як тільки батько дарував, піддружий уже записував на сволоку рогачем [538, с. 88].

Кидали гроші на тарілку і в селі Руська Поляна того ж повіту. Молода давала хустку молодому на тарілці, а він їй на сміх кидав

у тарілку великий старовинний п'ятак. Ту хустку брали й підв'язували молодого біля пояса [538, с. 93].

У селі Вересах Житомирського повіту на весіллі співали:

Ходить сват по хаті,
У піч заглядає –
Чи є горщок галушок,
Чи макітра пампушок,
Чи є горщик каші,
Чи наїдяться наші? [538, с. 100].

Сваха виспівувала:
Уверчуся в радно
Та потану на дно,
Та достану горщок маку... [538, с. 102].

Із села Старий Дорогинь Овруцького повіту походив колоритний опис весільного рядження, коли женили тестя з тещею. Головний учасник перевдягався: надягав на себе довгу жіночу сорочку, закочував холоші, взував босоніж постоли, клав на голову черепок, з мішка робив парасолю, зіщулювався й сидів [538, с. 114].

У селі Снитище Овруцького повіту оригінально прикрашали весільне гільце. Із рудої глини робили коралі, вмочували їх у білу глину й вбирали гільце тими коралями, а також паперовими квітами [538, с. 117].

На тарілку тут не отримували гроші, а навпаки, давали їх батькові нареченої: брали тарілку, ставили горілку, клали гроші й гукали: *«Гей, де ту є ксье(н)жи молодойє батько, прошу приняти цієʼ, чирвониє!»* Приходив батько, брав гроші й пив горілку [538, с. 119].

Якщо молода виявлялася нецнотливою, то обколупували глиняну обмазку хати, наливали в ступу води, насипали сажі з комина, товкли й бруднили хату [538, с. 127].

У селі Лугинки Овруцького повіту в руки молодому сват давав кінець хусточки, а сам тримав за другий і заводив молодого за стіл. Він сідав, а молода йому приносила на тарілці хустку й чарку горілки. Він клав їй карбованець або два, а сам брав ту хустку. Її так само заводила дружка [538, с. 131]. На весіллі співали:

Хвалилиса, шо багатиє,
Аж вони скуповатиє,

По сьмєтю ходили,
Да череп'є збірали,
Дружичок іскупляли.

Якщо сват мало кидав грошей, йому приспівували:
Сват кишеню верне,
Найшов яшнє зернє,
Положив на тарелци,
Плаче по гарилци.
Не дивлюс на гарилочку,
Сип мінє на тарелочку,
Сип мінє бьєли гроши –
Ти, свату, хороши... [538, с. 132].

На тарілці підносили чарку. Молодий ніс горілку, а молода – чарку на тарілці, яку вона всім підносила. Той, хто пив горілку, чіпляв на неї подарунок – полотно, ситець, хустку. Ці подарунки знімали, клали біля матері й наділяли цими подарунками його рід. На тарілках несли ділити коровай молодого. І на коровай їм дарували, хто що міг, – телицю, овечку, порося чи козу. А крихти, що залишалися від короваю на тарілках, зсипали молодій у фартух. Вона ховала їх, як і ті гроші, які давали [538, с. 138].

У містечку Ліщина Житомирського повіту під час випікання короваю також ліпили маленькі пиріжки-близнята з маком, які, вийнявши з печі, викладали на тарілку [538, с. 147].

Коли в селі Волинка Сосницького повіту Чернігівської губернії йшли свататися, то дружка ставала на запічку, а молодий підносив їй хустку на тарілці. Молода брала її в дружки й підносила свекру та свекрусі, кланяючись [539, с. 150]. У суботу молодий молодій приносив п'ять фунтів цукерок, дві в'язки бубликів і викладав п'ять карбованців на тарілку, бо так загадала молода [539, с. 151]. Коли бояри, світилки, свахи й старости сідали за стіл, мати молодого подавала на тарілках два рушники дружкам, і вони перев'язувалися. Хустки дружко подавав на тарілці молодому, старшій світилці і всьому поїздові [539, с. 158]. Коли молоді сідали на воза, мати брала тарілку всілякої пашниці, змішувала її, і як тільки вони виїздили на вулицю, то чіпляли дзвіночки, дугу в молодого обмотували червоним поясом, а мати обсипала [539, с. 160]. Так само використовувалася

тарілка під час роздавання короваю. Молодий і молода стояли біля порога. А той, хто отримав шматок короваю, клав подарунки на тарілку й приказував, що він дарує. Коровай усім підносив старший дружко. Свекруха казала: *«А я дарую своїй невісці – кочерги, миски, ложки, горшки!»* [539, с. 163].

У Шумську Житомирського повіту свати здійснювали обрядове омовіння. Молода наливала в миску води, свати мили руки. Вони витирали руки рушниками й підперезували самі себе ними [539, с. 164]. У суботу під час перепою молода сідала за стіл, наливала чарку й подавала через хусточку. До неї кожен підходив, так само брав чарку хусточкою й кидав їй у миску, що стояла поряд, стільки грошей, скільки міг, – десятку, шостака [539, с. 166].

У селі Волянщина Житомирського повіту всі подарунки лежали в торбі, аж поки зять не приїздив з церкви. На тарілці лежали пиріжки. На тих пиріжках клали чоботи і, викликаючи, обдаровували тещу чобітьми, а тестя – шапкою [539, с. 177-178]. Так само, на тарілці, подавали дарунки під час викликання. Для цього брали два калачі з торби на тарілку і клали чоботи й шапку. Викликали: *«Що маєм мовчати – все добре казати... єсть у нашего князя княгиня молодая, нехай будуть ласкави, обезвуця... Батько редні, просим на цей гостинець, а як не обезвуця, то оддамо запорозцям – добрим хлопцям...»*. *«Шваграм»* клали *«шалики»*, а *«свістям»* – три-чотири лікті червоної жички. Тоді ж вручали подарунки тещі й тестеві: тестеві – шапку, тещі – чоботи [539, с. 184]. Сват брав молодого й молоду за руку, вони ж бралися за хустку. Тоді він їх вів довкола столу. На столі ставили в мисці горілку й пили її ложками [539, с. 193]. У мисці несли подарунки сватам. Мати брала повну миску своїх вареників з маком, сорочку свекрусі, сорочку свекрові, їхнім дітям – стьожечки й *«шалики»*. Для весільних гостей різали порося, ставили на всі столи миски з червоною горілкою [539, с. 195]. У цьому селі зберігалися обрядове биття горщиків і карнавальні дії з глиною. Жінка лягала догори животом, і над нею починали бити горщики. Головна сваха казала: *«Не бийте всі горшки, нате горілку лучче піть, горшки не біть»*. Вони випивали ту горілку. Розводили білу глину й мазали нею вікна знадвору, роблячи збитки сватові. Брали сажу з комина, теж розводили й обмальовували хату [539, с. 198].

1897 року в селі Свинна Летичівського повіту на Поділлі Василь Кравченко зафіксував цілу розмову з приказок, у тому числі й *«Ой, ніби ж то красоту на талірці крають?»* [539, с. 307].

Про горщик у Житомирському повіті вчений записав загадку: *«Був собі годуван, всіх людей годував, як упав, то й пропав – ніхто костей не зібрав»* [539, с. 311]. На жаль, влада не дала вченому продовжити цю працю. З початком Першої світової війни справа про політичну неблагонадійність Василя Кравченка, призупинена за клопотаннями діячів культури, знову повернулася на повторний розгляд і, згідно з наказом від 30 липня 1914 року керуючого акцизними податками Волинської губернії та наказом міністра внутрішніх справ, за поданням Київського, Подільського й Волинського генерал-губернатора, його було як *«мазепинця»* вислано з прифронтової смуги за межі України – до міста Ковров Володимирської губернії [612, с. 50].

Стаття *«Народна медицина у Ровенському повіті на Волині»* (1905) належала перу учня Володимира Антоновича, представника київської студентської *«Громади»*, ініціатора першого з'їзду студентських *«Громад»* 1898 року **Василя Доманицького** (1877–1910). Народився він у селі Колодне (нині Колодисте) Звенигородського повіту Київської губернії, у родині священика. Ходив до гімназії в Києві. Із січня 1899 року перебував під наглядом поліції. 1900 року Василь Доманицький закінчив історико-філологічний факультет Київського університету. Деякий час він учителював у київській приватній гімназії, був одним із організаторів видавництва *«Вік»*. Василь Доманицький також працював у редакціях газет *«Нова громада»*, *«Громадська думка»*. Упродовж 1903–1904 років він мешкав у рідному селі, де організував споживчу кооперацію. А 1905 року за ініціативи Василя Доманицького та інших було утворено Всеукраїнську учительську спілку (ВУУС) – професійну українську організацію вчителів і діячів народної освіти. Тоді ж він написав кілька статей, у тому числі й дослідження народної медицини. У селі Кричильськ баби-знахарки ставили, замість банок, невеликі горщики [341, с. 100]. Знахар, оголосивши причину, приступав до лікування: ставив у піч у горщику зілля, наливав у склянку горілки, потім ішов до печі, щось там шептав і робив руками якісь незрозумілі маніпуляції. Коли зілля кипіло, він зливав його в склянку й за кольором рідини

робив висновок, житиме хворий, чи ні; коли була червона – житиме, бліда – помре [341, с. 101]. Від живота в селі Яполоть баба-знахарка ставила на живіт горщик [341, с. 104].

За активну діяльність в Українській радикальній партії вченого було на три роки заслано російським урядом на північ, спершу до Фінляндії. 1906 року Василь Доманицький переїхав до Санкт-Петербурга, де видав перший повний *«Кобзар»*, працював над першим виданням *«Історії України»* Миколи Аркаса, збирав матеріали до монографії про Марію Маркович, довівши авторство письменниці під псевдонімом Марко Вовчок. Зрештою, домігшись дозволу поїхати на лікування, 1908 року емігрував до підавстрійської Польщі, де продовжив журналістську діяльність у місті Закопане. Частину своїх матеріалів, разом з весільними піснями про гончаря, як уже мовилося, він переслав Володимиру Гнатюкові. Помер Василь Доманицький 1910 року в місті Аркашон у Франції, лікуючи хворі легені, й був похований у рідному селі. Статтю *«Народній календар у Ровенськім повіті Волинської ґубернії»* (1912) було надруковано вже посмертно. За даними Василя Доманицького, у селах поблизу Рівного на Святвечір, коли закінчувалася вечеря, найстарший у родині брав кутю з горщиком, шматок крейди і йшов надвір. З хати питали: *«А хто там ходеняє?»* – *«Сам Господь ступеняє,* – відповідав той, – *і хрестика писнув, і куті лизнув»*, – і тим часом малював крейдою хрести по всіх надвірних стінах, щоб відвадити домовиків і всіляку нечисть. У селі Яполоть закликали Мороза на вечерю. Кутю, що зоставалася від вечері, складали в миску, клали туди також ложки, і накривали паляницею. Чия ложка падала, той у новому році мав померти [342, с. 82].

У селі Яполоті Рівненського повіту поминали предків у *«родительську»* суботу, а також у Михайлову суботу. Господиня готувала якнайбільше таких страв, які любили *«діди»*. Обід бував пізніше, після полудня або надвечір. За обідом з кожної страви по ложці відкладали в окрему посудину, яку з ложками на ніч ставили на покуті. Там само ставили в посудині воду й вішали рушник, аби вночі, помившись, пообідали душі померлих [342, с. 67].

На день Катерини, у *«присвяток»*, дівчата в селі Яполоть ворожили: ламали гілки з вишень і тримали в горщику з водою. Чия розвивалася, давала цвіт, та мала піти заміж раніше за інших [342, с. 78].

На Андрія біля калити стояв парубок із квачем у руках і глечиком із рудою глиною або сажею, щоб писати по губах того, хто засміється. Хто не сміявся, того й не писали, і той мав скоро обвінчатися [342, с. 79]. Таке мазання імітувало вторгнення іншого світу.

Багату Кутю (*«Багатий вечір»*) старалися провести якнайвеселіше, щоб веселитися увесь рік. Тоді ж дівчата в селах Велика Клецка, Харалуг, Точа, Мала Клецка ворожили – виливали зі свинцю вінки. Для цього пускали розтоплений свинець у тарілку з водою, і коли виходив вінок, це був добрий знак, що та дівчина, яка пускала свинець, у новому році вийде заміж [342, с. 89].

Геолог **Степан Бєльський** (1865–1943), уродженець Борзни на Чернігівщині, який з 1907 року був членом Товариства дослідників Волині, надрукував у його *«Трудах»* статтю *«Село Ковалі Житомирського повіту в травні 1909 р.»* (1910), де писав, що на місцевому весіллі мати молодого зустрічала молодят із тарілочкою меду, який давала маленькою ложечкою всім, хто прибув, а батько зустрічав з хлібом і сіллю [52, с. 18]. Як і в інших місцевостях, викупляючи місце в брата молодої, сват підходив, тримаючи на тарілці чарку з горілкою. На цю тарілку він клав мідні гроші [52, с. 20-21]. Сват викладав із мішків на тарілку по два хлібці й призначені для рідні молодої подарунки. Узявши в руки тарілку, він гукав: *«Гей, шо маю мовчати, все добро почати, от сваха і свахи домової, і от князя і от княгині молодої»*. Викликаючи на ім'я рідню, він подавав їм подарунки, а ті на тарілку клали гроші на користь молодих. Маршалок різав коровай на дрібні шматочки, а сват, беручи по кілька їх на тарілку, точнісінько так само викликав тих же родичів, давав їм коровай, а ті знову клали гроші для молодих [52, с. 20-23].

Після хрестин породілля обдаровувала подарунками бабу-повитуху, поклавши в миску три хлібини й кілька аршинів полотна. Баба, отримавши подарунки, благословляла ними дитину й клала їх на стіл. Дві жінки з-поміж присутніх виймали з миски полотно, розгорнувши його й узявши за шматки, потім клали в полотно камінь і гойдали його на полотні [52, с. 27]. Вим'я корови в місцевій загадці пояснювалося як: *«Штири панночки в един черепочок сц... ти ходять»* [52, с. 30].

Народних легенд про створення світу й людини з глини, розглядаючи можливість їхнього походження з дуалістичних

єресей середньовіччя, торкнувся молодий київський славіст, професор Ніжинського історико-філологічного інституту князя Безбородька **Костянтин Радченко** (1872–1908) у праці *«Етюди з богомильства. Народні космогонічні легенди слов'ян в їх відношенні до богомильства»* (1911) [859].

На початку XX століття побачили світ узагальнюючі дослідження гончарного ремесла великих регіонів України, в тому числі праця керамолога **Миколи Іонова** *«Гончарний промисел у Київській губернії»* (1912), де розглядалися, серед іншого, звичаї гончарів та світоглядні стереотипи, пов'язані з цими ремісниками. На півночі Радомишльського повіту Київської губернії, у селі Млачівка, Микола Іонов чув скаргу одного молодого гончаря на якість глини, бо було соромно на базари їздити – баби, як бачили, то лаялися: *«Щоб ти і сам так лопнув, як твої горшки!»* [431, с. 61].

Глечик з хрестиком із Зіньківського повіту Полтавської губернії потрапив у поле зору й тогочасних українських дослідників народного мистецтва, які видали присвячений гончарним виробам випуск альбому *«Українська народна творчість»* (1913) [1076, табл. III]. Його укладачем був керамолог Іван Зарецький, а в оформленні брали участь видатні митці Опанас Сластьон та Амвросій Ждаха.

Федір Миловидов написав статтю *«Ропуха й жаба в народному світобаченні, переважно малоруському»* (1913), зосередившись на чародійстві, чаклунстві й народній медицині. Він звернув увагу на те, що видобування за допомогою мурашника чарівних кісток із жаби було відзначено ще в слідчій справі 1642 року про заподіяння шкоди цариці, а звинувачуваний Опанас Науменко навчився цих чарів у одного путивльського козака. Такі чари були поширеними в українців. Федір Миловидов справедливо підкреслив, що в любовних чарах жаба й ропуха відігравали ту ж роль, що й кажан, що ропуху, згідно із записами Василя Милорадовича, тримали в новому горщику, щоб уникнути покари під час суду, і нагадав про камінь-жабинець із рукопису Адріяна Чепи, для добування якого використовували горщик або глечик [668, с. 386-387, 389-390, 392].

Тоді ж почалася етнографічна діяльність українського композитора, диригента й хореографа, першого теоретика українського народного танцю **Василя Верховинця (Костіва)** (1880–1938). Народився він у селі Мізунь (нині Старий Мізунь

Долинського району Івано-Франківської області), у родині сільського дяка. Родина Костівих була провідником просвіти на селі. У родині панували поетичне слово, народна музика й пісня. Після закінчення місцевої початкової школи Василь Верховинець продовжив навчання у Львові (у бурсі при Ставропігійському інституті), потім у Самбірській учительській семінарії. Отримавши 1899 року диплом учителя, молодий педагог почав викладати співи в народних школах міста Калуша, одночасно поєднуючи свою педагогічну діяльність з роботою в *«Русько-народному театрі»*, де працював хормейстером, виступав на сцені з провідними партіями в музичних постановках. 1906 року в житті Василя Костіва відбулася важлива подія – зустріч з корифеєм українського театру Миколою Садовським, який, помітивши талант у юнака, запропонував йому роботу у своїй трупі. Псевдонім Верховинець Василь Костів одержав від Миколи Садовського. У його театрі Василь Верховинець працював над створенням сценічних образів, згодом перейшов на хормейстерську та диригентську роботу, одночасно успішно закінчив теоретичний клас школи Миколи Лисенка під керівництвом професора Григорія Любомирського. Певний час він працював разом із відомим хормейстером-диригентом Олександром Кошицем. Значними були досягнення Василя Верховинця в справі хореографії. У листопаді 1910 року в театрі Садовського відбулася прем'єра комічної опери Миколи Лисенка *«Енеїда»*. Особливо цікавими були веснянки карфагенянок і гопак на Олімпі в постановці Василя Верховинця. Під час гастролей трупи він багато часу досліджував українські народні танці, проводив етнографічні дослідження, записував традиційні танці та танцювальні кроки в українських селах. Також Василь Верховинець записав багатоденне українське весілля з музикою й текстами пісень. Стаття *«Українське весілля»* (1912) стала його першою науковою працею. Вона була присвячена весільному обряду в селі Шпичинці Сквирського повіту Київської губернії, куди Василя Верховинця запросили Данило і Вадим Щербаківські та художник Василь Кричевський. За сприяння батька братів, уже згаданого священика Михайла Щербаківського було зроблено цей опис. Зокрема, куховарки витягали з печі коровай і, підносячи його вгору, тричі співали:

А хто цьому короваю господар,
Та нехай унесе пива збан,
Та нехай викупить коровай [134, с. 86].

Там після вечері приходив молодий зі свахами, боярами й музикою. Свахи несли для молодої на полумиску чоботи. Між свахами молодої й молодого відбувався пісенний переклик. Зрештою, сваха передавала молодій на полумиску чоботи, перев'язані червоною стрічкою, а бояри взували молоду. Так само, з перекликанням, передавали молодому сорочку від молодої [134, с. 88-89]. Свахи пришивали квітки до шапок бояр. Тоді сваха наливала чарку горілки й ставила її на тарілку. Той, чия шашка, підходив, кидав викуп у тарілку, пив горілку й брав шапку [134, с. 97]. Фрагменти *«Українського весілля»* були використані в побутових п'єсах театру Миколи Садовського.

Саме на цей період припадав і початок наукової діяльності **Павла Гнідича** (1884–1919), фольклориста, етнографа, педагога. Народився він у Полтаві, в українській дворянській родині, що незабаром переїхала до Харкова. Після завершення зі срібною медаллю навчання в Харківській третій гімназії Павло Гнідич вступив на економічне відділення Санкт-Петербурзького політехнічного інституту. Провчившись там три роки і, відчуваючи все більший потяг до філософії, він полишив Петербург і вирушив до Європи. Наступного року він перебрався до Німеччини, звідки подав документи на вступ до Московського університету, на історико-філологічний факультет. Під час навчання в університеті Павло Гнідич почав співпрацювати з Комісією з народної словесності при Етнографічному відділі Імператорського товариства любителів природознавства, антропології й етнографії при Московському університеті, яку очолював прихильний до українців історик, сходознавець, етнограф і фольклорист Всеволод Міллер. Реалізовуючи свій науковий інтерес до української народної творчості, Павло Гнідич обрав місцем дослідження рідну Полтавщину, а саме Роменський повіт із центром дослідження в селі Бацмани, де серед населення переважали вільні козаки, нащадки запорожців. Інші села, які з часом були залучені до ареалу дослідження, – це навколишні Гаврилівка, Малі Бубни, Довгополівка, Лавірків Хутір, Сологубівка, Житне, Рогинці та Сміле. Більшість цих сіл належала до Бацманівської волості [858, с. 10-12].

Молодий дослідник працював самовіддано, використовуючи для записів свої студентські вакації. Цей час він проводив у селі безвиїзно, мешкаючи в когось із селян. Упродовж двох літ 1912 і 1913 років, а також за осінь, зиму й весну 1913–1914 років учений записав понад дві тисячі текстів та їхніх варіантів. Улітку 1913 року він мешкав у батька в Харкові, а з осені, отримавши документи про іспити, уже вчителював у Кобеляцькій чоловічій гімназії, викладаючи там російську словесність [858, с. 14]. На 1913 рік припав початок співпраці Павла Гнідича з Полтавською вченою архівною комісією. Активним членом комісії він став одразу від початку вчителювання на Полтавщині. І саме під егідою Полтавської вченої архівної комісії в Полтаві побачили світ п'ять томів унікальних за своїм змістом *«Матеріалів з народної словесності Полтавської губернії Роменського повіту»* (1914–1916), куди увійшли записані вченим тексти. Збірник Павла Гнідича містив цикл календарної поезії, весільний обряд, голосіння, окремий том (у двох частинах) необрядової лірики (думи, історичні пісні, балади, суспільно-побутова й родинно-побутова лірика, жартівливі пісні) і том прози (казки, легенди, народні оповідання – *«протоколи»*). Перший випуск автор розіслав своїм знайомим та колегам. Примірник із дарчим написом він надіслав, зокрема, Панасу Мирному [858, с. 23].

Безперечною окрасою першого тому *«Матеріалів з народної словесності»* Павла Гнідича був підготовлений ним розлогий опис весільного обряду та його варіантів. 325 позицій весільних пісень з коментарями та описом відповідних весільних ритуалів разом з 27 зафіксованими голосіннями давали досить повне уявлення про комплекс родинно-обрядової поезії цієї місцевості на початок XX століття. Як виявилося, він усе ще зберігав чимало архаїчних елементів, у тому числі тих, де були задіяні гончарні вироби. У Бацманах і навколишніх селах на весіллі свашки брали в бояр шапки, щоб пришивати квітки; вони нашивали на шапки стьожки, гілочки барвінку й ягоди калини. Бояри при цьому кидали на тарілку гроші – дві, три, п'ять копійок. Старший боярин брав два колоски й розминав їх у ту ж тарілку [227, с. 23]. Раніше існував звичай, за яким після приїзду весільного поїзда мати молодої виносила з хати горня, в якому були овес і вода. Молодий, ставши біля порогу й засукавши рукави, тримав у правій руці палицю, а теща виливала на руку воду

з вівсом. Тоді молодий брав лівою рукою горня й подавав його назад старшому бояринові, який, обвівши горня довкола голови молодого, мусив, узявши те горня за вінця, жбурнути його через хату. Якщо це не вдавалося, натовп висміював старшого боярина, і навпаки [227, с. 29]. Далі відбувався наступний узвичаєний обряд. Старший боярин брав у молодого палицю й віддавав брату молодої. Той сідав на палицю верхи й починав бігати по двору. Дружко мав заплатити братові молодої, а то останній не поверне *«коня»*. Про розмір платні домовлялися до весілля (*«на коні стіке буде?»*), але тепер, у дворі в молодої, торгівля все одно відбувалася. Дружко, тримаючи на тарілці чарку горілки й кидаючи на тарілку гроші, їхав за братом молодої, а той, верхи на палиці, тікав од дружка. Натовп брав у всьому участь: присутні сміялися, жартували, вберігали брата молодої від обману. Коли розмір покладеної на тарілку суми задовольняв брата молодої (копійок п'ятдесят або карбованець), він випивав горілку й забирав гроші [227, с. 30]. Як в інших місцевостях, на Роменщині молодий викупляв шапку в сестри молодої під пісню:

Ой я тобі, зятеньку, рідна свість,
Клади мені на тарілку рублів шість,
А як не даси рублів шести,
Так велю од сестри одвести.

Молодий викидав на тарілку гроші; свість продовжувала вклонятися, поки він не давав бажаної суми (п'ятдесят-сімдесят копійок, карбованець), і лише тоді віддавала шапку [227, с. 33]. Після триразового благословення дружко відрізав третину короваю, різав на дрібні шматки й клав на тарілку. Піддружий роздавав його батькові, матері молодої, молодим, старостам тощо; шматок короваю отримував кожен, хто прийшов на весілля [227, с. 37]. У понеділок уранці учасники поїзда сходилися до молодого. Збиралися сусіди, приходили музики. Сідали за стіл снідати. Молода виносила подарунки – хустки. Свекруха клала ці подарунки на тарілку й вказувала, кому з родичів і сусідів їх давати. За подарунки на тарілку кидали гроші [227, с. 51]. Дружко давав молодому тарілку, а на тарілці стояла чарка горілка. Молодий підносив горілку батькові. *«Прошу тебе, сину»*, – відповідав той. Син казав: *«Прошу, пийте»*. Батько випивав горілку й давав од п'яти до п'ятдесяти карбованців. Далі молодий пригощав матір, батьків дружини й решту. Мати

давала карбованець чи два, як і теща, тесть давав від ста до п'ятисот чи семисот карбованців або ж клав три-п'ять карбованців і казав: *«Дарую тобі десятину землі (чи кілька)»*. Молодий пригощав усіх присутніх, які кидали на тарілку гроші. Далі пригощала молода. Свашка подавала їй тарілку з чаркою вина (а в старі часи – вареної). Вона частувала свекра, який давав карбованець чи два, свекруху, від якої отримувала двадцять чи п'ятдесят копійок, батька, який дарував від двох до п'яти карбованців. Потім вона пригощала решту. Сестра дарувала сорочку, жінки – полотно. Свашка клала це собі на плече [227, с. 57-58]. Дід, якого запрошували на весілля розважати гостей, міг розказати скоромовкою небилицю, що починалася словами:

Як упав горщик с полиці,
Та убив телицю:
Телиця не дише,
Тиєю колише... [227, с. 65].

У Вовківцях брат молодої теж їздив на *«коні»*. Цього звичаю не оминали. Молодий стояв біля порога. Теща заходила за нього й ззаду подавала йому горня з вівсом і водою. Він лівою рукою брав горня й виливав вміст на ціпок, потім подавав горня бояринові, який кидав його через хату [227, с. 71]. У містечку Сміле, повернувшись із церкви, вели молодих на тік. Брали кухоль з водою й вівсом: лити їм за шию. Дружко мусив перекинути кухоль через клуню [227, с. 86].

Серед календарно-обрядової лірики Павло Гнідич виокремлював шість груп: веснянки, петрівчані й купальські пісні, колядки, щедрівки й віншування засівальників. У веснянці із села Гаврилівка співалося:

До нас, до нас, подоляни, до нас, не до кого,
Наварили горщок жабів, для вас, ні для кого,
Як варили – говорили, дьогтом преливали,
А як пришли подоляни, ми прешанували [227, с. 121].

Герой колядки з того ж села Бацмани так само знехтував мискою золота:

Винесли йому миску червінців:
Шапочки не зняв, червінців не взяв... [227, с. 134].

Позаобрядова лірика, зібрана Павлом Гнідичем у Роменському повіті, займала дві частини другого тому, який набагато перевищував

обсягом попередній. Йому вдалося записати одну думу, історичні пісні, балади, суспільно-побутову лірику, ліричні пісні про кохання та родинне життя, кілька пісень літературного походження, а також жартівливі й сатиричні пісні. Питома вага новотворів серед опублікованих матеріалів була невеликою, оскільки їх планувалося видати окремим томом. Другий випуск мав дещо іншу структуру, ніж перший. Домінуючим принципом розташування матеріалів там було групування за репертуаром певного виконавця, де пісні розміщено за хронологією запису. Репертуари виконавців були згруповані за територіальним принципом. У наймитській пісні з Бацманів

...Чужі жінки та обідать несуть, а хазяйки немає;
А хазяїн седит в кінці стола, в вікно поглядає:
– Приймай, жінко, вареники с стола, бо іде найметище,
Поставь єму вчоряшняго борщу, нихай він похлище,
Поставь єму порожню макітру, нихай він посвище [228, с. 25].

В іншій подібній пісні, записаній від уродженця села Єрмолинці, господар наказував:

«Приймай, жинка, со стола вареники, бо їде найметище,
Давай йому горщок борщу, та нихай він похлище,
Та не давай та хліба мнякого, давай сухаря гнилого...»
[228, с. 75].

У пісні про парубоцькі пригоди розповідалося:

Запрягаю я коня та в нові санчата,
Та поїду на досвітки, де гарні дівчата.
Та преїждяю на досвітки, велять мені сісте,
Дають мені картопельки у мендерах їсте.
Та що я на ту картопельку скоса поглядаю,
На полиці вареники – я сам добре знаю.
Погасили каганець, полягали спате,
А я за ти вареники, та пішов із хати;
Та поїв, поїв вареники, свиням варяниці,
Перевернув макитерку в сінях на полиці.
Прощайте, хлопці-дівчата, ще ти стерво Насте,
Шоб на мене, молодого, не було напасти [228, с. 77-78].

Героїня пісні зізнавалася:

Приходю я додомоньку, вкидала в пічь дрова,
Сюда-туда повернулась, вечеря й готова;

Поставила на стіл миску, положила лошку,
Сюда-туда повернулась, заплакала трошке... [228, с. 95].

Зате не журилася дівчина з іншої пісні, яка
За вгородом козу пасла,
Назбірала горщок масла.
Ой так ударим,
Ударим, вдарим, вдарим!
Горщок масла, горщок сиру,
Вареників наварили, перед хлопців становили.
Їште, хлопці, умочайте,
По батющі величайте [228, с. 103].

Посуд часто згадували в піснях про гулящих, безвідповідальних жінок, нездатних навіть принести чоловікові поїсти:
...Та й пішов із хати у поле орате,
Моя жінка молодая – у корчму гуляте.
Гуляла, гуляла та й не напелася,
Та набрала борщу глек, у поле потряслася.
Ходила, блудила, світоньком нудила,
Та не найшла, де оре, в полі заблудила... [228, с. 168].

Чоловіки-п'яниці жбурляли й били глиняний посуд:
Іде с шинку та й до хати:
«Давай, жінко, вечеряте».
Поставила борщ із мнясом,
Сама сіла підперласом:
«Чоловіче, бійся Бога!» –
Летит миска до порога... [228, с. 169].

У жартівливій пісеньці із села Гаврилівка висміювали ненажеру:
Умилася білесенько,
Поснідала гарнесенько –
З'їла вола, барана,
Сімдесят поросят,
Дев'яносто гусят,
І чотирі пташки,
І горшок кашки,
І глек молока,
Ще й голодна така! [228, с. 229].

У пісні про люльку з села Довгополівка люлька була пеньковою, зате повторювалася досвітчана колізія:

...Дають мині картопельки в мундериках їстию
А я на ту картопельку скоса поглядаю,
На полиці варяниці, а я добри знаю.
Поїв вареники, поїв варяниці,
Пиривирнув макітерку в сінях на полиці [228, с. 250].

Турбуючись про долю своєї збірки, Павло Гнідич виділяв кошти на її видання зі своєї скромної викладацької платні. Працюючи в гімназії, займаючись описом архіву Кобеляків, учений знаходив сили й час на підготовку й укладання наступних томів [858, с. 23-24]. Поки тривало доопрацювання анонсованого третього випуску, й сталася затримувався з його виходом у світ, до друку було подано поза чергою четвертий. Він мав підзаголовок *«Казки, легенди, оповідання»* (1916). Четвертий випуск *«Матеріалів»* містив 113 зразків народної прози, які були розподілені за трьома розділами. Прозові матеріали було подано в них за репертуарними групами, об'єднаними територіально, і розподілено за жанрами, як це було зроблено в першому випускові, що містив обрядову поезію. У Бацманах теж розповідали історію про чоловіка, що вирішив одночасно діжу місити й масло колотити, прив'язавши до боку макітерку зі сметаною, але послизнувся [229, с. 9]. У місцевому варіанті казки про язикату Хвеську прикажчик і прикажчиця, що служили в пана, пішли копати глину й знайшли скарб [229, с. 31]. У казці з села Гаврилівка чоловік на ім'я Шутилко обдурив чумаків, продавши їм горщик, який начебто може варити без вогню [229, с. 31]. А в небилиці розповідалося, що колись давно ще не було батька на світі, дід малим був, а онук парубком. І коли батько народився, то справили хрестини й посадили батька в горщик, щоб швидше ріс [229, с. 52]. Жартівлива казка розповідала, як вийшла баба на базар і винесла *«кушин»* молока, поставила, сама сіла біля нього й почала міркувати, що як продасть молоко, то купить курча, курча виросте й нанесе яєць, виведе курчат, а ті курчата виростуть та стануть великими курками, ще більше нанесуть яєць, то вона всіх їх посадить, аби вивели ще курчат. Вигодує вона курей і продасть, купить свинку, свинка наведе поросят, поросята виростуть великі й наведуть ще поросят, тоді вона їх продасть, купить собі корову, корова приведе теля, й так із часом розведеться багато худоби, почне

вона торгувати худобою, а там і кіньми, купить собі бричку, найме собі прислугу й стане баринею. Увійдуть слуги в кімнату, будуть питати її, що їм робити, а вона їх вилає й прожене від себе... Тут баба замахнулася ногою й влучила по глечикові, й глечик із молоком перевернувся. Так пропало все те, що вона надумала й наперед полічила [229, с. 66-67].

Для місцевої фольклорної традиції була властивою тенденція до ритмізації прози і введення рим, яка проявлялася то в одному прозовому жанрі, то в іншому. Крім кількох побутових казок, легенд, стихія сміху й народного віршування найповніше вилилася в місцевому виді специфічних прозових оповідок – *«протоколів»*, фіксація яких стала безперечним науковим успіхом Павла Гнідича. Подібні гумористичні віршовані оповідання – явище в українському фольклорі хоча і не рідкісне, але під перо записувача вони потрапляли не часто. Згадувався в них і глиняний посуд, наприклад, у розповіді з Бацманів про кобилу, якою повезли косарям снідати, а вона побила горщики й миски [229, с. 120]. Заплановані до четвертого випуску *«розповіді про місцеву старовину»* склали окремий том, який не мав нумерації й отримав заголовок *«Оповіді козаків»* (1915). Там містилися цікаві перекази про старовину, наприклад про балку Нерушка, де в давній час, коли ще всюди було запустіння, мешкали якісь інші люди, мабуть, кочівники, що займалися скотарством. На тих місцях, де вони жили, зосталася тільки пам'ять про тих людей у вигляді черепків від битих горщиків [230, с. 10]. А один з оповідачів описував перебіг місцевого весілля, зазначаючи, що дружки вели молодят у покій спати, а батько й мати сідали за стіл на покуті, під сніп жита, і частували усіх гостей горілкою доти, доки вони не починали заспівувати дурні й сороміцькі пісні, і часто доходило до биття горщиків [230, с. 55]. Подані 1916 року до друку третій і п'ятий випуски не було видано. Перша світова війна перекреслила наукові задуми фольклориста.

Автор, що сховався під криптонімом *«А.П.К.»*, ймовірно, дослідник Поділля та Бессарабії **Антін Кондрацький**, видав книгу *«Народні пісні, записані в Подольській губернії: (З додатком прислів'їв, приказок і решти)»* (1915). Загадка *«Круть, верть – в черепочку смерть»* тут тлумачилася як каганець, світильник [24, с. 65].

Румунський письменник, фольклорист і етнограф **Артур Горовей** (1864–1951), уродженець села Фелтічень на Сучавщині, у праці *«Вірування й забобони румунського народу»* (1915) торкнувся звичаїв населення Буковини, пов'язаних із глиняним посудом. У селі Стража (нині Сучавського повіту в Румунії) жінки, купуючи глиняні посудини для молока, брали їх так, щоб у них увійшла рука [1236, s. 243; 1237, с. 175].

Зенон Кузеля у статті «*Посижінє і забави при мерци в українськім похороннім обряді»* (1914–1915) спершу розглянув розбиття горщика на Гуцульщині та Наддністрянщині: *«Нема найменшого сумніву, що маємо тут до діла із знаним з середних віків, з Німеччини, з Греції і т. д. звичаєм виливати воду за небіщиком і розбивати при тім горнець на кусні, щоби відгородити душу від живучих і від хати і забезпечитися перед смертю»*. Він навів приклади розбиття посуду з водою, якою обмивали покійника, у поляків і німців [562, с. 193-194]. Далі Зенон Кузеля також описав феномен архаїчних ігор при покійнику, що збереглися здебільшого на Західній Україні. У Перегінському Долинського повіту практикувалася забава *«Горшки»*, яка полягала в тому, що одному гравцеві треба було штовхнути помело, поставлене на коротких патичках, а іншому – ухилитися, щоб не збив горщики [563, с. 134]. У гуцульському селі Перерив Коломийського повіту в головах у мерця на горщику ставили воскову свічку [563, с. 140]. На могилу ставили горщик з водою, молочну кашу, куліш, хліб і пшеницю з медом [563, с. 139]. На перехресті на кладовищі залишали горня з водою, щоб душа померлого подала води старшим родичам на тому світі [563, с. 140]. Увечері клали на вікно калач і ставили горня з медом. Це призначалося для душі. Гуцули часом не спали цілу ніч, щоб підстерегти душу, як прийде пити. Вранці приглядалися й казали, що душа трішки надпила. Гукали сусіда (відповідно до того, старий був покійник чи молодий) і давали йому горня з медом, калач і свічку за душу мерця [563, с. 141].

На Буковині, у Глиниці Вашківського повіту, коли виносили покійника, на стіл клали коливо з горіхами, калачі з дрібкою солі, що були призначені на *«служебку»,* і горнятко з солодкою водою [563, с. 150]. У селі Великий Кучурів Чернівецького повіту на труні, доки

несли, клали калач, ставили свічку й горня з медом. Їх віддавали за душу померлого [563, с. 158].

Юрій Кміт у статті *«Похоронні звичаї і вірування у бойків»* (1915) писав, що в Горішньому Дзвенячому і Гвіздці Турчанського повіту на стіл клали в черепку святу воду, кропильце з житніх колосків, малий буханчик хліба, лампадку з церкви й хрест, а на лаві біля мерця ставили шість свічок, застромлених у глину [489, с. 162]. Коли мерця виносили з хати, то горщик, у якому стояла свічка, розбивали об поріг, щоб припинився, відійшов жаль [489, с. 164, 166]. До мисочки наливали свіжої свяченої води й клали хустину, бо душа мала прийти митися й витиратися [489, с. 164].

Вагомим внеском у дослідження гончарської звичаєвості й історії гончарських цехів відзначився **Олександр Прусевич** (1878–1944). Народився він у селі Окопи, що на правому березі ріки Збруч при впадінні у Дністер, тоді на кордоні з Подільською губернією, у незаможній польській родині. Після закінчення реального училища впродовж 1900–1905 років навчався як вільний слухач на природничо-історичному факультеті Московського університету зі спеціальності *«геологія»*. Щоб бути ближче до дому, виробничо-геологічну практику він проходив у Подільській губернії й завдяки цьому близько пізнав та полюбив цей край, що, зрештою, й визначило місце його майбутньої роботи. Проте Олександр зі шкільних літ мав потяг до гуманітарних наук. Тому під час навчання в Московському університеті ретельно відвідував лекції відомого історика, професора Василя Ключевського і під його впливом захопився історією, став відвідувати заняття на історико-філологічному факультеті цього закладу. Після здобуття вищої освіти Олександр Прусевич прибув на роботу до міста Кам'янця-Подільського, однак не став працювати геологом за фахом, а, зблизившись на ґрунті етнографічного вивчення краю з Юрієм Сіцінським, упродовж 1907–1915 років був головним охоронцем фондів єпархіального Давньосховища старожитностей (історичного музею) цього міста [768, с. 204-205]. Багато років він віддав вивченню на Поділлі традиційних народних промислів і ремесел. Ця ділянка роботи була домінуючою в етнографічних дослідженнях Олександра Прусевича. Зокрема, він обстежував санітарно-гігієнічний стан і водночас вивчав промисли – гончарний, гутний, шкіряний, килимовий, вишивання, ткацький, лозоплетіння

та інші. Це засвідчують його етнографічні брошури, статті й дописи. Зрештою, Олександр Прусевич підсумував дослідження гончарства в ґрунтовному виданні *«Кустарні промисли Подільської губернії: гончарний промисел»* (1916). Проаналізувавши наявні архівні джерела, дослідник спробував відтворити картину релігійного життя, обрядовості й звичаєвості в гончарських цехах Поділля. Такий цех складався з майстрів, підмайстрів (челядників) і учнів (хлопців), які мешкали в місті та околицях. Гончарі, що становили цех, обирали зі свого середовища цехмістра – людину порядну й совісну. Як під час виборів, так і під час передання посади спадкоємцеві цехмістер пригощав цех коновкою меду. До обов'язків цехмістра входило чотири рази на рік відслужити панахиду за померлою братією в костелі й церкві. На панахидах мали бути присутні всі майстри. На релігійні потреби кожен майстер давав по одному фунту воску на костел і на церкву. На думку Олександра Прусевича, це вказувало на те, що цехи мали й релігійне значення. Під час нападу неприятеля цех зобов'язаний був брати участь в обороні міста, для чого цех мав гаківницю й до неї порох і кулі на сто зарядів. Кожен майстер мусив мати мушкет, фунт пороху й півкопи куль. У давні часи цехи мали й військові функції, беручи участь в обороні міста. При врочистих богослужіннях, хресних ходах, особливо на свято Божого Тіла й під час похорону майстра мусили бути присутні всі майстри цеху. Для цих церемоній цех мав корогву, поховальне покривало й інші необхідні під час поховання приладдя. За розпорядженням цехмістра кожні два тижні всі майстри мусили збиратися для обговорення справ, при цьому кожен давав по два гроші в цехову касу. У цеховій касі зберігалися гроші, які вносилися майстрами й уживалися на церковні й доброчинні справи. Померлого в злиднях майстра ховали за рахунок цеху. Якщо гончар, який належав до цеху, бажав збувати свої вироби в місті, він був зобов'язаний відрекомендуватися цехмістрові і внести кілька грошів у цехову касу. Справи між майстрами про образи вирішував цехмістер, на рішення якого невдоволена сторона могла принести апеляцію в міський чи замковий уряд; цехмістер же за образу майстра підлягав судові всього цеху. Гончарський учень при наданні йому звання підмайстра мусив дати 12 грошів вступної плати, а цех, який зібрався, – пригостити пивом і горілкою. У разі бідності учня вступні плату й пригощання зобов'язаний був дати

майстер, у якого учень навчався, за що останній мав відпрацювати 12 тижнів. Перед вступом у шлюб підмайстер, згідно зі звичаєм, пригощав цех пивом, давав 12 грошів у цехову касу й 3 фунти воску; крім того, він мусив працювати на своєму матеріалі два тижні. Під час випробування на майстра підмайстер також повинен був пригостити цех обідом із пивом і горілкою й дати кілька злотих до цехової каси. Через три місяці новообраний майстер мав пригостити цех сніданком з тими ж напоями. Потім упродовж року й шести тижнів він лічився молодшим майстром і був зобов'язаний з'являтися щоденно до цехмістра, за що йому *«з ласки»* давали кошти на чоботи з цехової каси. Прийнятого майстром підмайстра ніхто з колег не смів обмовляти, а підмайстер, який обмовив своїх господарів, підлягав карі. Мандрівний підмайстер, приїжджаючи в місто, був зобов'язаним відрекомендуватися цехмістрові та внести 12 грошів у цехову касу; після цього цехмістер відсилав його до майстра, який потребував помічника. Син після смерті майстра успадковував усю майстерню, а донька – половину майна. Дружина майстра після його смерті зобов'язана була тримати підмайстра впродовж року й шести тижнів і, якщо вона за цей час не вийшла заміж, то платила викуп – бочку меду. Цехи як організації були скасовані 1900 року, але у всіх містечках і далі спостерігалися поділ на ремесла і їхнє відокремлення, причому окремі ремесла мали своїх цехмістрів – виборних начальників організації. У такого цехмістра зазвичай знаходилася цехова *«скринька»*, в якій зберігалося *«писане право»* – документи, а іноді тільки *«церковні пом'янники»* і *«звичай»*, тобто нагайка для підтримання дисципліни. У місті Смотричі цехові порядки продовжували побутувати й за часів Олександра Прусевича, натомість у Зінькові, де було вже лише кілька гончарів, цеховий устрій занепав ще раніше скасування цеху. Крім цехових грамот і привілеїв, існували ще особливі цехові звичаї. У місті Меджибіж цеховики відрізнялися за одягом від інших міщан – вони носили довгі каптани чи кунтуші, були підперезані червоними поясами й мали кольорові чоботи. У цьому одязі їх і ховали. Цеховики брали участь зі свічками й корогвами в хресних ходах. На другий день свята Різдва цеховики збиралися й під головуванням старшого братчика з музикою йшли до цехмістра колядувати, при цьому несли йому на таці калач, а якщо цехмістер мав незаміжню доньку, то разом

із калачем несли стрічку-бинду. У містечку Янів цеховики також носили особливий одяг, як і в Меджибожі, мали в церкві свою корогву й свічки. Для релігійних потреб вони збирали пожертви на Великдень і Різдво. У місті Миколаїв, окрім гончарів, до їхнього цеху належали також ковалі й деякі інші ремісники. Проте впродовж 1870-х років, після приписки міщан до волості, цехові порядки занепали. Згадували, що цех мав особливу ікону та братські свічки. Гончарський цех, за даними документів, існував у місті Сатанів – на підставі грамоти, виданої Адамом Сенявським 1720 року, що довго зберігалася в цехмістра. Проте на початок XX століття в самому Сатанові вже не було жодного гончаря, лише в його передмісті Спасівці мешкало троє. Олександр Прусевич припускав, що і в інших містах і містечках у гончарів були цехові документи, та вони не збереглися. Йому вдалося зафіксувати перекази, що гончарські цехи діяли в Кам'янці, Миколаєві, Шаргороді, Зінькові, Барі, Купині, Смотричі, Янові й Летичеві [852, с. 15-18]. Олександр Прусевич також відзначив народне переконання, що гончарство не може виродитися тому, що каша й борщ, зварені в емальованому посуді, не будуть мати того смаку, що з глиняного горщика [852, с. 20].

Польський етнограф і соціолог **Ян Станіслав Бистронь** (1892–1964) народився в Кракові, у родині вченого-мовознавця. Його дід по матері Анджей Цінцяла був відомим сілезьким етнографом. 1910 року Ян Станіслав Бистронь закінчив гімназію в Кракові й почав навчатися на філологічному факультеті Ягеллонського університету. Він також вивчав етнографію в Парижі впродовж 1912–1913 років. Його монографія *«Слов'янські родинні обряди. Обряди, пов'язані з народженням дитини»* (1916) вказала на паралелі між використанням печини в гуцулів і росіян, на обряди з горщиком каші у росіян і білорусів, а також на їхню відсутність у поляків [1222, с. 49, 113-115]. Коментуючи в праці *«Закладини будинків»* (1917) записи Юліяна Талько-Гринцевича й інших етнографів про недомазану й недобілену хату, недобудований дах в українців, Ян Станіслав Бистронь зазначав, що в усіх цих випадках метою було запобігання смерті мешканця, якої вимагала будівля, тож або не закінчували формально праці, або вдавалися до хитрості, якою був, наприклад, незвичний чорний або жовтий колір глини [1223, с. 10].

Хведір Коломийченко надрукував статтю *«Сільські забави в Чернигівщині»* (1918), де подав опис гри в креймахи в селі Прохорах Борзнянського повіту. Як і в ляльки, грали малі дівчата, але звичайно весною, до того часу, як ячмінь почне викидати колос. Усі, хто мав брати участь у грі, сідали в кружок. Потім одна дівчинка підкидала всі шість крем'яхів і намагалася зловити кілька з них на перевернуту вниз долонею руку. Коли хоч один крем'ях утримувався на руці, дівчинка продовжувала грати, а коли *«стратила»*, тобто не зловила, то передавала крем'яхи своїй *«по сонцю»* сусідці. Крем'яхи робили з черепків, завбільшки з невелику мідну монету. Сама гра *«у крем'яхи»* складалася з того, що, кинувши всі шість крем'яхів на землю так, щоб вони далеко не розкотилися, дівчинка брала один з них – часто той, що лежав якнайдалі, – і підкидала не дуже високо; у той час, коли цей крем'ях летів догори та назад, дівчинка хапала правою рукою один крем'ях із землі й тією ж рукою ловила той, який летів на землю. Коли зловила обидва, клала один із них на землю близько, на два вершки, від якогось із тих, що лежали на землі; потім підкидала, як і першого разу, той крем'ях, що був у руці, і, поки він летів, правою рукою ловила *«двійку»* і підхоплювала той, що летів до землі. Коли *«на двійці»* не було нічого загублено, вона трикутником розкладала на землі три крем'яхи, підкидала той, що в руці, хапала *«трійку»* і той, що падав на землю. Потім, коли не впустила, таким же способом хапала крем'яхи, розкладені чотирикутником (*«в четвірку»*) і, нарешті, п'ятикутником (*«в п'ятірку»*). Фігури не обов'язково мали бути розкладеними правильно. Коли жодного разу впродовж однієї гри дівчинка не схибила, то починала грати *«спочатку»*. Дівчинка, що *«стратила на одинці»* (або *«на першому»*), *«на двійці»* (*«на другому»*), *«на трійці»* (*«на третьому»*), *«на четвертому»* (*«на четвертій»*), або *«на стовпу»*, передавала сусідній *«по сонцю»* дівчинці крем'яхи, а сама чекала, поки черга знову не дійде до неї. Усі дівчатка, що грали по черзі, робили це в той же спосіб. Коли черга доходила до тієї, що *«стратила на якомусь»*, вона починала грати спочатку, а не від того етапу, на якому схибила [518, с. 124-125]. В описі Хведора Коломийченка простежувалося ритуальне коріння цієї забави: календарна регламентованість, передавання за напрямком сонця.

У статті *«Різдвяні обряди в Чернигівщині»* (1918) Хведір Коломийченко писав, що ворожіння було дуже популярним у Прохорах. Ворожили всі, незалежно від віку, й особливу вагу надавали ворожінню під Різдво. Дівка або парубок у хаті знімала з себе чоботи й одягала другі, чужі. У свої клали: у правий – шматок хліба, а в лівий – шматок печини. Потім виходили надвір, ставали спиною до воріт, ставили коло себе чоботи і, заплющивши очі, брали один чобіт і кидали його через ворота на вулицю. Потім дивилися, який чобіт і куди упав носком. Коли за ворота кидали чобіт з хлібом, це означало, що після одруження життя буде щасливе, а коли з печиною, то життя не буде гарним. Там, куди показував носок чобота, парубку доведеться женитися або туди судилося дівчині вийти заміж [517, с. 149-150].

Мак для куті терли в чорній, тобто димленій мисці, бо там було це робити зручніше, ніж у полив'яній [517, с. 151]. Напередодні Різдва, ще опівдні, коли страви вже були готові, хтось із родини вносив із клуні чистого сіна й клав його на покуті. Одночасно з тим, як засвічували лампадку, господиня брала з припічка горщик з кутею й ставила його на сіно, примовляючи: *«Сідай, кутя, на покуті»*. Потім вона брала з припічка й горщик з узваром і ставила його поряд із кутею з примовкою: *«А ти, узвар, підеш на базар»*. Тоді ж носили кутю бабі-повитусі. Робили це всі діти в родині до п'ятнадцятого року життя. Вони несли кутю з медом і три паляниці, а іноді й узвар, і віддавали їх у руки бабі. Баба-повитуха брала цю кутю й паляниці, скидала з дітей верхній одяг, саджала на покуті за стіл, частувала варенухою з медом, *«шанувала»* печеною рибою, пиріжками, кутею й узваром. Перед тим, як проводжати дітей додому, баба давала кожній дитині кілька копійок – від однієї до трьох, залежно від віку. Меншій дитині давала одну копійку, старшій – три або й більше. Замість принесеної куті та паляниць баба давала дітям в опорожнений їхній горщик трохи своєї куті з медом і кілька пиріжків. Як ласощі давала дітям варені груші з узвару, які вони звичайно з'їдали по дорозі додому. Кутю свою діти несли ще перед вечором, а поверталися десь перед заходом сонця [517, с. 152].

На Голодну Кутю на горщиках із кутею й узваром, які вже стояли на покуті, хтось із старших у родині писав крейдою по одному хресту. Подібні хрести писали на стінці хлібної діжі, що стояла в кінці столу,

а також на лутках усіх вікон і дверей, на воротах обійстя, як зсередини, так і знадвору. На вікнах писали по чотири хрести, а на дверях – по три. Доки хтось один писав хрести, інший ніс миску зі свяченою водою й кропилом. Він кропив будівлі, худобу, вливав свяченої води в колодязь, кропив у погребі і в млині. Той, хто писав хрести, ніс у руках хліб, на якому лежала дрібка солі [517, с. 153].

Іван Волошинський у статті *«Похоронні звичаї і голосіня в Городенщині»* (1919) подав звичаї й вірування, пов'язані зі смертю й похованням, а також тексти голосінь, які впродовж 1911–1913 років записав у Далешеві Городенківського повіту. Згідно з зафіксованим ним віруванням, якщо приходив мрець, то шукали свічку, яка дванадцять разів була біля паски, коли її святили. Її запалювали під макітрою, аби ревенант не бачив, а як він приходив, то розкривали. Тоді він не міг утекти, сердився й казав, що більше не буде ходити [164, с. 201]. Такі публікації допомагали зрозуміти народний світогляд, ставлення українців до онтологічної проблематики та їхні моральні цінності.

Важливо, що гончарський фольклор відобразився в тогочасній художній літературі. В оповіданні Наталії Кобринської *«Судильниці»* (1894), яке мало підзаголовок *«За народними повір'ями й оповіданнями»* відьма за допомогою чотирьох нових горщиків з кашею збиралася заморозити односельців: *«Прийшлося, перед Матками [Першою і Другою Пречистою], відьма пішла до міста, купила чотири нові горшки й наварила в них каші. Скоро вже добре потемніло, вона взяла ці горшки та пішла з ними у поле. Але той парубок, що їздив нею на Лису гору та й видів, як вона на росу збирала й на хрест догори ногами лізла, мав уже на неї добре око. Пасе він коні, аж видить, а відьма щось закопує під межею. Копле вона на одній травниці, на другій, на третій, ба! – і на четвертій – досить, що на всі чотири сторони: як сонце сходить, як западає від півночі й полудня.*

Скоро вона пішла, він далі на се місце, став відкопувати та й викопав горнець з кашею, іде на друге – витягає другий, іде на третє, на четверте, так витяг усі чотири. Іде він потому до її хати – усюди темно й тихо – відьма спить. Він взяв сі горшки та закопав під чотири вугли: один горнець під один угол, другий – під другий, так само третій і четвертий, на всі чотири боки, та й чекає ранку, що з того буде?

Прийшлося рано, а то вам як не натягне морозу повну хату, та такого морозу натягло, що ціла хата аж побіліла, а відьма з своїм чоловіком навіки замерзла» [491, с. 254-255].

У знаменитих *«Тінях забутих предків»* Михайло Коцюбинський не лише переповів міфологічну легенду про те, як Арідник добув з дна первісного моря глину для створення світу [537, с. 200-201], але й змалював сцену, де мольфар Юра пояснює Палагні, як у лиходійному обряді здійснюється магічний вплив на людину:

«Юра, зігнувшись, тримав перед Палагною глиняну ляльку і тикав пальцями в неї од ніг до голови.

– Б'ю кілок тут, – шептав зловісно, – і сохнуть руки та й ноги. В живіт – карається на живіт; не годен їсти...

– А єкби у голову вбив? – питала цікаво Палагна.

– Тоді гине в той мах...» [537, с. 216].

Отже, в другій половині XIX – на початку XX століття Олександр Твердохліб, Віктор Василенко, Іван Зарецький, Петро Зем'ятченський, Михайло Русов, Микола Сумцов, Олександр Прусевич, Микола Іонов уперше звернули увагу на професійні звичаї, обряди й вірування, приповідки гончарів, усвідомивши потребу у вивченні гончарних осередків. Саме в цей час Петро Іванов, Леся Українка, Євменій Сабов, Борис Грінченко, Митрофан Дикарів, Василь Іванов, Олександр Малинка, Микола Державін, Порфирій Мартинович, Михайло Комаров, Яків Новицький, Кирило Живило, Павло Приходько, Іван Абрамов, Василь Милорадович, Василь Кравченко також опублікували фольклорні твори, в яких відбилися міфологічні уявлення про гончарів і їхнє ремесло. Це, насамперед, були присвячені гончарям пісні, легенди, казки, бувальщини, народні оповідання, приказки, прислів'я, загадки, ігрові тексти, повір'я, які включали цих ремісників у широкий контекст міфологічної моделі світу, розкривали народне бачення їхньої професії.

Іншу групу становили міфологічні легенди про створення світу, людини, тварин і птахів, записані Петром Івановим, Митрофаном Дикаревим, Міхалом Жміґродським, Володимиром Гнатюком, Дмитром Яворницьким, Володимиром Шухевичем, Юзефом Шнайдером, Гаврилом Стрижевським, Антоном Онищуком, Іваном Савченком. У цих космогонічних і антропогонічних міфах, досліджуваних Георгієм Булашевим, Костянтином Радченком

і рештою науковців, артикулювалося народне ставлення до глини як сировини гончарського виробництва та моделювання з неї. На глинище в українських віруваннях звернули увагу не лише Петро Іванов, але також Тадей Рильський і Михайло Васильєв. Осмислення в загадках, прислів'ях і приказках, піснях і казках, які записували Осип Маковей, Михайло Яцків, Юліян Яворський, Олександр Малинка, Іван Верхратський, Гліб Яковлев, Євгенія Ярошинська, Осип Роздольський, Юхтим Грибинюк, Василь Милорадович, Павло Гнідич та інші народознавці, зазнали не лише глина, але й гончарні вироби.

У цей час було, крім того, накопичено важливі фактичні матеріали, що стосувалися ролі й місця гончарних виробів у традиційній культурі українців. З'явилися зроблені Хрисанфом Ящуржинським, Олександром Мінхом, Софією Чернявською, Юліяном Талько-Гринцевичем, Раймундом Фрідріхом Кайндлем, Михайлом Щербаківським, Міхалом Броніславом Сокальським, Яном Александром Байґером, Францішком Ксаверієм Мрочком, Зофією Стшетельською-Ґринберґовою, Володимиром Ястребовим, Митрофаном Дикаревим, Миколою Дучинським, Володимиром Гнатюком, Андрієм Левицьким, Василем Івановим, Олександром Малинкою, Миколою Теодоровичем, Володимиром Шухевичем, Юзефом Шнайдером, Володимиром Боцяновським, Миколою Коробкою, Варварою Щелоковською, Пелагеєю Литвиновою-Бартош, Іваном Колессою, Петром Несторовським, Василем Бабенком, Марком Грушевським, Антоном Онищуком, Василем Милорадовичем, Василем Кравченком, Іваном Бессарабою, Василем Доманицьким, Раїсою Данківською цілісні описи українського традиційного побуту, звичаєвості й обрядовості, народної медицини, що простежували шлях глиняних виробів, починаючи від купівлі та введення в господарство. Микола Сумцов, Федір Леонтович, Зенон Кузеля, Ян Станіслав Бистронь продовжили досліджувати дискусійні питання функцій глиняних виробів і їхнього биття в ритуалах. Усі ці фольклористичні й етнографічні праці, що стали класичними, заклали основу для наступних керамологічних студій.

РОЗДІЛ 5

РОЗСТРІЛЯНА КЕРАМОЛОГІЯ

Для розвитку наукової думки наприкінці XIX – на початку XX століття була характерною генетична пов'язаність із усіма попередніми напрацюваннями, школами, течіями. І вельми прикро, що цей безперервний розвій науки, яка уже сягала європейського рівня, був нагло перерваний із втратою Україною незалежності та поразкою Визвольних Змагань. Наприклад, Хведір Вовк, повертаючись на Батьківщину, за нез'ясованих обставин помер у червні 1918 року в білоруському містечку Жлобин [156, с. 6], а майже 35-річний Павло Гнідич, за свідченням очевидців, загинув як офіцер Добровольчої армії під час бойових дій під Конотопом і Бахмачем проти частин Робітничо-Селянської Червоної армії більшовиків восени 1919 року [858, с. 27-28].

Проте фольклористично-етнографічна діяльність тривала на українських землях, які опинилися в складі Польщі та Чехословаччини, а також в еміграції. Етнологія не була провідною сферою наукових зацікавлень академіка **Михайла Грушевського** (1866–1934), хоча й у цій царині він залишив помітний слід як один з організаторів Наукового товариства імені Тараса Шевченка. Власні етнологічні студії Михайло Грушевський розпочав дещо пізніше. Як зазначав сам дослідник 1926 року, вивченню *«генетичної соціології, примітивної культури та всесвітньої історії»* він присвятив десять років, які

становили вимушену перерву в його дослідженнях історії України. Це були роки, коли після поразки Центральної Ради Михайло Грушевський був вимушений виїхати за межі України. Він займався викладацькою й громадсько-науковою діяльністю в Празі, Парижі, Берліні, Відні, Женеві, *«шукаючи спочинку від тяжких переживань в літературно-науковій праці»*. Крім того, перебуваючи в еміграції, Михайло Грушевський став ініціатором створення й фактичним засновником Українського соціологічного інституту, головним напрямком діяльності якого стала соціальна антропологія й етнологія. Втілювати цей план у життя Михайло Грушевський почав у жовтні 1919 року в Женеві, де, за його словами, упродовж 1870-х – 1880-х років працювала *«Драгоманівська громада»* й де після Першої світової війни зосереджувалися різні міжнародні організації. Проте, через брак коштів і відсутність зацікавлення з боку центрів *«міжнародної кооперації»,* уже через півроку діяльність інституту довелося перенести в Прагу, а взимку 1920–1921 років установа діяла у Відні. У цей період були підготовлені основні праці Михайла Грушевського з етнологічно-фольклористичної проблематики. Серед них був і перший том фундаментальної *«Історії української літератури»* (1923), значна частина якого була присвячена вивченню українського фольклору [462, с. 97-98, 100-101]. Серед іншого, Михайло Грушевський звернув увагу на весільну церемонію, яку, на його думку, Хведір Вовк *«влучно толкував як «присягу» дружини на вірність і солідарність в поході: дружко на рушнику веде молодого, одягненого в кожух, до походу; той другою рукою держить одного з молодців, які всі також держаться за руки, і так ся процесія тричі обходить навколо столу, на котрім стоїть миска з горілкою і ложкою-черпаком. По кожнім разі всі п'ють ложкою горілку з миски, під кінець просто з миски. Се пиття з одної чаші якогось ритуального напитку (правдоподібно, меду, заступленого в новішім обряді горілкою, що з'явилась у нас уже в добі козацькій) дійсно живо нагадує, напр., спільну чашу, котру пили побратими, зав'язуючи брацтво»* [266, с. 273-274]. Дитячі співанки-заклички до дощу про борщик у горщику, як і звертання до капусти, Михайло Грушевський вважав рештками молитов і заклять [266, с. 139]. У четвертому тому *«Історії української літератури»* дослідник розглянув легенди про створення з глини світу, людини

й тварин у широкому порівняльному контексті від Бретані до Алтаю [267, с. 51-66, 71-72, 78-82].

Письменник **Михайло Котів (Миханько)** у книзі *«Ягілки: 51 українських народних пісень і забав на Великдень з розвідкою про ґенезу ягілок і їх теперішний вигляд»* (1922) подав текст подільської веснянки, де обговорювалося поводження майбутньої господині з глиняним посудом:

«...За нашими воротами
пси шекають.
Вийди, вийди, стара мати,
шось там продають.
Ой продає Василиха
свою дочку.
Катерина вибігає:
«Купіть же й мою» –
«Ми вашої не хочемо,
бо ваша лінива.
Штири ночи горшки мочи,
А на п'єту мила...» [696, с. 34].

Український літературознавець **Леонід Білецький** (1882–1955) був уродженцем села Литвинівка Овруцького повіту Київської губернії (нині Листвинівка Народицького району Житомирської області). 1907 року він закінчив Другу Київську класичну гімназію і вступив на фізико-математичний факультет Київського університету. 1908 року перевівся на історико-філологічний факультет того ж навчального закладу, 1913 року закінчивши його із золотою медаллю. Леоніда Білецького залишили при університеті для підготовки до професорського звання. З 1918 року він був приват-доцентом Кам'янець-Подільського державного українського університету, став першим редактором щоденної газети *«Життя Поділля»*. Наприкінці 1920 року покинув Кам'янець-Подільський й опинився в еміграції. У невеликому двотомному виданні *«Приказки й пословиці»* (1923) Леонід Білецький умістив паремії *«До часу збан воду носить»* [841, с. 27], *«Голова, як розбитий горнець», «Голова, як свистун», «Замакітрила му сі голова»* [842, с. 13], *«Щоб тобі світ замакітривсь!»* [842, с. 22].

Значний внесок у дослідження та публікацію закарпато-українського фольклору зробив уже згаданий мовознавець **Іван Панькевич** (1887–1958). Народився він у селі Цеперів Львівського повіту (нині Новий Яричів), у селянській родині. Навчався в Четвертій польській гімназії імені Длугоша у Львові, де познайомився з діяльністю львівської *«Просвіти»*. Далі Іван Панькевич співпрацював з *«Просвітою»*, будучи студентом Львівського університету. З 1909 року він продовжив навчання у Віденському університеті, долучившись до роботи студентського товариства *«Січ»*. Під час Першої світової війни вів активну науково-дослідну й просвітницьку роботу в таборах військовополонених, зокрема серед полонених зі Східної України. Після закриття у вересні 1919 року Консулярної академії у Відні, де упродовж семи років він працював вихователем і викладачем російської мови, Іван Панькевич вирішив працювати в Закарпатській Україні. Він сам збирав фольклор для своїх діалектологічних досліджень і мав відданих цій справі кореспондентів-учителів, які надсилали йому фольклорні записи. Іван Панькевич охоче друкував ці матеріали на сторінках редагованих ним журналів. 1925 року Іван Панькевич записав пісню від дротаря із села Орябина:

Ей жив нас, Боже, жив нас,
Бо тераз драгий час,
Кед нас не поживиш,
Пийдеме на дул зас.
Боже, нас пожегнай
І вшитко добре дай,
У тим чуджим краю
Жегнай нас на здравю.
Дритаре, дритаре,
Што по вас зостане?
По вершках ступляї,
По корчмах ґрайцарі.
По вершках ступляї,
Што зме походили,
По корчмах ґрайцарі,
Што зме потратили [708, с. 204].

1929 року вчений зважився на значно ширший проект у рамках відповідної програми Чеської академії наук – зафіксувати за допомогою фонографа зразки всіх українських говорів Закарпаття: від підніжжя гір Високі Татри на Пряшівщині – по Говерлу на закарпатській Гуцульщині (*«від Остурні – по Ясіня»*). На цій території він виділив п'ятнадцять регіональних та локальних говірок, з яких кожна мала бути репрезентована одним інформатором. Підбору інформаторів – *«людей з відповідним голосом і добрим виговором»* – Іван Панькевич присвятив багато часу. Низку сіл він відвідав особисто, інших запросив письмово або посередництвом знайомих учителів. У середині жовтня 1929 року до Праги прибули чотирнадцять інформаторів, від яких і було зроблено записи. Серед них були прості селяни, робітник, ремісник, учитель і студент. Записані зразки живої мови й фольклору свідчать про високий ступінь обдарованості інформаторів. Під час акції від закарпатських носіїв фольклору було записано сім казок, два перекази, одну легенду, один анекдот, два народні оповідання, два описи весілля, дві балади, п'ять весільних пісень, дві хрестильні, чотири колядки, три веснянки, по одній купальській, вівчарській, чумацькій та пияцькій пісні.

У записах 1929 року горішньо-спиську говірку представляв Петро Салонь-Ляхів – дротар із села Орябина Старолюбовнянського округу, з яким Іван Панькевич зустрічався й раніше, коли досліджував дротарство. Він розповів казку *«Розділіме ша по-кралевски»* [706, с. 199-200] й заспівав три пісні: колискову, дротарську й вечорницьку. На жаль, пісні на грамплатівку не потрапили. Зате записано фрагмент розмови Івана Панькевича з Петром Салонем-Ляховим про побут дротарів:

« – Де будете ночувати?

– А я тераз небду ночовав дома, але буду ночовав на желізниці. А ходжу по селах, горці дрітию.

– Як розправяте дома?

– Я розправям дома по-руски.

– А жнива вже скінчілі сте?

– Уж зме скончили жнива, але кедь нам град вельо побив. Шкоду зме мали.

– А коли зачнете ходити по селах?

– Зачну ходити по селах да о три, о штири дни» [706, с. 200].

У статті *«Звичаї та повіря роздвяні у русинов на Подкарпатю»* (1929), надрукованій у журналі *«Подкарпатска Русь»*, Іван Панькевич писав, що на Святвечір перед вечерею брали якийсь черепок, клали до нього вугілля та ладану, тричі обходили з ним докола столу, а потім клали під стіл [785, с. 44].

У наступній статті, *«Роздвяні забобони у нашого народа»* (1929), учений звернув увагу на низку цікавих звичаїв. Зокрема, коли ходили колядники, господиня наливала до посудини воду й мила в ній гроші, а вранці всі, хто був у хаті, милися в тій воді, щоб мати впродовж цілого року достатньо грошей [786, с. 66].

Польський етнограф і літературознавець, добрий знайомий Івана Франка, львів'янин **Генрик Біґеляйзен** у праці *«Весілля»* (1928) незмінно приділив значну увагу народознавчим матеріалам з України. Розповідаючи про функції биття горщика у весільному обряді, він навів приклади з Волині й інших українських територій. Генрик Біґеляйзен вважав, що первісно весільний звичай биття горщиків мав на меті відстрашити злих духів, аби не наслали на молоду в цей вирішальний момент якихось чарів або вроків [1220, с. 227-228]. Учений ще раз повернувся до биття горщиків у своїй монографії з оригінальною назвою *«Біля колиски. Перед вівтарем. Над могилою»* (1929), де показав стародавність цього звичаю, який він вважав апотропеїчним, у поляків, українців і інших слов'янських і неслов'янських народів [1219, с. 64-66].

Учений-етнолог, збирач і дослідник народних пісень, вишивок, календарної звичаїв, письменник, перекладач, священик, лікар-гомеопат **Ксенофонт Сосенко** (1860–1941) народився в селі Межигірці біля Галича. Походив він зі стародавнього козацького й священицького роду. Його двоюрідним братом був художник Модест Сосенко (1875–1920). Навчався в Академії мистецтв у Кракові, у Львівському університеті на теологічному й філософському факультетах. 1888 року Ксенофонт Сосенко був висвячений на священика Української греко-католицької церкви. Відтоді він був парафіяльним священиком у селах Галичини – з 1901 року і до кінця життя в Конюхах на Тернопільщині. За свою релігійну й культурно-просвітницьку працю та захист українського населення 1920 року арештований польською військовою владою, був під загрозою розстрілу. Найбільш значною працею Ксенофонта Сосенка була

монографія *«Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера»* (1928), в якій він сміливо спробував визначити за календарною обрядовістю етнокультурні зв'язки українства й виокремити в обрядовості й звичаєвості українців сліди давніх етапів культури. Особливий інтерес у нього викликала описана Володимиром Шухевичем містерія *«Святої Вечері»* на Святвечір, яку він розглядав не просто як одну з найбільш шанованих народних традицій. Містерію Крачуна Ксенофонт Сосенко порівняв із внесенням дідуха, а також із тим, як у сербів вітають різдвяне поліно-*«бадняк»*, посипаючи його пшеницею [947, с. 77]. Годування худоби означало, що Святвечір був також святом худоби та її створення. Спільна участь у різдвяних обрядах чоловіка й жінки означала, що вони походять із доби рівноправ'я подружжя. На співучасть усієї рідні у святвечірній жертві вказував, на думку Ксенофонта Сосенка, і той момент, коли господар, прийнявши з рук господині жертовний хліб і миску з надібраними святвечірними стравами, звертав свою молитовну промову до всієї челяді, а відтак віддавав у руки одного з челяді це святкове підношення. Цей релігійний акт починався попереднім кадінням хати, яке робив господар, та обрядовим винесенням хлібів і покладанням їх на столі, а переривало його благословення й пригощання худоби. Самосійний, дикий мак був первісним господарським добром, символом плодючості, й Ксенофонт Сосенко порівнював його роль з роллю в андріївській обрядовості [947, с. 96, 110]. Господар мав на меті вберегти своє обійстя і всіх рідних від усього світового зла [947, с. 98]. Дослідник звернув увагу, що під час українського весілля господарі йшли на весільні відвідини, несучи два хліби, а господині несли по мисці білої муки. На його думку, там простежувалася подвійна символіка – ясність білої муки й округлість миски. Те ж саме народ робив, ідучи на хрестини. Іншими словами, при всіх святкових релігійних та суспільних нагодах маніфестувалася ідеологія астральної тріади та її символіка [947, с. 125]. У камені, на який гуцульський господар ставив посудину зі тліючим ладаном, Ксенофонт Сосенко вбачав символіку місяця [947, с. 98, 132, 144], відому і в колядках. Недарма господиня готувала напередодні свята саме дев'ять нових горщиків для приготування дев'яти святвечірніх страв, і купувала нову миску, до якої набирала зі столу кожної з цих страв, коли готувала жертву.

Під час купівлі цієї миски господині не можна було торгуватися за неї, бо сама миска вважалася за предмет доброхітної жертви, через те, що в ній мала подаватися збірна пожертва з усіх земних плодів [947, с. 133]. Вареники й голубці, які готували в округлих горщиках, учений теж вважав люнарним символом [947, с. 135-139]. Згадка ж про прімордіальне змієве озеро походила за часів, коли змій був добрим покровителем народу [947, с. 142]. Триразовий обхід хати з мискою Ксенофонт Сосенко вважав яскравим прикладом пріміціальної жертви первин [947, с. 154], продовживши тим самим гіпотезу Олександра Лазаревського. Книга Ксенофонта Сосенка згодом відіграла важливу роль у становленні українського народознавства 1980-х –1990-х років.

У Західній Україні активно розвивалася етномузикологія. Брат згадуваного вище Івана Колесси, музикознавець-фольклорист, дійсний член Наукового товариства імені Тараса Шевченка, академік АН УРСР **Філарет Колесса** (1871–1947) народився в селі Татарське Стрийського повіту. Упродовж 1891–1892 років він навчався у Віденському університеті, далі продовжив навчання у Львівському університеті, який закінчив 1896 року. Філарет Колесса викладав у гімназіях Львова, Стрия, Самбора. У різні часи він працював з Іваном Франком, Миколою Лисенком, Лесею Українкою. 1918 року Філарет Колесса захистив дисертацію у Віденському університеті й отримав учений ступінь доктора філології, а впродовж 1922–1924 років викладав українську словесність в Українському таємному університеті у Львові. Він досліджував ритміку українських народних пісень, народні пісні Галичини, Волині, Лемківщини. У праці *«Народні пісні з Галицької Лемківщини. Тексти й мелодії»* (1929) Філарет Колесса подав понад 800 лемківських пісень різних жанрів, записаних ним в експедиціях, а також отриманих від інших осіб.

Еротичний характер мала пісенька дротаря з Андріївки Новосандецького повіту, де дуже химерним чином осмислювалося його ремесло:

Я йсем друтар, добрий майстер в тий шаришский столици,
Знам друтовац горшкі, дзбанкі, а й і дівчаткам шерпічки
Лем же ми се прітрафіло в тий маленькей дзедзіне:
Подрутовал сем гарчічек ей едней пекней дзевчіне.
Вчера сем го подрутовал, гнеска на ме волала:

Наврац-же се, пане майстер, шерпічка іпе зламала.
Просила ме една пані, чи мам друту добрего,
Як сом почал друтовати аж до рана білего.
Я од пані, пан до пані: што ту робіш, друтару?
Друтовал сом дзбан на воду, най собі го пробую
[512, с. 145, 365].

Героїня жартівливої пісні з Устя Руського Горлицького повіту зізнавалася:

Зіла вола і качура.
Сімдесять поросят,
1 четверо гусят
І штири качечки
і горнец кашечки,
ще-м голодна [512, с. 315].

Інша, в пісні з Дошно Сяноцького повіту, жалілася на втрату глиняної миски:

Єще-м в пецу не палила,
Юж мі курка миску збила [512, с. 372].

Горщиком горілки мріяв відкупитися від шлюбу пісенний герой із села Чистогорб того ж повіту:

Заплачу, заплачу той горнец горівки,
Ей не хочу, не хочу той богацкой дівки.
Бо богацка дівка не хоче робити,
Ей навяже коралів, каже ся любити [512, с. 301].

Натомість прибулець у баладі з Ганчови Горлицького повіту замовив у корчмі дзбан вина:

Нашов собі господу,
Качмаречку молоду.
– Качмаречці Маринка,
Налій же мі дзбан винка [512, с. 401].

У пісні із села Розстайне Ясельського повіту розбиття дзбану стало причиною глибокого смутку дівчини:

Ішло дівча на воду під зелену заграду,
Пришов ’д ньому пан, тай му розбив дзбан.
– Чого плачеш, дівчиною, чого плачеш хорошою?
За зелений дзбан талярик ти дам.
Чого плачеш, дівчиною, чого плачеш хорошою?

За зелений дзбан штири коні дам.
Дівча коней не хотіло, лем за дзбаном плакало:
– Мій зелений дзбан, што мі го збив пан!
– А не плач ти, дівчиною, а не плач ти хорошою:
За зелений дзбан тисяча ти дам.
Дівча тисяч не хтіло, лем за дзбаном плакало:
– Мій зелений дзбан, што мі го збил пан!
– Чого плачеш, дівчиною, чого плачеш, хорошою?
За зелений дзбан сам ся тобі дам.
Дівчатко юж не плакало, лем оно ся засьміяло:
За зелений дзбан достался му пан [512, с. 103, 339-340].

У лютому 1932 року польський етнограф Казимєж Мошинський листовно звернувся до Філарета Колесси і, пославшись на їхню попередню розмову, в якій Колесса виявив неабиякий інтерес до пограниччя України й Білорусі, запропонував йому поїхати в експедицію на Полісся за кошти Фонду народної культури Юзефа Пілсудського. За домовленістю, поїздка відбулася у вересні 1932 року. Дослідники осіли в селі Хоростів (поріччя Лани) сучасної Мінської області на пограниччі з Брестською. В їхньому розпорядженні були як місцеві, так і співаки й музики з близьких і далеких сіл. Остаточним наслідком поїздки стали, не рахуючи текстів і різних етнографічних спостережень, записані Філаретом Колессою 236 мелодій, у тому числі 210 пісенних та 26 інструментальних [704, с. 4-5]. На жаль, світ вони побачили лише через понад шістдесят років. Згадувався там і глиняний посуд. Наприклад, у весільній пісеньці співалося:

Ой маці, маці, пора сором знаці,
пора сором знаці, – нам обідаць даці.
А казав нам зайчик, – на столі крайчик,
А казала ліса, – налітая міса [704, с. 219].

Один із найвидатніших археологів України у міжвоєнний період і після війни **Ярослав Пастернак** (1892–1969) народився в містечку Хирів на Старосамбірщині. Після закінчення Перемишльської гімназії впродовж 1910–1914 років студіював класичну філологію й археологію на філософському факультеті Львівського університету. Упродовж 1914–1918 років Ярослав Пастернак служив у австрійському війську, після Листопадового Чину в Галичині став до лав VII Стрийської бригади Української

Галицької Армії (зокрема, 1919 року загін під його командуванням разом з іншими частинами УГА визволив Куликів і Жовкву), побував у Центральній Україні, а влітку 1920 року опинився в таборі інтернованих у Чехословаччині. Упродовж 1922–1925 років Ярослав Пастернак продовжував археологічні студії в Карловому університеті Праги у всесвітньо відомого славіста Любора Нідерле, працюючи на кафедрі археології Українського вільного університету. Він захистив дисертацію *«Руські Карпати в археології»* і 1926 року одержав звання доктора філософії. Упродовж 1923–1928 років молодий учений працював асистентом Державного археологічного інституту в Празі й провів великомасштабні розкопки на терені старої Праги, зокрема на королівському замку *«Градчани»*. В етнографічній статті *«Звичаї та вірування в с. Зіболках, Жовківського повіту»* (1929) Ярослав Пастернак повернувся до своїх зроблених у студентстві записів, які поповнював під час подальших відвідин Жовківщини. Спершу він подав народні прикмети. У Зіболках не ходили слухати до церкви першу заповідь, щоб добре велося в житті. У Вацовичах коло Дрогобича це пояснювали конкретніше: щоб не билися горщики в новому господарстві [792, с. 322]. Коли в хаті було душно, треба було набрати в миску снігу й поставити на печі, щоб сніг витягнув чад [792, с. 324]. Побутувала прикмета щодо мисок: якщо вони сунулися з полиці, то мали бути гості [792, с. 324]. Заборонялося їсти з покришки, бо можна було з'їсти все щастя [792, с. 326].

Далі Ярослав Пастернак коротко розглянув народний календар. У Зіболках вірили, що відьми напередодні Різдва здатні за допомогою прядива знімати зірки з неба й ховати в горщики. Якби на Святвечір баба напряла півторак, вийшла надвір і закинула на *«дивничку»* – зірку, що так мигтить і найшвидше сходить, то стягнула б її з неба, сховала би в горщику й тримала весь рік, за поясненням оповідача, може, для того, щоб світила. Одна відьма якось так і зробила: стягнула ту *«дивничку»* з неба й сховала в горщик. Але вона мала куховарку, яка вирішила подивитися, що там. Вона трішки відхилила покришку, а зірка шурхнула звідти й подякувала за те, що визволила її з неволі [792, с. 321-352]. Оригінальним було й одне з місцевих побажань щедрувальників: *«Родисі жито, пшеницьи і вся яреницьи, капуста в горшку!»* [792, с. 330].

Володимир Тарнавецький зі Львова в статті *«Як гуцули пишуть свої писанки?»* (1929) зазначив, що для розтоплювання воску вживали маленьке череп'яне горня, яке ставили зверху на більший горщик, наповнений деревним вугіллям і попелом (спузою) у той спосіб, щоб довкола внутрішньої стінки горщика була верства попелу, а середина горщика – почавши від дна аж понад вінця – була наповнена вугіллям. Коли розжарювали в горщику верхні вуглики, то від них поволі займалися й нижчі верстви вугілля. Попіл слугував для того, щоб підтримувати в горщику рівномірну теплоту, яка була потрібна для нагрівання воску. Віск, уживаний для писання, мав бути постійно в стані течі. Коли яйця вже були готові для писання, треба було розжарити верхні вуглики в уже згадуваному більшому горщику і на ті вуглики поставити маленьке горня з воском [992, с. 158-159].

Закарпаттям у цей час зацікавився **Петро Богатирьов** (1893–1971) – російський етнограф, фольклорист і літературознавець. Уродженець Саратова, він закінчив слов'яно-руське відділення історико-філологічного факультету Московського університету (1918). Був одним із засновників Московського лінгвістичного гуртка, членом Празького лінгвістичного гуртка. Упродовж 1921–1939 років Петро Богатирьов працював перекладачем дипломатичної місії радянської Росії в Празі й зробив кілька поїздок на Закарпаття, бо зацікавився етнографією українського населення краю. Петро Богатирьов вважав, що там цивілізація менше за все вплинула на зміст і функцію вірувань народу. Могла бути й інша причина: у Хусті його брат-білоемігрант Дмитро мав книгарню. 1923 року Петро Богатирьов відвідав села Мараморського й Ужанського комітатів, у наступні роки збирав етнографічні матеріали на території всього Закарпаття, передовсім на Перечинщині та Великоберезнянщині. Ці матеріали лягли в основу його відомого дослідження *«Магічні дії, обряди і вірування Закарпаття»* (1929). Воно побачило світ у Парижі в працях Інституту слов'янознавства. Петро Богатирьов також захистив книгу як магістерську дисертацію в Братиславському університеті.

Він писав, що на Закарпатті існувало чимало народних способів відганяння на Святвечір злих духів, які не мали стосунку до християнських обрядів. Біля стійла клали косу й дерев'яний ящик з розмоченою у воді глиною, якою обмазували стіни будинків. Тоді

відьма не наважувалася підійти до цього будинку, щоб, як це часто бувало, видоїти перед святом корову; для цього вона підбирала землю, на якій корова залишила слід [76, с. 215].

Посуд мили тільки після того, як поїсть полазник, який прийшов на світанку першого дня Нового року [76, с. 219]. На Закарпатті Петру Богатирьову не довелося зустрітися з заборонами, що існували на день Усікновення голови Івана Хрестителя (11 вересня) в інших місцевостях. Але й тут не можна було їсти круглі овочі й користуватися тарелем або тарілкою: споживати їжу можна було тільки з горщиків. Цю заборону пояснювали побоюваннями наслідувати дії катів святого Івана Хрестителя. Наприклад, у селі Люта в день *«Главосіки»* не можна було їсти з миски: можна було їсти тільки з горщика [76, с. 246].

Досліджуючи весільну обрядовість, Петро Богатирьов виявив, що в Тереблі на весіллі зерном обсипала не мати нареченого, а одна з гостей – *«присівалка»*, вбрана в чоловічу шапку та драну гуню. У руках вона тримала тарілку з різним збіжжям, яке розкидала по двору, щоб у молодих був хліб [76, с. 257].

Назар Димнич (1908–?) народився в селі Велика Борщівка Кременецького повіту Волинської губернії (нині Борщівка Лановецького району Тернопільської області) в родині селянина. Він закінчив приватну середню українську гімназію в Кременці, потім вищі учительські курси в Острозі. Упродовж 1929–1930-х років Димнич працював учителем у селі Кремеш Горохівського повіту, де зробив записи місцевого весілля, одночасно записуючи українські народні пісні – купальські, обжинкові, різдвяні, великодні. У польськомовному рівненському часописі *«Rocznik Wołynski»* він надрукував низку розвідок, у тому числі й *«Народні обряди та вірування в часі свят Різдва»* (1930). У його рідній Борщівці наймолодший з дітей брав горщик з кутею, ставив його поряд зі снопом на покуті й накривав книшем [1229, с. 96]. Після закінчення вечері господині знову ставили на столі миску з кутею, яку не можна було випорожнювати під час їди, і вкладали до неї ложки для померлих, а також ті, якими їла родина, тільки перевертали їх дном догори. Якщо вночі ложка когось із членів родини переверталася, то був знак, що він помре цього року [1229, с. 97]. На Водохрещі всі стояли на освяченні в два ряди з повними дзбанками води, піп

кропив усіх і таким чином освячував воду в дзбанках. Трохи тієї води зберігали впродовж усього року як дуже помічну від усього злого – як хвороб, так і життєвих негараздів, а решту господар виливав до великої миски чи якогось іншого начиння, наповнював її ще свіжою водою з колодязя, брав у руку зроблене заздалегідь із колосків жита й пшениці кропило й святив усе, виганяючи злих духів. За ним ішов його син (або дружина, якщо не мали дітей) з книшем під пахвою та з крейдою в руці, всюди креслячи хрестики [1229, с. 100]. Опівночі після служби набирали в дзбанки також освяченої води з річки [1229, с. 101].

1930 року Назар Димнич записав перебіг весілля в Кремеші Горохівського повіту. Коли молодий від'їздив, батько клав буханець хліба на скатертині перед першими кіньми, потім кропив усіх водою, а мати з миски обсипала житом і цукерками, щоб життя молодих було багате, веселе й щасливе [144, с. 30].

Коли свати молодого починали торгуватися за косу з молодшим братом молодої, лунала пісня:

Ой дивно нам, дивно,
Що зятя не видно,
Наш зять застидався,
За дверима сховався.
Не стій, зятю, за дверима,
Не світи очима,
Всади руку в кишеню,
Набери грошей в жменю,
Посип на тарілку
За хорошую дівку [144, с. 44].

Входив маршалок – другий сват молодого, який пізніше мав роздавати коровай. На правій руці в нього висіла галузка вишні з трьома гілочками, з дзвінком, прикрашена паперовими квітами й стрічками. Він брав тарілку, клав на неї букет квітів і вельон молодої, який приніс старший сват од молодого. Старший сват тримав тарілку, а маршалок читав довге поздоровлення. Прочитавши його, сват давав вельон і квіти молодій, а тарілку кидав на підлогу й розбивав. Дружки й свашки співали:

Ой побиті тарілочки,
Побиті, побиті,

Вже нашої Марисюні
Іншим не любити.
Ой побили тарілочку,
Побили, побили,
Щоб нашої Марисюні
Інші не любили [144, с. 46, 48].

Як і в інших місцевостях, тарілкою користувалися під час розрізання короваю. Спочатку дружба викраював із середини два шматочки й давав молодим, потім клав на тарілку по шматочку короваю й по галузці для батька й матері, а потім роздавав усім гостям [144, с. 56]. Коли починався перепій, перед молодими ставили тарілку, на ній пляшку горілки чи вина й чарку. Усі присутні гості підходили по черзі до молодих, бажали їм усього найкращого, випивали чарку за їхнє здоров'я й клали на тарілку гроші або подарунки. При цьому гості вигадували різні дотепні й веселі поздоровлення [144, с. 67].

Уродженець Старого Самбора, **Калістрат Добрянський** (1907–1975), який навчався у Львівському університеті, опублікував статтю *«Знахарство на Самбірщині»* (1935). Там, зокрема, розповідалося, що знахар, лікуючи підвій, тримав над хворою воду в горщику й часник. Він тричі шептав молитви й закляття над водою й часником, а потім над хворою, й давав їй напитися тієї води, в яку було додано розтертий часник [1227, с. 123].

Науковий журнал *«Літопис Бойківщини»*, який видавало історико-культурне товариство *«Бойківщина»*, став важливим чинником у культурному житті Старосамбірщини й взагалі Західної України 1930-х років [233, с. 9-11]. Доктор права, громадський діяч, учасник гетьманського руху й письменник **Іван-Олександр Максимчук** (1888–1965) зацікавився питанням глиняного посуду на Старосамбірщині й гончарними осередками, що його постачали. У статті *«Домашня й кухонна посудина в Старім Самборі»* (1935) він згадував про спосіб приправлення горілки, якою частували гостей на весіллях і при інших святкових нагодах. У глиняній мисці розтиралося кілька головок часнику, додавалося трохи цукру й цю масу присмажували. Потім до часнику додавали ложку смальцю, а після цього вливали потрібну кількість спирту, який мусив перекипіти з часником. Цю горілку черпали дерев'яною ложкою

до келихів або до глечика-*«куршіля»* й пили гарячою. Так приправлена горілка була, як казали в Старому Самборі, першими ліками від кашлю [629, с. 29-30]. У великих дзбанках, зверху й усередині вкритих поливою й прикрашених орнаментом, приносили пиво на весілля й інші святкування. Їх купували в гончарів із Судової Вишні [629, с. 30, 32].

Юрій Кміт у статті *«Ще про Волосатий»* (1935) подав ономастичні й етнографічні відомості про лемківське село Волосате (в народі – Волосатий) Ліського повіту (нині Бещадського повіту Підкарпатського воєводства в Польщі). Якщо хтось хворів одразу ж після поховання, то бігли на могилу, брали там глину, вмивали її розчином хворого й відносили розчин на ту саму могилу [490, с. 5].

На Введення господарі обзаводилися *«присипуваною»* сіллю, що вважалася помічною впродовж цілого року. Для цього брали дві миски, одну з них ставили порожньою на припічку, а з другої, яку тримали в руці над вогнем, сипали сіль через вогонь. Потім на Великдень цю сіль ставили під мостом, по якому йшли люди, й тоді давали коровам [490, с. 8]. На Юрія теж чаклували над коровами з захисною метою. Для цього брали глину зі *«сліду»*, воду з бродів, до яких ходила худоба [490, с. 8].

Грамотний селянин **Михайло Зинич** із села Жукотин, який працював помічником лікаря, опублікував статтю *«Похоронні звичаї в с. Жукотин в Турчанському повіті»* (1935). Там біля мерця ставили миску зі свяченою водою, щоб душа померлого могла купатися. Поряд з водою клали буханець хліба й перев'язували його навхрест прядивом [401, с. 16]. Цей звичай, як уже мовилося, виявляв ритуальну зверненість до міфологічної водної природи іншого світу.

Наступною була стаття Михайла Зинича *«Звичаї та вірування на Андрія в с. Жукотині, пов. Турка»* (1937). У хаті, де збиралася молодь для прядіння й розваг, старші жінки готували для тимчасово відсутніх дівчат різні несподіванки, у тому числі клали на столі кілька глиняних мисок догори дном, а під мисками ховали якусь частину жіночого одягу. Залежно від того, що знаходилося під мискою, й було відповідне пояснення ворожби. Наприклад, кичка й очіпок означали, що дівчина піде заміж, сам лише очіпок – що буде *«завиткою»*, тобто покриткою, намисто – що буде далі дівкою, лялька – що вже є вагітною, вінець – що буде дружкою. Коли дівчата

приходили, їх впускали по одній до хати й наказували підняти одну миску, яку дівчина вибере. Вона піднімала й знаходила свій добрий або поганий *«талан»* [400, с. 123-124].

Звичаєвість лемків стала предметом зацікавлення **Івана Буґери** (1898–1967), греко-католицького священика села Милик Новосандецького повіту. У праці *«Українське весілля на Лемківщині»* (1936) Іван Буґера писав, що свашки погрожували, якщо їх не пригостять, побити горщики й миски на речі. Свати відповідали свашкам піснею:

Чом ви, свашки, не співате,
Бо Ви рідкі зуби мате.
Треба глини розмісити,
Свашкам зуби заліпити [114, с. 12].

Староста брав таріль, клав на нього скибку хліба, а всі учасники весілля впихували до того хліба монети. З тих грошей староста давав опісля одну частину молодим, другу частину – музикантам, а третю – до церкви [114, с. 13]. Дружба брав таріль, клав перед кожним учасником весілля, а ті вкидали до нього гроші. Обійшовши всі столи, дружба викидав ці гроші музикантам до баса (віолончелі) [114, с. 40]. Дружки робили подарунки дружбам. Передня дружка починала обдаровувати переднього дружбу, кладучи на таріль булки й ласощі й накриваючи хусточкою. Староста брав той таріль і ніс дружбі до другої хати, де ховалися дружби. Дружба брав з тарілки подарунки, казав слова подяки й кидав на тарілку гроші, які просив старосту віддати дружці за дар [114, с. 42-43]. Свашки співали приданам:

Пришли до нас приданяри,
Што ми ту їм їсти дами,
Нарубами дрібних трісок,
Дами ми їм на сім мисок.
А на осму болота, най ся наїст голота [114, с. 56].

Придани складали дарунки молодій. Усі жінки, що були в приданах, клали на таріль хустку, полотно або гроші, причому кожна окремо, а староста носив молодій і казав, від кого це. Потім дарувала молода, почавши з матері свого чоловіка. Вона клала на таріль хусточку, на неї клала красиву дорогу хустку на голову, на неї дві булки, а в них впихувала гроші [114, с. 60-61]. Дружба виструґував з ріпи колиску і по дорозі ставив цю колиску на таріль

з дарунками від молодої. Староста вручав матері молодого дарунки разом з колискою, а та забирала дарунки, а колиску ставила назад на тарілку для молодої. Потім молода дарувала батькові молодого полотно на сорочку, сестрам молодого – по хустці, братам гроші або знову полотно на сорочку, а наостанку обдаровувала його тіток і дальших родичів. Після танцю учасників весілля з молодою приданці складали по кілька грошів на таріль для куховарок, які варили їсти. Також на тарілку ставили дві чарки горілки [114, с. 62].

У праці *«Звичаї та вірування Лемківщини»* (1939) Іван Буґера повідомляв, що, за переконанням лемків, не можна сокиру класти до печі, бо будуть битися горщики [113, с. 14]. Аналогічне повір'я було відоме й Павлові Чубинському. Якщо в горщику чи мисці при готуванні шипіло, пищало, був знак, що в хаті буде журба. А якщо поб'ється тарілка, то буде весілля [113, с. 16]. Коли в горщику при кипінні сичала вода, це віщувало плач [113, с. 33]. У неділю на стіл заборонялося класти горщик, бо кроти пориють поле [113, с. 27].

Іван Близнак у статті *«Зелено-святочний звичай у бойківській місцевині – Штуківець»* (1937), надрукованій у *«Літописі Бойківщини»*, подав пісню-ладканку, яку співали прикрашеним вінками коровам на Зелені свята:

Два збанки смитанки
Скотарям на сніданки,
А дві ґелетки сира,
Щоб здорова жила.
Два ящики масла,
Щоб здорова пасла.
Дві ґелетки жентиці
Скотарям на Мясниці [70, с. 121-122].

Громадсько-політичний діяч, письменник, етнограф, фольклорист **Петро Шекерик-Доників** (1889–1940) народився в селі Голови Косівського повіту на Гуцульщині в багатодітній родині. Закінчив чотирикласну школу в Головах, де був учнем Луки Гарматія, який заохотив здібного хлопця до збирання фольклорно-етнографічних матеріалів. Петро Шекерик-Доників підтримував стосунки з Іваном Франком, Володимиром Гнатюком, Володимиром Шухевичем, Михайлом Коцюбинським, Хведором Вовком, інформатором яких він спершу був, а також Василем Стефаником

та іншими діячами культури. Упродовж 1908–1910 років він перебував на військовій службі у 24-му полку піхоти австро-угорської армії в місті Коломиї, де виступав проти нехтування української мови й заохочував солдатів-українців розмовляти українською. Повернувшись з армії, допомагав Гнату Хоткевичу в організації й діяльності Гуцульського театру, заснованого 1910 року в Красноїлові, та написав про театр спогади. 1911 року Петро Шекерик-Доників після одруження поселився в містечку Жаб'є (нині селище Верховина Івано-Франківської області), де брав активну участь у громадсько-культурному житті. Тут він і був головою читальні *«Просвіти», «Каси відродження Гуцульщини»*, заступником голови товариства *«Сільський господар»*, секретарем *«Народної Спілки»*, засновником *«Січей»*, читалень. 1914 року він розгорнув активну діяльність щодо відзначення на Гуцульщині сторіччя з дня народження Тараса Шевченка і займався набором до добровольчого легіону українських січових стрільців.

Під час Першої світової війни служив при 36-му піхотному полку, а також був санітаром у військовому шпиталі. Після розпаду Австро-Угорщини брав активну участь у встановленні на Гуцульщині української влади. 1918 року Петро Шекерик-Доників був членом Української Національної Ради від Косівського повіту, а також делегатом на Трудовий конгрес у Києві. Тоді ж він дебютував як самостійний етнограф статтею *«Родини і хрестини на Гуцульщині (в селі Головах і Красноіли, Косівського пов.)»* (1918). Миска зерна була платою на хрестинах. Для *«служби»* за здоров'я дитини попові готували миску зерна, *«гуску»* солі і свічку-*«служебницю»*, або ще повитицю. Усе це батько клав у *«тайстру»*. Також брали пляшку на воду, якою піп хрестив дитину [1156, с. 106; 1152, с. 134].

Як і в інших родинних обрядах, у зерно вставляли свічку. Коли приходив дяк, піп починав хрестити дитину. Попадя брала миску, висипала в неї зерно з *«тайстри»*. Вона клала *«гуску»* солі в миску, зверху на зерно, в яке втикала свічку-*«служебницю»*. Запалювала її на столі в кухні, перед дверима з покою, де піп хрестив дитину [1156, с. 108; 1152, с. 136].

Петро Шекерик-Доників подав опис святкування гуцульських хрестин: *«Іршєнє»* завжди робилося ввечері. На хрестини господар купував горілку, пиво й вино – хто що любив пити, і варили їжу

так, як на храм. Господар гукав скрипаля. Увечері сходилися люди. Породілля лежала на постелі з дитиною. Жінки приносили зерно, яйця, масло й калачі, а деякі – й крижмо, тобто полотно на сорочку дитині. Зерно сипали в миску і все те складали на нього, запалювали свічку й давали породіллі, а заодно ніби й дитині, говорячи: *«Проше, на шо витєкаємо, дай вам Боже шєстя, здоровя и на многа літ з помичьов»*. Господиня брала дарунок у руки й відповідала: *«Дєкуємо. Дай вам Боже здоровя за ваш прихід і ваш дар на иршенє»*. Відтак цілувалися, і починалися хрестини [1156, с. 110-111; 1152, с. 139].

Описав Петро Шекерик-Доників і *«зливки»*, на яких баба-повитуха просила в породіллі вибачення. Породілля веліла насипати миску зерна й дати один калач, *«гуску»* солі й хліб. У це вона затикала свічку-*«повитицю»* (*«служебницю»*). Миску з усім тим вона клала на червону запаску, бабине крижмо. Червона запаска означала кров, яка пролилася з породіллі при пологах і яку породілля хотіла бабі дарувати, простити. Зверху породілля клала на ту миску гроші – плату бабі за пологи. Після обміну взаємними прощеннями баба лила воду породіллі на руки, і вони одна одній витирали руки рушником. Тоді породілля піднімала миску з хлібом, крижмом та грішми й просила бабу: *«Прошу тебе, на шо витєкаю, а за бирше будь мині перебачна»* [1156, с. 112-113; 1152, с. 140-141].

Петро Шекерик-Доників був на засіданні Української Національної Ради ЗУНР в Станіславі й 3 січня 1919 року голосував за закон про об'єднання ЗУНР із УНР в одну Українську Народну Республіку. Він був свідком величного свята Злуки ЗУНР та УНР на Софіївській площі в Києві. Виступав за правильне вирішення земельного питання урядом ЗУНР. Потім був учасником боротьби з денікінцями й більшовиками, брав участь у переговорах про перехід УГА на бік більшовиків. 1920 року працював у Вінницькому архіві. Коли Вінницю знову захопили петлюрівці, Петро Шекерик-Доників, не погоджуючись із політикою Симона Петлюри щодо Галичини, покинув роботу й поїхав на рідне Закарпаття, де піклувався долею учасників гуцульського повстання 1920 року, про яке написав спогади. Згодом він повернувся в Жаб'є й зайнявся господарюванням і громадською діяльністю.

Аби впливати на процеси в рідному краї, Петро Шекерик-Доників став активістом Української соціальної радикальної

партії у Львові, від якої в 1928–1930 роках був обраний послом у польському сеймі. У Варшаві і в рідному краї він відстоював інтереси гірського селянства і рідного Гуцульського краю. Аби підкреслити свою відданість цій справі, Петро Шекерик-Доників постійно ходив як у сеймі, так і між людьми в гуцульському народному одязі. За це він здобув великий авторитет у людей. Тому його в 1927–1939 роках обирали війтом найбільшої в краї ґміни села Жаб'є. Він уміло використовував добрі стосунки з багатьма високопоставленими діячами тогочасної Польщі. Зокрема, Петро Шекерик-Доників сприяв організації у Варшаві Товариства приятелів Гуцульщини, яке очолив міністр оборони Польщі Тадеуш Каспжицький. За їхньої допомоги уряд Польщі профінансував будівництво в Жабйому Рільничої школи, яка вчила молодих гуцулів умілому господарюванню із застосуванням передових швейцарських методів гірського рільництва й тваринництва. Також Петру Шекерику-Дониковому вдалося заручитися підтримкою Товариства приятелів Гуцульщини для будівництва й відкриття в лютому 1938 року Регіонального краєзнавчого музею Гуцульщини, який складався з п'яти відділів, і лише один етнографічний відділ нараховував до п'яти тисяч експонатів.

Жаб'євський війт був теж ініціатором і активно підтримував будівництво обсерваторії на горі Попіван, яку було відкрито в липні 1938 року. Товариство приятелів Гуцульщини допомагало Петру Шекерику-Дониковому видавати щорічний *«Календар гуцулский»*, який мав велику популярність не лише серед гуцулів. У цьому календарі він друкував багато своїх етнографічних матеріалів, зокрема, *«Календарь (на підставі народних оповідань й вірувань)»* (1935), *«Рік полудь, звичеїв і віровань гуцулів»* (1937), написані колоритною гуцульською говіркою й сповнені увагою до дрібних деталей побуту і світогляду земляків. Звичайно ж, в окремому горщику варилася кутя. Господиня в хаті із самого ранку починала готувати святу вечерю з усіх ґатунків пісної їжі, яку їли протягом року, та варила окремо в горщику пшеницю на Святий вечір [1152, с. 26].

Описав Петро Шекерик-Доників і закликання на Святвечір небезпечних сил. Увечері після заходу сонця, як сідали до вечері, господар набирав усієї страви, що варилася для вечері на Святвечір,

у миску. Він брав у руку особливий ніж-чепелик, який зробив удосвіта оголеним із вістря коси, і обходив із цим усім назустріч сонцю довкола хати, а потім ставав на порозі хати, обернений лицем до сонця – на полудень, і запрошував градового царя на вечерю: *«Прошу тебе до тайної вечері, білий царю, водєний чьорнокнижнику, тепер маю право – тебе до тайної вечері зазивати, запрошяти закликати а вітак – ни пускати. Тепер я маю право тебе зазивати – закликати, а у літі ти ни маєш права мині си показати. Маю право я тебе тепер до тайної вечері зазивати, а у літі буду тебе сперати. Буду тебе ни допускати – видвертати: Божими молитвами, первовічьними словами, буду тебе від своїх меж і хітарів відвертати, водицев Йорданицев – розсичювати, розпускати»*. Так він просив чотири рази раз-у-раз, на всі чотири сторони світу, вклоняючись за кожним разом праведному Сонцеві. Потім господар повертався в хату з тією вечерею, сідав перший за стіл і запрошував усіх, хто був у хаті, до вечері [1152, с. 26].

Дослідник зафіксував варіант ворожіння, відомого Володимиру Шухевичу. Після вечері робили з глини гробок-кружальце, утикали в той гробок патички – на кожного знайомого один патичок, і запалювали ті гробки. Котрий патичок падав у гріб, особа, якій він належав, мусила померти в тому ж році, а котрої особи патичок падав назовні – поза гріб, то та особа не повинна була померти того року [1152, с. 29].

Миска могла використовуватися для відьомських чарів, метою яких було відбирання молока в корів. Удосвіта на Благовіщення чаклунки-чередінниці закопували ополоник для сметани і миску на молоко. Чаклуни збирали таким чином солодку росу-манну в мурах, а на Юрія виймали ці предмети з мурашника й закопували серед полонинської стежини. Коли худоба йшла на полонину, корова, що переступила через ті ополоник і миску, вже опинялася зачаклованою на ціле літо. Після полонинського ходу чередінниця забирала те начиння до себе в хату й відтоді вже навіть не могла дати ради сметані й молоку, увесь час збивала масло [1152, с. 48].

Натомість печина була загальновідомим оберегом. Усі господині й господарі ввечері перед Введенням брали кізяк і товкли разом із вугіллям, печиною й часником, а потім тим мастили корів на крижах, між рогами і на вим'ї. Тоді жодна відьма або чаклун-чередінник не

змогла б накласти чари на манну і відібрати молоко в корів. Так робили впродовж цілого року під головні свята: на Благовіщення, Юрія й Івана Купала [1152, с. 63-64].

До надмірно побожного святкування всіх підряд свят на Гуцульщині ставилися з іронією. Розказували про збіднілого чоловіка, жінка якого знаходила поважний привід, аби не робити жодного дня в тижні. Коли та жінка померла, він поклав її голу-голісіньку в труну так, як її мати на світ породила. Лише одне місце на її тілі він накрив покришкою від горщиків, яка ще залишилася в хаті [1152, с. 66; 1151, с. 51]. Це нагадувало трагікомічну оповідь, надруковану Борисом Грінченком.

Гуцули вгадували погоду за знаками своєї худоби. Якщо воли мукали і, йдучи, гребли глину ногами, це віщувало *«веремня»*, тобто гарну погоду [1152 с. 72; 1151, с. 35].

Про кінець світу гуцули розповідали, що цілу Божу землю, якою б вона не була великою, обшиють дротом, як дротар-полатайко старий горщик бабі для варіння [1152, с. 291; 1151, с. 46]. Шлях Петра Шекерика-Доникового від респондента й регіонального помічника в зборі матеріалів до самостійного дослідника нагадував таку ж еволюцію Антона Онищука.

Товариство приятелів Гуцульщини впродовж 1935–1939 років вело активну експедиційну діяльність. Наслідком цих експедицій стала низка народознавчих монографій, у тому числі *«Північно-східне пограниччя Гуцульщини»* (1938) польського етнографа **Яна Фальковського** (1901–1940). З неї можна було довідатися, наприклад, що в селі Текуча на Косівщині (нині Текуче) мешканців Бані-Березівської (нині Баня-Березів) називали *«глинєниками»*, тому що вони торгували особливою глиною, яку розвозили на продаж по Покуттю [1232, с. 16].

Глину використовували, серед іншого, у дівочих ворожіннях. За звичаєм, який побутував у селі Білі Ослави, дівчина, побачивши вперше молодий місяць, мала сказати: *«Місіцю мій новий, кнєзю мій молодий, скажи мені в сні, котрий мій буде»*. Далі вона брала грудку глини з-поміж пальців ноги, зав'язувала її в хусточку і носила протягом дев'яти днів під пахвою. Відтак клала її під голову, й тоді мав приснитися той, за кого вона вийде заміж [1232, с. 71].

Дуже цікавими були дані Яна Фальковського про використання глиняного посуду в гуцульських ворожіннях при закладинах будівлі. У селі Вербовець на Косівщині хату починали класти в четвер. Посередині місця, вибраного під хату, посипали землю попелом і ставили горщик з водою, а на ньому хліб і запалену свічку. Якщо вранці виявляли на попелі слід кота або дитини, то вважали це місце нещасливим, нечистим, а якщо жодних слідів не було, то чистим [1232, с. 34].

Польський письменник **Станіслав Вінценз** (1888–1971), уродженець села Слобода-Рунгурська (нині Слобода) Коломийського повіту, у чотиритомній епопеї *«На високій полонині (Правда старовіку)»* (1938) з етнографічною точністю описав життя й побут Гуцульщини. Заклинання на погибель у гуцулів промовлялися над зробленою з болота і глини лялькою в подобі ворога, яку тримали на сонці [147, с. 428].

Український громадський діяч, журналіст, публіцист та письменник **Юліян Тарнович** (1903–1977) народився в селі Розстайне Ясельського повіту на Західній Лемківщині у родині священика. 1921 року у Львові він записався в Український підпільний університет, де вчився до 1924 року. Навчаючись у Львові, став членом Української військової організації. Після закінчення юридичного факультету, 1928 року він повернувся на рідну Лемківщину. Упродовж 1929–1932 років Юліан Тарнович навчався в Торговельній академії у Львові, а 1933 року вступив на філософський факультет Львівського університету, де вчився два роки. 1935 року він став співробітником Наукового товариства імені Тараса Шевченка. За переконання й активну патріотичну діяльність на Лемківщині його постійно переслідувала польська поліція, а згодом він був ув'язнений і тривалий час просидів у концтаборі Березі Картузькій. У квітні 1940 року Юліян Тарнович виїхав до Кракова, що з початком Другої світової війни й утворенням Генерального губернаторства став осередком українського культурного життя. Там він редагував *«Народну бібліотеку»*, в якій було надруковано кілька його книг про край лемків. У ґрунтовній монографії *«Лемківщина: матеріяльна культура»* (1941) Юліан Тарнович писав, що, за лемківським повір'ям, коли товчуть крупу в ступі, не можна сміятися, бо при варінні перлова каша википатиме з горщика або пригорить зісподу [993, с. 26].

Видатний фольклорист **Петро Лінтур** (1909–1969) народився в селі Горонда Берегівської жупи в Австро-Угорщині (нині Мукачівський район Закарпатської області). 1930 року закінчив російську гімназію в Мукачеві, 1935 року – Карлов університет у Празі, упродовж 1935–1936 років вивчав слов'янську філологію в Бєлградському університеті. З 1938 року працював викладачем у російській гімназії в Хусті. З цього часу він почав збирати фольклор, невдовзі видавши *«Угро-руські коляди»* (1942). Угорська влада звільнила Петра Лінтура з роботи, і впродовж 1942–1944 років він перебував під наглядом поліції. У жартівливих колядках, записаних ним, згадувалися горщики з наїдками:

На печі два горшки кипіли,
З тих горшків шовдирі стриміли.
Я ся д'тому притягав, та все один утягав,
Спік-єм ся, спік-єм ся [606, с. 56].

На підрадянській частині України в рамках більшовицької політичної кампанії коренізації й українізації, покликаної згладити суперечності між новою владою й населенням, почало, зрештою, відроджуватися народознавство. Велику роль у цьому відіграли інституції Всеукраїнської академії наук (ВУАН). 1921 року на базі Етнографічної секції УНТ у Києві було створено Етнографічну комісію, якій належала провідна роль у становленні етнографічної та фольклористичної науки. Особливо плідною була діяльність комісії впродовж 1925–1930 років, коли її очолив відомий фольклорист, професор Київського університету Андрій Лобода. Існувала вона до 1933 року, займалася вивченням традицій і сучасного стану народної творчості.

З 1922 року на автономних засадах при Етнографічній комісії діяв Кабінет музичної етнографії. Його засновником був один із найвизначніших етномузикологів в Україні, чоловік Лесі Українки, фольклорист світового рівня **Климент Квітка** (1880–1953), який народився в селі Хмелів Роменського повіту Полтавської губернії. Батька втратив рано, і мати віддала його, п'ятирічного, на виховання в сім'ю київських міщан Карпових, оскільки не могла утримувати сина. Вони дали йому ґрунтовну освіту. Музики Климент Квітка навчався з 7 років у приватних учителів, згодом – у Музичному училищі Київського відділення Російського музичного товариства,

по класу фортепіано в Григорія Ходоровського. 1897 року хлопець закінчив київську гімназію № 5 із золотою медаллю. Освіту Квітка продовжував у Київському університеті, який закінчив 1902 року. З юних років він почав збирати народні мелодії, з 1896 року співпрацював з журналом *«Киевская старина»* і вже 1902 року видав перший збірник народних пісень. У студентські роки він працював деякий час концертмейстером хору Київського університету. Тоді ж з'явилися його перші наукові розвідки. Після закінчення університету він працював у окружних судах у Тифлісі (1902–1905) та Сімферополі (1905–1907). 1907 року Климент Квітка одружився зі своїм давнім коханням – Лесею Українкою, з якою прожив шість років до її смерті 1913 року. Чимало народних мелодій Квітка записав з її голосу. З листопада 1917 року Климент Квітка був товаришем (заступником) генерального секретаря судових справ Української Центральної Ради. У березні 1918 року він був призначений на посаду товариша міністра юстиції УНР, потім влаштувався рахівником у місті Юзівці (нині Донецьк). Упродовж 1920–1933 років Климент Квітка працював у Академії наук Української РСР, де організував Кабінет музичної етнографії. За спогадами сучасників, усім було відомо, що він – найбільший знавець і дослідник українських народних наспівів, який знав їх напам'ять буквально тисячі [963, с. 43]. Одночасно Квітка викладав у Київському вищому музично-драматичному інституті імені Миколи Лисенка. Вершиною його етнографічного шляху став збірник *«Українські народні мелодії»* (1922), де було вміщено 743 пісенних зразки українських пісень. На Східному Поділлі Климентій Квітка записав пісню про люльку:

Ой ще вчера із вечера люльочка курила,
Та й упала із полиці, до цебра ся збила... [468, с. 228].

Він також подав заклички дощу, наприклад, із села Сліпорідські Хутори Пирятинського повіту Полтавської губернії: *«Дощику, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику, горщик повернеться, дощик полинеться»* [468, с. 108].

Так само зеленого горщика потребували в селі Губське Лубенського повіту: *«Дощику, дощику, звари мені борщику в зеленому горщику та й постав на горі, щоб не їли комарі»* [468, с. 118].

У місті Гадячі на Полтавщині горщик мав бути просто полив'яним: *«Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику в полив'янім горщику. Іди, іди, дощику, цебром, відром, дійницею над нашою пашницею. Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику»* [468, с. 127]. Дослідження Климента Квітки спиралися на передові досягнення зарубіжних учених і були підкріплені знанням близько двадцяти іноземних мов [963, с. 32].

З Києвом був пов'язаний початок наукової діяльності відомого в майбутньому мистецтвознавця, етнографа й археолога **Лева Дінцеса** (1895–1948). Народився він у родині лікаря, історичну освіту отримав упродовж 1914–1918 років на економічному факультеті Київського комерційного інституту, де спеціалізувався з економічної історії Росії. Закінчивши його й, можливо, встигнувши разом з іншими студентами взяти участь у більшовицькому терорі, Лев Дінцес одразу ж вступив у Київський археологічний інститут, при якому його ще до завершення навчання 1920 року залишили для наукової роботи. Він досліджував як орнамент трипільської культури, так і різні питання народного мистецтва.

У монографії *«Російська глиняна іграшка»* (1936) Лев Дінцес повідомляв, що доповідь про витоки глиняної іграшки щодо українського матеріалу була ним зачитана 1922 року на засіданні 1-го відділу Всеукраїнської академії наук [310, с. 27]. Дійсно, в переліку доповідей Лева Дінцеса зазначено *«Походження української керамічної «ляльки»* (1922), *«З подорожи до Яготина і Полтави»* (1923), *«Колекція пряників, зібраних на Київщині, Полтавщині та Чернігівщині»* (1923), *«Новіші здобуття з Трипільської культури»* (1923) [796, с. 549]. Спираючись, очевидно, на власні польові матеріали, вчений писав, що в Україні виготовлення глиняних іграшок, як і фігурних пряників, було приурочене до весняних святкових ярмарків-гульбищ на Масницю й Благовіщення [310, с. 14]. Наприкінці 1924 року Лев Дінцес переїхав до Ленінграда, тому переніс свої зацікавлення на народне мистецтво росіян.

Доленосною стала Україна й для відомого етнографа **Євгена Кагарова** (1883–1942), якого нині чомусь вважають російським ученим. Народився він у місті Тифліс (зараз Тбілісі), у родині службовця (старшого лісничого), вірменина за походженням. Середню освіту Євген Кагаров отримав у 1-й Тифліській гімназії,

завершивши навчання з золотою медаллю, а вищу освіту – упродовж 1901–1906 років на історичному відділенні історико-філологічного факультету Імператорського новоросійського університету в Одесі, де поглиблено вивчав археологію та історію стародавнього світу під керівництвом професора Ернеста фон Штерна. З 1904 року Євген Кагаров брав участь у розкопках на острові Березань. 1907 року він був залишений на кафедрі класичної філології для підготовки до професорського звання під керівництвом того ж фон Штерна. 1909 року Євгена Кагарова було відправлено в наукове відрядження за кордон. Він відвідав Німеччину (Берлін, Галле, Лейпціг), Італію, острів Крит, де вів археологічні розкопки. Після повернення в Одесу Євген Кагаров був зарахований на посаду приват-доцента кафедри класичної філології. 1912 року в Московському університеті він захистив магістерську дисертацію на тему *«Культ фетишів, рослин і тварин у стародавній Греції»* й перейшов на посаду екстраординарного професора до Харківського університету. 1919 року в Харківському університеті Євген Кагаров захистив докторську дисертацію й отримав наступного року звання ординарного професора цього університету [1148, с. 38]. З 1925 року й до кінця життя вчений жив й працював у Ленінграді, де завідував кафедрою етнографії у місцевому університеті. З 1926 року працював в Інституті антропології й етнографії АН СРСР, де керував кабінетом Європи й Кавказу. Також Євген Кагаров був науковим співробітником Музею антропології та етнографії.

1926 року Євгена Кагарова було обрано дійсним членом Етнографічної комісії ВУАН, членство в якій вважав за честь [1148, с. 39]. Учений активно друкувався в українських виданнях. У статті *«Що визначають деякі українські весільні обряди»* (1926), надрукованій в *«Етнографічному віснику»*, Євген Кагаров пояснював український звичай, коли наречений брав глечик з водою й вівсом, пив з нього й кидав назад через голову, первісним уявленням, згідно з яким духи звичайно знаходяться за спиною ліворуч людини. Він відносив цей звичай до карпогонічних, себто таких, що мали завданням забезпечити молодятам дітей і плідність [448, с. 28]. У статті *«Форми та елементи народньої обрядовости»* (1928) Євген Кагаров відніс закличку *«Дощику, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику...»* до стародавніх заклинань і молитов [447, с. 29], як і Михайло Грушевський.

На початку 1920-х років з'явилася й стаття *«Дитина в українських народніх повір'ях і в народньому лічництві. (На основі дослідів народнього побуту в селі Могильна повіту Гайсин на Поділлі і в деяких околицях Галичини)»*, що стала продовженням праці Марка Грушевського та Зенона Кузелі. Її автор, **Євген Грицак** (1890–1944), народився на Львівщині в передмісті Радехова. Після закінчення навчання у Львівському університеті він здобув академічне звання доктора філософії в Краківському університеті. Євген Грицак почав свою педагогічну кар'єру в українській гімназії в Перемишлі. Крім української й польської, він був глибоким знавцем класичних мов, а також німецької. 1915 року, під час відходу російської армії з Галичини, його, разом з сотнями інших українських патріотів, як заручників, було вивезено до Києва в ув'язнення. Звільнений з початком Визвольних Змагань, Грицак залишився в центральній Україні і працював педагогом-викладачем у різних навчальних закладах, зокрема і в Київській українській гімназії та в Термінологічній комісії ВУАН. 1923 року він повернувся до Перемишля, де викладав у гімназіях грецьку, латинську й українську мови. У статті Грицак писав, що словом *«хрестини»* на досліджуваних територіях називалося пригощання кумів і гостей після хрещення. Тоді *«баба-бранка»*, тобто повитуха, клала на тарілку перед гостями букетики, за які гості платили грішми, і це звалося *«за квітки»* [255, с. 83].

Дослідник ретельно розглянув той розділ народної медицини, що стосувався дитячих хвороб, і супутні повір'я. Причиною сухот бувала, за народним віруванням, та обставина, що пелюшки дитини порвалися. Їх почали використовувати як ганчірку й витягати ними горщики з печі [255, с. 88].

У бойків у селі Лихобора Турківського повіту, якщо дитина лякалася тварини (вола, пса), то жінки відрізали трохи шерсті з голови дикого звіра й обкурювали нею дитину. А якщо вона лякалася людини (наприклад, жебрака або кошмара), то виливали віск зі святвечірньої свічки, яку кожен господар зберігав від одного Святвечора до іншого. Як виливали віск, то тричі шептали замовляння і під миску клали дев'ять кружечків зі свяченого прядива, яке лежало на Святвечір [255, с. 91]. Або ж клали свячену воду в мисочці на голову хворому, а в руці держали ножик. При цьому

побожна жінка проказувала молитву. Тоді виливали віск на воду, відтак ставили цю воду на праве плече, далі на ліве і знову говорили молитви. Ножем, що був у руці, робили три рази хрест на воді, бо ножем мав перетятися страх. Виливання воску повторювалося дев'ять разів, а хворий мав за кожним разом сплюнути. Також ставили миску на груди, кажучи при цьому замовляння [255, с. 92].

Продовжилися інтенсивні дослідження в галузі духовної культури гончарів. Вони велися в умовах поглибленої пошукової та дослідницької роботи, що сприяло значному розширенню джерельної бази. Цей етап розвитку керамології характеризувався появою перших програм керамологічних досліджень, наприклад, авторства Василя Кравченка [322, с. 70]. Після 1917 року Кравченко повернувся до Житомира і з великим завзяттям взявся до наукової праці. Учений став завідувачем етнографічного відділу Волинського музею, заснованого за його ініціативою, й одночасно з 1921 року завідував студентською бібліотекою Інституту народної освіти. З 1924 року Василь Кравченко був керівником Житомирського Бюро Комісії біографічного словника при ВУАН, членом Етнографічної комісії ВУАН та Комісії звичаєвого права, науковим співробітником Комісії історичної пісенності ВУАН, головою культурно-історичної секції Волинського наукового товариства, викладачем Житомирських педагогічних курсів, а з 1927 року – керівником аспірантури секції етнографії при Волинському музеї. Переконавшись у процесі розбудови музею, що фольклор і духовна культура так міцно пов'язані з матеріальною культурою, що ці дві галузі разом становлять одне органічне ціле й розривати їх не можна, бо тоді дослідження не претендуватиме на повноту, вчений почав виявляти більший інтерес до матеріальної культури й особливо до народних ремесел [386, с. 169; 322, с. 68].

Василь Кравченко оприлюднив окрему програму дослідження традиційного гончарства – *«Програм вивчення ганчарства»* (1927), підкресливши в ній необхідність дослідження ритуального посуду: *«Пильну увагу звернути на форму так званого «ритуального посуду», себ-то – посуду, що його вживають для приготування їжи під час родин, хрестин, весілля, похорону, за певного свята, для лікувань і ин.»* [543, с. 13].

Дослідник розумів потребу зафіксувати ремісничий фольклор: *«1. Чи не заховалося в народі легенд, приказок, оповідань и т. ін. про те: а) хто перший вигадав на світі ліпити горшки, б) робити посуд різних окремих зразків. 2. Почали випалювати горшки: а) коли, б) яким шляхом про це довідались. 3. Перший вигадав ганчарське кружало (станок): а) хто й б) коли. 4. Яка різниця сучасного кружала (станка) від попереднього, що вживають у певній місцевості. 5. Як же тут завжди однаковий зразок кружала (станка) вживався, то може є перекази про те, що колись то й десь вживалось інше, то яке-ж воно було тоді на вигляд. 6. Вперше повелося ганчарство у певній місцевости: а) через кого й, б) коли. 7. Чи багато тут родин, які кличуть (дражнять) – «ганчар», «горщик» і т. ін., взагалі мають таке прізвище, яке було б близьким до ганчарського виробництва. 8. Чи родини з подібними прізвищами й зараз працюють біля ганчарства. 9. Як-що не працюють, то: а) через що вони одержали своє прізвище й б) коли»* [543, с. 18-19].

Крім того, він не обмежував гончарський фольклор лише самим гончарним ремеслом, розуміючи потребу фіксувати фольклорні твори про глиняні вироби: *«10. Які є в народі, як про ганчарство, так і про всякий ганчарський посуд: казки, приказки, оповідання, загадки й т. ін.»*. Василь Кравченко додав примітку: *«При набуванні цього матеріялу треба певної й гарної здібности. Навіть можна бути певним, що саме в той час, коли-б цей матеріял почати спеціяльно, за один день (підчас екскурсії) набувати, то з цього нічого не вийде. Треба, щоб дослідник був призвичаєний до того, що, перебуваючи в повсякчасному оточенні людського життя, де він провадить свої досліди, умів з хатніх чи то якихсь інших балачок, несподівано почувши якусь приказку чи то байку й т. ін. – зараз же й занотовувати її»* [543, с. 19].

Гончарі розглядалися в програмі і як ремісники, і як носії фольклору: *«Хто в певній місцевості з ганчарів найкращий: а) майстер до виробу чи до розмальовки посуду, б) співака чи то оповідач і т. ін.»*. Було зроблено примітку: *«Якщо між ганчарями виявиться якась талановита особа з того чи іншого боку, то зібрати про нього коротенький життєпис і невеличку характеристику»* [543, с. 19].

Працюючи керівником етнографічного відділу в музеї, Василь Кравченко з 1920 по 1927 рік прочитав понад вісімсот лекцій з етнографічної й краєзнавчої тематики вчителям, студентам, учням. Студенти Житомирського педтехнікуму мали свій етнографічний гурток, яким керував Василь Кравченко, і видавали впродовж 1922–1927 років рукописний журнал *«Етнограф»*, кожен номер якого був присвячений окремій темі [385, с. 168-169; 643, с. 188; 322, с. 69]. За спогадами, кожен номер того журналу прилюдно зачитували, критикували. Роботою гуртківців керував Василь Кравченко, даючи їм вказівки, поради, беручи безпосередню участь у їхній етнографічній роботі та подорожах. Розуміючи, що самотужки важко дослідити навіть обмежену територію свого краю, науковець взяв курс на колективні дослідження, практикуючи їх спочатку з етнографічним гуртком Житомирських педагогічних курсів, або з певною групою студентів тих курсів, яким він викладав тоді краєзнавство, а згодом – з учителями, використовуючи літню перепідготовку вчителів. Ці колективні дослідження виглядали як експедиції, в яких брало участь двадцять-тридцять чоловік. Перед подорожжю гурток визначав завдання, розробляв план дослідження, а тоді розподіляв обов'язки, розбиваючись, відповідно до завдань, на групи по два-чотири чоловіки в кожній. Остаточно обов'язки розподіляли вже на місці дослідження. Здобувши потрібні матеріали, група поверталася до Житомира, опрацьовувала їх, а керівник об'єднував і остаточно впорядковував. Унаслідок цієї роботи виходив випуск рукописного журналу, а експонати, набуті під час подорожі, з належними до них відомостями надходили до музею [322, с. 69]. Один з номерів (за червень 1924 року), укладений за експедиційними матеріалами, був присвячений гончарству села Троянів на Житомирщині [5].

Молоді дослідники сумлінно зафіксували легенду про походження гончарства та окремі звичаї, пов'язані з глиняним посудом. За переконанням місцевих мешканців, першим почав ліпити горщики Соломон. Бог йому казав, що дасть будь-яке багатство, яке він тільки захоче. Але Соломон сказав, що він не хоче ніякого багатства, крім розуму. Тоді Бог навчив його шити, стругати, ліпити горщики та інших ремесел. Коли Соломон зрозумів, як ліпити горщики, і навчив інших, то гончарі далі вже робили по-своєму, хто що хотів. Оповідачі були переконані, що гончарство вигадав не хтось

інший, а саме Соломон [5, с. 34]. Учасники експедиції констатували, що в Троянові особливих гончарських пісень не було, а співали звичайні [5, с. 35].

Зі звичаїв, пов'язаних із глиняним посудом, гуртківцям вдалося записати свідчення про давній городницький звичай. Одна з жінок розповіла, що коли садили капусту, то покривали її горщиком, а на горщик клали білу ганчірку й камінь, аби капуста була біла, як шмаття, велика, як горщик, тверда, як камінь. Оповідачка сказала, що сама вона цього не робить і не садить кропиви, щоб вберегтися від гусені, а в неї капуста краща [5, с. 35].

Василь Кравченко також прийшов до висновку, що не можна відмежовувати дослідницьку роботу від музейної, це мусить бути одне неподільне ціле [322, с. 68]. Одним з проміжних результатів роботи вченого в галузі етнографічних студій Волинського краю стала публікація збірки *«Звичаї в селі Забрідді та по де-якіх іньших, недалеких від цього села місцевосцях Житомірського повіту на Волині: етнографичні матеріали, зібрані Кравченком Василем»* (1920). Ця збірка вирізнялася широким діапазоном зібраних матеріалів за розділами, де були й народний світогляд та релігійні вірування, і родинна та календарна обрядовість, і народна медицина, й етіологічні легенди [88, с. 43]. Про створення людини в Забрідді розповідали більш-менш відповідно до християнської міфології: Бог виліпив Адама з глини, вдмухнув свій Дух, і зробився чоловік. І він нудьгував сам у раю. Як він заснув, то Бог вийняв з нього ребро, поклав біля нього і збудив його, пояснивши, що тепер він не буде нудьгувати, бо матиме дружину Єву. З ребра одразу зробилася жінка [542, с. 73].

У Забрідді походження птахів роду крук натомість пов'язували з апокрифами про дитинство Ісуса. Говорили, що галок, ворон, круків – усіх чорних птахів – євреї виліпили із болота. Коли Спаситель був малим і гуляв з єврейськими дітьми, то в суботу загадував їм ліпити пташок і ставити підряд. Тоді Спаситель дмухав, вони робилися живими й летіли. Такі він їм показував дива [542, с. 19].

Значно цікавішою була розповідь про відьму, що просила куму принести їй за науку, як брати молоко, гладишку із сиром і прийти до неї до схід сонця. Відьма також узяла свій сир, і вони пішли на річку на лотоки. Відьма запропонувала кумі кинути її сир у воду.

Коли вона вкинула, то його ніщо не чіпало. Тоді відьма вкинула свій, то де взялися жаби та вужі, й розхапали той сир. Кума запитала, в чому причина. Відьма відповіла, що її душа чиста, тому її ніщо не зачепить, а відьмину душу так розірвуть нечисті. Та кинулась тікати від річки й прибігла додому, засапавшись. Чоловік поцікавився, що сталося. Жінка розповіла, як її хотіли навчити молоко брати. Тоді він узяв гарапника і почав її шмагати, приказуючи, що краще зі святою водою, ніж із поганим молоком [542, с. 60-61].

Василь Кравченко зафіксував випадки використання глиняного посуду в звичаєвості й обрядовості мешканців Забріддя. Коли мати відлучала дитину від грудей, то варила кашу, ставила страву перед нею в горщику й давала їй хліб і ложку в руки, кажучи: *«На, їж – живи на своєму хлібі, а з мене вже ни требуй»* [542, с. 79]. На весіллі, як і в інших місцевостях, для обдаровування використовували тарілки. Як повечеряли, то маршалок вставав, брав дві чисті тарілки, а мати молодої сідала за столом з подарунками. Мати накладала подарунки: хустку чи шаль, марципани, а маршалок наливав дві чарки приправленої горілки чи вина й, тримаючи в руках тарілки, викликав, кого слід: *«Запрашає пан молодий і пані млода на той слічний подарок!..»*. Як ішли за подарунком, то їм грали марш. Як підходили до столу, то дякували й щось дарували, музика в цей час мовчала, а як випивали, то грали віват [542, с. 102-103]. Коли молодят виводили з комори, молодому свахи давали тарілку, і на тарілку клався маленький віночок, той, що зоставався на голові у молодої. Цей віночок робився з рути, а як не було, то з барвінку. Той приносив і віддавав його матері в руки з тарілкою, падав у ноги і дякував за виховання [542, с. 104]. Миска застосовувалася в поминальній обрядовості. На Проводи, коли поминали на могилах, могилу застилали скатертиною й ставили миски з булками, куркою, крашанками, салом чи ковбасою. Там само відбувалося частування [542, с. 107]. У жартівливій пісеньці висміювалася недбала господиня, що не вміла поводитися з глиняним посудом:

Моя баба – гарна,
Добри обід зварить,
І крива, і шьліпа,
І пис правой руки,
Як наварить же борщу –
Само́го горшка зварить [542, с. 144].

Глиняну обмазку з печі, як і в інших місцевостях, використовували в магії. На молодому місяці загодовували кабанів особливим хлібом. У тісто сипали наструганої ножем глини з печі, щоб кабан був гладким, як піч [542, с. 4].

А без череп'яного посуду не обходилася народна медицина, наприклад, при лікуванні сухот у черепку перепалювали на попіл помет – один з інгредієнтів купелі [542, с. 77].

При курячій сліпоті робили інгаляцію за допомогою горщика, у якому варили печінку чорного вола або чорного кабана і потім дихали парою [542, с. 150]. У разі нариву на пальці руки чи ноги (*«волоса»*) треба було виливати, поклавши палець у тарілочку з водою й проказуючи замовляння [542, с. 151]. Від *«болячки»* виливали воском: розтоплювали віск на жару, наливали води в миску, ставили на голові і виливали віск на воду з замовлянням [542, с. 177]. Горщик, у якому запарювали махорку та траву рум'янку, і макітра, в якій розтирали саморобну мазь із жовтка вареного яйця, цукру, олії й вершків, використовувалися для лікуванні парші [542, с. 155].

Знали в Забрідді й гру в *«креймахи»*, для якої черепки били на дрібні шматочки. У кожного мало бути по десять *«лишок»*, а одинадцята звалася *«піп»*. Їх брали в жменю, перемішували й підкидали з долоні, зважаючи на те, до пари чи не до пари зловив [542, с. 160].

Велике значення для етнології й керамології мала розлога стаття Василя Кравченка *«Вогонь: матеріял, зібраний на Правобережжі»* (1927). Вона вводила в обіг багато нових фольклорно-етнографічних матеріалів. В українській легенді, яку в листопаді 1925 року записав завідуючий Шепетівським музеєм, археолог Володимир Кочубей (1888–1937) у передмісті Старосілля міста Славути на Шепетівщині, цеглярство і пічництво започатковували святі. У давні часи трапилася така подія, що сонце перестало гріти, земля – родити. Людям довелося гірко. Вони одягли шкури, почали кормитися усякою всячиною. За шматок їжі платили кавалком життя. А святі ходили і втішали людей – ділилися останнім. Святих від такого нужденного життя з кожним роком більшало. Деяких почали живими брати на небо. Вони розказали там, яке життя на землі. Довелося перевірити, бо дуже було несхоже на правду. Почали по землі ходити три мандрівці,

розпитувати, придивлятися. Люди, хоча й самі не мали чого їсти, зустрічали їх приязно, намагалися з ними чимсь поділитися. Так вони пройшли від краю до краю землі. Вже й подорожі настав кінець, бо не було куди далі йти. Але несподівано з'явилася суха, обірвана, голодна дитина, яка скакала на одній нозі й такі сороміцькі слова казала на старців, що вони зупинилися й здивувалися, бо всю землю пройшли, а такої прикрості не бачили. Назбігалося багато людей, вони обступили старців, а дитину спробували відтіснити. Ті старці були Богом, а дитина – нечистим, якому стало заздрісно, окаянному, що ніхто не зневажив старців. Він подумав, що тепер усі святими стануть, і взявся їх лаяти. Один із старців мовив, що лукавому треба дати по заслузі. Люди розступились, він підійшов до дитини й ткнув пальцем у ґрунт, дитина закрутилася, заверещала та й провалилася в землю, тільки курява пішла. Тоді всі старці заговорили разом, що треба дати й людям по заслугах. Один старець почав копати глину. На диво хутко з його рук виходила цеглина за цеглиною. Другий старець в одну мить склав із цегли піч з комином і запічком; а третій витяг з кишені щось світле й блискуче і поклав у піч. Запалав вогник, пішло тепло навкруги. Народ скупчився. А один зі старців обвів рукою навкруги – з'явилися стіни, дах. Люди оглянулись, а вже ні старців, ні святих не було. І відтоді на землі не згасав вогонь: коли згасне в одній хаті, то є в другій хаті, в другому житлі. Людям стало легше жити. А святі з того часу вже не з'являлися на землі, бо їх назавжди забрали з собою старці. Відтоді люди святкують день усіх святих [544, с. 152-153]. Цю ж легенду Василь Кравченко надрукував і в статті *«Легенди й перекази волинського села»* (1929) [540, с. 57]. Можливо, у тій деталі, що Бог постав у вигляді трьох старців, збереглися рештки політеїзму, коли це були три окремих язичницьких бога.

У селі Старосільці Коростишівського району Волинської округи вірили, що тільки той і може взяти гроші зі скарбу, кому вони належать, а хтось інший не візьме, бо вони зробляться або вугіллям, або черепками. А якщо власник їх закляне, то їх ніхто не викопає, а вийдуть вони з землі вужами, гадюками або жабами [544, с. 156].

Дуже цікавими були дані Василя Кравченка про звичай ставити для вогню печі жертву – горщик з водою. Українці уявляли вогонь антропоморфною, примхливою і мстивою надприродною істотою.

У селі Кулешівський Майданок Городницького району пояснювали, що коли загрібають жар у кубушку, то треба, щоб обов'язково був біля огню горщик із водою. У містечку Погребище на Бердичівщині ділилися спогадами, що мати ніколи не закривала печі, доки не поставить горнятко води, – як зварила вечерю, то згортала знов той жар на купу й ставила горнятко води в піч у жар, бо, як казали, вогонь умивається вночі. У Зведенівці Джуринського району розповідали, що господиня повинна всунути в піч горщик холодної води щоразу, як витягне з печі хліб, а також щодня має бути горщик води після того, як витоплять. У селі Мислятин Ізяславського району були впевнені, що вогневі треба давати пити води в чистому горняті. У селі Станішівка Іванківського району таку воду в горщику, яку ставили в піч, розглядали і як ліки на випадок, якщо хтось заслабне або вчадіє. У селі Несолонь Пулинського району, як витопили, то жар з печі вигрібався до кубушки, й до жару обов'язково приставлявся чистий горщик із чистою водою. На стіні біля кубушки висів чистий рушник, бо янгол питиме воду, а рушником витиратиметься. У селі Чоповичі Малинського району радили, як загребеш жар, замести припічок і поставити в горщику води до жару, а на вішалці біля печі почепити рушничка, бо вогонь вмивається і втирається. Також треба покласти поліно в піч, то на тому світі буде кладочка через пекло. У селі Іскорость при місті Коростені повчали, що треба одразу ж поставити чистий горщик холодної води, як витопиш і заметеш жар, щоб йому було що пити і чим умитися, і чистий рушник треба почепити, щоб мав чим утертися. А деякі жінки за цим не пильнують – ухоплять брудну ганчірку з чим трапиться і махне як-небудь, вогню очі закидає і води не поставить, а це недобре, так не можна. Мешканці села Копище Олевського району розповідали, що годують вогонь, ставлячи біля вогню горщик із водою. А щоб вогонь довше тримався, то в нього сипали сіль. У містечку Троянів говорили, що їхні батьки завжди ставили горщик з водою в піч, кидали грудку солі та клали поліно. Матері завжди питали дівчат, чи є в печі окріп, бо вважалося гріхом залишити вогонь без їжі та пиття. Старі люди дуже тримались цього звичаю. У селі Глумча Ємільчинського району теж поїли й навіть годували вогонь, коли загортали його в печі в *«кубушку»*, трохи спорскуючи водою, щоб він собі спокійно спав до вечора, і кидаючи в нього кришку хліба, щоб був неголодний

[544, с. 165]. У тому ж Троянові наполягали, що на ніч та й удень треба ставити в піч горщик із водою, вкинути в піч дрова, – дрова висохнуть, а вогню буде чим закропитися та їсти. Вогонь гнівається, коли йому не дають чого треба, може, й хоче пити, тому завжди треба ставити біля святого вогню їжу та питво [544, с. 166].

У Колодяжному Романівського району розповідали, що під Великдень вогонь горів цілу ніч. Те саме було й перед Новим роком. Якщо ж траплялося, що вогонь згасав, то йшли позичати його по сусідах, – набравши в покришку, з нього розпалювали вогонь. Такий вогонь звався *«святим»* або *«живим»* вогнем, і вважалося за лихо, коли такий вогонь гаснув [544, с. 166].

Часом і ставити в піч горщики бувало небезпечно. У селі Солотвин Бердичівського району розповідали, як одна молодиця кудись рано хотіла йти на роботу, встала вдосвіта й почала топити в печі. Вона запалила перший крутінь, не перехрестила й почала ставити горщики в піч, а вогонь зненацька вискочив з печі й пішов по хаті літати. Вогонь літав по хаті, поки півні не заспівали, а тоді знов пішов у піч, згорів той крутінь і вогонь погас. Та хазяйка злякалася й до ранку десь у куточку просиділа, забувши й піч затулити [544, с. 167-168].

У селі Припутні Ізяславського району розказували бувальщину на відомий сюжет про те, як один вогонь у розмові з іншим висловив намір помститися своїй господині за недбале ставлення до нього. Стара баба лежала у своїй хаті, не спала й побачила, як прийшов червоний чоловік і звернувся до *«кубушки»*, позвавши гуляти. Вогонь із *«кубушки»* відповів, що гуляти не хоче, й попросив його хазяїна не чіпати, бо йому у свого хазяїна добре – дають їсти й пити та метуть піч чистеньким віником. Він погуляє, коли прийде пора. Той відповів, що піде гуляти, бо його хазяї метуть поганим віником, не даючи їсти й пити. Через кілька днів сталася пожежа в тому селі. З тієї хати, де баба чула розмову двох вогнів, було позичено віжки іншому дворові. Той двір згорів, а віжки зосталися цілими. Через те люди й казали, що тому, хто вогню не береже, вогонь помститься, а добро того чоловіка, який дбає про вогонь, він не зачепить, тож треба шанувати святий вогонь, як своє здоров'я.

У вже згаданому селі Солотвин пояснювали, що вогні з двох хат балакали між собою. Один сказав, що йому в його господині добре,

він завжди перехрещений і напоєний. А другий розповів, що його ніколи не хрестять і не поять, тому він буде гуляти. У тієї хазяйки, що хрестила вогонь і ставила біля нього в піч горщик води, у хазяйстві все було добре. А в тієї хазяйки, що не дотримувалася звичаїв, вогонь, погулявши, спалив хату. Тому той, хто починав топити в печі, мусив тричі перехрестити вогонь: двічі кажучи при цьому: *«Ца й сина й сьватого духа. Амінь»*, а втретє: *«Царство – спокій»*. І як витопить, то повинен був поставити в піч хоч маленький горщик води [544, с. 171]. Така сама легенда була й на Поділлі, в селі Зведенівка Джуринського району, а різниця полягала в тому, що коли вогонь, розгніваний за непошану до себе, палить свого господаря, то це звалося – *«вогонь жениця»* [544, с. 172].

У праці *«З побуту й обрядів північно-західньої України»* (1928) Василь Кравченко розглянув звичаї, обрядовість і вірування Житомирщини й інших територій, пов'язані з пікною діжею, випіканням з муки й маком. Частина з них так чи інакше стосувалася глиняних виробів. Для пригощання корів *«різдвяного дня»* (через два тижні по Різдві в той день тижня, на який припало Різдво) в селі Лука пекли в ринці *«бабку»* або *«бухту»* й паляницю. Їх разом клали на Святвечір біля *«коляди»* на сіно. У містечку Погребище і в селі Денеші, а з деякими відмінностями і в багатьох інших місцях України, на *«Вілію»* (Святвечір), повечерявши, несли вечерю. Одружені діти несли до батьків, якщо ж діти жили при батьках, то несли до діда й баби. *«Онука»* (породілля) несла до баби-повитухи й до куми, що хрестила в неї дитину. Кум (батько дитини) ніс до кума, що хрестив, тощо. В усіх цих випадках несли по три книші й шматок печеної риби. Там, куди принесли вечерю, частували. Господиня хати (мати чи то кума), розв'язавши миску, брала звідти одного книша, залишала в себе, а свого клала в миску, і все те поверталося туди, звідки було принесене. На думку Василя Кравченка, це була ввічливість, що мала такий зміст: *«Дуже раді, що одержали від вас хліб, не погордуйте й нашим, але ваш власний добробут мусить залишатися непорушним»*. Якщо *«онучата»* (діти) або *«онука»* (породілля) приносили вечерю до *«баби-бранки»*, то ця остання забирала собі все, а миску повертала порожню – адже сама вона своєю працею (бабуванням) несла добробут. У селі Великий Браталів на *«Вілію»*, після вечері, стіл закривали чистою скатертиною,

а миску з кутею – книшем. Там само кожен клав свою ложку, і все це залишали до ранку. Ранком спостерігали – чия ложка в куті, той помре [545, с. 80-81].

Звичай писати на Голодну Кутю крейдою *«в господарці»* хрести був, за словами Василя Кравченка, розповсюджений у більшій частині всієї України. Він майже всюди був однаковий: господар брав паляницю або книша, наливав у миску свяченої води, що допіру освятили в церкві. Кропильце робилося переважно з колосків того снопа, що на зимові свята стояв на покуті. Оскільки все те разом носити одній людині було незручно, то в Бердянську господареві в цій обрядодії допомагали малі діти: він писав хрести й кропив, а вони носили за ним воду й книша. Коли вже обходили усе обійстя, то миску з книшем і *«квіткою»* часом, як от у Погребищі, розподіляли межи худобою, а подекуди залишали біля снопа на покуті. У селі Клинова Городницького району так чинили для того, щоб на Водохрещі проробити все те саме [545, с. 81-82].

Цікава інформація про обрядове застосування кухля. Як пояснював Василь Кравченко, щоп'ятниці з першого тижня Великого посту й до Великодня до церкви несли *«на парастаси»* кухлики з пшеницею, медом, а як був, то й з маком [545, с. 108].

У Погребищі, на день святої Катерини, дівчата, зібравшись, варили кашу з маком у горняті. З тим горням вони виходили за ворота їсти кашу. Всяка по черзі брала качалку в руки й тричі била по воротях, примовляючи: *«Суджани-нерозлучани, іди ду нас каши їсти!»* А тоді з'їдала ту кашу, й по ложці кожна кидала позад себе. Як уже горня було порожнє, то розбивали його і йшли до хати [545, с. 109].

Згадав Василь Кравченко й застосування глиняного посуду в родинній, зокрема в поховальній обрядовості. Як померлу людину клали на лаву, то на стіл клали паляницю з дрібком солі. Тут же ставили горщик з пшеницею або з горохом і туди встромляли воскову свічку [545, с. 94].

Цікаві дані про поводження з горщиком у календарній обрядовості Василь Кравченко подав у ненадрукованих за його життя матеріалах про обрядове печиво: якщо його купували для різдвяної куті, то в ньому варили всі три куті [546, с. 67]. У Бехах Ушомирського району на Святвечір уранці брали воду з непочатого відра, наливали

нею кутю з ячменю чи пшениці в новому горщику й варили. Куті в горщик насипали однакову міру для першої, другої – Багатої, і третьої – Пісної куті. Як кутя зварилася, господар приносив оберемок сіна й клав на покуть, а потім надягав рукавиці, брав горщик із кутею, ніс на покуть і клав на сіні. Несучи горщика, він вів таку розмову:

– Хто йде?

– Сам Господь.

– Що несе?

– Кутицю, медицю

І всяку пашницю.

Поставивши горщик на сіні, його накривали покришкою і зверху клали маленький хлібець і сіль [546, с. 367-368].

У жартівливій колядці співалося про глечик:

Нова рада стала,

Баба з печі впала;

Як летіла, то кричала,

А як впала, то не встала.

Над вертепом баба з клеком

Капустиці прохала [546, с. 369].

Зафіксував учений і дівоче ворожіння на Багату кутю. Хто-небудь накривав тарілкою різні речі, що стосувалися до життя: гроші, шило, муку, люльку з тютюном, чарку з горілкою і такі інше. Тоді приходили дівчата й відкривали, визначаючи, який у кого буде чоловік: багатий, швець, господар, курець, п'яниця абощо [546, с. 348]. У селі Бехи на Пісну кутю господар брав у руки звичайний буханець і писав хрест у першу чергу на діжі, а потім на горщику, де варилася кутя [546, с. 60]. На Стрітення збирали до схід сонця зі стріх бурульки, ставили їх у миску, щоб розтанули, і цю воду зливали в пляшку. Вважалося, що ця вода з бурульок помічна від пристріту [546, с. 352].

У суботу перед Масницею поминали дідів, а для цього приносили в церкву на панахиди паляниці – звичайний хліб у мисці, й біля кожної миски запалювали свічку [546, с. 70].

Етнографові розповідали, що крашанки готували у Велику суботу і, як їх їли, то лушпиння, а також крихти з паски складали на тарілку, яка стояла на столі з усім цим до самих Проводів, а тоді ці рештки

свяченої їжі ховали й годували та підкурювали ними корів, якщо в них тверднуло вим'я, а також вони ще вважалися помічними від пристріту й хвороби очей [546, с. 395]. За даними Василя Кравченка, у горщику складали жовті яйця для писання писанок, у горщику варили крашанки, фарбуючи в зелений або жовтий колір [546, с. 93-594]. Для писання розтоплювали віск у малесенькому горщику, що навмисно для цього робився, або в якомусь черепкові, домішуючи сажі, бджолиний клей або щось інше [546, с. 596], тобто такий горщик замовляли гончареві чи купували в нього готовий, і він мав особливе призначення. Коли готові писанки варили в фарбі, то існував звичай, за яким хазяйка, вклавши їх у воду, що вже закипіла, і поставивши горщик у піч, проказувала молитву *«Отче наш»*, а після її закінчення яйця виймали, бо селяни казали, що за цей час найкраще звариться яйце [546, с. 597].

Не менш цікавими були дані про родинну обрядовість і звичаєвість. В анкеті для дослідження родинного побуту Василь Кравченко писав: *«Як нарід пояснює цей звичай? Чи варять пшоняну кашу при: а) родах? б) родинах? в) хрестинах? А може, варять при тому кутю? Чи не розбивають горщика, в якому була каша або кутя. Чи не правять парастаса перед пологами?»* [546, с. 256].

Баба-повитуха з села Бехи розповідала, що на хрестинах баба ставила на стіл горщик із пшоняною густою кашею, яку вона варила вдома й приносила туди вже зварену, й після того, як вона кропила гостей, кум брав той горщик, піднімав його й кидав, щоб він розбився. Тоді всі присутні їли цю кашу, примовляючи: *«Дай, Боже, бабуню, щоб вам цей праздник щонеділі був і нам коло вас»*. За кашу бабі кидали на тарілку гроші [546, с. 276].

На весіллі молода йшла й давала хустки сватам, підносячи кожному на тарілці. Попереду давала старшому свату найкращу хустку, а далі – всім, а останнім – шовкову хустку молодому, за яку він клав на тарілку гроші. Свати, приймаючи хустки, говорили: *«Щоб ти, голубко, дождала такого білого волоса, як ця хустка»* [546, с. 288]. Таке ж дарування повторювалося пізніше. Сваха тоді йшла з молодою в комору, і приготовлені хустки забирали в хату. Молода насамперед підносила молодому шовкову хустку на тарілці. Молодий приймав хустку і клав на тарілку гроші, карбованців три

або п'ять. Далі сваха підносила платки корінному свату й іншим. Свати при цьому казали: *«Дай, Боже, щоб ви дожили до такого білого волоса, як цей платок білий»* [546, с. 290]. У тому ж селі у весільній пісні співали про старого чоловіка:

Як приходит воун у хату,
Не застає жоунки в хаті.
Побив горшки,
Побив миски,
Ще й фарфуровиє тарілкі... [546, с. 294].

У мисці молодий ніс п'ять пирогів, роль яких часто відігравали звичайні французькі булки, зверху клав хустку шовкову чи *«тернову»* (мануфактурну) для молодої, а батько чи старший сват, – буханець хліба і кварту горілки, і всі свати з молодим і музиками, котрі грали марш, через усе село йшли до молодої. Наречений ставив миску з пирогами на стіл. Як гості сиділи за столом, молода брала ту хустку, яку молодий приніс на пирогах, зав'язувалася нею по-дівочому і різала три пироги подружкам, які прийшли вбирати її до вінчання, четвертий пиріг різала сватам, а п'ятий повертала назад молодому з тією самою мискою. Сватам вона ставила закуску, і ті починали бенкетувати. Після цього молода брала дівчат і йшла в чужу хату до сусіда вбиратися до вінчання. А якщо в неї було дві кімнати, то вбиралася в іншій кімнаті [546, с. 295, 546].

У весільній пісні співалося:
...А под столом ні костки,
Казав же нам зайчік,
Щоб зостався хліба окрайчік;
Казала нам лиска,
Щоб порожня була миска [546, с. 310].

Клали гроші на тарілку також в обмін на пряник, який мав символічне значення. Пекли на меду пряники-медівники, і тоді, як молодий зі свахами йшов до молодої, ці пряники складали в козуб і давали почесному сватові, який ніс їх у козубі до молодої. Крім пряників, клали в козуб ще дві тарілки, дві чарки, скатертину й три кварти горілки, бо в домі молодої цього не дали б, треба, казали, мати своє. І після закуски чи вечері ці пряники підносили рідні молодої. Маршалки брали горілку, наливали чарки й ставили на двох тарілках по чарці, а та сваха, котра несла свічку, клала на тарілку

стільки пряників, скільки було душ у тій родині, яку обдаровували. Як маршалок підносив комусь пряник, то казав: *«Просив молодий й молода цей дар принять»*. Той, хто приймав пряник, випивав чарку горілки й відповідав: *«Дякую молодому й молоді, як буду свої діти одават, то буду цим самим даром обсилат»*, – і клала на тарілку за цей подарунок кілька копійок [546, с. 313-314].

Розкраявши коровай на частини, крім дна, яке годилося віддати музикам, маршалок підносив коровай на тарілці спершу до батька і матері, а ті дякували й казали, що дарують молодим [546, с. 316]. На весіллі в Бехах після роздавання короваю вечеряли й після вечері всі вставали з-за столу, а молода кланялася всім образам, знімала рушники, килим, подушки. Гості, родичі молодого це все забирали, а деякі цупили все, що бачили в хаті: і коцюбу, і миски, і горщики, і сито, й інші речі. Для цього домашні намагалися все, що лежало перед очима, приховати, щоб не забрали [546, с. 317].

Інформанти пояснювали, що рушник при народженні дитини не вживається. А от на весіллі перев'язували старшого дружку – маршалка рушником, чіпляли на нього квітки, і при перепої той маршалок підносив на тарілці горілку родичам з різними примовками, а родичі пили й клали молодим на тарілку гроші або обіцяли що-небудь дати з господарства [546, с. 434].

У селі Бехи 1928 року розказували потішну історію про чоловіка, який одного разу, коли жінка пішла на ярмарок, задумав прислужитися перед нею й почав варити вечерю. Серед іншого, він наліпив вареників, поклав їх усі в горщик, налив холодною водою і поставив варитися. Поки вода закипіла, то вареники стулилися всі в одну грудку так, що й з горщика не виймеш. Чоловік закинув той горщик з варениками за лавку, а сам став доварювати кашу та галушки [546, с. 342].

Тут також знали городницький обряд, за яким, коли саджали капусту, то приносили горщик і камінь, примовляючи: *«Рости велика, як горшок, і тверда, як камінь»*. Горщик і камінь клали в кінці грядки [546, с. 376].

У пісні про родинне життя співалося:

«Твої дітки плачут,
Воуни їсти хочут,
І я сам зоскучив,

Зоскучив за тобой».
Вернулася жоунка додому –
Ложки немиті,
Всі горшки побиті,
І діточки плачут,
Плачут на печі [546, с. 387].

Матеріали з села Бехи доповнювали розвідку Василя Кравченка про вогонь. Там біля жару в пічурці ставили горщик з водою, а коло комина вішали рушник задля того, щоб вогонь міг вмитися й втертися. З приводу цього звичаю розказували легенду, як колись говорив вогонь з вогнем. Прийшов вогонь до другого вогню й запропонував піти погуляти, тобто зробити пожежу, бо його господиня не до ладу поралася біля нього: вона його зроду чисто не загребла і не замела, ніколи не дала води. А другий відмовився, бо його хазяйка завжди чисто загрібала й замітала, ставила в чистому горщику воду біля нього, ще й вішала рушничок. Перший вогонь пішов, відлетів іскрою в комин і запалив хату [546, с. 402-403].

У Бехах також розказували, що місце на криницю вибирав сам господар. Щоб дізнатися, чи буде на вибраному місці вода, клали на ніч на те місце жмут вовни й накривали горщиком. Коли вранці на вовні була роса чи вона виявлялася вогкою, то мала бути й вода, а коли вовна була сухою, то не варто було й копати, бо води на тому місці не дістати [546, с. 427].

У місцевих дітей-пастушків про миску з ложками побутувала загадка: *«Кругом ями – всі з киями»* [546, с. 470]. Горщика загадували: *«Круть, верть, під черепочком (препічком) смерть»*, або: *«Годун, годунець сто душ годував, як впав, то пропав, ніхто косток не сховав»* [546, с. 469].

Тривали й пошуки лексикографів. Коли чотиритомний *«Словарь української мови»* Бориса Грінченка побачив світ, Дмитро Яворницький, розуміючи всю цінність праці Грінченка для української лексикографії, все ж бачив, що цей словник не вичерпує всього багатства української лексики. В одному зі своїх листів до полтавського книговидавця Григорія Маркевича, від 2 квітня 1915 року, він, зокрема, писав: *«Ви, певне, знаєте, що «Словник» Грінченка далеко не повний, і треба ще добре коло нього попрацювати, щоб він порівнявся з «Толковим словарем» Даля. Так*

ото допоможіть мені, спасибі Вам, і буде Вам подяка не тільки од мене, а і од усієї України» [1169, с. 219]. Цей великий і нелегкий труд і взяв на себе Дмитро Яворницький.

Доповнення словника Бориса Грінченка стало основною метою в його подальшій лексикографічній роботі й основним критерієм у відборі лексичного матеріалу. Учений виписував тільки ті слова, які не ввійшли до словника Бориса Грінченка. Для цього треба було додатково переглянути багато друкованих джерел, етнографічних, фольклорних, літературних, історичних, які нерідко в провінційному Катеринославі важко, а то просто й неможливо було дістати. Часто в таких випадках Дмитро Яворницький звертався за допомогою до своїх знайомих. З цього погляду дуже характерним був лист до Миколи Сумцова від 5 грудня 1914 року. Лист давав також певні підстави скласти уявлення про характер словникової роботи вченого. *«Вельмишановний і дорогий Миколо Федоровичу!* – звертався Дмитро Яворницький до Миколи Сумцова. – *Будь ласка, напишіть мені, скільки вийшло усіх томів «Харківського сборника (Литературно-научное приложение к харьковскому календарю)». У мене єсть тільки десять випусків, а хотілось би мати усі, скільки їх надрукувано. В тих «Сборниках» дуже багато цікавого етнографічного матеріалу, із якого я вибираю окремі слова для українського словника. Поки що у мене зібрано із живих уст і ріжних книжок 6700 слів, таких, яких немає в «Українському словнику» Грінченка. Передивляючи джерела, якими користувався добродій Грінченко для Словника я убачив, що він зовсім обминув деякі видання, показані у Вашій книзі «Малюнки з життя українського народнього слова, 1910 р.». Трудно мені добути увесь той матеріал, який показали Ви в Вашій книзі, а проте усе ж хотілось би його, чи так, чи інако передивитись»* [1169, с. 219; 375, с. 142].

Отже, 1914 року в Дмитра Яворницького було вже зібрано 6700 слів, а 1915 року – 8050 слів. Ученого дедалі більше захоплювала мрія зібрати максимальну кількість незафіксованих лексикографами слів і видати їх окремим словником. Тому він прохав усіх своїх знайомих надсилати йому лексичний матеріал, мріючи зібрати 10000 слів. 1915 року Дмитро Яворницький уже почав готувати словник до видання. Про це відомо з листа художника Юхима Михайліва, який писав поету **Трохиму Романченку** (1880–1930): *«Ось вам новина, третього*

дня одержав листа од Яворницького. Каже, що готує до видання словника» [1169, с. 220]. Але тільки 1919 року Дмитро Яворницький віддав до друку в катеринославське видавництво *«Слово»* перший том словника від літери *«А»* до *«К»* включно. Книга побачила світ через рік. Перший том *«Словника української мови»* (1920) містив 8113 реєстрових слів. Свій словник Дмитро Яворницький планував видати в трьох томах. Словник цей, як і словник Бориса Грінченка, був українсько-російським; мислився він як додаток до словника Грінченка [1169, с. 219]. У передмові, датованій 26 жовтня 1919 року, Дмитро Яворницький так аргументував необхідність його видання: *«Слова, уміщені в цьому Словникові, почасти вибрані мною із творів українських письменників давніх часів, почасти узяті із творів письменників сучасних, а більш того записані із живих уст живого українського народу за часи моїх довголітніх мандрівок по Україні та розкопок могил в ріжних кутках «Новоросійського краю» В найповнійшому з усіх українських словників, академичному Словникові Б. Д. Гринченка таких слів або зовсім немає, або ж вони приводятця як слова з инчим значінням супроти того, яке показано у Гринченка. Ще за живота Б. Д. Гринченка мною було надіслано йому 2500 слів, які увійшли в його Словник. Після того поминуло десять років, і у мене зібрався великий, дуже коштовний лексичний матеріал, приблизно на 75 друкованих аркушів»* [1191, с. I]. Далі в передмові підкреслювалося, що з українських письменників, які допомогли матеріалами в підготовці словника, були Михайло Лободовський (Харківщина) та Олена Пчілка (Київщина) [1169, с. 219]. Цінні лексичні матеріали дав також відомий російський етнограф Валентин Мошков: *«Він збірав усяковий лексичний матеріял – російський, український, білоруський, польський, жидівський в так званому південно-західньому краю. Більшість слів, під якими поставляні в моєму Словникові губерні Волинська, Каменець-Подільська, Городненська, Сєдлецька, Мінська, Варшавська, узято мною із рукописного збірника В. О. Мошкова»* [1191, с. I].

Вміщені в словнику Дмитра Яворницького слова були зібрані переважно на Катеринославщині, Харківщині, Полтавщині, Херсонщині, частково в інших місцевостях. Словник мав потужну наукову основу. Основними чеснотами його, на думку лексикографів,

були докладна паспортизація слова – після кожного слова була точно документована ілюстрація, посилання на друковане джерело, звідки взято слово, або ж на речення з народної розмовної мови, з посиланням на географічні координати – село, повіт, губернію [1169, с. 221-222]. Тому ці ілюстрації мають велике значення для етнографів, фольклористів і керамологів. Зі *«Словника»* можна, наприклад, довідатися, що виготовлення глиняного посуду в українців часом асоціювалося з тартаром, наприклад, у прокльоні з Південної України: *«Кацапів усіх туди, де горшки ліплять!»* [1191, с. 341]. Тлумачачи слово *«горшковіз»* як *«тот, кто возит горшечную посуду для продажи»*, Дмитро Яворницький проілюстрував його унікальним фольклорним записом із села Бодаківка (нині Верхня Будаківка) Миргородського повіту Полтавської губернії: *«Що ото співають по весні жайворонки? – А що? Горшковіз, покинь сани, візьми віз, – от що!»* [1191, с. 156].

Наводив він також лексему *«горщай»*, тобто *«горшечник»*, із міста Давид-Городок Мозирського повіту Мінської губернії, а ілюстрував її фразою із записаної Валентином Мошковим там само, на україно-білоруському етнічному помежів'ї, у селі Хорськ Мозирського повіту, бувальщини: *«Їхав горщай з горшками, да попасав коня на упасі, под моглицами (кладовищем)»* [1191, с. 156]. Судячи з усього, це початок історії про гончаря й упиря, відомої в українців і білорусів.

З того ж села Хорськ походила назва маленького горнятка *«горнушек»* [1191, с. 154]. У селі Мала Дубровиця Більського повіту Холмської губернії знали лексему *«горчар»*. Ілюстрація до неї становила уривок з казки чи народного оповідання: *«Він був такий бідний, що навіть не мав за що і хунта хліба купити... Той чоловік був горчаром і шматником, із того прокормлювався»* [1191, с. 156]. Наводив учений і іншу гончарну лексику, у тому числі взяту з праці Івана Зарецького. Описав він також перебіг обряду зливок у містечку Котовка Новомосковського повіту Катеринославської губернії. Баба-повитуха, стоячи правою ногою в кориті, тримала в руках миску чи тарілку, на якій були розкладені пшоно, сіль і шматок житнього хліба, а породілля брала в руки воду, яку їй подавали з принесеного бабою відра, і зливала її на руки бабі. При цьому баба тримала свої руки так, аби вода текла їй по ліктях, а з ліктів потрапляла на підставлену

миску з пшоном, сіллю й хлібом. Під час поливання водою баба приказувала: *«Лійтеся, води, ріки із гір, із долин, із білого каміня, шоб Господь милосердний прибував, покорм (молоко) нароженій, молитвяній прибавляв»*. Після цього породілля тричі просила вибачення в баби, а баба – у породіллі. Наостанок породілля пила воду, що стекла через руки баби в миску, проковтувала кілька зерен пшона і їла хліб і сіль, розкладені в мисці. Решту пшона висушували й зберігали на випадок зменшення молока в породіллі [1191, с. 300-301]. Друкування наступних томів словника припинилося внаслідок відсутності паперу. Про це відомо з листа Дмитра Яворницького до Іллі Рєпіна 1927 року. Надсилаючи другові-художнику перший том свого словника, Яворницький писав, що матеріалів вистачить ще на два великих томи, але тепер закінчити його внаслідок дорожнечі всього в Україні ще важче. Та вчений не припиняв збирання і впорядкування лексичних матеріалів. Наприкінці 1924 року Дмитро Яворницький уклав угоду із Державним видавництвом України про видання словника (українсько-російського) обсягом близько 100 друкованих аркушів. Тираж кожного тому планувався 50000 примірників. Словник повинен був друкуватися в Катеринославі, у філії Державного видавництва України. Видавництво одержало право опублікувати весь цей величезний лексичний матеріал і видало Дмитру Яворницькому частину гонорару (2500 карбованців), але словник так і не вийшов у світ. У зв'язку з цим 1927 року Дмитро Яворницький звернувся до Іллі Рєпіна з проханням посприяти йому в надрукуванні словника у Фінляндії, де тоді мешкав художник. Друк слід було почати з першого тому, який на той час уже весь розійшовся. Ілля Рєпін познайомив Дмитра Яворницького листовно з колишнім петербурзьким видавцем, що теж жив тоді у Фінляндії, кубанцем Григорієм Бреньовим, який виявив бажання видати словник. Однак учений не пристав на умови, запропоновані Бреньовим, боячись насамперед загубити свої матеріали. З надією на те, що словник усе-таки колись буде надрукований і праця його не пропаде марно, завзятий учений ні на мить не припиняв роботи зі збирання лексичних матеріалів. Як видно з його звіту Академії наук про наукову працю за першу половину 1925 року, він тільки за цей період записав понад 2000 українських слів (у колишніх Павлоградському, Олександрівському, Бердянському повітах на Катеринославщині

та на Харківщині). Дмитро Яворницький водночас налагодив зв'язки з багатьма кореспондентами різних професій, з ученими. На ці роки припадає його активне листування з відомим етнографом, фольклористом і керамологом Василем Кравченком, що жив тоді в Житомирі й неодноразово надсилав Дмитру Яворницькому до Дніпропетровська лексичні матеріали, а також рідкісні етнографічні видання. В одному з листів 1928 року Дмитро Яворницький повідомляв Василю Кравченку, що з надісланих ним книжок, зокрема із книги *«З побуту та обрядів північно-західної України»*, він взяв дуже багато чого для словника української мови. *«Ваша робота як етнографа України,* – провадив далі Дмитро Яворницький, – *підбурює мене спитати Вас, чи не маєте Ви також лексичного матеріалу, яким би я міг скористуватись для мого словника. Якщо є, то, будь ласка, поділіться ним зо мною, за що Вам велико подякую»*. У листах до нього Дмитро Яворницький дякував за *«пречудовий словарний матеріал»*. На його запрошення, про що вже йшлося, Василь Кравченко переїхав навіть до Катеринослава, жив певний час у вченого й працював разом з ним в історичному музеї [1169, с. 224-225].

Наприкінці 1920-х років учений ще більше активізував свою лексикографічну діяльність, поставивши її на ширшу, офіційну основу. Про це свідчить складений ним лист-звернення із закликом допомогти йому в збиранні матеріалів для українського словника. Звернення це, датоване 5 липня 1928 року, було надруковано в дніпропетровській друкарні тиражем 2000 примірників і розіслано в усі кінці України. Дмитро Яворницький писав у ньому: *«Для складання українського словника справжньою народною мовою, над яким, між іншим, працюю десятки літ, мені потрібні всі слова, характерні взагалі для української лексики, а надто матеріал з народного гумору, фантазії та побуту; оригінальні прізвища (як дражнять по-вуличному), назви з сільськогосподарської економіки та технології, назви трав та ліків; слова, що висловлюють чоловічу та жіночу грубість – зневажливість, ганьбу, лайку, сором, гнів тощо; ласка, милощі, любов, кохання і ін.; маловживані слова до хатнього убору, приладдя та знаряддя; народна гігієна і все інше, що стосується до людської словотворчості»* [1169, с. 226-227].

Дмитро Яворницький відіграв важливу роль у житті й діяльності згаданого вище поета Трохима Романченка. Познайомилися вони на початку XX століття. Трохим Романченко, працюючи в катеринославській друкарні, неодноразово набирав твори Дмитра Яворницького, робив коректуру. З того часу взаємна приязнь поступово переросла у дуже близькі дружні стосунки. У травні 1910 року Трохим Романченко почав працювати хранителем Катеринославського крайового історико-археологічного музею імені О. М. Поля, директором якого був Дмитро Яворницький. Романченко фактично став першим помічником Яворницького, а у випадках його відсутності – і заступником. Він із величезною відданістю і відповідальністю ставився до справ музею. Під впливом Дмитра Яворницького Трохим Романченко приділяв значну увагу студіюванню української літературної і народної мови. У його паперах збереглися *«Пояснення окремих, рідковживаних слів»*. Там були різні слова: пов'язані з сільськогосподарськими роботами, поетична лексика, професійна термінологія тощо. Причому Трохим Романченко не просто пояснював те чи інше малозрозуміле слово, а тут же наводив приклади із літературних творів. Допитливо вслухаючись у мову селян, особливо дітей, Трохим Романченко надсилав Дмитру Яворницькому в листі з села Орлівщина під Новомосковськом від 29 липня 1934 року цілі мовно-етнографічні малюнки: *«Одна дівчинка держала розбиту чашечку в руці і, притуляючи шматочки, каже: «Ото якби зцілити...» Чому б не сказати: «склеїти», абощо. Так ні, «зцілити»... От де, дійсно, вислови мови!»* [736, с. 11].

Трохим Романченко у селі Дмухайлівка (Дмухайлівські Хутори) Новомосковського повіту Катеринославської губернії записав жартівливу пісню:

Ой чуєте, молодиці,
А у мене муж, мужичище,
Не пускає на вулицю
І на грище.
А [я] його одурила:
В полив'янім горшку
Борщу наварила.
Сіла серед двору

Й мужа накормила,
Лягла та приспала... [736, с. 59].

Повернення Михайла Грушевського з еміграції значно інтенсифікувало відродження української науки. Під керівництвом Історичної секції запрацювала Науково-дослідна кафедра історії України, при якій розгорнули роботу Кабінет примітивної культури та її пережитків у побуті й фольклорі народу, Культурно-історична комісія, Комісія історичної пісенності та інші гуртки й товариства. У роботі над фольклорно-етнографічною специфікою історичних досліджень Михайлові Грушевському допомагала його донька, етнограф і фольклорист **Катерина Грушевська** (1900–1943). Доля Катерини Грушевської склалася таким чином, що, на відміну від більшості своїх колег, вона впродовж багатьох років мешкала в Західній Європі, де навчалася або займалася науково-дослідною роботою. Через стан здоров'я Катерина Грушевська здобула початкову та середню освіту під керівництвом досвідчених педагогів удома, вивчила основні європейські мови. З вересня 1917 року дівчина навчалася на правничому, а згодом – природничому факультетах у Москві. Пізніше, у зв'язку з тим, що родина Грушевських була змушена емігрувати, Катерина Грушевська продовжувала навчання у вищих навчальних закладах Женеви, Відня та Праги. У цей же період, який визначив коло зацікавлень молодої дослідниці, Катерина Грушевська взяла активну участь у роботі Семінару з примітивної культури при Українському соціологічному інституті. Вже після повернення в Україну, Катерина Грушевська стала єдиною співробітницею Культурно-історичної секції ВУАН, якій вдалося впродовж 1927–1928 років здійснити закордонне відрядження до Австрії, Німеччини та Франції [662; 462, с. 134-135].

Працею, яка в повній мірі відображала науково-методологічні погляди Катерини Грушевської, стала монографія *«З примітивної культури»* (1924), в основу якої були покладені доповіді та розвідки, здійснені дослідницею в рамках семінару в Українському соціологічному інституті. Книга, яка фактично становила собою збірку об'єднаних єдиним задумом нарисів, торкалася найважливіших проблем тогочасної світової етнології. Незважаючи на те, що матеріал, на якому була написана монографія, стосувався переважно первісних народів Америки, Австралії та Африки,

Катерина Грушевська намагалася вивести з нього універсальні висновки, які могли б допомогти у вирішенні актуальних завдань української етнології [462, с. 135]. Серед іншого, Катерину Грушевську під час розгляду проблем первісного світобачення зацікавило биття горщика в українському поховальному обряді. Вона не погодилася з Зеноном Кузелею, який порівнював розбивання з виливанням води без биття посуду і вважав це відлякуванням злих духів, які прийшли за покійником. Горщик, на думку Кузелі, був охоронним чи очисним знаряддям, і він робив наголос на ідеї очищення. Якби при розбиванні з горщика виливалася вода, то здогади Зенона Кузелі були б цілком ймовірними, але в етнографічних матеріалах немає вказівки, горнець коло вмираючого стояв з водою чи порожній. Судячи з точності записів Антона Онищука, він би вказав, якби в горщику була вода. Якщо він був порожній, то теорія очищення не пояснювала ніяк цього обряду. Пролиття води без розбивання посуду вистачило б для ритуалу очищення, бо очищає саме вода. Розбиття ж посудини без води такого значення зовсім не могло мати. Отже, якщо цей горщик у головах умираючого був порожнім, то він мусив мати інше значення. Порожня посудина не була самоціллю, вона зовсім природно наводила на думку про очікування якогось змісту, що має бути в неї вкладений. Такий зміст можна виявити зі звістки про бажання гуцулів, аби покійники вмирали вдома, щоб душа виходила з тіла в хаті, а не губилася в просторі. Тому Катерина Грушевська припускала, що зміст, якого очікував горщик у головах, – це, власне, душа, що виходить з тіла мерця, й, на додачу, та сама небезпечна сила, що згубно впливала на насіння і все, що знаходилося в хаті вмираючого. Розбиваючи горщик, родич убивав цю злу силу й тим самим рятував *«усі голови»* від її можливого впливу, хоча сама формула могла бути пізнішим додатком: як жертва чи викуп смерті. Народні погляди про душу як на матеріальну силу допускали таке тлумачення, і Катерина Грушевська зазначала, що навіть наявність у горщику води, хоча й була б аргументом на користь теорії Зенона Кузелі, але все ж не могла б однозначно заперечити її здогад, бо означало б лише пізніші нашарування на давніших уявленнях [263, с. 102-104].

У розробці теоретико-методологічних проблем етнології особлива роль належала часопису *«Первісне громадянство та*

його пережитки на Україні», який, згідно з задумом Михайла Грушевського, мав відігравати роль своєрідної лабораторії для апробації новітніх дослідницьких методик етнологічних досліджень [462, с. 118]. У статті *«З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства»* (1927) Катерина Грушевська розглянула ритуальне значення наготи. Вона звернула увагу на розповідь із села Виступовичі Овруцького повіту, записану етнографом Людмилою Шевченко, про те, що для того, щоб хата була чиста, щоб ніщо не нападало, не заводилися блощиці, то жінка виганяла всіх з хати й мазала її оголеною, розплівши коси, *«на сходніє дні»* [262, с. 14].

Етнограф і фольклорист **Людмила Шевченко** (1895–1969) була близькою подругою Катерини Грушевської. Народилася вона в славетній Кирилівці (тепер Шевченкове) на Черкащині, у родині племінника великого Кобзаря Прокопа Шевченка. Вона закінчила двокласну школу в рідному селі, потім працювала покоївкою. У квітні 1910 року вона написала до Михайла Грушевського, прохаючи в Наукового товариства імені Шевченка влаштувати її на навчання. Так Людмила опинилася в місті Перемишль, де була зарахована до жіночої середньої школи-ліцею. Спілкування з прикутим до ліжка Володимиром Гнатюком показало їй значення народознавства й визначило весь подальший шлях. Після закінчення ліцею в Перемишлі 1917 року, Людмила Шевченко вступила до учительської польської семінарії, щоби здобути право на вчителювання. У травні 1918 року вона спочатку повернулася в батьківське село, потім переїхала до Лисянки, Журжинців, що на Черкащині. Довелося й учителювати в початковій, а згодом – у семилітній і середній школах, і доглядати поранених, і викладати в технікумі. У вересні 1922 року вона вирушила до Києва, де вступила на етнографічний факультет Археологічного інституту, і все ще продовжувала вчителювати. Повний курс навчання був успішно пройдений, визначилося коло зацікавлень – темою дослідження було обрано народне килимарство. Але захистити вже підготовлений диплом їй не вдалося – Інститут було розформовано. Згодом їй довелося шукати свідків, які б підтвердили здобуття нею освіти в Археологічному інституті. Людмила Шевченко стала членом

Культурно-історичної комісії (1924) та співробітницею Кабінету примітивної культури кафедри історії України ВУАН (1925), секретарем Комісії районового дослідження Південної України. 1920-ті роки стали часом її напруженої збирацької роботи в регіоні Києво-Волинського й Чернігівського Полісся, а також прилеглих земель Білорусі. Тоді ж з'явилася друком її знаменита стаття *«Звичаї, зв'язані з закладинами будівлі»* (1926). У цих звичаях теж використовували глиняний посуд. Аби визначити, де ставити хату, дехто закопував воду в незаткнутій посудині: як вода прибуде, то це гарне місце [1142, с. 89]. Під час встановлення сволока на Поліссі прив'язували до нього мед у тарілочці, і тому сволок звався *«медовік»* [1142, с. 90]. Можливо, то було своєрідне обрядове частування сволока – так само, як на входинах господиня вітала (символічно *«частувала»*) нову хату хлібом-сіллю. У рідному селі дослідниці, Кирилівці Звенигородського повіту, уперше входили в нову хату з куришкою із жаром та зі страсною свічкою, щоб зігнати все нечисте і щоб у новій оселі *«наступив світ, тепло і пахощі»* [1142, с. 92].

Земля на підсипку й мазання хати повинна була бути з того ж ґрунту чи дворища, за можливості ближче до хати [1142, с. 89]. До мазання хати приступали після зведення хати на стовпи. Мазати хату не годилося на третій чверті місяця, так званій *«гнилій»*, бо буде мокріти. Перший вальок глини мала місити стара баба, *«чиста»*, щоб не заводилася нечисть у хаті, і домішувала до глини всякого *«свяченого»*, шерсті, пір'я і різної пашниці. Соромно бувало жінкам, коли між ними не знаходилося такої баби й доводилося класти цей вальок чоловікові, тому заздалегідь замовляли *«чисту жінку»* на той день, коли треба мазати, або вона готувала глину наперед, перед умовленим днем. Важливим було ще й те, що перший вальок повинен був закласти приятель дому (чоловік чи жінка), щоб добре велося. Хату треба було мазати під співи й веселощі, щоб жити в ній було весело. Людмила Шевченко звернула увагу на обрядовість, пов'язану з піччю. Піч часто переносили в цілості: складали на візок і везли до нової хати. Бувало, що хату перебудовували двічі й тричі, а піч ставили все одну ту ж. Ця недоторканість печі, на думку дослідниці, могла бути пережитком давнього культу вогнища. Вбивати, вистилати піч повинні були підстаркуваті жінки, теж із веселими співами, бувало, що й із танцями, – треба, щоб було весело,

як на випіканні короваю. На Чернігівщині починали мазати до сходу сонця, а на Полтавщині, в селі Багачка (нині Велика Багачка), *«вбивала піч»* бабуся вночі або ввечері. Закінчивши, найстарша хрестила й щось шептала. Цей звичай, як гадала Людмила Шевченко, теж показував на рештки культу домашнього вогнища та роль жінки, яка стояла на сторожі домашніх звичаїв і пильно охороняла їх. У зв'язку з тим, що новозбудована хата начебто забезпечувала собі життя чиєюсь смертю, будівництво здебільшого не закінчували. На Овруччині, в селі Городець, над піччю залишали латку недомазаної стелі й замазували її аж через рік. В інших місцевостях залишали таку латку за образами. У білорусів не закінчували вкривання даху, щоб усі біди вилітали в наявну дірку. У Галичині в цьому випадку мазали одну стіну хати іншою глиною, часто чорною або жовтою. У цьому Людмила Шевченко вбачала паралізування «зарубок» закладання дому на чиюсь біду чи смерть [1142, с. 91].

У рецензії на книгу Рене Моньє про колективне спорудження будинку в кабілів (1929) Людмила Шевченко подала розповідь зі Звенигородщини, за якою, коли мурували хату, то був лише один найнятий майстер, а місило глину й робило вальки жіноцтво. Якщо приходив якийсь чоловік, то його обляпували глиною й пхали в заміс, а якщо жінка, то її насильно змушували хоча б замісити валька й таким чином допомогти. Це, на думку дослідниці, був зразок жіночої толоки. Мала вона дані й про родові обов'язки в роботі. Спершу допомагали родичі, а вже коли обмазували рудою чи білою глиною, то наймали душ дві. Бувало, що зустрічали чужу жінку в день толоки, то просили про допомогу, обіцяючи, у разі необхідності, допомогти їй. І ледве чи знаходилася сусідка, яка б відмовилася від такої допомоги. Учена відзначала, що під час жіночої толоки (несення глини, мазання, вистилання стелі й печі) жіноцтво поводилося дуже вільно й весело [1143, с. 131].

Не менш цікавими були записані Людмилою Шевченко на Поліссі за програмою, укладеною Катериною Грушевською, й надруковані вже в наш час матеріали про пологи, хрестини, похрестини й *«зливки»*. У селі Журба на Коростенщині розповідали про кашу на хрестинах, горщик з якою розбивав кум, а черепочки брали, бо з них садили гарбузи [102, с. 46]. Як і в інших місцевостях, дитині клали крихту хліба, солі й печину, які кума кидала на

роздоріжжі [102, с. 47]. На *«зливках»* на тарілку насипали жита, вівса й усім жінкам кидали за пазуху: *«На тобі, штоб ти хутчей зачереваціла»*. Деякі утікали, бо боялися завагітніти [102, с. 47].

У селі Перга розказували про шкоду, яку могли заподіяти вагітній жінці, якщо вона заходила в хату до іншої вагітної жінки. Господиня могла кинути слідом за нею вугілля й печину, лизнути камінь. Це робилося для того, щоб коли народиться дитина, то їла те, що кинули, а хазяйчина дитина не брала такого в рота [102, с. 47]. Також сіль і печина, які кидали навідліг, виступали оберегом, коли дитину вперше виносили на вулицю й несли хрестити до попа. Якщо вперше зустрічалися двоє дітей, то мати подумки висловлювала побажання уникнути лихих думок і теж кидала на роздоріжжі сіль і печину [102, с. 49].

У цьому селі теж розбивали горщик на хрестинах, але своєрідно мотивували. Хрестини бували через місяць, два й через рік. Баба-повитуха варила кашу і з кашею йшла до *«внука»*. Гості сідали, їли й після всього, наостанок, торгувалися за бабину кашу – хто давав більше грошей, той мав розбити горщик. Робилося це начебто для того, щоб уся біда тієї дитини перейшла на той горщик [102, с. 48]. Черепкам теж приписувалася сила плодючості. Каша стояла на столі, й, після того, як усі випили й закусили, баба-повитуха знімала вершок з каші на тарілку, а всі давали гроші на мило, щоб хлопчик був хорошим, і подавали породіллі з кашею, щоб їла. Кум бив кашу, її споживали, а черепки несли додому, щоб із них саджати гарбузи, сіяти огірки. Черепочки треба було тримати при собі, щоб були гарні гарбузи [102, с. 50].

У Христинівці за допомогою солі та печини знімали негативні наслідки приходу вагітної: з тієї хати, де вона щось позичила, їй услід кидали сіль, віника-деркача, печину [102, с. 50]. Респондентка розповідала про биття горщика на хрестинах, яке відбувалося, коли вже пообідали й побесідували. Баба-повитуха ставила кашу в горщику, з хлібом на ній. Кум хапав той горщик-варійку під боки та й розбивав об стіл. Баба-повитуха відколупувала тієї каші на тарілку, ставила чарку горілки, туди ж кидали гроші й відносили породіллі. Коли їли бабину кашу, то хвалили, яка вона смачна, але могли й жартома лаяти. Кожен ніс її по шматочку дітям додому, беручи й черепки, бо навесні з них садили гарбузи, щоб добрі росли

[102, с. 51]. У селі Жукин на Чорнобильщині на роздоріжжі кума кидала хліб і печину [102, с. 51]. У селі Великий Корогод Чорнобильського району на хрестинах їли бабину кашу й били горщик, а черепки кидали на поріг, аби дитя швидше ходило. Якщо від баби-повитухи не було пригощання, її садили на борону, возили й сміялися [102, с. 52]. Черепкам, як і всюди, надавали прокреативне значення. Хто давав більше грошей, той бив горщик, а черепки хапали й несли з кашею додому. Кашу давали дітям, а черепки закопували на городі, щоб росли гарбузи [102, с. 54]. Там теж влаштовували *«зливки»*. Баба-повитуха обов'язково ходила до породіллі цілий тиждень, варила узвар і носила їй їсти, а вже в неділю напікала пирогів, варила кашу і йшла зі своїм дідом до *«онукі»*, щоб уже розпрощатися. Та наливала в миску води звичайної й свяченої, баба-повитуха клала барвінок, калину, поливала породіллі руки водою і витирала рушником, який отримала в подарунок, щоб на тому світі її руки були чистими, не в крові. Тоді сідали обідати. Наприкінці баба-повитуха брала тарілку й казала: *«Давайте на міло і косьнікі»* [102, с. 54].

У селі Виступовичі Овруцького району, згідно з записом 1926 року, як оберіг у колиску чи під постіль клали ножа й голку, печину й сіль [102, с. 55]. Горщик з бабиною кашею тут мав розбити кум. Бабину кашу ставили після частування на стіл і кричали: *«Кому біць кашу, кому?»* Мав бити кум. Верх зрізали на тарілку й змагалися, хто дасть більше грошей на кашу. Першим давав кум, тоді кума, а тоді вже інші, й кум бив так, аби горщик розлетівся, а каша стояла. Тоді її розрізали й їли, куштуючи, чи добра бабина каша. Жартома кричали: *«Мало солі, мало яєць»,* – і співали [102, с. 56].

Історик релігії **Кость Штеппа (Штепа)** (1896–1958) народився в місті Лохвиця Полтавської губернії, у родині православного священика з німецькими етнічними коренями. Освітній шлях Кость Штеппа розпочав 1910 року в Полтавській духовній семінарії, де під впливом відомого українського вченого Володимира Пархоменка (1880–1942) захопився історією й долучився до роботи в Полтавському історико-археологічному комітеті. Після закінчення семінарії 1914 року Кость Штеппа вступив на історико-філологічний факультет Петроградського університету, де він слухав лекції відомого іраніста професора Михайла Ростовцева, але на заваді

навчанню стала війна. 1916 року перейшов до військового училища й згодом у званні прапорщика потрапив до 1-го гвардійського полку. Кость Штеппа брав участь у бойових діях і був двічі поранений. Упродовж 1919–1920 років він у чині капітана служив у збройних формуваннях Білої армії. При відступі армії барона Петра Врангеля, під Перекопом Кость Штеппа був тяжко поранений і взятий у полон. У шпиталі йому вдалося приховати своє походження, отримати нові документи на прізвище *«Штепа»* й таким чином врятувати собі життя. 1921 року Кость Штеппа переїхав до Ніжина, де через рік продовжив навчання як аспірант місцевого Інституту народної освіти. 1924 року його було зараховано штатним співробітником Науково-дослідної кафедри історії культури та мови Ніжинського інституту народної освіти, що на той час славилася своїм значним науковим потенціалом. Цьому навчальному закладу Кость Штеппа присвятив близько десяти років життя, викладаючи та займаючись організаторською діяльністю. Упродовж 1926–1928 років він займав посаду декана факультету соціального виховання. У ті ж роки Кость Штеппа очолював Ніжинський окружний музей імені Миколи Гоголя, брав участь у діяльності архівно-музейної секції при Ніжинському відділі народної освіти, працював скарбником Ніжинського краєзнавчого товариства. 1927 року вчений захистив дисертацію на здобуття наукового ступеня доктора іссторії європейської культури. У цей же час Кость Штеппа розпочав співпрацю з Михайлом Грушевським, з яким його об'єднувала прихильність до ідей французької соціологічної школи. Він узяв активну участь у роботі Кабінету примітивної культури, Культурно-історичної комісії та Комісії історичної пісенності, надрукувавши низку статей у виданнях ВУАН [449, с. 33-34]. Костю Штеппі вдалося виявити в релігійному світогляді українського народу численні елементи, які характерні для іранського та ірансько-елліністичного синкретизму, а саме дуалізм і протиставлення двох споконвічних рівноправних начал (Бог та Сатанаїл), крім того, надзвичайний інтерес до проблем космогонії та есхатології. Ці спостереження оформилися в статтю *«Проблеми античного релігійного синкретизму в зв'язку з мотивами староукраїнської легендарної творчості»* (1927), де, відштовхуючись від зарубіжної релігієзнавчої та фольклористичної літератури, він відзначив вплив іранських

синкретичних релігій на українські міфологічні легенди, у тому числі на ті, де чорт намагався спаскудити першу людину, створену Богом з глини [1168, с. 126-127]. У статті *«До українських переказів про сотворення першої людини»* (1928) Кость Штеппа зробив переконливу, але не зауважену пізнішими дослідниками спробу відшукати в українських антропогонічних легендах про створення людини сліди давніх східних релігій. На його думку, порівняння людини зі Всесвітом мало повну аналогію в елліністично-іранських та елліністично-єгипетських уявленнях, сягаючи стародавнього Ірану та Індії, її творення з глини було біблійним запозиченням, мотив спаскудження глиняної людини дияволом вказував на зороастризм, а мотив знаходження поряд із першою людиною, створеною з хліба, собаки мав авестійське коріння [1167, с. 16-18]. На жаль, він не встиг написати монографію на цю тему.

Тривали й дослідження народного календаря. Етнограф і дослідник літератури та стародавнього театру **Кость Копержинський** (1894–1953) народився в селі Глібів, нині Новоушицького району Хмельницької області. 1897 року його батька перевели до Кам'янця-Подільського. Кость Копержинський закінчив Кам'янець-Подільську гімназію (1913) та історико-філологічний факультет Петроградського університету (1918), потім учителював. Учень академіка Володимира Перетца, від 1922 року він був приват-доцентом кафедри історії української літератури Кам'янець-Подільського інституту народної освіти, а впродовж 1923–1925 років викладав у Ленінграді. Потім Кость Копержинський мешкав у Одесі, працював у Інституті народної освіти, був членом Одеської комісії краєзнавства та Одеського наукового при ВУАН товариства, водночас керівником історико-філософської секції Кам'янець-Подільського наукового при ВУАН товариства, завідував українським відділом Центральної наукової бібліотеки в Одесі, також очолював Одеське бібліографічне товариство. Після обрання 1928 року дійсним членом Науково-дослідної кафедри історії України при ВУАН Кость Копержинський переїхав до Києва. За поглядами він як прихильник французької соціологічної школи наближався до Михайла Грушевського, визнаючи себе його послідовником, та Катерини Грушевської [462, с. 139, 157]. У статті *«Календар народньої обрядовости новорічного циклу. З історії новорічного циклу*

обрядовости» (1929) Кость Копержинський спробував розглянути осінньо-зимовий цикл обрядів, зосередившись на дошлюбному спілкуванні молоді та участі у святкуваннях парубоцьких і дівочих громад.

Костя Копержинського зацікавив, зокрема, звичай садити на Катерини вишневу гілочку. У селі Рудня на Овруччині, згідно з записом Людмили Шевченко, на день Катерини рекомендувалося мовчки набрати землі *«у стєбци»*, посадити в черепочку й поставити під покуть, а поливати вранці водою з рота, стоячи на колінах. Приказували: *«Коли будеш, вішенько, процвєтаті, то суді мінє, Боже, с ким мінє до шлюбоньку статі»*. За спостереженням Костя Копержинського, ворожіння з вишнею було зафіксоване на великій території України (Волинь, Чернігівщина, Поділля, Київщина, Полтавщина, Харківщина, Воронежчина, Катеринославщина), але його практично не відзначено в загалом докладних матеріалах із Західної України. Виконавцями ворожіння були чоловіки, парубки й дівчата, а його метою була ворожба не тільки щодо подружньої пари, але й узагалі про щастя та здоров'я. Описи занотували цю магічну практику як акт, що виконувався в родинному колі, часом навіть як індивідуальне ворожіння [526, с. 46]. Кость Копержинський звернув увагу на те, що в описі Юзефи Мошинської з околиць Білої Церкви вказано послідовність, у якій відбуваються акти ворожіння на Катерини: спершу садіння вишні, а далі – гукання Долі з горщиком каші [526, с. 48].

На Андрія так само садили вишневу гілочку, але це робили винятково дівчата. У селі Велика Савустьянівка на Уманщині (нині Велика Севастянівка Христинівського району Черкаської області) її, зокрема, садили в ринці на вікні й дивилися, чи зацвіте до Нового року. Кость Копержинський відзначив, що відомості про це ворожіння походять також із Волині, Галичини, Полтавщини, Харківщини й, очевидно, Курщини, підкресливши важливу подробицю у волинському записі Миколи Петрова: як садили гілку в горщику, ніхто не повинен був це бачити [526, с. 53-54]. Також учений, обговорюючи мантичне сіяння конопель, льону, маку, звернув увагу, що на Підляшші льняне сім'я сіяли в глиняному посуді [526, с. 55].

Також дівчата дивилися в дзеркало, бажаючи побачити свого судженого. У селі Медвеже Вушко Вінницького району на Андрія дівчина йшла в другу хату, де ніхто не жив, ставила в кутку дзеркало, а навпроти дзеркала склянку води і запалювала свічку. Потім дівчина кидала обручку в склянку з водою. Праворуч дзеркала вона клала полумисок, під нього – ніж, а ліворуч – виделку. Тоді дівчина дивилася в дзеркало. Якщо скоро вона мала віддатися, то бачила того хлопця, що повинен був її взяти [526, с. 59-60].

Крім того, під ліжко клали тарілку з водою й містком через неї. А в селі Лосєва Слобода Сновського району на Чернігівщині, коли дівчина лягала спати, то брала таріль, ставила поблизу постелі в головах, потім наливала повний води і клала поверх тареля дві довгі палички поруч, а потім кілька коротких упоперек. Це звалося *«гребелькою»*. Коли їй снилося, що вона з кимсь зустрілася на греблі, то з тим їй і доведеться жити. Кость Копержинський вказав на загадку про подібне ворожіння в середньовічному *«Слові Григорія Богослова»: «в тѣстѣ* (тобто з тіста) *мосты дѣлають и колодязѣ»* [526, с. 61]. За спостереженням Костя Копержинського, низка ворожінь була заснована на тому, що дівчата тягнули щось на щастя (з води, зі смітника, зі стріхи), брали навмання зерна в коморі або поліно в сараї, ловили навпомацки овець у вівчарні, витягали щось із горщика і з наслідків ворожили про судженого. Сюди ж належало й ворожіння, коли за знайденим у воді черепком передбачали, що майбутній чоловік буде гончарем [526, с. 76].

Так само тягли символічні речі з-під рушника, відкривали на щастя покришки з горщиків, миски [526, с. 77]. Наприклад, у селі Липівка Тульчинської округи під миски клали каптур, вінок і хлібину. Коли дівчина натрапляла на каптур, то мала вийти заміж; коли на вінок – мусила ще гуляти; на хліб – мала стати багата. У селі Ульянівка Першотравневої округи та селі Томашпіль Тульчинської округи під три миски клали квітку, хустку й свічку. Три дівчини чекали в той час в іншій кімнаті, поки їх не покличуть. Яка дівчина вибирала квітку, та мала вийти заміж, хустку – залишитися незаміжньою, свічку – померти [526, с. 78]. Витягання речей з-під тарілки Кость Копержинський відніс до найпоширеніших ворожінь на Андрія [526, с. 82].

Глиняний посуд використовувався й для керомантії – ворожби за воском. У селі Томашпіль Тульчинської округи дівчата брали віск, топили його й пускали на воду в миску. Коли форма воску скидалася на батіг, значить, дівчина мала вийти за хлібороба, коли на молоток – за коваля [526, с. 79].

Практикувалася й тефраномантія – віщування на попелі. У селі Зарічне (нині Українка) Охтирського району на Харківщині на Андрія ворожили так: звечора, коли трохи сутеніло, дівчата ставили стіл до стіни, на столі за допомогою каганця й форми робили своєрідний проектор. Потім палили папір, клали його на форму й дивилися на тінь на стіні. Церква означала, що дівчина не вийде заміж, домовина – що скоро вмре [526, с. 80]. Учений звернув увагу й на зафіксований Людмилою Шевченко в білоруському селі Вишеньки Мозирського повіту звичай, за яким на вечорницях били кашу, причому це робив той, хто дав найбільше грошей [526, с. 21].

Цікавим було повідомлення Костя Копержинського, що в Опішному на Наума колись віддавали дітей у науку – вчитися різним ремеслам. За народним переконанням, хто почне в цей день учитися, буде розумний. Колись там у день Наума святкували [526, с. 84].

У Кабінеті музичної етнографії під керуванням Климента Квітки працював уродженець хутора Даньківка Прилуцького повіту Полтавської губернії, композитор і диригент **Михайло Гайдай** (1878–1965). Батьки його були малоземельні і в пошуках кращої долі переїхали до Києва, де і минуло дитинство Михайла. Він опанував нотну грамоту й осягнув основи хорового співу спочатку в капелі Якова Калішевського в Софійському соборі і водночас, маючи неабиякий хист до малювання, навчався у художній малювальній школі Миколи Мурашка. Та через матеріальну скруту Михайлу Гайдаєві довелося обійняти посаду поштового урядовця, і 1898 року він поїхав за призначенням до Житомира. Там розпочав музично-педагогічну працю, керуючи хором дитячого будинку, а з 1905 року працював учителем співу в 1-й чоловічій гімназії, Маріїнській жіночій гімназії, Волинській духовній семінарії, землемірній і комерційній школах. Водночас диригував архієрейським хором духовної семінарії й світським хором Волинської губерніальної *«Просвіти»*. 1910 року за концерт на користь спорудження пам'ятника Тарасові Шевченку, де Михайло Гайдай керував великим хором *«Просвіти»* і який

став тріумфом української пісні, волинський генерал-губернатор звинуватив його в мазепинській демонстрації й хотів вислати до Сибіру. Врятувало клопотання архієпископа Антонія Храповицького, і Михайло Гайдай продовжив педагогічну й диригентську працю. З часом композитор-початківець почав серйозно цікавитися українським музичним фольклором, а в роки проголошення незалежної УНР став членом-дописувачем Української академії наук. Упродовж 1919–1923 років очолював Волинську державну капелу. 1924 року почалася праця Михайла Гайдая в Києві. Він став другим диригентом державної капели *«Думка»*, лектором у педтехнікумі імені Бориса Грінченка і, що найголовніше, позаштатним науковим співробітником Кабінету музичної етнографії УАН, який очолював професор Климентій Квітка. Незадовго до виїзду капели в концертне турне по Франції його арештували, відібравши диригування та право оприлюднювати свої композиції [174, с. 3-5].

Займаючись науковими дослідженнями, Михайло Гайдай обрав шлях глибокого всебічного вивчення українського пісенного фольклору, записуючи не лише мелодії й текст, але й фіксуючи особливості місцевого виконання, пов'язані з побутом чи певним обрядом. Зокрема, він опублікував у журналі *«Етнографічний вісник»* статтю *«Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні»* (1926). Про биття посуду під час святкування дня Симона Зилота (10 травня) розповідала стара баба з села Українка (Злодіївка) на Київщині, опитана Михайлом Гайдаєм улітку 1925 року під час збирання народних мелодій за дорученням Відділу етнології Кабінету імені Хведора Вовка при Українській академії наук. На Симона *«Золота»* жінки йшли в ліс і збирали цілюще зілля, у тому числі маслянку, яку давали з хлібом корові, щоб вона давала більше молока, а масло було жовтим. Як рвали зілля, то примовляли: *«Пресвятая діва Марія ходила по Святій горі, зіллячко копала, Симона Золота споминала, – стань на помочи нам»*. Після того старі баби й молодиці, які вчилися в них збирати трави, влаштовували в лісі учту, частуючись принесеними млинцями, салом, варениками. Коли випивали по чарці, тоді качалися, перекидалися й били тарілки, за поясненням інформаторки, щоб не нести додому порожніх [175, с. 96]. Збір трав із лікувальною метою в регламентований час відображав лікування як один із цілеспрямованих способів встановлення контактів з іншим

світом. Михайло Гайдай провів паралелі між цим обрядом жінок, які збирали лікарські трави, та жіночими весняними святкуваннями абхазів і осетинів [175, с. 98-99].

Також Михайло Гайдай присвятив дослідження колодійному обрядові на Поділлі, побудоване на експедиційних матеріалах (1929). У селі Слідах Могилівської округи, де Колодія, як і в інших сусідніх селах, теж часом називали чаклуном, були зафіксовані унікальні відомості, за якими Колодій у давній час був богом. Йому присвячувалося свято перед Великим постом у понеділок Масляного тижня. То був його день, коли його вшановували. Груди й голову Колодія було зроблено з глини, а ноги й руки – з дерева. Дівки, молодиці й хлопці робили з паперу вінки й квітки, клали їх собі на голову і довкола нього танцювали й співали: *«Бог Колодій!»*. Це був такий Бог, як Ладо і Перун [1, арк. 8]. Дослідники згодом зіставили цю обрядодію з відомим на Північному Кавказі осетинського, а також абхазького і черкеського нартівського божественного героя Сослана (Сосруко, Созирико), проте спадщина Михайла Гайдая довгі роки лишалася малодослідженою.

Никанор Дмитрук (1902–1937) народився в сім'ї селянина в селі Лука поблизу Житомира. Після закінчення вчительської семінарії вступив до Волинського інституту народної освіти в Житомирі. Проте захоплення етнографією привело його до Київського археологічного інституту, який, однак, не вдалося закінчити у зв'язку з розформуванням цього навчального закладу. Никанор Дмитрук повернувся до Житомира, де з 1925 року працював завідувачем відділу робсількорівського руху та робітничого життя на Коростенщині Волинського краєзнавчого музею. Водночас він навчався в аспірантурі відділу етнографії цього музею, яким керував Василь Кравченко, і розгорнув активну збирацько-дослідницьку роботу на Коростенщині. «*Ви знаєте,* – писав він 1926 року до керівника Етнографічної комісієї ВУАН Віктора Петрова, – *що цінного для етнографа [...] на Коростенщині найбільше [...]. Посилаю вам [...] складену програму (скоріше анкету) до збирання матеріалів про голод [...]. Я хочу закласти в Коростені етнографічне товариство і по районах Коростенщини створити сітку кореспондентів...*». На основі цієї та інших своїх програм Дмитрук зібрав величезний матеріал, що ліг в основу низки його

публікацій, насамперед статті *«Голод на Україні р. 1921»* (1927), яка засвідчила глибоке знання психології, фольклору та побуту народу, об'єктивне висвітлення суспільно-економічних процесів на селі. Чи не єдиний з тогочасних народознавців, він дійшов висновку про викликане політикою воєнного комунізму штучне класове розшарування поліського селянства, піднесене тогочасними ідеологами до рівня нібито рушійної сили суспільного розвитку. Неврожай і деформована класова політика на селі спричинили на початку 1920-х років голод, викликаний конфіскацією хліба в більшості сільського населення [322, с. 61-62]. На Волині, у селі Садово Луцького повіту Никанор Дмитрук відзначив звичай кидати під час посухи в джерело, де ключем била вода, цеглину [321, с. 81]. Цей обряд, який мав паралелі в південних слов'ян, виконували майже винятково жінки й дівчата.

Євгенія (Євгена) Смолинська (роки життя невідомі) – етнограф періоду 1920-х – 1930-х років. Життєпис ученої донині недостатньо досліджений. Деякі архівні матеріали дають підстави зробити припущення, що вчена-етнограф була родом із села Ямпіль на Уманщині. З архівних джерел, публікацій, рецензій можна зрозуміти, що Євгенія Смолинська була серйозним науковцем, знала добре польську й німецьку мови, мала, очевидно, й музичну освіту. У 1920-х роках вона працювала в Інституті народної освіти. Рукописні етнографічні матеріали, зібрані нею в численних експедиціях, засвідчують про великий інтерес ученої до різних галузей традиційної культури: рибальства, чумацтва, обрядів сімейного життя, фольклору, етномузикології тощо. Помітна її активність в організаційно-культурному житті на основі вивчення фольклору. З великими труднощами їй вдалося створити й керувати хором при Інституті народної освіти впродовж 1924–1925 років, який мав сімдесят учасників, виступав перед різними слухачами. Євгенія Смолинська дбала про навчання співаків нотної грамоти, намагалася дати їм знання з музикології. У ці ж роки вчена студіювала зарубіжну етнологію, писала розгорнуті рецензії-огляди праць, що виходили в Польщі, Німеччині. У цей період в Інституті народної освіти було утворено Етнографічну секцію краєзнавчого гуртка. У секції активну участь брала Євгенія Смолинська. Особливо багато часу дослідницькій роботі вона приділила в 1927–1928 роках. Серед

членів експедиції Етнографічної секції в село Глібівка Димерського району на Київщині у квітні – червні 1927 року і листопаді 1928 року була і Євгенія Смолинська, яка записувала весільні обряди, пострижини дітей, а також пісні, перекази про панщину, чумацтво. Учену цікавили, насамперед, пережитки примітивної обрядовості в українському побуті. У липні того ж 1927 року дослідниця здійснила етнографічну експедицію до Маріупольської округи, переважно збирала матеріали з історії заселення міста Бердянська. У розвідці *«Пережитки примітивної обрядовости в українському побуті»* Євгенія Смолинська звертала увагу на заборони *«копати глину, коноплі бити, прати на воді праниками від Воведення до Благовіщення»*, що були рештками якоїсь стародавньої обрядовості типу античних брумалій, на обрядодії з кутею: *«Кутя, до того ж, має надзвичайну силу до живлення й розродження. На ній ворожать на врожай (чи запріла покришка на куті – на іней, на врожай; чи звершила кутя горщик; чи держиться купи при стелі, куди підкидають, – на пасіку; квокчуть, несучи кутю на покутя, щоб квочки курчат виводили; ворошок із куті добре дати курам, корові на розплід; перехованою кутею підгодовують худобу, щоб дозимувала; солому з під куті добре настеляти квочкам у гнізда...). Нарешті кутею заклинають бурю, мороз, звіря. Ця вечеря об'єднує весь рід, живий і мертвий. Живим родичам, хто не брав у ній безпосередньої участи, заносять вечерю додому; мертвих запрошує до вечері господар і вірять що вони невидно присутні на ній, а до того ще небіжчикам лишають ложки лизати, «парою живитися» через ніч, і тут теж головну ролю має кутя (нагадаймо її ролю – «коливо» – на всіх поминальних святах)»* [938, с. 80].

Глиняний посуд фігурував і в інших календарних обрядах: *«Дідова» субота перед Дмитром (26 жовтня ст. ст.) – свято померших: парастас у церкві й поминальний обід. Готується багато страв, які любили діди; по обіді відкладається всякої страви в мисочку й ставиться на покутя разом із водою, щоб діди мились, і рушник чіпляється»* [938, с. 84].

Далі Євгенія Смолинська розглянула родинну обрядовість. За її словами, пострижини в Україні бували в різний час і виконували їх різні особи: баба-повитуха стригла новонародженого, *«щоб не*

вилисіло», священик при хрещенні, хрещений батько – коли дитині виповнювався рік. На думку вченої, у пострижинах у рік (колись – у три й п'ять) збереглося найбільше від посвячення в певний стан у громаді (у цьому випадку – дитячий). *«Спрошують кумів, сусід; дають урочистий обід. Потому (чи перед обідом) кума держить дитя (воно ніжками стоїть на тарілці) а кум простригає навхрест спереду, з заду й з обох боків, поливає горілкою дитя»* [938, с. 86].

Дослідниця звернула увагу на цікавий епізод серед весільної звичаєвості: *«Коли перед приїздом молодого (як на Північній Київщині) – то молода ще по обіді йде на досвітки (де завше збирались) «кашу розбивать» (ще рано зварену кашу з салом несе старша дружка, йдучи з молодою). Там зібрались уже дівчата верстви молодої, старша дружка виколупає кашу в миску, всі їдять, а молода розбиває горщик об лаву, припадає й голосить, прощаючись із дівоцтвом. Дівчата теж співають прощальних, вихваляють гуляння, говорять про долю молодої в заміжжі»* [938, с. 88-89].

Аналогічне розбиття горщика відбувалося в поховальній обрядовості. На похороні зачиняли двері, вносили із сіней діжу й усі тричі обходили довкола неї, тоді виходили, а господиня розбивала горщик [938, с. 91].

Говорячи про обряд виїзду в дорогу, Євгенія Смолинська звернулася до чумацького побуту, який вона досліджувала, і відзначила там рештки давніх жертв – розбивання посуду на щастя в дорозі [938, с. 91].

Далі дослідницю зацікавили закладини хати та входини, які, на її думку, зберігали давні уявлення про громадське життя й залежність від громади, а також про виокремлення індивіда й небезпеки від цього при такому важливому акті. Від місця залежав добробут мешканців – тому обрати місце просили *«знаючих»* осіб, або шукали його самі, потай від людей. Певну територію випробовували примітивними засобами (купки зерна, непорушені впродовж ночі, чи вода, що прибула в закопаному відкритому посуді, показували, що місце добре). Землю на підсипку й глину на мазання брали із того-таки ґрунту, дворища, якомога ближче до хати [938, с. 92]. Зведену на стовпи хату мазали, але не на гнилій (третій) квартирі, щоб не мокріла. Перший вальок глини мала замісити *«чиста»*

жінка, а класти – конче приятель дому (жінка чи чоловік), щоб добре велось; мазали, співаючи, з жартами, щоб весела була хата. Піч або переносили стару, у чому Євгенія Смолинська вбачала недоторканість домашнього вогнища, або вбивали, *«вистиляли»* підстаркуваті жінки, співаючи й пританцьовуючи, *«щоб було весело, як на короваї»*. Робили це або до схід сонця, або звечора пізно, причому закінчувала й пришіптувала найстарша. Тут Євгенія Смолинська простежувала зв'язок культу вогнища й ролі жінки в ньому [938, с. 93].

Олена Курило (1890 – після 1946) була типовим представником нової радянської науки. Народилася вона в місті Слонім Гродненської губернії, у родині службовця. Її дівоче прізвище й подробиці біографії невідомі. Навчалася вона на філологічному відділі філософського факультету Кеніґсберзького університету, згодом вступила на відділ слов'янознавства історико-філологічного факультету Вищих жіночих курсів при Варшавському університеті, які закінчила 1913 року, склавши іспити на звання учительки з педагогіки, історії педагогіки та методики російської мови. Вийшовши заміж за студента Дмитра Курила, згодом офіцера армії УНР і співробітника української дипломатичної місії у Варшаві, Олена Курило опинилася в Києві. 1921 року вона вже викладала, незважаючи на свою біографію, в Інституті народної освіти, а 1922 року була згадана як старший науковий співробітник-філолог, консультант новоствореного Інституту української наукової мови. Попри те, що українська мова не була їй рідною й добре знайомою, Олена Курило швидко стала одним із провідних українських радянських мовознавців, працюючи в галузі синтаксису, граматики, фразеології, розробки української наукової лексики [1155, с. 39-40]. Окрім роботи в Інституті української наукової мови, Олена Курило була постійною позаштатною співробітницею Фольклорно-етнографічної комісії, членом Комісії краєзнавства та Комісії історичної пісенності ВУАН, дійсним членом Діалектологічної комісії ВУАН. Особисті стосунки пов'язували її з Климентом Квіткою [866, с. 52]. Можливо, Олена Курило була приставлена до нього від органів держбезпеки, згідно з тогочасною практикою.

Цікавою працею дослідниці стали *«Матеріяли до української діялектології та фольклористики»* (1928). У казці про дурня,

записаній Оленою Курило влітку 1926 року від дівчини з села Грижинці Тиврівського району, головного героя послали на ярмарок купити сала, пшона, круп і три горщики. Дурень пішов, накупив усього й рушив додому. За ним біг собака. Дурень пожалів собаку й віддав йому сало. Воронам, які крумкали над ним, він насипав пшона, а крукам висипав крупи. Дурень ішов попід плотом і, побачивши кілки, сказав їм: *«Бідні ви хлопчики! Померзли!»* Та й понадягав їм горнята [571, с. 40].

Схожа біда сталася і в казці про дурного Івана, записаній Оленою Курило в селі Широка Гребля Тиврівського району. Її герой з усім, що давала йому теща, вчиняв так, як йому перед цим радила жінка Горпина. Собаку, яку йому дала мати, він повісив на жердку, отримавши горня, кинув його на подвір'я й жбурнув йому кусок хліба. Коли мати дала прядиво, Іван поклав його в горня, налив водою і всунув у піч, радісно відзвітувавшись дружині [571, с. 38].

У казці з села Москалівка, в передмісті Браїлова, дурна жінка, що розтринькала гроші на катеринку і музик, зізнавалася чоловікові: *«Купила покришку-позапокришку, йшла катирина-матирина, дала три злоті, а трайбубон піврубель, ти й вже»* [571, с. 47]. Слід припускати, що Климент Квітка виступив під час цих досліджень у ролі інструктора, якщо не співавтора.

Григорій Коваленко у статті *«Криниці в народній мітології»* (1928), спираючись на власні спостереження й праці посередників, розглянув український культ криниць, який він вважав індоєвропейською спадщиною, та його зв'язки з культом П'ятниці й іншими народними віруваннями. Коментуючи описи лікування вроків, коли в посудині гасили жарини, він зазначав, що саме так у давнину освячувалася вода за допомогою вогню. Звістки про це дійшли від давніх греків. Пізніше стали святити воду, опускаючи в неї хрест, але хрест сам був стародавнім знаком вогню [493, с. 19].

Літературознавець, театрознавець, театральний критик **Григорій Александровський** (1872–1936?) у праці *«Охорона здоров'я в народних приказках»* (1928) подав і приказки про глиняні вироби, наприклад: *«Чоботи риплять, а горшки без сала киплять»* [19, с. 33].

Українські глиняні іграшки зацікавили російського археолога, керамолога й народознавця **Євгенію Басову** (1893–1928), яка

мріяла зрозуміти таємничу мову глини в археології та етнографії. 1915 року вона закінчила історико-філософське відділення Московських Вищих жіночих курсів, де займалася етнографією під керівництвом Віри Харузіної. Її цікавили глиняні свистунці. Під час поїздок вона зібрала велику колекцію свистунців, яка надійшла в Музей іграшки в Москві. 1918 року вона закінчила Московський археологічний інститут. З 1923 року до кінця свого короткого, трагічно перерваного нещасним випадком життя Євгенія Басова працювала в Державному історичному музеї. Там вона займалася вивченням матеріальної культури росіян XVIII–XIX століть, продовжувала вивчати глиняні іграшки, брала участь у 1-му з'їзді глинознавців, у діяльності Товариства глинознавців. У посмертно надрукованій статті *«Від бога Мена до пана Твардовського»* (1928) звертала увагу на глиняних баринь і вершників з Опішного Зіньківського повіту на Полтавщині, простежуючи їхню подібність до давніх культових зображень. То, на її думку, був приклад *«переходу від глиняних фігурок релігійного призначення в іграшки»* [47, с. 55-56].

Великі плани наукової роботи в галузі етнології були накреслені Музеєм антропології та етнології імені Хведора Вовка, заснованим у березні 1921 року. Він мав ґрунтовно дослідити антропологію, культуру й побут українського народу з найдавніших часів до сучасності. Його першим керівником став учень Хведора Вовка, антрополог і етнолог Олександр Алешо (1890–1922). До штатних працівників Музею (з 1922 року – Кабінету) ввійшли відомі кваліфіковані вчені, у тому числі вже згадуваний галичанин Антін Онищук – учень Володимира Гнатюка. Основою Музею стала наукова спадщина Хведора Вовка, яку вчений заповідав Україні і яку було перевезено з Петрограда до Києва. Це були багата бібліотека, яку видатний учений збирав упродовж життя, працюючи в Парижі та Санкт-Петербурзі, науковий архів, а також велика фототека. 1925 року на громадських засадах при Кабінеті антропології та етнології було створено Етнографічне товариство, яке 1928 року стало Всеукраїнським етнографічним товариством. На той час воно об'єднало етнографічні гуртки з різних областей України й нараховувало понад 160 членів. Співробітники Кабінету розробили низку програм, які стали методичним інструментарієм як для їхніх власних студій, так і для аматорів на місцях, яким Кабінет надсилав

програми-запитальники та інструктивні матеріали, надавав методичну допомогу. Кабінет антропології та етнології імені Хведора Вовка не лише організовував етнографічні виставки та збирання музейних експонатів, але започаткував стаціонарні дослідження побуту *«народів УСРР»* у різних пунктах України та їхні монографічні описи [88, с. 9, 12, 39-40].

На Чернігівщині таким пунктом було обрано село Старосілля. Восени 1921 року Антін Онищук розпочав стаціонарне вивчення села Старосілля Остерського повіту на Чернігівщині, де заснував першу спеціальну науково-дослідну станцію для проведення етнографічних досліджень. Упродовж 1921–1923 років, постійно мешкаючи *«в глухому, снігами занесеному селі»*, він досліджував окремі аспекти народної культури (рибальство, землеробство, народну техніку та житло). Це цілком відповідало розробленій Антоном Онищуком концепції етнографічних студій і допомогло поповнити колекцію музею цінними експонатами з усіх галузей селянського життя. Вивчення побуту цього села продовжили учні й колеги Антона Онищука, між якими були розподілені теми. Зокрема, в їхнє поле зору потрапила етнопедагогіка. Методичні програми вивчення побуту селянської дитини розробила **Леоніла (Ніна) Заглада** (1895–1938), старша сестра дружини згаданого вище археолога, етнографа й мистецтвознавця Миколи Біляшівського – Євдокії. Народилася вона в Києві, упродовж 1917–1920 років прослухала три курси правничого факультету Київського університету. Закінчила повний курс Київського археологічного інституту на етнографічному відділі (1922–1924). З березня 1919 по 1922 рік працювала в Київській книжковій палаті на посаді бібліографа. З грудня 1922 по листопад 1928 року – старший бібліограф УНІК. У жовтні 1924 року Кабінет імені Хведора Вовка прохав зарахувати її другим нештатним постійним співробітником. Працювала вона як етнограф, а згодом (з грудня 1928 по 1934 рік) як молодший науковий співпрацівник в Етнографічному музеї ВУАН. З січня 1934 року була молодшим науковим співпрацівником Інституту історії матеріальної культури ВУАН. Ніні Загладі вдалося виявити широке коло різноманітних явищ з дитячого життя Північної України, показати роль і місце дітей у родині, у громадському й господарському житті. На думку дослідниці, побут дитини був настільки широким і багатим, що його

можна було структурно виділити як спеціальну галузь етнографії. У своїй першій монографії *«Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля»* (1929) Ніна Заглада зафіксувала, що гончарів у селі Старосіллі дражнили, наслідуючи їхні заклики до покупців: *«По горшки, по миски, нема хліба кришки»* [383, с. 75, 165]. Записала вона також дитячі заклички, звернені до дощу: *«Дощику, дощику! Наваримо борщику у зеленому горщику; яйце вкине, яйце трісне, сонце блисне. Ключик, замочок, шовковий платочок»; «Дощику, дощику! Наваримо борщику у зеленому горщику; поставимо на горі, виїдять комарі; останеться трошки, виїдять мошки; останеться капля, виїсть цапля, останеться кришка, виїсть мишка»* [383, с. 138]. Ця унікальна праця була побудована на методах західної науки й зберегла своє наукове значення донині. Зібрані під час систематичних досліджень етнографічні речі було привезено до музею й розміщено в окремому відділі, де бажаючі могли оглянути матеріальну культуру Старосілля. У невеликій праці під назвою *«Відділ монографічного дослідження села: (село Старосілля)»* (1930), яка мала слугувати путівником по експозиції, Ніна Заглада також відзначала, як діти бавляться тим, що місять глину, ліплять миски, глечики [382, с. 66]. На Різдво в Старосіллі пекли житні пироги. Такий пиріг клали на горщик із кутею, давали колядникам, попові, худобі. Колись такі самі пироги пекли на Великдень і святили разом із паскою [382, с. 68].

Село Бубнівка Гайсинського повіту на Поділлі стало однією з *«дослідних станцій»* української етнографії з легкої руки уродженця Вінниччини, Юрія Александровича (1894–?), який цікавився місцевим гончарством. Упродовж 1920-х років він кілька разів виїздив до Бубнівки й зібрав велику колекцію тамтешніх гончарних виробів для Кустарного відділу Сільськогосподарського музею в Києві.

Опис Бубнівки як гончарного осередку зробила співробітниця Музею антропології та етнології **Лідія Шульгина (Тартаковська)** (1897–1938). Як і Олена Курило, це була представниця нової радянської науки, не пов'язана з попередніми науковими школами. Вона народилася в родині відомого київського лікаря-терапевта, тісно пов'язаній із соціал-демократичним рухом, середню освіту отримала в Києві, а 1915 року закінчила приватну жіночу гімназію

Аделаїди Жекуліної. Восени 1916 року вона вступила на Вищі жіночі курси в Москві – на філософський факультет, де провчилася два семестри. Восени 1917 року Лідія Тартаковська перевелася до Києва. Наприкінці листопада того ж року вона вступила в цивільний шлюб зі знайомим свого брата – студентом-українцем Володимиром Шульгиним, теж із відомої київської родини. Патріотично налаштовані Шульгини її зустріли вороже, крім того, Лідію пригнічували, за її власним зізнанням, українська мова та загальне бажання якось її українізувати. Сімейне життя тривало недовго – 13 січня 1918 року Володимир загинув у битві з більшовиками під Крутами [88, с. 60]. Його мати Любов Шульгина змінила після цього своє ставлення до Лідії й зробила спробу зблизитися з нею. За наполяганням своїх батьків, восени 1918 року разом з братом чоловіка, членом Української Центральної Ради, істориком і соціологом Олександром Шульгиним Лідія виїхала в Болгарію, куди він був призначений послом Української держави гетьмана Павла Скоропадського. Не маючи чим зайнятися, Лідія Шульгина спробувала свої сили в перекладі науково-популярної іноземної літератури українською мовою, яку майже не знала, й у процесі зацікавилася українською етнографією. Після падіння Гетьманату Олександр Шульгин вирушив з родиною до Франції й пропонував Лідії їхати з ними, але еміграція подалі від *«революційної Росії»* її не приваблювала, тож наприкінці 1918 року вона повернулася до Києва. З осені 1919 року Лідія Шульгина навчалася в Географічному інституті в Києві, аж доки цей навчальний заклад не припинив свою діяльність. Вона продовжувала займатися перекладами, працюючи у видавництві *«Книгоспілка»*. З 1921 року Лідія Шульгина почала роботу в щойно створеному Музеї антропології та етнографії на запрошення Олександра Алешо. Її науковим керівником був Антін Онищук, який спершу був добрим до неї, та потім різко змінив своє ставлення, помітивши ознаки кар'єризму. Певний час вона писала себе в анкетах українкою, хоча, як сама зізнавалася, нею себе не вважала й не відчувала. Фахової етнологічної освіти Лідія Шульгина не мала, але 1928 року закінчила географічний факультет при фізико-математичному відділі Ленінградського державного університету [88, с. 60]. У Ленінграді на той час мешкав її брат, фізик Петро Тартаковський – викладач політехнічного інституту. Крім

того, там вона отримала підтримку від давнього приятеля її матері, революціонера Лева Штернберга, який став етнографом у засланні на Сахаліні.

З 1927 року, після переходу Антона Онищука на іншу роботу, Лідія Шульгина стала завідувачем Музею антропології та етнографії, витримавши не без допомоги *«радянської громадськості»* боротьбу з академіком Сергієм Єфремовим, який критично ставився до її кандидатури. Лідія Шульгина була членом Етнографічної комісії ВУАН, але стосунки з *«націоналістично настроєними»* Михайлом Грушевським, Катериною Грушевською, Агатангелом Кримським та їхнім оточенням у неї не склалися. Вона одружилася з набагато старшим за неї біологом, академіком АН СРСР Іваном Шмальгаузеном (1884–1963) [485, с. 13], якому народила сина. Працюючи в музеї, Лідія Шульгина здійснила низку експедицій на Чернігівщину, Вінниччину, Київщину. На відміну від деяких своїх колег, Лідія Шульгина не спеціалізувалася окремо на гончарстві, досліджуючи також пасічництво, плетіння брилів, засоби й способи перенесення вантажу, освітлювальні прилади у тій же Бубнівці, ткацькі верстати на Київщині, різьблення коників стріх на Чернігівщині [88, с. 60]. Її опис гончарства був просто частиною поширених у той час студій ремесел, промислів і виробничих галузей. За предмет дослідження обирала певні виробничо-господарські явища, окремі аспекти матеріального побуту. Не будучи визначним фахівцем в етнології, Лідія Шульгина просто сумлінно відпрацювала програму зі збирання етнографічних матеріалів, майже не аналізуючи зафіксовані впродовж зими–осені 1926 року та літа 1928 року факти.

Процес вимішування глини ногами гончарі, за словами Лідії Шульгиної, звичайно характеризували словами, *«як у танці»*. Через це зазвичай вони підсміювалися самі з себе: *«Гиншому,* – каже, – *робота, а мені у танці ходити!»* Інші люди теж жартували над працею гончаря, приказуючи: *«Ану, гайда, трепака!»* [1171, с. 118].

Пережитки давніх вірувань проявлялися в тому, що невимішаний глей називали *«живою землею»*. Доки в ньому залишалася *«жива земля»*, глей був непридатним для роботи [1171, с. 120].

Коли гончар починав роботу, зразу не можна було пізнати, що саме він буде робити. Тому гончарі з Бубнівки казали: *«У ганчара глина, як люди в Бога – що задумав, те й зробив»* [1171, с. 122].

Ремісники з великою повагою ставилися до свого знаряддя праці – гончарного круга, кажучи: *«Круг – то саме голова; без круга нічого не можна зробить; годного коника хіба тільки зліпиш, а посуду жадного без круга не зробиш»*. Вони стверджували, що *«ганчари роблят, як світ давно, а щоб без круга робили то цього нема»* [1171, с. 122].

За даними Лідії Шульгиної, у Бубнівці великі полумиски застосовували під час весілля: на такий полумисок клали весільний коровай [1171, с. 151].

Описуючи гончарські вірування, звичаї й забобони, Лідія Шульгина спершу відзначила дні, коли не можна було працювати. Гончарі Бубнівки не працювали в понеділок, пояснюючи це, насамперед, побутовими обставинами, мовляв, *«понеділок – ганчарський день»*, бо в неділю везли посуд на базар або віддавали скупникові, продавали й наступного дня відзначали вдалий продаж гульбищами [1171, с. 166]. Однак, крім цього, як і скрізь в Україні, понеділок вважали тяжким днем і тому не починали цього дня робити. Тяжким днем також вважали суботу. Гончарі казали, що в понеділок і в суботу починати роботу не варто, навіть глини треба брати небагато, бо це тяжкі дні, вироби довго будуть робитися [1171, с. 166]. Проте гончарі не завжди дотримувалися цього й, у разі потреби, працювали й у понеділок, незважаючи на нагадування жіноцтва [1171, с. 166].

Далі Лідія Шульгина виокремила забобони, пов'язані з виготовленням посуду. Вона звернула увагу, що серед забобонів цієї групи найпоширенішими були ті, що стосувалися виготовлення посуду *«на набіл»*, як от *«гладущиків»* на молоко, горщиків на сметану. Мало значення, коли саме і за яких обставин був виготовлений такий посуд. Вважали, що в *«гладущику»*, *«що не так роблений»*, не буде вдаватися сметана [1171, с. 166].

Час, коли слід було виготовляти молочний посуд, у Бубнівці часто визначали за місячними фазами. Зокрема, вважалося, що *«гладущики»* на молоко треба робити, *«коли місяць у підповні»*, тоді вони будуть повні сметани. Респонденти при цьому посилалися на свій життєвий досвід і стверджували, що їхні батьки-гончарі під час виготовлення таких *«гладущиків»* працювали натщесерце, зранку нічого не ївши [1171, с. 167]. Також, за переконанням гончарів, добре

було виготовляти *«гладущики» «первої суботи первого місяця»*, тоді в них теж мала бути сметана. *«А коли-небудь роблений ладущик, то мала польза з нього, не буде в йому сметани ніколи. Прибутні ладущики – то це тільки ті, що у підповні роблені у перву суботу на первому місяці». Жінки примічали, кажучи, що в такого-то гончаря «прибутні ладущики»*, в яких завжди вдається сметана, а в іншого – погані, *«неприбутні»* [1171, с. 167].

У випадку, коли треба було надати виробу певних властивостей, заручитися покровительством сил потойбічного світу, майстри працювали в заборонений традицією для роботи час, тобто чинили так звану обрядову інверсію. У Бубнівці вірили, що *«гладущики»* бували хороші, коли вони *«в суботу роблені»*. Гладущики треба було виготовляти в суботу, тоді вони були *«на спрат добрі»*. За народним переконанням, тямущий гончар виготовляв *«гладущики»* в будь-яку, але суботу, якщо знав тонкощі своєї роботи. Дехто виготовляв і в *«нову суботу»*, бо казали, що *«гладущики» «тоді добрі на спрат, коли нової суботи роблені»* [1171, с. 167]. Дуже поширеним у Бубнівці був погляд, що *«гладущики»* на молоко треба робити рано, до схід сонця, *«то буде спрат, молоко буде, сир буде»*. Гончарям замовляли виготовити такий посуд у суботу рано, поки ще сонце не зійшло. Під час виготовлення виробів від майстрів вимагали дотримання певних ритуальних правил і заборон. Гадали, що *«гладущик»* треба робити якомога раніше, при цьому байдуже, у п'ятницю чи в суботу, аби натщесерце, бо тільки такий *«гладущик»* буде годитися для молока. Жінки вірили, що сметани буває багато тільки в таких *«гладущиках»*, що зроблені уранці, до схід сонця, і натщесерце [1171, с. 167].

Крім цього, деякі гончарі для виробництва молочного посуду до схід сонця набирали *«непочатої»* води з криниці і на тій воді місили глей на *«гладущики»*. Зробити це треба було винятково в суботу, бо в інший день це вже не мало значення. Прийшовши до криниці, гончар казав: *«Я прийшов по воду, ладущики робити на сир, на сметану, на масло»*. Повернувшись додому, він одразу ж заливав глей тією водою, місив і робив. Зробити треба було знову-таки до схід сонця. Коли гончар працював за кругом, то неодмінно приказував: *«Роблю ладущика на сир, на сметану, на масло»*. Це теж мало вплинути на властивості посудини [1171, с. 167]. Бубнівські селянки вірили, що кількість та якість молока залежали від того,

як було зроблено *«гладущик»*, і дорожче платили за посуд, який відповідав зазначеним вимогам. Гончарі часом посміювалися над цим [1171, с. 167-168].

Увагу Лідії Шульгиної привернуло також важливе й дуже поширене в Бубнівці переконання, що *«гладущики»* на молоко треба робити з так званим *«пупом»*, тобто з маленьким шпеньком посередині. Пуп витягувався з дна в останній момент, коли *«гладущик»* уже був цілком готовий. Вірування, що стосувалися пупа, на думку Лідії Шульгиної, були дуже давніми, бо й старовинні *«гладущики»* також робилися з *«пупами»*. У Бубнівці гончарі оповідали, що гладущик треба робити з *«пупом», «то добрий буде на спрат»*. Такий *«пуп»* мав стриміти посередині в дні, бо вважалося, що коли є пуп, то буде багато сметани. Саме такі *«гладущики»* найбільш охоче купували жінки. Інакших *«гладущиків»* не виготовляли, бо на них не було попиту [1171, с. 168]. Респонденти підтверджували, що *«гладущики»* робили з *«пупами»* на дні, й замовляли їх винятково з *«пупами»*, а інші не замовлялися. Коли був піст, то замовляли *«гладущики»*, і все з *«пупами»*, щоб на дні стирчав великий *«пуп»*, бо гадали, що *«з пупом ладущик на молоко дуже добрий»*. Причому, якщо траплялося, що в господині не було *«спрату»*, то одразу винуватили гончаря, що не такі *«гладущики»*, а з пупом справи в неї мали йти гарно, отже, гончар був чогось вартий [1171, с. 168]. Проте, коли бував великий попит на посуд, тоді всякий *«гладущик»* був добрий, і на ярмарку, як не було *«гладущиків»* із пупом, то брали й звичайні [1171, с. 168]. Лідія Шульгина зазначала, що появу *«пупа»* всередині *«гладущика»* пояснити важко. Здавалося б, до цього мусив спричинитися якийсь примітивний технічний спосіб роботи, проте дослідження тогочасної техніки гончарювання не давало для цього ніяких підстав. Вона зауважила той факт, що горщики, які робилися подібно до гладущиків, ніколи не бували з *«пупом»* [1171, с. 168].

У Бубнівці також дуже поширеним було вірування, що горнята на сметану мають бути спеціально виготовлені *«з самого того слимаку, що збирається з пальців»*, тоді начебто горня так буде збирати сметану, *«як слимаки з пальців обирає»* [1171, с. 168].

Крім того, у Бубнівці гончарям замовляли посуд для чарівництва, який треба було робити *«на відлів»*. Для цього треба було руки тримати всередину, вивертаючи їх, так ніби навиворіт, а круг крутити

ногами під себе. Так загадували виготовити горщик і покришку до нього. Розповідали, що треба ще святити ножа сім років, і той ніж покласти в новий горщик, бо такий горщик, виготовлений *«на відлів»*, начебто мав допомогти здобути чудодійний цвіт папороті [1171, с. 168]. Проте значно частіше використання такого посуду було прозаїчнішим і обмежувалося молочним господарством. Згадували, як жінка просила в гончаря за будь-яку ціну зробити їй у нову суботу рано, доки сонце не зійшло, невелике горня з покришкою *«на відлів»*. Навіщо та жінка його замовляла, залишилося невідомим, але оповідачка була переконана, що *«вона була не ворожка, але вона щось знала, це до корів добре такий горщик»* [1171, с. 168-169]. Іноді обережно пояснювали, що такий посуд потребують відьми, *«котрі ...до чужих корів знают»*. Вони начебто замовляли виготовити *«гладущик» «на відлів»*, для чого до схід сонця треба було набрати води і з тієї води місити, й тоді *«гет усе молоко буде в неї»* [1171, с. 169]. У 1920-х роках робити такий посуд *«на відлів»* гончарі уже побоювалися, гадаючи, що може вивернути руки або покрутити чи статися щось іще, бо невідомо, для чого призначений такий виріб. Вони наполягали, що це все замовляли з чужих сіл: *«свої не будут своїм ганчарам заказувати»* [1171, с. 169]. Цей тип ритуальної антиповедінки, тобто поведінки навпаки, усупереч регламентованим нормам, мав на меті семантизувати виріб, прилучивши його магічним способом до потойбіччя, яке в людських уявленнях поставало як обернене щодо того світу, в якому живуть люди.

Не меш цікавими були звичаї під час купівлі посуду, які нагадували той, що був зафіксований Артуром Горовеєм на Буковині. У Бубнівці, коли купували *«гладущик»*, його не можна було ставити на землю, а натомість якомога далі сягнути рукою всередину, а потім уже питати, скільки він коштує, й тоді стільки в ньому буде сметани [1171, с. 169]. Існував і трохи відмінний варіант купівлі – із замовлянням. Коли господиня купувала *«гладущик»*, то брала його на руку, скільки сягне рукою, й приказувала нишком: *«До половини сметани, до половини сиру, а сироватки нима, бо з'їст дурна»*. Під час купівлі не можна було торгуватися, взявши в руки, треба було заплатити стільки, скільки сказав гончар, і в жодному разі не класти на землю, проте не всі жінки про це знали [1171, с. 169].

У новому *«гладущику»* в Бубнівці радили спершу поварити курку, а тоді вимастити свяченим салом і поставити в піч, а тоді вже виварювати [1171, с. 169].

У Бубнівці посміювалися над тим, що гончарі бідні й для себе гончар не спроможеться виготовити посуд. Казали: *«Швець без чобіт, колесник без коліс, ткач без полотна, а ганчар без миски»*. Стверджували, що *«ганчар – не хадзяїн»*, тож недарма і в пісні співається *«Біжи за ганчара (або: хто піде за ганчара), то готові злидні: то кола нема, то тина нема, то двирий нема»* [1171, с. 169].

Також у Бубнівці полюбляли іронізувати щодо надмірного вживання гончарями алкогольних напоїв: *«Упився, як швець або як ганчар»*. Розповідали, що гончарям не ведеться через те, що вони пропили Петрові ризи й тепер мають бідувати [1171, с. 170]. У Бубнівці були поширені перекази про зустріч гончарів з апостолами Петром і Павлом або ж лише з Петром. Оповідали, що якось ішли з ярмарку п'яні гончарі й здибали дорогою святих Петра й Павла. Гончарі не знали, що то святі, напали на них, взяли їхній одяг, продали й пропили [1171, с. 170]. За іншим варіантом переказу, йшли гончарі з ярмарку в понеділок. Назустріч їм ішов якийсь незнайомий дядько. *«Ану, сватку, – каже їден до другого, – здерім з нього сорочку, та й продамо...»*. Вони одразу кинулися до того чоловіка, роздерли на ньому шмаття, а він виявився в золотих ризах, які сяяли. Гончарі взяли ті золоті ризи, занесли в село, продали й пропили, а заодно пропили й щастя, бо святий Петро прокляв їх. *«Клятьба на їх від Петра положена: щоб ви, каже, робили, не доробилися і щоб мали по чарці»*. Через це гончарі й не є хазяями, постійно перебуваючи в скрутному становищі [1171, с. 170]. Такий фольклорний сюжет можна було б розглядати і як вказівку на вельми неоднозначні стосунки представників цієї професії з християнською релігією.

Багатство гончаря в Бубнівці приписувалося допомозі нечистої сили. Якщо гончар був багатий і йому добре велося, то звичайно казали, що він *«щось знає»* або *«має чорта, який робит»*. Про одного майстра з цього осередку, який мав до десяти челядників, що робили по сотні мисок на день, оповідали, як до нього ходив чоловік із сусіднього села чорта купувати. Гончар відлупцював його добре, а той згодом дякував, *«що чорта не схотів продати, а навчив діла робить»* [1171, с. 170].

Лідії Шульгиній відповідали, що окремих гончарських пісень немає: *«Хіба при цій роботі заспіваєш?»*. Утім, про гончарів співалося в пісні, яку інформатори віднесли до розряду п'яницьких:

Ганчар глину місит.
Ганчарові біда висит.
Ганчариха питається:
«Що то, серце, хитається?» –
«Не журися, моя мила,
Наша біда, наша й глина».
Ганчар, моя мати,
Ганчар просить, треба дати,
Ганчарові треба дати
Хоть за горщик, хоть за миску,
Треба дати
Хоть ту кришку [1171, с. 170].

На Вінниччині щойно куплений посуд жінки навмисно перекладали соломою, однак при цьому частим явищем була крадіжка горщиків [1171, с. 173].

Зробивши спробу якось пояснити зафіксовані матеріали, Лідія Шульгина зазначала, що *«окрему, дуже мало досліджену сторінку з побуту ганчарів становлять їхні звичаї, вірування та забобони, що про них трапляються побіжні відомості»*. Вона прийшла до висновку, що забобони бубнівських гончарів, які були безпосередньо пов'язані з їхнім ремеслом, мали паралелі в багатьох інших широко розповсюджених віруваннях і народних уявленнях. Так, наприклад, гончарські погляди на недобрі для праці дні знаходили почасти пояснення відповідно до розпорядку праці на цілий тиждень, а разом з тим збігалися із загальнопоширеними уявленнями про важкі дні, коли не годилося починати працю. Гончарські забобони, що стосувалися виготовлення молочного посуду, на її думку, можна було поставити у зв'язок із загальнопоширеними забобонними практиками й осторогами, якими були оточені корова й молоко в народному побуті. Ті вірування, що стосувалися виробів і гончарювання, як гадала Лідія Шульгина, відповідали вимогам і магічним практикам, яких зазвичай дотримувалися в Україні з метою забезпечити собі користь, запобігти врокам, лихові. Тому треба було працювати *«до схід сонця», «на новому місяці», «коли місяць*

у повні», «натще», вживати *«непочату»* воду. Лідія Шульгина зазначала, що вірування в особливу силу горщика, зробленого *«на відлів»*, та в його придатність для ворожіння й чаклування, знаходило собі паралелі в поширених по всій Україні уявленнях про магічну силу рухів та праць, виконаних у протилежний бік, проти сонця тощо. Вірування, звичаї та примовки під час купівлі посуду були подібні до звичаїв, які стосувалися купівлі й продажу взагалі, натомість жарти з гончарів мали, як вона висловилася, місцевий характер [1171, с. 186]. Попри те, що Лідія Шульгина не була фаховим етнологом і не спромоглася ні на продовження керамологічних студій, ні на глибокий аналіз, її сумлінно виконаний і доволі детальний опис гончарного ремесла окремо взятого осередку дав майбутнім дослідникам важливий фактаж і не раз був предметом наукового розгляду.

В українських виданнях друкувалися українською мовою також російські вчені, особливо ті, чия доля була пов'язана з Україною. Російський етнолог, професор кафедри етнографії Ленінградського державного університету **Дмитро Зеленін** (1878–1954), який упродовж 1916–1925 роківх викладав у Харківському університеті, оприлюднив у *«Етнографічному вісникові»* статтю *«Спасова борода», східньослов'янський хліборобський обряд жниварський»* (1929). У ній він, зокрема, притягнув матеріали Олександра Сементовського про використання глини з кладовища для створення закрутки на полі, щоб позбавити лан врожайної рослинної сили [396, с. 131-132].

Російський дослідник **Юрій Самарін** (1904–1965) з Центрального музею народознавства (пізніше – Музею народів СРСР) у Москві опрацював у Києві, у Сільськогосподарському музеї та Державному музеї імені Тараса Шевченка, колекції гончарних виробів і здійснив обстеження гончарного ремесла в Бубнівці, містечку Зіньків та інших гончарних осередках Поділля. Консультували його Дмитро Щербаківський, Юрій Александрович та Лідія Шульгина. У книзі *«Подільські гончарі»* (1929) Юрій Самарін торкнувся теми суспільного становища гончарів у традиційному суспільстві Поділля, цехового устрою й цехової обрядовості в Меджибожі, Смотричі, Зінькові, подав короткий опис уцілілих цехових клейнод. У місті Смотрич в одного гончаря в 1920-х роках ще була дерев'яна скринька

з *«правом»*, тобто грамотою на заснування цеху, цехові документи та знамена із зображенням небесних покровителів цеху [896, с. 13-14]. У Київському історичному музеї зберігалися гончарські цехові клейноди з Поділля, у тому числі дерев'яна *«цітка»* із зображенням Успіння Божої Матері [896, с. 14], однак Юрій Самарін не вказав, з якого саме гончарного осередку. У Зінькові в одного зі старих гончарів, що був цехмістром, збереглися великі воскові свічки, так звані *«ставники»*. З цими свічками стояли в церкві під час кожної обідні вісім старших членів цеху [896, с. 14].

Згадав Юрій Самарін і деякі аспекти звичаєвості гончарів Бубнівки, пов'язані з транспортуванням глиняних виробів на продаж. Зупинки подільські гончарі робили не тільки біля шинків, але й поблизу криниць, де, звичайно, бувало кілька десятин дикого степу, вкритого густою травою. Коло колодязя стояв хрест і кухоль для збору добровільної грошової пожертви *«за постав»*, тобто за годування волів. Вважалося ганебним не опустити своєї лепти в кухоль і користуватися пасовиськом задарма [896, с. 16-17].

На матеріалах з Бубнівки Юрій Самарін розглянув також використання глиняного посуду в календарних обрядах; зробив він і спробу витлумачення елементів мальовки глиняного посуду, щоправда, доволі дилетантську [896, с. 5, 13-14, 20, 37-39]. Робота Юрія Самаріна була написана з безперечною симпатією до українців, проте відчутними її недоліками є конспективність, поверхневість, відсутність системи у дослідженні гончарних осередків і подачі фактів.

Любов Дорошкевич, досліджуючи народну математику з погляду етнографії, у своїй праці *«Народня математика (Спроба збирати пам'ятки з народньої математики)»* (1929) розглянула й професійні знання гончарів Канева [346, с. 166].

У тогочасних дослідженнях поглиблено розроблялися теоретичні питання, пов'язані з елементами й функціями традиційної обрядовості, символічними функціями предметів матеріальної культури, обстоювалася ідея синкретичності релігійного світобачення, яке, на думку дослідників, проявлялося в сільськогосподарській магії й виробничих культах. Чимало для вивчення гончарства зробила мистецтвознавець, етнограф і керамолог **Євгенія Спаська** (1892–1980). Народилася вона в місті

Ніжин, у родині протоієрея. Навчалася на історико-філологічному факультеті Московських вищих жіночих курсів, отримавши диплом історика. Її науковим керівником була професор Віра Харузіна, відомий етнограф. У роки Першої світової війни Євгенія Спаська була сестрою милосердя, а потім співробітницею відділу допомоги населенню Земського союзу. У цей час вона побувала в Галичині та Буковині, де вже тоді цікавилася етнографією й народним мистецтвом цих місцевостей, збирала фотографічні матеріали для запланованого Земським союзом видання. У 1920-ті роки Євгенія Спаська переїхала з Ніжина до Києва, де працювала секретарем у видавництвах *«Пролетарська правда»* й *«Новая деревня»*, одночасно цікавлячись народним мистецтвом. 1924 року Євгенія Спаська стала студенткою Київського археологічного інституту, де захопилася вивченням кахлярства та гончарства. Там вона познайомилася з видатним ученим – мистецтвознавцем і етнографом Данилом Щербаківським, який мав надзвичайно великий вплив на формування її наукових інтересів і дослідницьку діяльність. Євгенії Спаська, яку невдовзі було зараховано дійсним членом Етнографічної комісії, почала ґрунтовно вивчати гончарство Чернігівщини й написала про нього низку статей. Перебуваючи влітку 1926 року в експедиції в місті Глухів, вона випадково виявила надзвичайно цінний архів Пелагеї Литвинової-Бартош і перевезла його до Києва [950, с. 7-8; 88, с. 61].

1928 року дослідниця закінчила велику роботу *«Чернігівське гончарство»* й опублікувала чотири етюди із семи запланованих. Під час підготовки цих робіт вона проявила новаторські, характерні і в подальшому для її творчої праці, прийоми, що передбачали опис особистості майстра, його індивідуальних манер, творчої вдачі, характерної специфіки орнаментики гончарних виробів та їхніх розмірів [66, с. 66]. Важливе значення для керамології з цього циклу про гончарство Чернігівщини мала невелика стаття Євгенії Спаської під назвою *«Глечик з хрестиком»* (1929). Цей етюд мав на меті *«подати ще одну рису до матер'ялів про вірування, зв'язані з посудом та молочарськими справами»* [949, с. 41]. Цікавість у авторки викликáв, передовсім, *«посуд не щоденний, а на якісь спеціяльні потреби»* [949, с. 39]. Під час відрядження на Чернігівщину, інспірованого Куствідділом Сільськогосподарського музею з метою придбати зразки гончарних виробів, у селі Шатрище

Новгород-Сіверського повіту їй пощастило придбати в місцевого гончаря димлений глечик із таємничим хрестиком на шиї. Саме він спонукав учену до подальших студій. Робив це в Шатрищах один з найстаріших тамтешніх майстрів. Про хрест на глечику гончар *«не одразу й не дуже охоче, під умовою, щоб з цього не зробити сміху»*, нарешті розказав, що він мітив хрестом лише ті глечики, які виробляв один раз на рік у Збірну або Федорову Суботу, себто в суботу на першому тижні Великого Посту. Коли вдаряли *«на Достойно»*, гончар сідав формувати їх і робив стільки, скільки встигав до кінця церковної служби, помічаючи всі хрестиками [949, с. 38].

За глечики, позначені хрестом, гончар правив удвічі більшу ціну: *«Бо, казав він, не всі гончарі це знають і роблять, а баби за такими глечиками страшенно побиваються, бо в них буває найкращий «збір» – одстоюється молоко майже на все горло»* [949, с. 39]. Саме в цьому посуді мусило бути найбільше сметани. Дослідниця підкреслювала, що, судячи з усього, з такими глечиками власниці поводяться обережніше, частіше їх миють [949, с. 39]. Євгенії Спаській доводилося чути про глечики з хрестами й по інших місцевостях Чернігівщини, але виготовлення їх ніде не пов'язувалося зі Збірною Суботою – їх робили, щоб *«багато молока було»*, щоб *«відьми коров не псували»* тощо [949, с. 39].

Вона спробувала дослідити звичай писати на молочному посуді хрестики, розглянувши його в широкому контексті народної календарної обрядовості. Цей день у народному календарі розцінювали як істотний момент концентрації життєвих благ. У Глухівському повіті Чернігівської губернії, згідно з рукописом Пелагеї Литвинової-Бартош, тоді їли й ловили рибу, також пряли прядиво для *«перетків»*, але вважали, що якщо прясти на полотно, то прядиво в основі буде *«збіраться»*, зіщулюватися, тому що це субота *«зборна»*. У цю суботу закормлювали свиней сімома стравами – *«сбором»*. До світанку треба було сплести кошики для голубів і повісити, тоді голуби не будуть розлітатися, а будуть водитися. Після причастя треба було лягати спати, щоб улітку гриби вродили. Працювати в цей день не можна було, інакше позашиваються очі родителям на тому світі. Пекли млинці [949, с. 40-41]. Павло Чубинський згадував про закопування каші, але схожий обряд побутував у Ніжинському повіті Чернігівської губернії, де якраз

у першу суботу Великого Посту молоді дівчата вступали до дівочої громади, варили з цього приводу кашу й закопували з горщиком у землю, а також співали пісню, яка починалася словами: *«Збірна Субота, збірались дівчата»* [949, с. 40]. У Красносілках Черкаської округи іноді казали: *«І чого тут повсігда збираються, наче каша закопана»*, бо дівчата закопували кашу на тому місці, де бажали, щоб збиралася вулиця. Кашу варили на цьому місці вночі, щоб ніхто не бачив, підкладаючи замість дров ключі – жердини з гачком для опускання в колодязь і витягання відра. Закопували в землю кашу, ложку до неї й ключі [949, с. 40].

Етнографічні матеріали про день, у який у Шатрищах формували відзначені хрестиком глечики, спонукали Євгенію Спаську до висновку, за яким *«залишається враження, що ...Збірна Субота, християнські вірування (хрест на глечику, робота гончара од «Достойно до кінця служби Божої», себто протягом терміну, який і в християнському культі в літургії вважається за найважливіший), і поганський «збір» – (все збірається в цей день: вода з гір, дівчата, пряжа, все сприяє «збору»: риба буде ловиться, голуби вестися, свині добре їсти, молоко остоюватися, гриби родити), – якось дивно з'єдналися в цьому гончарському віруванню»* [949, с. 41].

З-поміж іншого особливого посуду опитаний гончар пригадав лише *«посні горщики»*, які вживали лише тричі на рік: на кутю, напередодні Хрещення й на Головосік [949, с. 39].

Наголосивши, що, *«на жаль, взагалі ні молочарські забобони, ні забобони, які зв'язано з посудом, ні питання про ритуальний посуд на Україні не мають ще своєї окремої літератури»*, Євгенія Спаська відзначала, що *«глиняний посуд разом з піччю (вогнем) та стравою (хлібом, кашею, сиром, медом, маком) відограв певну ролю у всіх ритуалах, звязаних з усім життям людини (горщик з кашею бабі од породіллі; горщик з кашею розбивають на хрестинах, черепки викидають у город, щоб гарбуз родили; горщик з кашею на Наума, коли дитину починають вчити; розбивають горщик з кашею, коли дитина хворіє, або погано росте; розбивають горщик на порозі клуні, коли хто вмре – щоб довго не журитися; нові горщики купують на кутю та звар щороку; окремі горщики роблять на чарування; посні горщики; нові миски на весілля; бють посуд на*

весіллі, дають подарунки на Великдень молодій всі родичі – різний посуд на нове хазяйство; миски з обох боків писані роблять на принос – на панахиди, спеціяльні поставці на кутю, на сир, баньки та глечики на святу воду, глечики з «лихтариками» на мед до колива і баг. ин.» [949, с. 41]. На жаль, їй не судилося продовжити дослідження в цьому напрямку.

У посмертно виданій статті *«Подорожі по Чернігівщині: уривки з щоденників, рр. 1921–1926; головним чином про гончарство чернігівське»* Святого Юрія на коні, згідно з даними керамологічних експедицій Євгенії Спаської, зображали на цеховій *«повєстці»* ніжинських гончарів аж до першої половини 1920-х років; з іншого її боку були зображені гончарний круг, косинець пічників і кахля [951, с. 349, 355-356]. Гончарі Ніжина вважали своїм святом вівторок на Масляну – цього дня в приміщенні цехової управи влаштовували поминальний обід *«по дідам»* [951, с. 349, 356]. Ніжинські гончарі у своєму цеху мали чорне оксамитове знамено із зображенням Спаса та золотими емблемами ремесла – гончарським кругом, пічницькими молотком і лопаткою, а також ікону Спаса [951, с. 349, 356]. Досліджуючи виробництво постгабанської кераміки в містечку Коропі на Чернігівщині, у статті *«Пузирьовський посуд»* Євгенія Спаська також звернула увагу на забобони й стереотипи щодо постаті майстрів гончарної справи. Висувалися припущення про те, що невипадково місцеві гончарі, що продовжили традиції німецького гончарювання, швидко розбагатіли й при цьому навіть під страхом смерті нікому нічого не сказали про свою таємницю, значить, тут не обійшлося без нечистого [952, с. 380]. Праці Євгенії Спаської теж відіграли в майбутньому важливу роль у подальшому становленні керамології.

Прикметна наукова діяльність **Раїси Данківської** в Музеї Слобідської України імені Григорія Сковороди в Харкові. Його було створено він 1920 року завдяки зусиллям академіка Миколи Сумцова на основі однієї з колекцій старожитностей Етнографічного музею Харківського історико-філологічного товариства при Харківському університеті, сформованої ще впродовж 1834–1835 років. Початкові фонди музею склали етнографічні експонати Харківського художньо-промислового музею та приватні зібрання [88, с. 11]. З 1912 по 1917 рік Раїса Данківська була вчителькою в 1-й московській жіночій гімназії.

Паралельно вона завідувала бібліотекою Товариства любителів природознавства, антропології й етнографії при Московському університеті. Упродовж 1917–1919 років Раїса Данківська працювала в Москві, де завідувала етнографічним відділом московських пересувних музеїв, 1919 року була обрана членом комісії зі створення в Москві Музею народного мистецтва й побуту та одночасно працювала завідувачем відділу в Строгановському художньому музеї. Того ж року вона переїхала до Харкова, де стала працювати в шкільному педагогічному музеї [88, с. 63]. З моменту заснування Музею Слобідської України Раїса Данківська робила там під керівництвом Миколи Сумцова й стала його найстараннішою ученицею. 1920 року її обрали членом Географічної секції Харківського комітету освіти і хранителем етнографічного відділу Музею Слобідської України. Раїса Данківська здійснила низку експедицій по Харківщині, зібравши чимало фольклорно-етнографічних матеріалів. Вона вивчала народне вбрання, звичаї й обряди, записувала легенди, збирала матеріали про кобзарів та лірників на Слобожанщині.

Після смерті Миколи Сумцова Раїса Данківська була призначена директором Музею Слобідської України й завідувала ним упродовж 1923–1929 років, керуючись науковим спадком свого наставника. Вона активно друкувалася на сторінках різних тогочасних часописів. Переповівши зміст статей Володимира Гнатюка й Василя Щурата про інвольтацію за допомогою воскових і глиняних ляльок, Раїса Данківська писала в рецензії (1924): *«Наведені В. Гнатюком та В. Щуратом випадки насилання шкоди за допомогою людських фігурок з воску, хліба, глини і т. инш., зроблених з примовленнями, могли з'явитися на Вкраїні не тільки після запозичення, про що є вказівки в обох статтях. Вони могли виникнути паралельно та самостійно, бо звичай насилати шкоду на людину за допомогою її фігурки, існує у ріжних народів по всьому світі, що иноді живуть дуже далеко один від одного та нічим не зв'язані між собою. Вказівки на такі звичаї у инших народів наведено у В. Н. Харузіної..., як і в М. Ф. Сумцова..., що його згадують автори обох статтів. Добре було б зібрати отакі фігурки по ріжних місцевостях України, де існує такий звичай»* [283, с. 297]. Музей Слобідської України імені Григорія Сковороди, очолюваний Раїсою Данківською,

зробився рушієм етнографічно-збирацької роботи на Слобожанщині. Підґрунтям до цієї роботи були підготовані Данківською й надруковані в музейному бюлетені кілька програм для збирання різних етнографічних предметів. Вони були цінні своєю пошуковою спрямованістю. Почався найактивніший в етнографічному плані період життя вченої. Активізувавши експедиційну діяльність, вона досліджувала етнографію базарів і ярмаркову торгівлю, робила етнографічні екскурсії навколишніми селами з метою всебічного вивчення народного життя – від народного календаря й народної медицини до пряничного виробництва. Можна констатувати, що Раїса Данківська була першою з основоположників теоретичних засад етнографічної роботи в містах. Своєю невтомною працею вона втричі збільшила фонди музею [88, с. 11, 63]. Від самого початку своєї діяльності Раїса Данківська захоплювалася дослідженням обрядових народних печив, тому не могла обійти обряду *«вечері»* на Харківщині й Полтавщині, який згадували ще Михайло Максимович і Матвій Номис. У праці *«Санки в обряді «вечері»* (1929) Раїса Данківська також зафіксувала цікаві з погляду керамолога його подробиці. Спеціально для обряду селяни купували санки для дітей. У такі санки клали *«вечерю»* – кутю в мисці, узвар в горщику, смажену рибу й пироги (з горохом та капустою), теж у мисках. У Святвечір під Різдво, щойно з'являлася на небі зірка, вечерю везли діти до своїх хрещених батьків, до бабусі, до тіток, дядьків і взагалі до старших родичів. Приїхавши до них, діти залишали санки в них у дворі, а самі несли всю вечерю до хати. Там вони вітали господарів так: *«Здрастуйте! З святим вечіром! Будьте здорові! Прислали мама й тато Вам вечерю»*. Їм відповідали на це: *«Здрастуйте, спасибі, сідайте за стіл»*. За столом дітей пригощали своїми кутею та узваром, пирогами, а іноді й давали покуштувати міцних напоїв. Потім давали їм особливі пряники: дівчаткам – *«панянки»*, хлопчикам – *«коні»*. Крім пряників, давали гроші, а дівчаткам ще й хустку або стрічку. На прийняття вечерників часто в родині витрачали значну суму. Наприкінці господарі давали дітям свою кутю, узвар, рибу, пироги в обмін на ті, що були їм привезені. Поставивши їх у санки, діти їхали до інших своїх родичів з тими ж церемоніями, поки не перебувають у всіх. З останньою переміною ввечері поверталися вже додому [285, с. 292].

Раїса Данківська, хоча й не у всьому погоджувалася з Митрофаном Дикаревим, вказувала, що зв'язок різдвяної вечері з культом мертвих і культом предків підтверджувала й молитва, яку читали на Харківщині й Полтавщині. На Курщині в селі Слоновка Новооскольського повіту, крім поминок померлих у цей день у церкві, поминали їх ще й перед вечерею. Після того, як запалять свічки перед іконами та *«напустять ладану з ладинички»*, усі ставали на коліна й молилися, кажучи: *«Господи благослови. Царство небесне, вічний покій помершим родителям, а всім, котрі живі, нехай їм легенько згадається, де не повертаються»*. При цьому всі плакали, особливо ті, у кого нещодавно хтось помер. Після вечері залишали трошки куті в мисці і в цю ж миску клали ложки. Якщо за ніч чия-небудь ложка перевернеться, той, за повір'ям, помре в цей рік [285, с. 294].

Раїса Данківська була науковим співробітником Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури (а саме етнографічної секції), членом Етнографічного товариства в Києві, але можна тільки здогадуватися про її долю після утисків і звільнення з посади директора Музею Слобідської України 1929 року [889, с. 11-13]. Відтоді й до нині етнографічна спадщина Раїси Данківської не була науково опрацьована і гідно оцінена.

Цікава своєю самобутністю студія краєзнавця **Н. Занфірової** *«З побуту Кремінчуччини (село Куцеволівка)»* (1928). Там було подано пісню:

Вари, мате, та вечеряти
Ай на мою долю.
– Ой, наварила, доню моя,
Небагато – трошки.
Нема ж тобі, доню моя,
Ні миски, ні ложки.
Миску розбила,
Ложку спалила,
Така ж твоя, доню,
Доля несчаслива [387, с. 65].

У статті *«Казки та оповідання с. Куцеволівки (Кременчуччина)»* (1929) Н. Занфірова подала понад десять зразків переказів, легенд, казок Кременчуччини. Сумно закінчилася казка про дурне подружжя

– Хвесю й Хвеська, схожа на записану Марком Вовчком. Хвесько пішов у сіни, вліз обома руками в глечик, а назад витягти не зміг. Він почав гукати Хвесі, що нечистий обернувся глечиком і не пускає його. Дружина порадила розбити глечик на своїй голові, тоді нечиста сила втече. Хвесько стукнув себе по голові та й убився [388, с. 65].

Майбутній літературознавець **Мефодій Устенко** (1894–1984) в статті *«Ознаки цехового побуту в с. Дибинцях на Білоцерківщині»* (1930) повідомляв, що 1927 року до Білоцерківського окружного музею надійшла палиця цехмістра гончарського цеху. Вона була завдовжки один метр, чорного кольору, з кістяною білою, подібною до груші головкою. Селяни-гончарі, передаючи цю палицю до музею, розповіли про обрядові функції цеху, що були пов'язані з її символічним значенням. Раніше в Дибинцях проводили вибори цехмістра, який після обрання діставав від громади цю реліквію. Щороку цехмістер на Масляну з палицею в руках приймав членів цеху. На їхні вітання він відповідав помахом палиці вниз і клав її на стіл. Також була дерев'яна цехова скринька, й переказували, що в колишніх *«братчиків»* зберігалася й цехова печатка [1078, с. 60-61].

Композитор, на той час учитель трудової школи в Тульчині, **Родіон Скалецький** (1899–1984), уродженець села Михайлівка Ольгопільського повіту Подільської губернії, у 1920-х – 1930-х роках у своєму рідному селі від родичів зробив запис весілля з мелодіями. Мати молодої брала чарку горілки, лила в тарілку й змочувала коси на голові дочки [143, с. 290]. За описом Родіона Скалецького, дружка ставила на тарілку чи полумисок дві чарки, наливала в одну горілки, а в другу – вина і голосно, поважно запрошувала першими батька й матір: *«Десь тут у нашої молодої є батько й матір рідні! Просить молода на почесну, і я прошу!»* Батьки підходили до столу. Молода вставала, вклонялася їм, а дружка подавала їм чарки з горілкою й вином. Батько й мати брали чарки з полумисків хустинами, а не голими руками, вітали доньку, стоячи, а потім клали в третій полумисок гроші. Далі запрошувала всю родину [143, с. 295-296].

Старша дружка після пісенного заклику клала на стіл сорочку на тарілці. Світилки співали:

Де ж ваші чоботи
Шевської роботи,
З Києва привезені,

Дратвами мережені
Ще й сріблом гаптовані,
На тарілці подаровані? [143, с. 298].

Теща взувала подаровані молодим чоботи, одягалася в кожух чи свитину, брала дві хлібини, виходила за поріг і ставала перед столом проти молодого. Їй подавали один полумисок зі збіжжям – житом чи пшеницею, вона набирала в жменю й посипала молодого й весь гурт. Тоді подавали другий полумисок з цукерками й горіхами, і вона посипала всіх [143, с. 319]. Обмінявшись хлібом, теща й зять пили за згоду. Це відбувалося так: біля тещі стояла свашка з полумиском, у якому була чарка, а біля молодого – теж свашка з полумиском і чаркою. Старости з обох боків наливали в чарки горілку. Теща перша пила до зятя. За звичаєм, вона недопивала всієї горілки, а пригубивши, виливала позад себе вгору. Тоді зять пив до тещі й теж недопивав. Старости знову наливали в чарки, і цього разу теща обмінювалася із зятем полумисками з чарками й так само пили. На третій раз вони розмінювалися полумисками й випивали вже до дна. Далі пили свашки, а потім старости [143, с. 320].

Коли дружба приступав до дарування, то передовсім зрізав середню шишку з короваю й верхівку з гільця й клав перед молодими. Молода завивала цей подарунок у хустинку й ховала. Далі свашка клала на одну тарілку два великі калачі й зверху хустку, а дружба відрізав шишку чи голубку з короваю й квітку з гільця і клав на другу тарілку. Ці тарілки з подарунками він брав у руки й урочисто запрошував: *«Десь тут є у нашої молодої рідні тато й мама! Просить молодий на цей дар! Прошу!»*. До столу підходили батько й мати; першим дякував молодому батько, а свашки й дружба тим часом клали на тарілки подарунок матері. Батько, одержавши подарунок, іноді для жарту зав'язував хустку на шиї й танцював сам або з матір'ю [143, с. 327].

На тарілку мати молодої клала хустку, якою мали покривати молоду [143, с. 329]. Обряд покривання закінчувався тим, що дружба або староста наливали горілку в приготовані на полумисках чарки, й обидві молодиці-свашки пили горілку, підтримуючи чарки полумисками. За другим разом вони обмінювалися своїм посудом, а за третім – розмінювалися. Потім у ці чарки на полумисках свашки наливали горілку й просили випити молодих. Молоді обоє

вставали, брали чарки з полумисків хустинками, пили одне до одного й цілувалися. На подальшій урочистій вечері на столі перед молодими були миска й дві ложки, зв'язані червоною ниткою. Це мали бути перші речі їхнього майбутнього господарства [143, с. 330-331].

Свашки й світилки приспівували:

З нами, Наталко, з нами,
До чужої мами,
Між чужії люде,
Там тобі добре буде.
В нас вітер сам хату мете,
В нас сонечко хліб пече,
Сама вода в горшки ллється,
Бо в нас так ведеться [143, с. 336].

Дружби молодого не сиділи даремно: вони нишпорили скрізь, аби взяти що-небудь у хаті чи на подвір'ї своїм молодим, наприклад, у миснику полумисок і ложку, на подвір'ї курку чи для сміху поросятко, ягнятко. Старости, дружби й дружки молодої ловили їх з краденими речами, зчиняючи жартівливу сварку [143, с. 338]. Молодий і молода частували родину молодого. Для цього молода брала тарілку з двома чарками, староста чи дружба наливав у одну з них горілку, а в другу – вина. Молодий клав їй на голову свою шапку, й вона частувала всіх по черзі, починаючи з найрідніших. Кожен, кого частували, випивав чарку чи дві під припрошування дружби й клав на тарілку свій грошовий подарунок [143, с. 342].

Публіцист і письменник **Яків Ковальчук** (1889–1937) народився в селі Городниця на Вінниччині. 1918 року його було обрано головою земської управи. 1921 року його заарештували більшовики, запідозривши в *«петлюрівщині»*. Після реабілітації Яків Ковальчук залишився працювати військовим слідчим, відтак перейшов у особливий відділ 8-ї Червоної козачої дивізії, та в грудні того ж року його заарештували знову. Після звільнення, упродовж 1922–1924 років працював у київських часописах, потім переїхав до Харкова на посаду керуючого справами Спілки селянських письменників *«Плуг»*. У науково-популярній книзі *«Свята на Україні у звичаях та забобонах»* (1930), яка спиралася на праці Миколи Сумцова, Михайла Грушевського й інших учених, Яків

Ковальчук писав, що миску з кутею на Святвечір накривали хлібом, паляницею чи калачами [495, с. 43]. Він детально розповів, як господар з господинею скликають усі небезпечні сили на вечерю, тримаючи полумисок зі святковими стравами [495, с. 44]. За словами письменника, засівна кампанія селянина поділялася на підготовку до засіву й сам засів, а приготування закінчувалися 1 березня на свято Докії (Явдохи). У цей день подекуди сіяли в хатніх парничках розсаду ранньої капусти. Цей перший засів не слід було плутати із засівом у цей же день у горщиках та мисках пшениці, жита, ячменю й вівса, що мали під час великодніх свят суто релігійне значення [495, с. 53].

Маловідомою нині є наукова спадщина краєзнавця, музейника, етнолога **Корнія Черв'яка** (1894–?). Народився він у містечку Млинів Дубенського повіту на Волині, у родині незаможного селянина. 1909 року закінчив двокласну школу, а 1913 – педагогічні курси в Житомирі. Упродовж 1913–1915 років Корній Черв'як учителював у Житомирській двокласній школі. У роки Першої світової війни служив немуштровим у Кавказькій армії. Потім перебував у різних анархістських організаціях, але в роки Визвольних Змагань повернувся до педагогічної діяльності й працював учителем у селі Молочки, потім у містечку Райгородок Житомирського повіту. З 1919 року Корній Черв'як обіймав посаду завідувача відділу народної освіти, був головою учительської спілки робітників освіти, членом правління Волинської губернської спілки робітників освіти. З моменту організації Волинського інституту народної освіти Корній Черв'як став його студентом і одночасно викладачем (за браком кадрів) на кафедрі історії революційного руху та пролетарської революції. Покликанням його все ж було краєзнавство, етнографія. Враховуючи бажання й клопотання Корнія Черв'яка, керівництво Інституту та губнаросвіти направили його для продовження навчання в Петроградський інститут. У жовтні 1921 року Корній Черв'як став студентом цього вищого навчального закладу. З перших днів навчання він організував українську секцію етнографічного гуртка й був його керівником до 1926 року. Одночасно Корній Черв'як відвідував засідання, виступав з доповідями в науковому товаристві дослідників української історії, літератури та мови при інституті. Невдовзі він став дійсним членом цього товариства, а з 1926 року – членом Президії й виконував обов'язки секретаря.

1925 року Корній Черв'як став аспірантом кафедри української культури. Одночасно він прослухав курс лекцій у Ленінградському університеті. 1926 року Корній Черв'як брав участь у роботі наукового семінару під керівництвом уже згаданого професора Дмитра Зеленіна, який дав йому позитивний відгук і вважав, що з Черв'яка вийде хороший учений-етнограф. Після закінчення навчання Корній Черв'як повернувся в Україну й невдовзі, 1930 року був призначений керівником групи організації мережі науково-дослідних музеїв, бібліотек, охорони пам'яток природи та культури Народного комісаріату освіти (НКО) УСРР. Тоді ж вийшла друком його монографія *«Весілля мерців: спроба соціологічно пояснити обряди ініціації»* (1930), що подавала свіжий погляд на багато аспектів родинної обрядовості й пережитків давнього ладу в українців. Було залучено чимало нових даних. Розглянувши відомості Василя Кравченка, Корній Черв'як подав цікаві відомості про *«бабину кашу»* в містечку Лугини на Коростенщині, надані йому кореспондентом Коростенського окружного музею Яковом Потапчуком.

Коли обід підходив до кінця, гості починали кахикати, і це означало, що пора вже подавати *«бабину кашу»*. Баба вставала, йшла до печі, виймала з печі кашу й несла до столу. Біля столу бабу перепиняли, той, хто сидів ближче, намагався взяти кашу собі, щоб першим почати торг. Коли в баби був дід, її чоловік, то вона сиділа за столом на першому місці біля свого діда, який, у свою чергу, сидів на покуті (а біля діда куми, біля кумів – батьки батьків новонародженого), і тоді кашу на стіл подавала не баба-повитуха, а одна з молодиць. Торг розпочинав той чоловік, який першим перехопив кашу, а коли кашу було не перехоплено, а взято від баби, то звичайно розпочинав торг кум: він втикав у кашу гроші й питав: *«Хто більше?»* Усі гості клали гроші в горщик. Той, хто заплатив найбільше — а найбільше звичайно платив кум, – затуляв гроші рукою, щоб вони не розлітались, і бив горщик об стіл. Раніше був звичай пробивати горщик бабиним чепелем (залізним ножем без ручки), і це робилося для того, щоб у породіллі легше народжувалися діти. Особа, що розбивала горщик, дбала про те, щоб горщик було розбито на найдрібніші черепки і при цьому вінця збереглися цілими. Жінка, що подавала на стіл кашу, збирала черепки горщика, клала їх під поріг і гукала: *«Щоб важко горщики бились, а легко діти*

родились». Вінця з горщика чіпляли на тому самому кілку, на якому вішали рушник. Далі кум зрізав верх каші, передавав його жінці, що ставила на стіл кашу, або бабі, коли вона на хрестинах бувала без діда, а та передавала кашу із грішми породіллі. На другий день черепки з горщика, що лежали під порогом, збирали й кидали на воду (в річку) [1115, с. 53-54].

Корній Черв'як звернув увагу на деякі особливості обряду, зокрема, що горщика тут ототожнювали з утробою жінки, пробиття горщика чепелем нагадувало акт дефлорації й підкреслювало значення цього акту, а каша ототожнювалася з дитиною: розбитий горщик-утроба розривався,і народжувалася каша-дитина [1115, с. 54]. Праця Корнія Черв'яка залишилася маловідомою.

Слідом за Євгенією Басовою, історією українських глиняних іграшок і їхнім зв'язком з релігійними культами цікавився науковий співробітник Полтавського краєзнавчого музею, керамолог **Яків Риженко** (1892–1974). Народився він на хуторі біля села Пустовійтове Кременчуцького повіту Полтавської губернії в сім'ї селянина. Отримавши початкову освіту, на кошти Кременчуцького земства він вступив до Кременчуцького педагогічного училища. Після його закінчення Яків Риженко працював учителем сільської школи. Згодом він виїхав до Москви для продовження навчання, вступивши до Московського міського народного університету імені Альфонса Шанявського. 1914 року Яків Риженко повернувся на Полтавщину і з березня працював учителем та завідувачем двокласної школи в селі Мала Перещепина. На початку 1915 року він був мобілізований до війська. Після закінчення шестимісячних курсів Яків Риженко служив фельдшером військового шпиталю в Моршанську, а після Лютневої революції в Російській імперії повернувся до Малої Перещепини, де на той час учителювала його дружина. Він знову очолив двокласну школу, брав участь у роботі земства й кооперативу *«Селянська спілка»*, займався організацією спілки робітників млинів. На початку 1918 року в село увійшов підрозділ союзних Українській державі німецьких військ, які розташувалися в приміщенні школи. Яків Риженко виїхав до Селещини, але школа там теж не працювала, і роботи не було. Він поїхав на заробітки до Полтави, де працював у педагогічному бюро губернського земства та викладав на учительських курсах у Лубнах і Ромнах, підробляв

на залізниці. Після приходу більшовиків Яків Риженко працював секретарем волосного ревкому, лектором Костянтиноградського повітового ревкому, брав участь у боротьбі з епідемією висипного тифу. Завідував двокласною школою, потім – семирічкою в Селещині, був секретарем місцевого комітету профспілки Робос. У червні 1923 року губернське правління спілки Робос запропонувало йому посаду заступника завідувача Полтавського педагогічного музею. У жовтні він вже став завідувачем. 1924 року музей приєднали до Центрального пролетарського музею Полтавщини, і з грудня Яків Риженко очолив етнографічний відділ та обійняв посаду заступника директора музею з наукової роботи. 1926 року він склав вступні іспити до аспірантури при кафедрі історії української культури, що на той час була в структурі Харківського інституту народної освіти, й успішно її закінчив, захистивши 1929 року дисертацію. Під час навчання в аспірантурі Яків Риженко спілкувався з академіком Дмитром Багалієм, завідувачем етнографічної секції кафедри Олексієм Ветуховим – учнем Олександра Потебні, а також із Корнієм Черв'яком, майбутнім сходознавцем Андрієм Ковалівським та іншими молодими вченими.

У статті *«Форми ганчарних виробів Полтавщини»* (1930) Яків Риженко писав: *«...У свистунах дуже часто виображають жіночі постаті. Такі свистуни мають назву «барині», або «баришні». Незважаючи на те, що такі свистуни виробляються зараз, в них, в усій повноті, схоронилися архаїчні елементи в трактовці самих постатів, особливо їх убрання. Нас істотно цікавить питання, на якому ступені свого культурного розвитку, людство, що посідало терен України, почало вживати цяцьки керамічного виробу в дитячім побуті. Та незначна кількість матеріялів не дає змоги цього питання прослідкувати. Перші сліди вживання скульптурних виробів, подібних сучасним цяцькам, та невідомого призначення, ми стріваємо серед залишків трипільської культури. Ці вироби мають на собі ознаки вже досить високої технічної досконалости»*. Яків Риженко частково солідаризувався з думкою російського археолога Миколи Веселовського, який вважав знайдені ним в Ульських курганах на Кубані теракотові статуетки *«безсумнівно цяцьками, мотивуючи це тим, що статуетки здебільшого знаходжувано в дитячих похованнях і часто в супроводі інших*

цяцькових речей, а рівно й тим, що більшість статуеток були розбиті, чого не могло трапитися з статуетками релігійного призначення». На жаль, молодий учений не знав про звичаї ритуального розбиття глиняних зображень. Зате він також спостеріг: *«Наближені до сучасних свистунів форми ми стріваємо й серед слов'янської кераміки»* [867, с. 40].

Залишилося невиданим дослідження учня Михайла Грушевського **Василя Костащука** (1885–1931/1932) *«Попи-ворожбити (До історії знахарства на Україні»*. Серед іншого, там розповідалося про одного західноукраїнського священика, який лікував людей знахарськими методами й мав непохитний авторитет на селі. Він давав хворим засушене зілля, яке паламар збирав на цвинтарі, й радив: *«О западі сонця налий, серденько, в горнець води, вложи зілля, обліпи горнець, вари і молися через цілу ніч, а перед сходом сонця напийся з горшка з трьох боків і будеш, серденько, здоров»* [437, с. 30].

Академік **Агатангел Кримський** (1871–1942), який зробив помітний внесок в етнографію українського гончарства, становить певний виняток в українській інтелектуальній історії. Кожна згадка про цього науковця починається з переліку надзвичайних фактів його колосальних знань: він володів майже шістдесятьма мовами й діалектами, написав сотні статей, багатотомних досліджень, підручників, був талановитим поетом і сміливим, оригінальним прозаїком, переклав десятки художніх творів, передовсім із перської й арабської мов. Перший і донині найвидатніший український сходознавець Агатангел Кримський народився в місті Володимир-Волинський Волинської губернії в родині вчителя історії та географії. Його мати була з литовських поляків, а батько походив зі старовинного татарського роду, котрий мешкав у Бахчисараї. Обставини змусили предків академіка перебратися до Білорусі, а батьків, незадовго до народження сина, – на Волинь. Однак через кілька місяців родина переїхала до міста Звенигородка. Ця зміна місця проживання була для сім'ї досить знаковою. Кримський-старший за видання підручника з географії для двокласних шкіл отримав солідний гонорар, що дозволило йому побудувати будинок у Звенигородці. Агатангел Кримський вважав Звенигородщину своєю малою батьківщиною. Тут минули дитячі роки майбутнього

академіка. Агатангел Кримський розпочав своє пізнання світу у Звенигородському реальному училищі. Сюди неодноразово він повертався впродовж 1920–1930-х років, зокрема й під час утисків і переслідувань [1110, с. XI-XII]. 1889 року Агатангел Кримський блискуче закінчив приватну чоловічу гімназію – колегію Павла Ґалаґана в Києві. Викладачі колегії були вражені феноменальними лінгвістичними здібностями учня. Навчаючись у колегії, Агатангел Кримський формувався як учений-мовознавець під впливом видатного українського вченого Павла Житецького. Далі він продовжив свою освіту в Москві, у Лазаревському інституті східних мов, після закінчення якого 1892 року отримав диплом з відзнакою. Агатангел Кримський також почав поглиблено вивчати українську мову та її історію й вступив на історико-філологічний факультет Московського університету. Усе своє життя він найбільше любив своє родинне гніздо, батьківський дім. З цієї любові до рідної Звенигородщини, до милозвучної української мови, в якій Агатангел Кримський бачив особливу подібність із мовою Київської Руси, у нього з'явилася стійка симпатія до української культури. Він заприятелював з видавцями Галичини і почав друкувати там свої літературні, наукові й публіцистичні твори. Завдяки публікаціям у галицьких часописах молодого вченого помітили Іван Франко та Михайло Павлик. Так почалося плідна співпраця Агатангела Кримського з Іваном Франком. За допомогою Франка й Павлика він розшукав, дослідив і вперше опублікував твори Степана Руданського.

Після закінчення Московського університету 1896 року Агатангел Кримський став магістрантом Лазаревського інституту східних мов і виїхав на два роки до Сирії й Лівану, де не лише поглибив свої знання арабської, але й уважно вивчав культуру та побут арабів. Повернувшись до Москви, вчений спочатку працював у Лазаревському інституті: викладав курси семітських мов, вів курс перекладу з російської мови арабською і навпаки, вивчення Корану, читав лекції з історії арабської літератури. З 1901 року він очолював кафедру арабської лінгвістики, ставши професором арабської літератури та історії мусульманського Сходу. Одночасно Агатангел Кримський опублікував багато праць з історії, мовознавства, українського фольклору та етнографії. Він уважно стежив за етнографічною літературою, написав низку рецензій, листувався

з Іваном Франком, Володимиром Гнатюком, Борисом Грінченком, спілкувався з Дмитром Яворницьким.

Переїхавши з Москви до Києва й перевізши свою величезну бібліотеку, Агатангел Кримський став секретарем і академіком створеної гетьманом Павлом Скоропадським Української Академії наук. Згодом він очолив діалектологічну комісію Всеукраїнської академії наук, збирав рукописну спадщину діячів культури XIX століття й активно підтримував ідею створення етнографічних наукових осередків, зокрема допомагав у створенні Кабінету антропології та етнології й Етнографічної комісії. Білоруський татарин за походженням, Агатангел Кримський зазнавав численних утисків і зрештою був репресований окупаційним більшовицьким режимом за його щиру любов до України й української нації, пронаціоналістичні переконання, що поєднувалися з якнайширшими зв'язками в колах української інтелектуальної й політичної еліти, прихильність до Української автокефальної православної церкви й самовіддану працю на ниві української науки. Причому цікавили його в останній не лише літературна критика й мовознавчі дисципліни. Інтерес до української мови спонукав ученого до глибокого вивчення українського фольклору й етнографії [780, с. 13-42; 821, с. 90-98; 68, с. 17-55; 1154, с. 190-192]. Він навіть замислювався, чи не зробити україністику головною у своїй науковій творчості. Одна з граней енциклопедичного таланту видатного науковця, який зводив мости між цивілізаціями й культурами – українською, що стала йому рідною, і багатою культурою народів Сходу, – його етнографічні й діалектичні дослідження малої батьківщини, Звенигородщини. Саме в них проявляється його багатогранність і несподіваність. Важко зіставити такі різні за своїм обсягом проблеми, як фундаментальні дослідження арабістики, Персії, Індії – і раптом автентику глибокої української провінції.

Саме цей бік багатогранного наукового доробку вченого чи не найменш досліджений. Це цілком зрозуміло, адже підготовлена до друку праця Агатангела Кримського *«Звиногородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діялектологічного»* (1930) так і не побачила масового читача. Вона була репресована, як і її автор. За окремими даними сучасників, збереглося лише кілька примірників макету видання. Ще дві частини цієї праці зберігаються

в рукописній спадщині вченого, можливо, збереглися рукописи й наступних частин, але доля цих матеріалів і їхній стан, на жаль, досі залишаються нез'ясованими [180, с. 31-32; 88, с. 25]. Як зазначив сам академік Агатангел Кримський, матеріали до цієї книги він збирав понад 40 років. Вони узагальнювали етнографічні, лінгвістичні дослідження, опис селянського життя, побут географічного центру України, яким є Звенигородщина. Вражає його скрупульозність до відбору розміщених у книзі матеріалів, особистий контроль за правильністю викладених записів. Приїжджаючи в Звенигородку, Агатангел Кримський проводив вагому збирацьку роботу, записував фольклор, віднаходив здібних кореспондентів із навколишніх сіл. Найчастіше це були грамотні селяни, яким Агатангел Кримський роздавав рукописні програми для етнографічних описів. Саме так фіксувалися дані про розташування сіл, назви кутків, вулиць, господарські заняття, ремесла, побут населення, прикмети, свята й обряди річного циклу, будівництво житла, народний одяг, страви й напої, народні знання з математики, родинне життя, сімейну педагогіку, дитячі забави. Грамотний селянин Іван Лисак із села Колодисте впродовж 1905–1906 років робив для Агатангела Кримського етнографічні записи у своєму селі з різних галузей матеріальної й духовної культури. Проте особливо слід підкреслити виняткове значення для досліджень Агатангела Кримського матеріалів Софії Терещенкової (Терещенко), яка передала вченому свої численні фольклорно-етнографічні записи. Місцева уродженка й талановита художниця, яка отримала блискучу освіту в Петербурзі, повернувшись на Звенигородщину, вчителювала в дівочій гімназії, далі заснувала в Звенигородці художню школу імені Тараса Шевченка й створила краєзнавчий музей. Усі ці роки Софія Методіївна, відвідуючи місцеві села, збирала етнографічні матеріали, замальовувала різноманітні об'єкти народної культури. 1927 року її було обрано дійсним членом Етнографічної комісії Української академії наук. Її записи увійшли до книги [88, с. 24]. Для Агатангела Кримського видання цієї праці стало даниною шани, як зазначав учений, *«рідній моїй Звиногородщині»*, яка *«залишається для етнографічної і лінгвістичної науки terra incognita»*, саме тому він вирішив *«взятися систематично за її студіювання, надто ж позанотовувати те, чому загрожує забуття»* [555, с. IX].

Лише згодом час показав, що тій народній мудрості загрожувало не просто стирання з пам'яті, але фізичне винищення її носіїв. Страшно усвідомлювати, що всього лише через два роки більшість тих, про кого згадується в книзі, померли мученицькою смертю, а тим, хто вижив, було не до звичаїв і обрядів. Зруйнувалася сільська громада, порвалася сув'язь між дідами й онуками, батьками й дітьми. Передати традицію тим, хто вцілів, на стражденній Черкащині, спустошеній Голодомором, було нікому.

Фундаментальне зведення етнографічних матеріалів, укладене Агатангелом Кримським, становило значну цінність для керамологів, оскільки містило значну кількість даних про використання глини й глиняних виробів у звичаях і обрядах, пов'язані з ними вірування. Так, наприклад, у селі Попівка на Звенигородщині зберігався звичай ставити в піч горщик з водою, бо жар п'є воду, й розповідали, як жар питався в іншого жару, чи дає господиня йому пити, а почувши, що дає, пообіцяв своїй нагадати [555, с. 36].

В оповідці із Попівки на Звенигородщині змальовувалося, як циганка знімала вроки. Спершу вона попрохала любистку, пояснивши, що він дуже помічний. У господині знайшлося таке зілля, заткнуте за ікону. Циганка взяла той любисток, відколупала в печі шматок печини й на порозі устругала. Тоді вона взяла макітру, повкидала це все в неї й заявила: *«Дивіться, хазяїчко! Може, я брешу? Ні! Оце – любисток, шоб вас любив чоловік, а оця пичина і струганий поріг – то це од того, шо тошнить коло серця. Ще якби було дістати сажі у сінях у коміні!»* [555, с. 52]. Далі там розповідалося, що чоловік, виявивши під порогом розбитий гладущик з помиями (насправді його розбив сусідський собака), повірив жінці, що їм *«підлито»* [555, с. 52-53].

У Попівці на весіллі коровайниці всі мили руки у великій мисці, тією водою вмивали батька й матір молодої й цілувалися. Потім коровайниці вмивалися і вмивали всіх, кого могли впіймати. Вони знову цілувалися, не втираючись, а тоді рушали на тік із водою, в якій мили руки, й кропили нею снопи [555, с. 91]. На столі ставили миску, на миску клали калач, а на калач – дві нові ложки, зв'язані червоною стьожечкою [555, с. 92].

У кожного старости у весільному поїзді молодого неодмінно був новий кухоль, і на кухлі шишка. Пояснювали, що це нібито для того,

якщо молодий *«князь»* захоче в дорозі пити, тоді його напуватимуть зі свого кухля, щоб, мовляв, ніхто не всипав отрути, а шишкою їх накривають [555, с. 108].

Мати молодої виходила з хати до зятя. Вона виносила на тарілці велику хустку й хліб. Хлібом мати обмінювалася, а хустку дружко чіпляв молодому. На тарілці разом з хусткою мати виносила також горня, в якому був варений овес з попелом і водою, який тлумачився як отрута. Теща це підносила зятеві, щоб той випив. Він підносить до вуст і одразу ж кидав через голову, намагаючись ні в кого не влучити, бо багато людей у цей час дивилося, як молодий кидає горня. Тоді мати частувала зятя горілкою. Далі свашки співали:

Пропила мати дочку
На солодкім медочку,
На гіркії горілці, –
Чоботи на тарілці.

Доки співали ту пісню, старший боярин подавав матері на тарілці чоботи, а батькові давав рукавиці [555, с. 111].

У середу молода вранці варила обід, і всі родичі молодого й молодої йшли *«куштувать борщ»*. Молода старанно варила якнайсмашніший борщ; а гості наливали в миски горілки, і кришили буряк, п'ючи з жартами [555, с. 133]. У Лисянці на Звенигородщині приданам наливали горілки в миски, щоб вони могли пити ложками. Коли в мисці не ставало горілки, тоді співали:

Чом у свата миска не повна?
Хіба наша дівка не добра?
Наша дівка – добренька,
Як рожа повненька.
Наша дівка придалася –
Як рожа розцвілася [555, с. 158].

Весільні *«цигани»* у Попівці всі перевдягалися в дрантя й вимащувалися сажею та глиною, щоб не бути схожими на звичайних людей [555, с. 131]. Глина та сажа слугували гримом і для жінки, яку вбирали відьмою для обряду урочистого купання тещі в травах, який відбувався в п'ятницю й супроводжувався танцями та співами жінок [555, с. 134].

У Попівці, коли жінка мала народжувати, їй треба було попередньо пройтися по хаті, й усе, що можна, потрясти руками,

в тому числі горщики й миски [555, с. 166]. Доки куми їли, баба-повитуха купала й сповивала дитину. В один кінець пелюшки вона зав'язувала шматочок хліба й грудочку солі, у другий – вугілля й печину, а в третій – залізячку [555, с. 168]. Коли куми несли дитину до хреста, а по дорозі хтось траплявся й дивився на куму з дитиною, то вона казала нишком: *«Сіль тобі в вічі, печина в зуби, камінь в груди»* [555, с. 168].

Агатангел Кримський подав також важливі спостереження за народним календарем річного циклу. У Попівці малі колядники, проспівавши колядки, приказували: *«На пічі в куточку – копійка в черепочку. Треба її взяти, колядникам дати. А ви, дівочки, скидайте віночки, та кажіть: Дай Боже!»*. Дорослі колядники мовили: *«Добривичир, пане господаре! з Різдвом поздравляєм, а за цю вість – ковбас шість, лантух вівса, на верх вівса – ковбаса, і глечик молока, щоб наша міхоноша здорова була. Добривичир!»* [555, с. 242].

На Меланки мастили біля печі, *«щоб ягнята були лисенькі»* [555, с. 243]. Увечері на Меланки дівчата збиралися, щоб ворожити. Спершу вносили в хату півня й ставили перед ним просо, воду й глину, приказуючи: *«Доле, доле гребената! Скажи, що міні буде в цім році?»*. Якщо півень пив воду, то дівчина мала вийти за п'яницю, якщо клював просо, то за господаря, а коли він гріб глину, то цього року їй не судилося вийти заміж [555, с. 244].

У селі Колодисте на Звенигородщині на Голодну Кутю господар потребував грудочку крейди, або білої глини. Тією крейдою він робив скрізь хрестики: на горщику з кутею, на тому горщикові з узваром, а тоді – на макітрі, в якій розтирали мак і з якої часом і їли кутю. Вже після цього він писав по хрестику на всіх образах, на дверях і вікнах, на сволоку, комині, на грубі. Тоді господар шукав торішню свячену воду і наливав у мисочку спершу торішньої води, а тоді вже ту, що приніс щойно з церкви. Вирвавши кілька житніх колосків з того снопа, що стоїть на покуті, і зв'язавши їх ниткою, робили кропильце. Це кропило господар вмочав у свячену воду й кропив покуть, а тоді всю хату й рушав надвір. У клуні він робив хрести на дверях і сохах, тоді кропив свяченою водою комору, хліви й усе, що було в обійсті, й лише тоді сідали вечеряти [555, с. 267-268].

У Попівці один чоловік розповідав, як одного разу, на Голодну Кутю, він забув понаписувати хрестики, тож, як посвятили воду увечері коло церкви, до нього в хату потрапила нечиста сила. Вночі вона не давала спати, бо торохкотіла горщиками й мисками [555, с. 270]. Респонденти пояснювали, що на Голодну Кутю з кожної хати приходили до церкви з кухлями, пляшками й глечиками набрати освяченої води [555, с. 271].

Під час обряду Колодія на Масницю в Попівці відтворювали пародійний ритуал знахарювання. Одна з жінок, яка вдавала породіллю, лежала на землі догори спиною й стогнала: *«Ох! ох! Охохох! Боже мій! Ни помагає нічого!.. Дайте міні знахура, як той міні ни поможе, а то ніхто міні ни поможе»*. До неї приводили діда-знахаря. Знахар після огляду вирішував, що їй треба бабиці заварити. Для цього він брав найбільший горщик, ставив його породіллі нижче спини й з усієї сили розбивав його макогоном на дрібні черепки. Тоді породілля під регіт присутніх схоплювалася на ноги [555, с. 279]. Агатангел Кримський писав, що в Попівці в Клечальну суботу мазали долівку біля печі жовтою глиною [555, с. 352].

Не оминула увага дослідника й видобування глини, тому, серед іншого, введені ним у науковий обіг бувальщини дозволяють розширити уявлення про роль і місце глинища в міфологічній картині світу українців. Копання глини в традиційній українській культурі часто регламентувалося календарними святами. У степовій Україні таким, зокрема, вважався день святих Бориса й Гліба – 24 липня. Зокрема, на Звенигородщині гадали, що *«хто робить на Бориса та Гліба, тому буде біда»*. 1926 року від жінки з села Багачівка згадана вище співробітниця Агатангела Кримського, фольклорист Софія Терещенкова зафіксувала ось яку історію про порушення цієї заборони. Одна жінка видала дочку заміж у сусіднє село Сосова (нині Михайлівка). Почали молоді ставити собі хату. Вони прийшли до матері молодого й попросили дати коней, аби привезти глини на хату. Мати злякалася й просила їх схаменутися, бо того дня було свято *«Бориса та Хліба»*. А вони й слухати не хотіли, кажучи, що робота невелика, помаленьку накопають і привезуть. Мати не давала, але вони таки наполягли на своєму, взяли коні з возом і поїхали. Приїхали вони в глибокий яр між селами Багачівка та Сосова, поставили воза під стіною в глинищі, та й почав чоловік

копати, а жінка на віз висипати. Раптом на них кинуло грудкою. Чоловік здивувався, що це кидає на них. А жінка сказала, що це, мабуть, діти десь там на глинищі зверху, й веліла копати. Копали вони, аж зненацька знову кинуло. Чоловікові вже стало страшно, що на них грудками кидає. Але жінка на нього накричала, щоб не боявся й копав, то діти граються зверху на глинищі й кидають, нічого боятися. Тоді втретє жбурнуло грудкою. Чоловік одскочив, а глинище завалилося. Жінку з возом привалило, і коней, а чоловікові тільки ноги присипало. Він почав кричати. Недалеко їхали люди, почули, прибігли, витягли чоловіка, розкопали вже неживу жінку. Чоловік розказав, як то воно застерігало, кидало грудками. Ті люди роздивилися навколо глинища: ніде ніяких дітей не було видко. А то, за переконанням оповідачки, попереджало, щоб тікали, а як кинуло третій раз і не втекли, то й завалило [555, с. 430-431].

На Звенигородщині теж побутували уявлення про чоловіка, якому пощастило вибратися з глинища, як про вихідця з того світу, що засвідчувала інша детальна оповідь тієї ж жінки. Вона стосувалася цього разу іншого *«громового»* свята – Пантелеймона-Паликопи (27 липня). Описана нею подія сталася в селі Заліське (нині Тальнівського району) доволі давно. Її родичі про це знали й часто згадували. *«На Телимона» зібралося чоловік сім і вирішили поїхати, попри свято, та накопати білої глини на зиму коже собі»*. Та дехто й відмовляв, а вони одказували, що хіба там така велика робота, їх – сім, лопат по п'ять копнуть, та й повен віз. Поїхали, стали біля глинища й заходилися копати. Один копав, другий викидав, одгортав, і так робота йшла жваво. А глинище було глибоке, і там убік був такий льох. Зненацька загуло, аж земля задвигтіла й завалилася. То шість чоловік, які на той час були хто біля возу, хто – з краю, встигли відскочить. А один був у льоху. Вони полякалися. Вирішили не розкопувати, бо за день не розкопають, на ньому багато глини, а він все одно вже загинув. Вирішили попросити попа, щоб запечатав на місці. Пішли в село, розказали всім, тоді рушили до церкви, подзвонили по душі й попросили попа, щоб потурбувався запечатати загиблого на місці. Пішло багато людей, мало не все село, з хоругвами, піп, дяк. Відправили панахиду, *«вічну пам'ять»*, і дуже плакали. А він у тій печерці живий сидів і все чув. Він кричав, просив, лаявся, а нагору людям не було чутно. Натомість йому все було чути:

що вже запечатали й додому йдуть, а його кидають. Тоді він почав заступом колупати землю вгорі над собою. Коли земля насипалася, він одгортав і знову колупав. Вони справляли обід та молилися за покійного, а чоловік у цей час копав. І так він копав цілих три дні. То спочатку, казав він, було ще чим дихати, то й копати легше було, а як більше землі накопав, засипавши печерку, зробилося важко, бо не було чим дихати. Час від часу його охоплювала млість, він падав на глину та й лежав, а як трішки приходив до тями, то продовжував копати. Вже було важко підняти руки, сили вже закінчувалися, але він копав. Нарешті він копнув, а земля й посипалася зверху на нього. Він копнув ще, й трішки стало видно світло. Далі звідти пішло повітря. Йому вже стало легше дихати. Ліг він, полежав трохи на глині, а потім проколупав більшу діру, виліз, – та й упав. Коли прийшов до тями, вже й смеркало. Він узяв заступ і пішов. Прийшов до своєї хати. А вони заперлися й не пускали. Він стукав у вікно, гукав: *«Одчиніть!»* А жінка побачила, що мрець стоїть під вікном, і не пускала. Він їй пояснював, що він живий, що він той самий Василь: *«Ви мене живого закопали, то я сам себе викопав. Одчини, бо їсти хочу!»*. Вона не пускала, а далі відчинила, а сама заховалася поза дверима в сінях. Він увійшов, поставив у сінях заступа, та й пішов у хату. А вона побігла до сусідів. Прийшли з нею сусіди, а він сидить за столом і їсть хліб. А діти пораділи, то двоє на колінах сиділо, а старше стояло на лаві і за шию батька обіймало. Батько оповідачки часто розповідав про цю пригоду, бо він якраз на той час був у Заліському й чув, як це все трапилося [555, с. 432-433].

Староукраїнські книжні загадки про глиняний горщик зацікавили літературознавця, академіка **Володимира Перетца**, який надрукував у *«Етнографічному вісникові»* статтю *«Студії над загадками»* (1932). Він звернув увагу на їхні паралелі в стародавніх рукописах. Володимир Перетц вважав, що під впливом грецької літератури в руських рукописах з'явилася притча-пародія про горщик, потім вона перейшла в усну традицію [797, с. 187, 190].

Однак на заваді розвитку української науки стала чергова хвиля репресій. Органи ДПУ розпочали політичний судовий процес над діячами *«Спілки визволення України»*, якою нібито керував академік Сергій Єфремов. Серед паперів заарештованого вченого слідство виявило листи від Василя Кравченка. Цього було достатньо, щоб

притягнути Кравченка до відповідальності й заарештувати у вересні 1929 року. Йому інкримінували те, що він гуртував довкола себе учнівську молодь, аби зробити з неї кадри борців за самостійну Україну. Однак у березні 1930 року він був звільнений за станом здоров'я, потрапивши у списки *«неблагонадійних»* [534, с. 167-169; 88, с. 44].

У вересні 1929 року було заарештовано в справі *«Спілки визволення України»* трьох членів Етнографічної Комісії – Володимира Щепотьєва, Софію Терещенкову й Миколу Левченка – прийомного сина Агатангела Кримського, перспективного етнографа й фольклориста, який видав фольклорні записи Андрія Димінського та Степана Руданського. Незадовго перед тим, 1927 року покінчив самогубством Данило Щербаківський, не витримавши безперестанних звинувачень і цькування. На засіданнях Етнографічної Комісії було цинічно ухвалено не вважати заарештованих її членами. Софія Терещенкова не визнала своєї участі в будь-якій контрреволюційні організації [88, с. 65, 70]. Не маючи достатніх доказів для звинувачення, окружний відділ ОДПУ все ж зумів засудити її до десяти років таборів. У березні 1930 року справу переглянули і замість таборів вислали на три роки до Казахстану. Тому в Звенигородку вона повернулася лише 1944 року. Довго мешкати їй на Батьківщині не судилося – 1948 року Софія Терещенкова пішла з життя. Так само, попри те, що Микола Левченко не визнав себе винним за жодним пунктом обвинувачення й вважався завербованим ще 1926 року, його було засуджено на десять років таборів і заслано на Соловки. Миколу Левченка випустили 1934 року, очевидно, звертання Агатангела Кримського дали результат. Але, повернувшись до Києва, Левченко повісився у своїй квартирі [780, с. 37]. Як уже мовилося вище, було звільнено й Раїсу Данківську. Відтоді вона більше не займалася етнографічними дослідженнями. Про її подальшу долю відомо мало. На 1953 рік вона працювала архіваріусом у Харківському тресті *«Донбасенергомонтаж»*.

Від першої хвилі репресій постраждали сотні визнаних фахівців. Гліб Яковлев 1930 року був засуджений до п'яти років таборів за так званою *«Справою краєзнавців»*. Того ж року в справі *«Українського національного центру»* було заарештовано

Грінченкового кореспондента Юхима Гаврилея [847, с. 65, 296]. Марко Грушевський, унаслідок тиску з боку Державного політичного управління УСРР змушений був 1930 року припинити церковну діяльність і зректися духовного сану. В останні роки життя працював сторожем в артілі інвалідів, хоча продовжував вести наукові записи, які були вилучені під час арешту. 1938 року його було заарештовано й ув'язнено в Лук'янівській тюрмі. Відповідно до постанови Особливої трійки УНКВС по Київській області у серпні 1938 року його було страчено.

Репресії викликали в багатьох науковців занепад духовних сил. Захворіли й померли 1930 року Олена Пчілка після обшуку й спроби арешту, а 1931 року – Андрій Лобода. 1930 року посилилися обвинувачення на адресу Михайла Грушевського, якого не вдалося прив'язати до *«Спілки визволення України»*. Головним чином вони мали науковий характер. На початку 1931 року Михайло Грушевський отримав вказівку виїхати з Києва до Москви. Тим часом у Києві відбувалися публічні диспути з приводу його наукових *«помилок»*. Вони започаткували цілу серію диспутів щодо *«помилок»* інших учених. У березні 1931 року в Москві Михайла Грушевського заарештували. Його намагалися зробити центральною фігурою контрреволюційної організації *«Український національний центр»*. На допитах у Харкові, куди Михайла Грушевського доправили з Москви, він зі звинуваченням погодився, однак невдовзі під час допиту в Москві повністю його заперечив, сказавши, що дав покази під тиском. Після того Михайла Грушевського звільнили, і він доживав свої дні під недремним оком ОДПУ-НКВС. За ним стежили, побоюючись втечі за кордон та підозрюючи контакти з лідером ОУН Євгеном Коновальцем. У листопаді 1934 року Михайло Грушевський за не зовсім з'ясованих обставин помер у Кисловодську під час операції карбункулу на спині. У Києві відбулися пишні урядові похорони, на яких несподівано для всіх виступав нарком освіти Володимир Затонський [847, с. 89-114].

Яків Риженко у березні 1931 року був заарештований за звинуваченням у антирадянській діяльності, розповсюдженні антимарксистських поглядів і утвердженні *«вульгарно-націоналістичних тенденцій»*. Йому було приписано участь у місцевій філії організації *«Український національний центр»*

і підготовку молодих наукових кадрів до повалення радянської влади, а в лютому 1932 року було винесено вирок про виселення з України та заборону мешкати на її території впродовж трьох років. Засланий до Астрахані, він неодноразово звертався до правоохоронних органів із заявами про зняття судимості, але, так і не дочекавшись позитивного рішення, помер 1974 року на засланні. Лише 1989 року Якова Риженка було реабілітовано [748, с. 401-402].

Керівництво Етнографічною комісією перейшло до рук секретного співробітника НКВС Віктора Петрова та Володимира Білого, який невдовзі у своїй доповіді на засіданні Другого відділення Академії назвав Етнографічну комісію *«гетьмансько-петлюрівською божницею»* і *«штабом СВУ»*, закликавши вдарити по класовому ворогові, як би він не маскувався [88, с. 78]. З 1931 року посилився ідеологічний тиск на вчених, етнографічні матеріали дедалі частіше визнавали *«ворожими», «шкідливими»*, 1932 року закрили низку спеціалізованих видань, у тому числі й *«Етнографічний вісник»*. Усі наукові етнологічні й культурологічні осередки, багато наукових установ і музеїв радянська влада знищила впродовж 1931–1934 років. Було ліквідовано провідні спеціалізовані інституції, що координували й спрямовували етнографічну діяльність місцевих осередків, зазнали репресій і переслідування вчені, що працювали в наукових установах і музеях.

Родіона Скалецького разом з іншими вчителями містечка Тульчин було звинувачено в контрреволюційній діяльності. 1932 року, саме напередодні дня народження, його було заарештовано й відправлено до Вінниці. Як і всім у той час, йому інкримінували державну зраду. Звинувачували в націоналізмі, надмірній увазі капелі, придбанні для неї українських вишитих костюмів, пріоритеті українських народних пісень у репертуарі хорового колективу. Слідство тривало аж до квітня 1933 року, і навіть за відсутністі достатніх доказів Родіона Скалецького все-таки було визнано *«шовіністом»*. Вироком стало заслання. Разом із сім'єю його вислали за межі України до Курської області у містечко Валуйки, звідки йому вдалося повернутися лише через два роки [299, с. 129].

Почався Голодомор – найстрашніший злочин більшовицької влади проти українців, геноцид українського народу, який обірвав життя мільйонів людей, у тому числі тих, хто співпрацював

з Етнографічною комісією й Кабінетом антропології та етнології. У грудні 1933 року від голоду у своїй хаті помер літній Порфирій Мартинович. Тоді ж було заарештовано за звинуваченням у причетності до контрреволюційного терористичного угруповання та участі в шпигунській діяльності й засуджено до десяти років таборів письменника Якова Ковальчука, який відбував покарання на Соловках. У жовтні 1937 року його було засуджено до розстрілу. Особливо трагічною була доля Корнія Черв'яка. Його було заарештовано 1933 року також як члена контрреволюційного терористичного угруповання, за шпигунську діяльність, і ухвалою судової трійки при колегії ДПУ УСРР у лютому 1934 року позбавлено волі на три роки, але в ув'язненні він збожеволів і був переведений до психіатричної лікарні для примусового лікування. Одужати йому не судилося. Повторно він був, як соціально небезпечний елемент, підданий примусовому лікуванню з ізоляцією в спецлікарні МВС у квітні 1950 року, а 1954 року переведений до загальногромадської психіатричної лікарні [864, с. 574; 865, с. 136, 138].

Восени 1933 року академіка Дмитра Яворницького через звинувачення в *«буржуазному націоналізмі»*, ідеалізації козацтва та підтримку членів контрреволюційної *«Спілки визволення України»* було усунуто від керівництва Дніпропетровським історичним музеєм. У публікаціях, які передували зняттю з посади, заявлялося, що пропагування своєрідності культури запорожців потрібне куркульству й націоналістичній контрреволюції. Усунення від роботи в музеї стало великою трагедією в житті вченого [926, с. 204; 1169, с. 144]. З листа Дмитра Яворницького до фольклориста Володимира Данилова, росіянина за походженням, від 21 квітня 1939 року можна довідатися, що на той час у вченого було зібрано 50 000 слів. Це була подвижницька праця, самотужки, з власної ініціативи. 83-річного вченого непокоїла думка, чи буде надрукований цей матеріал [1169, с. 227; 375, с. 149]. Після смерті Дмитра Яворницького його наукові матеріали, як свідчать документи, було передано в Київ, у Державну бібліотеку АН УРСР (нині – Національна бібліотека України імені Володимира Вернадського). Словник, за розпорядженням Президії АН УРСР, потрапив до Інституту мовознавства АН УРСР. Під час Другої світової війни архівні матеріали Академії наук України було евакуйовано. Вони збереглися, але сліди словника Дмитра

Яворницького обірвалися. Його так і не було віднайдено [1169, с. 227]. Невідома також доля мовних і фольклорно-етнографічних матеріалів до першого тому. Тривалий час радянські вчені його взагалі знецінювали й жорстко критикували, доки Дмитра Яворницького не було, так би мовити, реабілітовано. Зокрема, російський мовознавець Борис Ларін 1956 року називав словник Дмитра Яворницького працею *«дилетанта»*, засміченою непотрібними застарілими словами [586, с. 3-5]. І лише 1963 року український вчений Петро Горецький відзначив, що, попри *«наявність застарілих слів і використання окремих ідеологічно неприйнятних, ворожих джерел»*, словник Дмитра Яворницького *«був цінний як своїм лексичним складом, так і додержанням, як і в словнику Грінченка, правильних принципів словникової роботи»*. На думку Петра Горецького, *«ця лексика, записана в різних місцевостях Східної України, дуже різноманітна і цінна тим, що вона вперше була внесена в словник із скарбниці народної мови»* [243, с. 175].

Не менш трагічно склалася доля Василя Кравченка. На запрошення Дмитра Яворницького 1931 року Василь Кравченко приїхав на роботу до Дніпропетровського історичного музею, де завідував етнографічним відділом. Як свідчили щоденники Василя Кравченка, на керівні посади в музей прийшли люди некомпетентні й непорядні. Після звільнення Дмитра Яворницького звільнили й *«націоналіста»* Василя Кравченка. Тяжко хворого вченого викинули з підвального приміщення музею, де він мешкав упродовж трьох років, на вулицю, без будь-яких засобів до існування. Звільнений за *«першою категорією»*, Василь Кравченко був позбавлений прав на пенсію. Не маючи змоги як *«ворог народу»* влаштуватися на квартиру в Дніпропетровську, Василь Кравченко виїхав до сина в Ростов-на-Дону. Але 1939 року й сина Михайла, який працював інженером, було заарештовано як німецького шпигуна й заслано до Магадану. Після відбуття покарання його залишили в Магадані на поселенні. Не дочекавшись сина із заслання, Василь Кравченко помер у березні 1945 року на 83-му році життя в Ростові-на-Дону, на чужині, в самоті й бідності [926, с. 204-205; 534, с. 169-170].

Євгенію Спаську було заарештовано 1934 року, звинувачено в націоналізмі й вислано на три роки разом із сином та двома дітьми чоловіка від його першого шлюбу в місто Уральськ

на північному заході Казахстану. 1937 року, після завершення терміну заслання, вона отримала дозвіл на переселення в місто Алма-Ата, де працювала в місцевому краєзнавчому музеї, здебільшого займаючись упорядкуванням каталогів нових археологічних колекцій. Також вона працювала інструктором із художніх промислів у структурі закладів Казахстанського експорту, підробляла в килимарській артілі, перебуваючи під постійним наглядом. Упродовж 1939–1946 років Євгенія Спаська була змушена з сином мешкати в засланні у Семипалатинську на сході Казахстану. Там вона продовжувала роботу інструктором у місцевих художніх майстернях. До наукової роботи вона змогла повернутися тільки після повернення в Алма-Ату 1946 року. Там Євгенія Спаська працювала до виходу на пенсію 1959 року в Казахському педагогічному інституті імені Абая – спершу вченим секретарем, далі – як завідувач аспірантурою. У засланні вона написала ще кілька наукових праць з археології, досліджувала казахське й киргизьке народне мистецтво. За словами біографів, учена сумувала за Україною, мріяла про повернення на рідну Чернігівщину, проте так і не наважилася це зробити, побоюючись репресій, і померла на чужині [88, с. 60, 62; 950, с. 8].

Лідія Шульгина потрапила під слідство в жовтні 1933 року за підозрою в участі в контрреволюційній українській організації. Через два місяці вчену було звільнено через те, що теми її досліджень були далекими від політичної історії. У березні 1938 року дослідницю було знову заарештовано. Ймовірно, свідчення Лідії Шульгиної вплинули на подальші арешти її колишніх співробітників. За рішенням трійки УНКВС Київської області, її було засуджено до розстрілу, незважаючи на наявність трирічного сина. Вирок було виконано у квітні того ж року [88, с. 60].

Климента Квітку, який ще під час процесу *«Спілки визволення України»* був під наглядом ОДПУ, у лютому 1933 року звільнили з роботи за політичними звинуваченнями й на півтора місяця заарештували. Натомість Олена Курило пробула під арештом лише два тижні. Залишившись без засобів існування та побоюючись нового арешту, Климент Квітка переїхав до Москви й розпочав роботу в Московській консерваторії, де читав курс музики народів СРСР. Разом з ним виїхала й Олена Курило, яка почала викладацьку діяльність у Московському обласному педагогічному інституті.

У лютому 1934 року його знову заарештували в так званій *«Справі славістів»*, сфабрикованій ОДПУ, й ув'язнили на три роки. Можливо, до цього була причетна Олена Курило. Учений відбував покарання в таборі *«Карлаг»* та Алма-Аті, у Казахстані. У квітні 1936 року його було достроково звільнено й поновлено на роботі в Московській консерваторії. До кінця життя Климент Квітка там працював на посаді професора, завідувача Кабінету народної музики.

У жовтні 1938 року Олену Курило було заарештовано вдруге й засуджено до восьми років таборів. Її звинувачували тому, що вона була зв'язковою між УРСР, Москвою й українськими націоналістами, які відбували покарання в різних куточках СРСР. Допити тривали два місяці, але Олена Курило не визнала висунутих їй звинувачень. Покарання дослідниця відбувала в Караганді у Казахстані. У жовтні 1946 року її було звільнено. Подальша доля Олени Курило невідома, до наукової діяльності вона більше не повернулася. Реабілітували її 1989 року.

На початку 1934 року було заарештовано і в березні того ж року засуджено за справою *«Російської національної партії»* (так званою *«Справою славістів»* про створення вченими Москви й Ленінграда контрреволюційної організації, яка нібито планувала здійснити державний переворот) до трьох років ув'язнення у виправно-трудовому таборі Костя Копержинського. Відбувши термін покарання, 1937 року він був звільнений і отримав дозвіл на проживання в Іркутську. До 1945 року Кость Копержинський працював там у педагогічному інституті завідувачем кафедри російської мови, професором. Після Другої світової війни переїхав до Ленінграда, де працював професором кафедри слов'янської філології Ленінградського університету. Там, на чужині, він і помер, будучи реабілітованим через три роки після смерті. У квітні 1934 року особливий відділок при Колегії ОДПУ засудив Івана Абрамова, який на той час мешкав у Ленінграді й працював у Центральному музеї літератури, за тією ж *«Справою славістів»* до трьох років заслання.

1934 року, після ліквідації етнографічних установ ВУАН, було також ліквідовано Музей етнології та антропології, колекції якого передано до Центрального історичного музею імені Тараса Шевченка – нинішнього Національного музею історії України, а більшість наукових працівників – репресовано. Співробітників Музею-кабінету

звинуватили в наслідуванні наукових поглядів Хведора Вовка, у тенденційності тематики експозиції [926, с. 205]. Ніні Загладі 1934 року довелося на зборах Інституту матеріальної культури *«самокритично визнавати і засуджувати свої хиби, які допустила під впливом буржуазної методології, і весь час переозброюватися, опановуючи єдино наукову марксо-ленінську методологію»* [88, с. 60]. Життя її обірвалося дуже трагічно. Директор Історичного музею наказав знищити пам'ятки народної вишивки, зібрані Ніною Загладою, оскільки в них *«вбачається фашистська символіка»*. Протест Ніни Заглади послужив однією з причин її арешту й трагічного відходу з життя [926, с. 205]. Її було заарештовано 1938 року, а через місяць рішенням трійки УНКВС по Київській області засуджено до розстрілу [88, с. 60]. Уже з 1936 року посипалися звинувачення в *«протаскуванні антимарксистських концепцій»* на Костя Штеппу, а 1938 року його було заарештовано. Штеппі інкримінували націоналістичну діяльність у Ніжинському ІНО, організація повстанських загонів, шпигунство. Через півроку Кость Штеппа почав давати компрометуючі свідчення проти знайомих йому науковців, визнавши при цьому себе керівником терористичної групи в Київському університеті, а згодом – японським шпигуном. Після розкаяння й наполягання, що він з 1927 року співробітничає з ДПУ-НКВС, які, утім, марно вимагали від нього очолити якусь контрреволюційну організацію, Костя Штеппу випустили на волю [449, с. 34; 131, с. 102-105], але відтоді він займався лише античною історією.

Було розгромлене й українознавство в Росії. Наприкінці 1935 року *«з ідеологічних і політичних міркувань»* з Музею народів СРСР звільнили Юрія Самаріна, який був онуком купця Сави Мамонтова й сином знаменитої *«дівчинки з персиками»* Віри Мамонтової та обер-прокурора Святійшого синоду Олександра Самаріна. Практично припинили займатися українською тематикою Лев Дінцес, Євген Кагаров, Дмитро Зеленін і інші російські етнографи.

Щоб якось замаскувати злочин перед українською наукою, замість ліквідованих наукових установ 1936 року було створено Інститут українського фольклору АН УРСР. Директором його став відомий ідеолог, критик, один із виконавців Голодомору, виконуючий обов'язки заступника народного комісара освіти УСРР,

а потім начальник управління у справах мистецтва при Раднаркомі УСРР **Андрій Хвиля (Олінтер)** (1898–1938) [88, с. 17]. У його упорядкуванні з'явився пісенний збірник *«Українська народна пісня»* (1936), де українських фольклористів здебільшого було охарактеризовано як буржуазних націоналістів, а пісні переважно мали відображати класове розшарування та гострі класові суперечності між *«експлуататорами-куркулями»* й бідняками, як от записана 1935 року в селі Лип'янка Златопільського району Київської області:

А іде наймит, а іде наймит
З поля з орання,
Молодая єго хазяєчка –
Із корчми з гуляння.
Та позсипала з усіх мисок кришок,
Що діти не з'їли:
«Оце тобі, а ти, мій наймитку,
Вечеря з обідом...» [1045, с. 86-87].

Андрій Хвиля також уклав великий збірник *«Українська народна приказка»* (1936), де траплялися паремії про глиняний посуд: *«І горщик з горщиком стрівається, як страва вариться», «Хоч не багато, так на тарілочці», «Осадила, мов горщик од жару відставила», «Чиї ложки, того й миски»* [1046, с. 148, 414, 444, 491]. Проте невдовзі й він потрапив під репресії 1937–1938 років і був розстріляний [88, с. 17].

У вересні 1937 року з'явилася стаття про те, що в Житомирському музеї звили кубло *«націоналістичні вишкребки»*, до яких було зараховано й завідувача історичним відділом Никанора Дмитрука. Наприкінці листопада його було заарештовано. Дмитрукові інкримінувалася участь у кількох українських контрреволюційних націоналістичних організаціях, які ставили за мету повалення влади шляхом збройного повстання. Рішенням трійки УНКВС у травні 1938 року він був засуджений до розстрілу, а через місяць вирок було виконано [533, с. 149-153]. Антін Онищук, попри те, що з 1934 року був змушений працювати на НКВС, був заарештований у липні 1937 року й розстріляний. Реабілітували його 1983 року [67, с. 574]. Можливо, свою роль у його долі відіграли несприятливі для нього свідчення Лідії Шульгиної. У жовтні 1937 року вже похилий за віком

на той час Григорій Коваленко був заарештований, звинувачений у націоналізмі й розстріляний у Полтавській міській в'язниці. У грудні 1937 року був заарештований і за вироком Військової колегії у квітні 1938 року розстріляний Василь Верховинець [88, с. 69]. Людмила Шевченко 1937 року з перетворенням Інституту матеріальної культури на Археологічний інститут і, відповідно, ліквідацією етнографічного сектору, перейшла працювати до Музею народного мистецтва (нині – Національний художній музей України). Сферою її наукових зацікавлень стало декоративно-ужиткове мистецтво. Вона більше ніколи не займалася питаннями народної обрядовості й звичаєвості [98, с. 14].

Стеження за її подругою Катериною Грушевською було встановлено ще з жовтня 1932 року [847, с. 102]. У липні 1938 року органи НКВС арештували Катерину Грушевську в Києві за звинуваченням в участі в *«антирадянській українській організації»*. У квітні 1939 року на закритому судовому засіданні Військового трибуналу Київського особливого військового округу (КОВО) Катерину Грушевську було визнано винною в сприянні антирадянській діяльності української націоналістичної організації з метою *«встановлення фашистської диктатури»* й створення незалежної української держави. Також їй інкримінувалося впровадження буржуазно-націоналістичних ідей у науці й ігнорування класиків марксизму. Її було позбавлено волі у виправно-трудовому таборі в Магаданській області терміном на вісім років з *«позбавленням прав»* на п'ять років та конфіскацією особистого майна. У липні 1940 року Катерину Грушевську відправили у Владивосток, де проводили повторне слідство, а 1941 року, перед самою війною, вона написала матері в Москву, що була на допиті в прокурора й скоро повернеться в Київ. Проте у зв'язку з початком війни її було вислано на мешкання в Уфу. Померла вона у березні 1943 року в таборі *«Темлаг»* у Мордовії й була похована в Новосибірську. У липні 1959 року її було реабілітовано [631, с. 272-276]. Так нищився цвіт української етнології й фольклористики, уся вина якого полягала в самовідданій праці на ниві науки.

У подальшому, якщо й видавалися якісь фольклорні матеріали, вони переважно мусили мати легкий, гумористичний характер, бажано ще й із відтінком соціальної сатири. Скажімо, в селі Заріччя

Білоцерківського району було записано й надруковано у виданні *«Українська народна сатира і гумор»* (1940) кумедну оповідку, де фігурувала макітра з квашею. Якось задумали селяни сходити до царя в гості. От зібралося їх аж троє та й стали думати, що йому за гостинець понести. Один порадив понести калачів. Другий заперечив, що калачі він щодня їсть, треба йому понести дивовижу – кваші. Усі погодилися. Ішли й радилися. Той, що ніс квашу, запропонував: *«Я ввійду з квашею і скажу: «Здрастуй, цар-батюшка!»* А другий скаже: *«З царицею й царенятами!»* А третій: *«З усім царствующим домом!»* От зайшли до царя, а передній несподівано послизнувся на підлозі, макітра з квашею бухнула додолу, а він прохопився: *«А чорти б тебе забрали!»* Задній підхопив: *«З царицею й царенятами!»* А останній доповнив: *«З усім царствующим домом!»* [581, с. 90; 1047, с. 22].

Разом з тим гончарський фольклор потрапляв до художніх творів історичної й сільської тематики. Письменник Костянтин Гордієнко (1899–1993) у романі *«Чужу ниву жала»* (1940) писав: *«На базарі в Лебедині перетовкли горшки. Ще діди наші, бувало, на тих горшках виявляли своє молодецтво. Хто лише не виявляв... З козацької минувшини вславлений звичай. Чи один гультяй, бувало, ходив по тих горшках потоптом, на втіху людям? Щоб на ярмарку не побачить жодного дива?»* [242, с. 51].

Згадував він і давній дівочий звичай: *«На Катерини до схід сонця зрізала вишневу гілку, зняла горщечок, що на тину висів, посадила: як на Різдво зацвіте – вийде дівчина заміж»* [242, с. 57].

Почалася Друга світова війна, що принесла зміни в життя українців Галичини й Закарпаття. Євген Грицак 1939 року переїхав за Сян і 1940 року став викладачем Ярославської державної української гімназії в тимчасовій Генеральній губернії (Генерал-губернаторстві) на території Польщі. З приходом радянської армії гімназія припинила своє існування. Євген Грицак із родиною змушений був виїхати спочатку до Криниці, а звідти у Словаччину, де в жовтні 1944 року й загинув від кулі комуністичних партизанів [255, с. 76]. 1940 року був заарештований і пропав безвісти Петро Шекерик-Доників, ймовірно, був засланий до Сибіру. У травні 1941 року в Києві помер у злиднях Олександр Малинка.

Агатангела Кримського заарештували 20 липня 1941 року у Звенигородці, під час хвилі арештів *«германофільсько налаштованих»* представників старої інтелігенції, які, з різних міркувань, не збиралися залишати Україну. Звинувачення в антирадянській націоналістичній діяльності й очолюванні націоналістичного підпілля йому оголосили у вересні в Харкові. Після того Агатангела Кримського перевезли в Казахстан. А в січні 1942 року він помер у Кустанайській тюремній в'язниці НКВД від виснаження і численних хвороб [1110, с. XI-XII; 780, с. 39-40]. Перипетії Другої світової війни позначилися на житті багатьох етнологів. Назар Димнич 1941 року очолив Горохівську окружну управу генеральної округи Волинь-Поділля Райхскомісаріату Україна [915, с. 50, 122]. За це він відбував покарання в таборі *«Степлаг»* у Казахстані. Кость Штеппа, який уникнув евакуації з Києва, обійняв у Київській міській управі відповідальну посаду керівника відділу культури та освіти – до грудня 1941 року. Також Штеппа долучився до організації архівних установ, видавничої справи, відродження Української академії наук, очолював Всеукраїнську учительську спілку. У 1941–1942 роках він був ректором Київського університету, а згодом зайняв посаду головного редактора газети *«Нове українське слово»*, після війни опинившись спершу в Німеччині, потім у США [449, с. 34-35; 131, с. 106-112]. Питаннями фольклору й етнографії він більше не займався. Олександр Прусевич 1944 року потрапив у поле зору НКВС і, за однією з версій, покінчив життя самогубством [768, с. 205]. Іван Буґера у війну опинився в Швейцарії, а 1948 року виїхав до Парагваю [898, с. 258]. Івана-Олександра Максимчука, який під час Другої світової війни був у Стрию головою Допомогового комітету, доля закинула до Сан-Паулу в Бразилії. Зенон Кузеля був викладачем української мови й українознавства факультету закордонних наук Берлінського університету, упродовж 1930–1936 років керував Спілкою закордонних журналістів у Берліні. З 1944 року Кузеля працював у Мюнхені головою Комісії Допомоги Українському Студентству. Ця організація дала допомогу тисячам українських студентів на чужині. Після поразки других Визвольних Змагань він продовжував працю у видавництвах і 1949 року був обраний головою Наукового Товариства імені Тараса Шевченка. 1951 року Кузеля оселився поблизу Парижа, де через рік і помер.

Період 1920-х – 1930-х років можна назвати *«часом учнів»*. Він зберігав спадкоємність із науковими школами XIX – початку XX століття. Зокрема, Антін Онищук і Петро Шекерик-Доників були учнями Володимира Гнатюка; Василь Костащук, Кость Штеппа, Людмила Шевченко й Катерина Грушевська – учнями Михайла Грушевського; Кость Копержинський – Володимира Перетца; Євген Кагаров – Ернеста фон Штерна; Яків Риженко – Олексія Ветухова та Дмитра Багалія; Олександр Алешо – Хведора Вовка; Раїса Данківська – Миколи Сумцова; Никанор Дмитрук – Василя Кравченка; Михайло Гайдай – Климента Квітки; Євгенія Спаська – Данила Щербаківського. Вони зберігали й продовжували певні традиції вітчизняного народознавства, методичні підходи своїх наставників. Разом з тим у нових політичних обставинах з'явилися дослідники, що не були безпосередньо пов'язані з патріотично налаштованим поколінням попередників: Лідія Шульгина, Олена Курило, Лев Дінцес, Корній Черв'як, Яків Ковальчук. Долучилися до дослідження української етнографії, у тому числі й керамологічних питань, російські та польські вчені, зокрема Дмитро Зеленін, Петро Богатирьов, Юрій Самарін, Євгенія Басова, Ян Фальковський. Учені старшого покоління, такі як Василь Кравченко, Агатангел Кримський, Григорій Коваленко, Філарет Колесса, продовжили збирати фольклорно-етнографічні матеріали, що стосувалися використання глини й глиняних виробів в українській традиційній обрядовості й звичаєвості, Михайло Грушевський і Ксенофонт Сосенко наполегливо осмислювали символіку й семантику глиняного посуду в родинних і календарних обрядах на новому науковому рівні, із залученням передових досягнень європейської етнології. У ці роки приділено багато уваги методиці етнологічних досліджень. Розроблялися програми, анкети, обговорювалися наукові доповіді, організовувалися експедиції та відрядження. Уперше з'явилися окремі програми для дослідження гончарних осередків як етнографічного явища, де, серед іншого, наполягалося на вивченні ремісничого фольклору гончарів. У працях Василя Кравченка, Дмитра Яворницького, Євгенії Спаської, Лідії Шульгиної, Ніни Заглади було зафіксовано та введено в науковий обіг пов'язані з гончарями легенди, пісні, приказки, заклички, їхні професійні звичаї та вірування. Дані про цехову обрядовість

українських гончарів збирав Юрій Самарін. Катерина Грушевська, Корній Черв'як, Людмила Шевченко, Кость Копержинський, Євгена Смолинська, Раїса Данківська, Ніна Заглада, Никанор Дмитрук звернули увагу на архаїчні елементи родинної, календарної, будівельної, метеорологічної обрядовості й звичаєвості, що мали стосунок до глини й гончарних виробів. Їхні студії орієнтувалися на виявлення реліктових явищ, їхнє порівняльне пояснення. Климент Квітка та Михайло Гайдай зосередилися на етномузикології. Пошуки прадавнього коріння українських міфологічних легенд про створення з глини Всесвіту, людини й тварин стали предметом дослідження Михайла Грушевського та Костя Штеппи, що оперували значним порівняльним матеріалом і спиралися на досягнення європейських міфологів і релігієзнавців. Євгенія Басова, Лев Дінцес, Яків Риженко виявили цікавість до культового минулого української глиняної іграшки. Входження до європейської науки відбувалося через постійні рецензування, огляди праць зарубіжних учених, опрацювання найбільш резонансних робіт. Поряд з науковою роботою вчені багато уваги приділяли просвітництву, створенню етнографічних музеїв, підтримці краєзнавства, організації виставок народного мистецтва.

Проте страхітливі більшовицькі репресії, спрямовані на знищення інтелектуальної верхівки та політичного проводу української нації, обірвали розвиток кількох наукових шкіл у народознавстві, успішно започаткованих дореволюційними вченими. Учні цих учених не залишили своїх учнів і не заклали подальші лінії досліджень. Характерно, що всім засудженим народознавцям, окрім патріотичних переконань і негативного ставлення до більшовицької влади, завжди ставилася в вину їхня наукова й просвітницька діяльність, тобто висвітлення стародавності й самобутності українського народу. Більшовики боялися національної ідеї, що суперечила класовій боротьбі, формування національної свідомості в поневоленого ними люду. Фізичне винищення більшості фольклористів і етнологів не просто обірвало їхні студії, але й на багато років унеможливило повернення до досліджуваної тематики тим, хто прийшов працювати в наукові інститути й музеї після них. Їхні імена було заборонено згадувати, а їхні дослідження було визнано такими, що суперечили марксистській

ідеології, й замовчано. Високопрофесійні роботи, об'єднані цікавістю до архаїчного світогляду й культури, мали б закласти основу подальших студій, але *«буржуазно-націоналістичні»* видання тих років були майже поспіль знищені, а поодинокі, що лишилися в окремих центральних бібліотеках, у подальші десятиліття приховували від людського ока в так званих спецфондах [88, с. 79]. Це стосувалося й публікацій керамологічного змісту, що зачіпали таку небезпечну тему, як своєрідність і неповторність традиційних українських ремесел, стародавність культури українців. Колективізація, знищення кустарного гончарного виробництва, репресії проти кустарів, боротьба з релігійними пережитками теж робили неможливим студіювання звичаїв, вірувань і фольклору гончарів. Тому продовжили народознавчі дослідження такого спрямування закордонні вчені, у тому числі й з кіл діаспори.

РОЗДІЛ 6

З ДУМКОЮ ПРО БАТЬКІВЩИНУ

Українці, що волею долі опинилися за кордоном і мали там змогу проводити вільні, незалежні від ідеологічних настанов, дослідження, не могли оминути керамологічну тематику. Там також тривало перерване на Батьківщині збирання фольклорних матеріалів. Воно було викликане насамперед усвідомленням, що люди, які опинилися в іноетнічному й іншомовному середовищі, є відірваними від свого коріння й традицій, їм загрожує швидка й безжальна асиміляція, втрата мови й національних ознак.

Зокрема, великий внесок у фольклористику зробив канадець **Володимир Плав'юк** (1886–1961), відомий як невтомний збирач українських народних паремій. Народився він у місті Кути, у родині шевця. Ще в дитинстві чув багато прислів'їв і приказок від своєї матері. 1899 року Володимир Плав'юк закінчив навчання в семикласній школі в Кутах, і її директор порадив батькові хлопця віддати його до учительської семінарії в Станіславі. Після закінчення п'ятирічного курсу навчання 1904 році Володимир Плав'юк одержав посаду учителя в селі Касперівці Заліщицького повіту, де пропрацював три роки, а потім виїхав до США. Там він невдовзі влаштувався помічником редактора україномовної газети *«Американський голос»*. Одружившись і переїхавши до міста Вінніпег у Канаді, Володимир Плав'юк вступив

на трирічний курс навчання з теології та філософії в Манітобському коледжі. 1912 року він був висвячений на протестантського пастора. 1920 року Володимир Плав'юк склав із себе обов'язки священика Пресвітеріанської церкви, але на прохання конгрегації продовжив свою службу до 1924 року. Потім трудився для Червоного хреста й Відділу громадського здоров'я, був перекладачем у суді й секретарем-скарбником у Ламонтському муніципалітеті. З 1942 року працював для державного Відділу транспорту, де готував підрахунки робочої сили та використання будівельних матеріалів під час спорудження аеропорту в Едмонтоні, а 1947 року відкрив своє агентство [1071, с. 11-17].

Збирацька діяльність Володимира Плав'юка була пов'язана з його надзвичайно глибокою пошаною й любов'ю до українського народу, його культури та історії. Перебуваючи тривалий час серед українських поселенців у Західній Канаді, добре знаючи характер, традиції та звичаї своїх земляків, Володимир Плав'юк прагнув відобразити через зібрані приказки дух, життєву філософію українських піонерів-переселенців, що був наслідком усієї попередньої культурної спадщини українського народу.

Перший том українських приповідок, зібраних Плав'юком у Канаді, мав характерну назву *«Приповідки або українсько-народня філософія»* (1946). Упорядковані паремії були за опорними словами. Крім очікуваного *«Не святі горшки ліплять»* [843, с. 78], було там багато нових приказок про глину й вироби з неї, наприклад, про миску: *«До миски треба й ложки», «Не пхай ложки у чужу миску», «Порожня миска не вабить писка»* [843, с. 201].

Про горщик мовилося: *«Добрий був горщик, як був у нім борщик», «Порожний горнець звенить, а повний мовчить»* [843, с. 78]. *«Аж поки горшка не припече, аж поти з нього не потече»*, – казали байдужим до чужого лиха [843, с. 78]. Інші приказки метафорично ототожнювали людські стосунки з розбитим посудом: *«У збитім горшку доброго борщу не звариш», «Обходжуся, як зо збитим горшком»* [843, с. 78, 230]. *«Чим горнець накипів, тим його й чути»*, – казали про старі звички, яких важко позбутися [843, с. 78]. Збереглася й давня приказка: *«Є в глеку молоко, та голова не влізе»* [843, с. 117].

Зв'язок між глиною і смертю простежувався і в українській дитячій дражнилці: *«Марина – як глина, ані жити, ні вмирати, треба живу поховати»* [843, с. 196]. Дівчат різної вдачі у дражнилках характеризували: *«Марина – м'яка, як глина, а Євдоха твердша трохи»* [843, с. 196].

Володимир Плав'юк продовжував далі активно збирати матеріали для другого тому *«Приповідок»*. Та несподівана смерть в автокатастрофі не дозволила збутися планам фольклориста. Другий том його праці було видано лише через багато років під назвою *«Українські приповідки»* (1996), зі збереженням авторського стилю тлумачення. З нього теж можна чимало довідатися про роль і місце гончарства й гончарних виробів у народних фразеологізмах. Зокрема, про погані вареники жартували: *«Вареники ті самі, та інша макітра»* [1071, с. 58]. Аналогічно про несмачний борщ казали: *«Добрий борщик, та поганий горщик»* [1071, с. 100], а як жадали добавки, то: *«Добрий борщик, та малий горщик»* [1071, с. 85]. Коли хотіли б ще попоїсти, але не було чого, приказували: *«Хоч того самого, аби в другу миску»* [1071, с. 269]. Про людину, що не вміє співати, існувало жартівливе порівняння: *«Співає, як муха в глечику»* [1071, с. 259].

При великій втраті не журилися за малу: *«Байдуже ракові, в якім глеку його варили», «Байдуже ракові, в якім горшку будуть його варити»* [1071, с. 36]. Сім'я вимагала багато турбот: *«Як оженився, так зажурився: треба горшки, треба миски і колиски»* [1071, с. 113]. Як не було в хаті чого їсти, казали: *«Ні в горшку, ні в мішку»* [1071, с. 58].

Згадана вище приказка – *«Є в глеку молоко, та голова не влазить»* – слугувала глузуванням з бідного, який має глечик, але не має молока [1071, с. 77]. Про брудний посуд, і не тільки, мовили: *«Дорікає горщик чавунові, що чорт, аж гульк – і сам у сажі»* [1071, с. 103]. Невеликого чоловіка, який, одначе, міг багато з'їсти, порівнювали з горщиком: *«Горнець маленький, та великий засіл подужає»* [1071, с. 85]. Не обійшлося й без застереження: *«Жартуй, глечичок, поки вушко одірветься»* [1071, с. 112]. На думку Володимира Плав'юка, приказка *«Круть-верть, в черепочку смерть»* означала неминучість смерті [1071, с. 152].

Цікава приказка *«Не наше діло горшки ліпити»*, тобто не будемо робити того, чого не вміємо [1071, с. 159]. Це своєрідна антитеза до загальновідомої приказки, що зображала навчання гончарному ремеслу як відносно легку справу: *«Не святі горшки ліплять, а прості люди»* [1071, с. 240]. Стосунок до гончарів і горшковозів мала й приповідка, якою оцінювали того, хто вихвалявся зробленою шкодою: *«Хвалилась кобила, що з возом горшки побила»* [1071, с. 144]. Зафіксовано було й архаїчне побажання: *«Нехай горшки б'ються – на гончареву голову»* [1071, с. 187].

Приказки досліджував і український біолог, етнограф і фольклорист, письменник **Олекса Воропай** (1913–1989), який належав до хвилі еміграції після Другої світової війни. Народився він в Одесі, у заможній родині. 1917 року, коли більшовики зайняли місто, батько емігрував, тож родина за радянських часів перебувала в списку *«неблагонадійних»*. Мати з чотирма дітьми переїхала до свого рідного села Надлак у Кіровоградській області. 1933 року Олекса Воропай закінчив сільськогосподарський технікум і працював дільничним агрономом у колгоспах Вінниччини. Він студіював агрономію в Уманському сільськогосподарському інституті, проте його виключили з цього закладу на першому курсі за *«соціальне походження»*. 1937 року Олекса Воропай почав збирати етнографічні й фольклорні матеріали. Довелося виїхати до Москви, щоб здобути диплом ученого агронома в Сільськогосподарській академії (1940). Однак постійний потяг до етнографічних скарбів покликав юнака до Одеського університету – 1940 року Олекса Воропай став студентом заочного відділення філологічного факультету, де зміг вивчати слов'янську етнологію. Працював у місті Вознесенськ 1941 року, а з початком Другої світової війни переїхав на Північний Кавказ. 1942 року Олекса Воропай повернувся в Україну й оселився в селищі Вороновиця на Вінниччині, а вже 1944 року переїхав до Західної України. Друга світова війна обірвала навчання. І відтоді він разом з дружиною опинився в еміграції. Вони побували в таборах для переміщених осіб біля Аугсбурга та Гальденбурга. Перші статті Олекса Воропай опублікував 1944 року в українських журналах *«Дозвілля»* та *«Український вісник»*. Він співпрацював у редакціях українських часописів у Німеччині *«Земля»* (1944–1945), *«Вісті»*, *«Голос»*, *«Український вісник»* та інших, де друкував етнографічні

нариси, спогади, легенди, замітки, статті. Був активним учасником літературних з'їздів в Аугсбурзі та Байройті, захищаючи етнографічні напрями в літературі від нападок антиукраїнськи налаштованого Юрія Шевельова. 1946 року подружжя вступило до Українського вільного університету. Через два роки родина виїхала до Великої Британії, де Олекса Воропай працював робітником на текстильній фабриці міста Олдхем. З 1949 року Воропаї мешкали в Лондоні. Там учений працював у бібліотеці Британського музею, а 1957 року здобув звання доктора слов'янської етнології.

Олекса Воропай написав низку праць з фольклористики, зокрема *«Українські народні приповідки»* (1952), *«Українські народні загадки»* (1954–1955). Перша з них мала наукову передмову, але становила собою збірку для масового читача, укладену за тематичним принципом. Деякі з них, взяті зі збірки Матвія Номиса, стосувалися глиняних виробів [169, с. 30, 43]. У другій праці Олекса Воропай розглянув українські народні загадки про горщик книжного походження [168, с. 15-16]. На думку українського дослідника, цей тип загадок *«книжного»* походження, який сягав середньовічних повчань і збірників афоризмів, був найбільш популярним серед спудеїв, бурсаків, а пізніше семінаристів та інших *«грамотіїв»*, що мали найбільший доступ до старих книг. Пізніше ці загадки були записані від дяків, старців або й семінаристів і потрапили до друку вже як народні – можливо, удруге, якщо колись були записані з народних уст. Вони зберегли свій первісний староукраїнський вигляд: мову, стиль, своєрідні порівняння [168, с. 15]. Дослідник зауважував, що кожна з них – не тільки загадка, а ціла поема на честь розбитого глиняного горщика, але решта загадок про горщик у тих же збірниках є дещо простішими за будовою [168, с. 16]. Учений висловлював жаль, що таких цікавих старовинних загадок маємо порівняно мало [168, с. 16]. Він також подав загадку про відра й горщики, які розмовляють між собою: *«Стукотні-гуркотні, куди ви йдете? – Смалені-палені, навіщо вам?»* [168, с. 27]. Хитромудре запитання: *«Що в хаті цілують?»* мало відповідь: кухоль, або склянку, якою п'ють воду [168, с. 27]. Загадки про жолудь звучали як: *«Два столи, два човни, п'ята мисочка»*, *«Виросло в лісі деревце – ні на п'ядь, ні на щиколоток; з нього два столики, два човники і мисочка воду пити»* [168, с. 39]. Про горіх мовили: *«У маленькому*

горщичку кашка смачненька» [168, с. 39]. Загадка про макогін і макітру була поширеною: *«В одній чоботині скаче по долині»* [168, с. 27].

Щодо значення загадок Олекса Воропай подав давню казку про одного чоловіка, який був ще молодий, нежонатий, не бідний і не багатий. Одного разу він запріг воли-крутороги та й поїхав на Дон по рибу. У дорозі його застала ніч, він з'їхав з шляху, повернув до лісу і під старим дуплястим дубом побачив хатку на курячих лапках. Там жила стара-престара баба. Вона впустила парубка до своєї хати, нагодувала, напоїла й спати положила, а потім сіла до нього на ліжко і веліла парубкові загадати їй загадку, але таку, щоб вона її повік не відгадала. Чумак у відповідь попрохав зачекати, доки подумає. Та поки чумак думав, баба заснула. Чумак побачив, що баба спить, задумав тікати. Та тільки він рипнув дверима, як баба за ним, та й догнала його на своєму подвір'ї. Вона запропонувала йому на дорогу випити якогось трунку. Та чумак хоч і був молодий, того трунку не пив, бо вже не один раз бував у бувальцях. Він вилив трунок у порожню тикву, кинув на віз і поїхав. Виїхав з лісу та й зупинився на ніч у чистому полі. Випріг воли, назгрібав сухого бур'яну, запалив вогонь – сів, та й думає, що то йому баба за трунок дала.

Узяв тикву з воза, налив собі на долоню, помастив батіг і тим батогом вдарив вола. Тільки вдарив – вола розірвало. Пройшла ніч, настав ранок, — злетілося тридцять ворон, розклювали волове м'ясо і тут-же сконали. Чумак позбирав ворон і розклав їх на траві понад дорогою, а сам сховався в балці. Саме їхала дорогою чумацька валка, поверталися чумаки з Дону додому, побачили ворон, та й подумали, що то хтось повбивав з дробовика. Повипрягали воли, запалили вогонь і почали кашу варити з крупи та з воронячих пупів. Наварили, наїлися, та так всі разом і попадали мертві. Парубок вийшов з балки, забрав усю чумацьку валку і поїхав додому. По дорозі він знову заїхав до тої самої відьми ночувати. Відьма його прийняла, нагодувала, напоїла і спати вклала, а потім сіла до нього на ліжко і наказала загадати їй загадку, таку, щоб вона її повік не розгадала. *«Добре, бабусю,* – сказав парубок, – *загадаю вам загадку, якщо відгадаєте, то беріть у мене всю валку з товаром. Якщо ж не відгадаєте, то насипте мені оцю торбу грошей»*. Відьма кивнула на знак згоди, і чумак загадав їй таку загадку: *«З горняти у тикву,*

з тикви на долоню, з долоні на батіг, з батога на вола, а з вола у тридцять ворон, з тридцяти ворон у тридцять чумаків». Думала відьма, думала, так і не відгадала. Довелося їй сипати гроші. Парубок повернувся додому з валкою чумацьких возів і великою торбою грошей [168, с. 40-42].

Найвідомішою працею Олекси Воропая став двотомний етнографічний нарис *«Звичаї нашого народу»* (1957–1958). Це була перша у вітчизняній науці узагальнююча праця про календарні обряди й звичаї українців, яка охоплювала майже всю українську етнічну територію – від Курщини до Закарпаття, від Одещини до Волині. Матеріали в ній поділялися за сезонами й святами. Використовуючи праці попередників, Олекса Воропай, утім, зосереджувався на свідченнях таких же, як сам, переміщених осіб, прагнучи зберегти їх для нащадків.

Серед іншого, учений дуже докладно описував обрядовість Святвечора зі слів своїх інформаторів. За описом Олекси Воропая, на сіно, що намощене на покутньому кінці столу, *«невинна душа»* (дитина до семи років) клала три хліби або калачі, грудку солі й ставила велику воскову свічку. Мати виставляла полумиски з вечерею на стіл, а на сіно, що на покуті біля *«вівтаря»,* ставила горщик з кутею та узваром [166, с. 50]. Перш ніж приступити до вечері, батькові треба було нагодувати худобу і *«запросити гостей»*. Господар брав миску, підходив до столу і набирав по кілька ложок кожної страви. Господиня давала йому хлібину та черпак з медом, а для пса окремо – окраєць хліба й грудку овечого лою. Тримаючи в руках усі ці *«дари»*, у кожусі, але без шапки, батько виходив з хати. Спершу він пригощав собаку, а далі входив у хлів. Господар ставив миску з вечерею на вікно, а сам брав у руки хліб і, підходячи до кожної худобини, благословляв її, тричі торкаючись хлібом до її голови. Поблагословивши, він брав черпак із медом і малював хрестик між очима кожної тварини. Після цього, у чисто вимите дерев'яне корито він сипав з миски вечерю, кришив туди хліб, досипав борошна, солив сіллю, усе це добре перемішував дерев'яною копистскою й розділяв поміж усією худобою, що була в господарстві [166, с. 51]. Повернувшись від худоби, господар знову набирав у чисту миску по ложці всіх святвечірніх страв, зверху ставив кухоль з медом та склянку з водою і клав калач, кілька горіхів і яблуко. Усе це він

тримав лівою рукою, а праву озброював бичем від ціпа; потім без шапки виходив за поріг і ставав під дверима. Господиня замикала за ним двері на засув, гасила світло й наказувала дітям сидіти тихо, не ворушитися. Він запрошував їсти кутю мороза, сірого вовка, чорні бурі та злі вітри, яким, через те, що вони не прийшли тепер, забороняв шкодити господарству впродовж року. Після цих запросин батько повертався до хати, не оглядаючись, і щільно зачиняв за собою двері. До кінця вечері вже ніхто не повинен був виходити з хати й двері не можна було відчиняти [166, с. 52-53]. На Святу вечерю живі, пам'ятаючи своїх мертвих родичів, ставили для них кутю та узвар на вікнах, розкидали варений біб по кутках, залишали немитими ложки й миски після вечері, – *«щоб душі могли їх лизати для поживи»*. Сідаючи на стілець чи на лавку, продували місце, – *«щоб не привалити собою мертвої душі»*. Господар запрошував усі мертві душі на Свят-Вечерю. Він брав миску з кутею, ставив її на шматок полотна, запалював свічку й ліпив її до миски. Усе це він брав обома руками й обходить тричі *«за сонцем»* навколо столу. Потім ставив миску на стіл, а сам ставав на коліна перед образами й молився за померлі душі. Жінка й діти, наслідуючи приклад батька, усі разом молилися вголос. Після молитви господар знову брав у руки миску з кутею з полотном та свічкою і передавав її господині, запрошуючи душі на Святу вечерю. Господиня брала з рук господаря миску, ставила на стіл, і родина починала вечеряти [166, с. 53-54].

На різдвяній складчині, коли сідали за стіл, отаман, тобто старший парубок, брав пляшку й чарку в руки, а старша дівка, що звалася отаманшею, – тарілку з горішками, як називали солодке печиво. Першу чарку отаман підносив хазяїнові хати, а отаманша йому ж давала жменю горішків. Друга чарка призначалася паніматці, потім частували музик [166, с. 40]. Слід зауважити, що парубоцькі й дівоцькі громади доіндустріального села сягали своїми витоками молодіжних ініціаційних об'єднань прадавньої доби.

На Катерини, опівночі, перед *«півнями»*, дівчата брали горня з *«вечерею»*, обгортали його новим рушником і йшли *«закликати долю»*. Підходили до воріт, і кожна з дівчат вилазила по черзі на ворота, тримаючи в руках горня з кашею та борщем, і тричі гукала: *«Доле, доле, йди до мене вечеряти!»* [166, с. 17].

28 січня, на Єфрема Сирина, пошановували домовика. Бабуся одного з інформаторів цього дня на ніч ставила на запічку для домовика горня з кашею, приказуючи: *«Хай живиться та хати глядить!»* [166, с. 170]. Новий горщик вживався в обряді перевезення доброго домовика в нове житло. Як переїздили в нову хату, то згадана вище стара жінка взяла з собою й домовика. Вона поклала в новий горщик жарину, трохи сухих кізяків, щоб чад був, і обійшла та обкурила всі кутки й закутки в хаті і в стайні, шепчучи щось. Їй шкода було розлучатися, бо, як вона казала, домовик був добрий [166, с. 171].

За українським повір'ям, на Стрітення в руках Зима несла надщерблений горщик з льодом, а через плечі у неї була порожня торба [166, с. 144]. Хазяї ворожили на врожай, виставляючи на ніч тарілку з зерном надвір. Якщо ранком була роса – буде врожай, не було роси – погана ознака [166, с. 144]. У Жилавий понеділок господині, *«полощучи зуби»*, пили горілку не чаркою, а новою покришкою від того горщика, в якому кашу варили – *«щоб на пшениці зони не було!»* У Громах на Уманщині була й інша назва для цього дня – *«Чистий понеділок»*, яка пояснювалася тим, що господині обіду не варили і їхні горщики залишалися чистими [166, с. 152].

У східних районах України зберігався звичай серед *«дівчат-чарівниць»* святити воду в ніч проти Введення. Очевидець згадував, як побував колись на Курщині, де ще зберігалися цілі українські села. Там у нього був товариш, який і розповів, що в цю ніч їхні дівки-чарівниці будуть воду святити, бо чарувати можна тільки вночі, адже, коли сонце на небі, чарівниці втрачають силу. Оповідач піддивився, як дівчата зійшлися на таке місце, де три води докупи зійшлися – три струмки зливалися в одне русло. Дівчата набрали у глечик води, запалили два поліна, а коли вогонь добре розгорівся, тримали їх над череп'яною мискою і лили воду так, аби вона проходила поміж двома вогнями. Вони там ще щось шепотіли, але що саме, не було чутно [166, с. 15].

В Україні на Щедрий вечір батько ховався від дітей за мискою з пирогами – символом щедрості, багатства. Увечері, як засяяла зоря, мати запалювала свічку перед образами, обкурювала ладаном хату й ставила череп'яну миску з пирогами на стіл. Батько сідав на

покутті й прихиляв голову – ховався за пирогами. А діти вдавали, що не бачать його:

– *Мамо, а де наші тато?*

– *А хіба ж ви мене не бачите, діти?*

– *Не бачимо, тату!*

– *Дай, Боже, щоб і на той рік ви так мене не бачили!*

Так батько казав, хрестився і запрошував усю родину до столу, до *«щедрої куті» – «щоб у достатках і спокої других свят дочекати!»* [166, с. 100]. Це був стародавній звичай, який у дохристиянські часи виконували слов'янські жерці.

На Західному Поділлі господиня або старша дочка на Водохрещі брала після вечері в миску кілька ложок борошна і на свяченій воді замішувала рідке тісто. Цим тістом вона малювала хрести на всіх чотирьох стінах хати, в сінях, коморі, стайні та в інших господарських будівлях — *«від нечистої сили»*. Батько брав полумисок зі свяченою водою і кропилом кропив усіх присутніх у хаті, примовляючи: *«Дай Боже, і на той рік діждатися»*. Далі він ішов кропити в сінях, у коморі та навколо хати [166, с. 116]. Після вечері всі клали свої ложки в одну миску, а зверху – хлібину, *«щоб хліб родився»*. Чия ложка вночі *«сама перевернеться»*, той мав померти [166, с. 116]. Дівчата, набравши з освяченої ополонки води, наливали у велику миску, на дно якої клали пучок калини або намисто і вмивалися – *«щоб лиця красні були»* [166, с. 124].

На Харківщині радили на Благовіщення рано-вранці налити в миску холодної води, покласти пролісок і вмитися – на красу [166, с. 199].

Великої ваги надавалося гончарним виробам у великодній обрядовості. Зокрема, коли вже малюнок на писанках був закінчений, їх складали у череп'яну миску і так клали в піч [166, с. 264]. У ніч проти Великодня на Харківщині клали в миску з водою крашанку і мідний шаг – хто найраніше встане, тому шаг і крашанка. Якщо в хаті була доросла дівчина, то всі старалися робити так, аби це дісталося їй, – *«щоб вона була найкраща в хаті»* [166, с. 269-270]. Перед тим, як сісти за стіл, уся родина вмивалася. Мати наливала у велику череп'яну миску холодної води, а на дно миски клала три червоні крашанки. Першою вмивалася дівчина, потім хлопці і мати, а останнім – батько. Після кожної особи воду міняли, але

крашанки залишалися ті самі. Їх забирала дівчина – *«щоб краща була»* [166, с. 279]. У південних степах України, на Херсонщині, існував цікавий звичай ставити на великодній стіл, поміж напитками та наїдками, тарілку, на якій у подобі могилки була насипана земля з зеленою травичкою, що росте з неї. Для цього здебільшого сіяли овес – за два тижні перед святами. Зелень повинна була вирости так, щоб у ній могло сховатися яйце, отже, досягти семи-восьми сантиметрів. Навколо цієї *«могилки»*, поміж зеленню клали стільки червоних крашанок, скільки в цій хаті померло рідні. Отже, це ніби була символічна могила. Вона стояла на столі поруч із паскою цілий тиждень, аж до Хоминого понеділка, коли, як казали селяни, *«наш Великдень одходить»* [166, с. 280]. Аналогічного звичаю під час святкування Наврузу дотримувалися й перси.

Обряд розговіння в різних місцевостях України відбувався по-різному. Найстарішою формою цього обряду, на думку Олекси Воропая, була та, де господар обходив тричі навколо столу, з мискою, наповненою *«свяченим»*. Ставши обличчям до святих образів, він розрізував на тарілці кілька свячених яєць і кінчиком ножа або ложкою підносив частину яйця до рота (ніби причащав) кожному членові родини, примовляючи: *«Дай, Боже, ще й на той рік дочекатися світлого празника Воскресіння Христового в щасті і здоров'ї!»* [166, с. 280]. Глиняний посуд застосовували в обрядовості Обливального понеділка: *«Який я був спритний, але й вона не ликом шита: ключі повісила, а сама в коморі сховалась і дзбан води в руки взяла. Тільки я руку простягнув ключі красти, а вона – хлюп – і вмила мене»* [166, с. 26].

У північно-західних районах Київщини, де худоба, звичайно, паслася в лісах, як виганяли перший раз худобу на випас на день Юрія (23 квітня за старим стилем, 6 травня – за новим), то брали глечики від молока, крізь вушка просували ланцюг і замикали його колодкою. Той ланцюг із глечиками розстеляли посеред двору й гнали худобу так, аби кожна з тварин переступила через ті глечики. Якщо тварина переступить і ногою не зачепить, то не зачепить її в лісі ні звір дикий, ні злодій лісовий. Гнали худобу в цей день свяченою вербою [167, с. 48-49].

За словами Олекси Воропая, на Київщині та на Поділлі був колись звичай: у день *«весняного»* Миколи (9-го травня за старим

стилем, 22-го травня за новим) робити заздоровні обіди, які звалися нікольщиною, а звідси й приповідка: *«Понаставляли тих мисок, як на нікольщині!»* [167, с. 82].

На день Симона Зилота (10 травня за старим, 23 травня – за новим стилем), який вважався *«Миколиним батьком»*, жінки, а особливо знахарки й чарівниці, збирали лікарські трави. На Харківщині цього дня, як рвали або копали зілля, то говорили: *«Миколин батько велів, щоб ти, зілля, було лікарством од всякої хвороби!»* А коли в когось хворіли свині, той казав: *«Миколин батько велів, щоб ти, зілля, вилічило моїх свиней»*. Сказавши так, людина брала те зілля, варила його в горщику, а коли вистигало, напувала свиней [167, с. 84].

Обрядовою їжею на Маковія (14 серпня за новим стилем) були *«шулики»*. Готували їх так: пекли коржі, ламали на дрібні шматочки в макітру й заливали медовою ситою та розтертим маком [167, с. 155].

Наприкінці своєї праці Олекса Воропай вирішив розповісти про народний одяг як невіддільний від календарної й родинної обрядовості. Говорячи про намітку, він зазначав, що намітка у весільному обряді з'являлася й тоді, коли мати молодої зустрічала свого зятя. Староста та двоє бояр клали на тарілку калач, у якому був запечений перстень молодої. Потім один з них тримав тарілку з калачем, а двоє інших бралися за кінці намітки. Староста виголошував привітання. У цей час молода сиділа в хаті на посаді, схилившись над столом. Свашки покривали її наміткою й клали на голову хліб та дрібку солі [167, с. 210].

За словами Олекса Воропая, за часів козаччини в Україні, городове козацтво стриглося – *«під макітру»*. Дехто з старих людей, сміючись, розповідав, як колись сільські цирульники, підстригаючи козака, насаджували йому на голову макітру й ножицями обрізали все волосся, яке визирало з-під цієї посудини. Це звалося – *«стригти під макітру»*. Підстрижене таким способом волосся розчісували гребінцем у такому напрямку, який визначила йому сама природа. Так підстригалося не тільки городове козацтво, а й шляхта та більша частина селян [167, с. 231].

Багата на матеріали й написана з незаперечним літературним хистом, книга Олекси Воропая була з великою прихильністю й вдячністю сприйнята українцями діаспори. Водночас ця праця

викликала бурхливий протест у радянських пропагандистів, які облудно звинувачували Олексу Воропая, насправді прихильного до дохристиянських вірувань, у показі надмірної релігійності українців [470, с. 204].

Тривали й дослідження філологів. **Ярослав-Богдан Рудницький** (1910–1995) народився в Перемишлі, у сім'ї правника, офіцера Української галицької армії. Навчався молодий хлопець спочатку в стрийській гімназії разом зі Степаном Бандерою. Мріяв вивчитися на лікаря, але українцям за польської окупації Галичини це було зробити дуже важко. Отож, 1929 року вступив до Львівського університету на відділ славістики, який закінчив 1937-го року. Наступного року Ярослава-Богдана Рудницького запросили до Українського наукового інституту в Берліні, заснованому з ініціативи гетьмана Павла Скоропадського, укладати спільно з Зеноном Кузелею великий *«Українсько-німецький словник»*. 1940 року Ярослав-Богдан Рудницький переїхав до Праги, де за підтримки відомих науковців – Олександра Колесси, Августина Волошина та Івана Панькевича – захистив дисертацію і як доцент працював в Українському вільному університеті в Празі, а також викладав у Карловому університеті. 1943 року він одружився з онукою Володимира Антоновича – Мариною. Після закінчення Другої світової війни Ярослав-Богдан Рудницький працював у Гейдельберзькому університеті й УВУ, який було перенесено до Мюнхена. 1947 року вчений став дійсним членом Наукового товариства імені Шевченка. 1949 року Ярослав-Богдан Рудницький разом із родиною переселився до Канади, де став професором Манітобського університету у Вінніпезі. Там він 1951 року заснував кафедру славістики, виховував україністів. Його заходами 1964 року доктором *«гоноріс кауза»* цієї кафедри було обрано видатного мовознавця й релігійного діяча Івана Огієнка. З 1963 року Ярослав-Богдан Рудницький став професором в Українському католицькому університеті імені Святого Климента в Римі.

Ярослав-Богдан Рудницький був відомий у Канаді як організатор українських наукових інституцій. Так разом із Дмитром Дорошенком і Леонідом Білецьким він заснував на цих теренах Українську вільну академію наук, 1954 року став її президентом і працював на цьому посту до 1974 року. А ще організував такі наукові об'єднання,

як Канадська асоціація славістів, Канадське лінгвістичне товариство, Канадський інститут мовознавства, Канадська асоціація порівняльної літератури, Міжнародна асоціація гуманістичних і суспільних наук Канади. Учений вільно володів десятками мов, зокрема старогрецькою та латиною. Його наукова діяльність була заслужено відзначена. До 125-річчя Канади генерал-губернатор Канади Роман Гнатишин нагородив професора Ярослава-Богдана Рудницького найвищою відзнакою *«Лицар ордена Канади»* [1153, с. 228-240]. У своїх *«Матеріялах до українсько-канадійської фолкльористики й діялектології»* (1958–1963) Ярослав-Богдан Рудницький подав чимало фольклорних даних, важливих для керамолога, наприклад, порівняння: *«Спечуть мама коровай, так як макітрину»* [875, с. 468]. Знали канадські українці й приказку: *«Чим горнець накипів, тим і смердіти буде»* [875, с. 390].

У журливій пісні герой заповідав:

Як я, братя, раз сконаю,
Занесять мня, де я знаю,
І втрусіть там трошки глини,
Як для мене, сиротини [875, с. 367].

Українські переселенці привезли з собою до Канади й пісню про чоловіка, що вдався до послуг знахаря, з описом знахарського ритуалу:

Та я пішов до примівки, став розповідати:
«Така моя жінка слаба, що хоче вмирати».
А ворожбит не такий був – хотів заробити
Та як налляв води в миску та став ворожити.
Та як налляв води в миску та шулив на присбу,
Йа що ножем шулигає, на рот позіває.
«Така твоя жінка слаба, хіба Господь знає,
Переверну кожушину, переверну гачі,
Ніхто не даст жінці раду, хіба я, сарачі» [875, с. 390].

Один із першопоселенців у Канаді, виходець із села Ілавче (нині Теребовлянського району Тенопільської області), подав опис хрестин, на яких він колись грав на цимбалах. На столі стояли велика пляшка, келишок та великий збанок з пивом. Коли гості вже мали розходитися, повитуха принесла миску свяченої води, пшеничних колосків і барвінку. Вона клала на стіл тарілку, кропила всіх гостей

та чіпляла по листочкові барвінку всім гостям, примовляючи: *«Чия ласка, чия щирість маленькому на повивач»*. Усі гості скидали гроші на тарілку, обдаровуючи немовля [876, с. 587, 593-594]. На тарілку складали гроші й на весіллі в рідних краях оповідача. Коли дружки пришивали стьожки, то клали капелюхи собі на голови. Дружба приходив до стола і кидав кілька центів на тарілку. Дружка лічила й не погоджувалася на такий малий викуп. Дружба викручувався, що більше не має [876, с. 643]. Молода клала на тарілку сорочку, яку сама вишила, і калач, віддаючи дружбам як дарунок для молодого [876, с. 644]. Миску згадано в жартівливій пісні:

Прийшов кум до куми,
Кума моркву поле,
Добре, куме, що прийшов,
Мій поїхав в поле.
Ой, куме мій, любий мій,
Солоденькі писки,
Дала би ти їсти, пити,
Та й не маю миски.

Староста у відповідь на цю пісню приносив дзбанок пива й ставив на стіл [876, с. 644]. Той, хто приходив перетанцьовувати з молодою, теж кидав на тарілку пару центів. Молода його частувала, а потім він вів її танцювати [876, с. 665]. Староста лежав у коморі, стогнав, вдаючи недужого. Жінки знали, що це тільки жарти, але брали горня води, кропило і йшли лікувати хворого. Питали: *«А де ж вас, Максиме, так дуже болить?»*. Обмацували його, ставили до живота горня, кропили його водою [876, с. 669-670].

Одним із найвизначніших діаспорних українознавців був професор **Степан Килимник** (1890–1963), дійсний член Наукового товариства імені Шевченка, дійсний член і член Ради Інституту дослідів Волині та член-кореспондент Української вільної академії наук. Його батьківщиною було село Якушинці Вінницького повіту Подільської губернії. Виходець із середньо-заможної родини хліборобів, Степан Килимник спершу закінчив сільську школу, де вчитель зацікавив його рідною історією, народною музикою, піснями та звичаями. За наполяганням вчителя, Степанові батьки віддали його вчитися далі до сусіднього міста. Успіхи хлопця допомогли йому одержати стипендію від земства та матеріальну допомогу від

графа Дмитра Гейдена – опікуна здібних учнів у місті Вінниця, зятя відомого українським патріотизмом генерала Михайла Драгомирова. Потім Степан Килимник закінчив Вінницький вищий педагогічний інститут і відпрацював земську стипендію в селі Медвеже Вушко та в місті Станіславчик біля Жмеринки як завідувач двокласного училища. Під час Першої світової війни він переїхав до Криму й закінчив історико-філологічний факультет Феодосійського вищого педагогічного інституту. Для цього навчання він теж отримав крайову стипендію та одноразову від Вінницького земства. Пізніше переїхав до міста Харкова і тут, уже за власний кошт, 1921 року закінчив Харківський університет, де й захистив дисертацію, спеціалізуючись з історії та етнографії. Упродовж міжвоєнної доби Степан Килимник весь час працював при обласному комісаріаті освіти й був членом Секції науковців Чернігівщини. Він очолював відділ перепідготовки й готування учительських кадрів для середніх шкіл. Водночас він вивчав і досліджував зразкові середні школи Чернігівщини, тому деякий час працював і як педагогічний керівник у зразкових та дослідних десятирічках. Працюючи в галузі педагогіки як викладач і науковець, він брав участь у всеукраїнських педагогічних з'їздах, конференціях та нарадах. Упродовж 1930-х років проводив сесії студентів-філологів заочної форми навчання Ніжинського педагогічного інституту й деякий час був там працівником Інституту наукової педагогіки. Під час Другої світової війни був політичним референтом ОУН(б) у Вінницькій області [880, с. 64]. 1943 року Степан Килимник рушив на захід і разом з родиною емігрував. Він брав живу участь в еміграційному житті й упродовж 1943–1944 років був членом Українського допомогового комітету в Устриках Долішніх, потім у Сяноцькій філії комітету, тоді як його головою був майбутній Президент УНР в екзилі доктор Степан Витвицький. Упродовж 1945–1949 років Килимник був освітнім референтом у таборі Ландек в Австрії від Українського крайового комітету в Інсбруку і членом Центрального Українського допомогового комітету. У таборі він організовував фахові курси, школи, народний Університет. У грудні 1949 року Степан Килимник переїхав із родиною до Канади. Працюючи фізично, він присвятив весь свій вільний час науковій праці, громадській діяльності в українських організаціях та праці в канадських, американських, аргентинських та європейських видавництвах.

Учений збагатив українську науку монографією *«Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні»* (1957–1964). Вона нагадувала книгу Олекси Воропая тим, що охоплювала весь календарний рік, була розділена за сезонами й розглядала кожне свято, подаючи також власні спогади автора про його дитинство й записи, зроблені в Україні й на еміграції. Але були й суттєві відмінності: Степан Килимник прагнув до вищого рівня теоретичного осмислення звичаїв та обрядів, намагався розподілити їх за історичними нашаруваннями, відшукати їхнє коріння, водночас розглядаючи як цілісну систему. Він спирався на праці Михайла Грушевського й інших дослідників минулого.

Для праці Степана Килимника, крім виразної стилістичної майстерності, характерною була увага до дрібних деталей, тонкощів обрядодій і обрядових формул, потаємних нюансів народного світогляду. Описуючи приготування до Святвечора, він, зокрема, зазначав, що господиня завчасно закуповувала нові макітри, горщики, покришки, нові миски, нові ложки; в окремих місцевостях навіть макогін, качалка та коцюба – все справлялося нове до Різдва [471, с. 17]. Хата мала бути двічі вибілена-*«вимащена»*, долівка вимащена жовтою чи зеленою глиною, а всюди, навколо і всередині внизу підведена червоною глиною [471, с. 17].

Господиня звечора вже зносила до хати макітри, миски, полумиски, горщики, ринки, покришки, ложки, варешки, копистки й усе необхідне начиння. Кутя була намочена іще напередодні в новій макітрі, а в день свята засипана в горщик, налита *«досхідньою»* водою, принесеною до світанку, вночі, і мусила зваритися так, щоб зі сходом сонця вийняти її з печі готову [471, с. 19]. Коли господиня робила голубці, то так само складала їх у новий череп'яний горщик і також наливала досхідньою водою, як і всі страви на Святвечір [471, с. 20].

Зайву мисочку та ложку ставили для добрих духів та для відсутніх членів родини [471, с. 24]. Посеред столу господар клав книша, як вважалося, для святих духів, а господиня поряд клала паляницю. У кінці столу господар ставив повну велику миску з пиріжками [471, с. 25]. Коли дідух-рай був поставлений, сіно розтрушене, стіл застелений, а свічка запалена, господиня збирала з куті сухий верх і клала в покришку для хатньої птиці, щоб остання так численно

неслася й плодилася, як численні зерна цієї куті. Господар брав кутю, а господиня – узвар і урочисто з певними молитвами несли їх на покуть. *«Іде кутя на покуття!»* – приговорював господар, несучи кутю, а господиня по ньому: *«Прийми, праведне сонце та святі душеньки, свою їжу й питво, щоб і на той рік вам принесли!»* Кутю господар накривав книшем, а узвар господиня – паляницею. У цей час, коли батьки несли *«Божі страви»* на покуть, діти всі кричали: *«Кво... кво... кво! «Цяп-цяп-цяп»*, як квочка й курчата, а потім дзижчали: *«Дз-дз-дз... ш-ш-ш...»*. Це були магічні дії, щоб кури розводилися, добре неслися, а бджоли роїлися й добре носили мед [471, с. 26]. Закінчивши з апотропеїчними обрядодіями, господар напував худобу, закладав їй пашу на ніч, а в кутику стайні чи корівника ставив кухля зі свяченою та купальською водою (часом ставили й *«благовіщенську»*), а у воді було два-три вуглики. На думку Степана Килимника, це була апеляція до могутніх очисних стихій води і вогню [471, с. 27].

На лавці, біля мисника, стояли дві макітри: одна з маком, а в другій господар мав *«мішати»* кутю. Поряд була сита з меду в новому кухлику. Господар тер мак у макітрі, господиня розкладала нові ложки, готувала нові миски, висувала з печі на припічок страви. Коли всі вже були готові до святої вечері, господар брав макітру, новий ополоник та йшов до горщика з кутею. Набираючи ополоником, стиха говорив якісь магічні слова, молитву, клав новою варешкою розтертий мак та раніше розчинену ситу й *«мішав купно»*. Макітру він ставив на столі перед книшем, паляницею та запаленою свічкою, сам брав покришку, накладав з печі жар, насипав на гаряче вугілля ялівцю чи пахучого зілля й обкаджував усю хату та сіни, а далі з цією ж покришкою йшов у стайні, на обори, на подвір'я, ввесь час проказуючи молитву. Повернувшись до хати, він давав знак усій родині. Тоді всі ставали навколішки в напрямку дідуха та образів і молилися. Коли молитва закінчувалася, господар брав у обидві руки макітру з кутею, а господиня – свічку. Господар зупинявся посеред сіней і казав: *«Пресвяте сонце, місяцю ласкавий, зорі ясні, дощі рясні, йдіть до нас на святу вечерю кутю їсти!»*. Потім продовжував: *«Святі наші діди-прадіди, батьки-матері, брати-сестри, діти-онуки... правнуки, усі душі наші-лада, йдіть з нами вечеряти!»* Так він повторював тричі. Ці запрошення майже в кожному місці

мали свої особливості та відмінності. Господиня на це проказувала: *«Шануємо вас і просимо до господи святу вечерю споживати!»* Потім хатні двері зачинялися, а надвірні (сінешні) відчиняла господиня: *«Лихий морозе, буйний вітре, палючі промені, люта буре, лихе й зле, – йдіть кутю їсти!»* – так господар проказував тричі. Потім виходив надвір, ставав перед порогом і казав: *«Кличу вас! ...Не йдете? Щоб повік-віків не приходили... щоб ми вас видом не видали, слихом не слихали...»* Господиня закінчувала: *«Скам'янійте ж у скелях, кручах, темних лісах, високих горах, глибоких кручах, у снігах-льодах, куди курячий голос не доходить...»* Таке заклинання Степан Килимник записав від вихідця з Гуцульщини 1943 року. Господиня сідала перед столом, бо лише вона могла вставати під час вечері, подавати страви й міняти миски. Посеред столу стояла макітра з кутею, книш, паляниця, пироги, горіла свічка та по всьому столі були розкладені шматки книша, паляниці та пиріжки [471, с. 27-29].

Учений зазначав, що одразу після вечері мати виряджала дітей з *«вечерею»*. Вона клала в миску паляницю чи книша, а в деяких місцевостях три калачі, трішки куті, вареників та інших страв, зав'язувала в хустку, й діти *«несуть вечерю»*. Прийшовши в хату, а їх завжди ждали о тій порі, вони казали: *«Будьте здорові з святим Різдвом (чи: святами)! Тато й мама просять вас на святу вечерю, й я прошу (коли двоє чи троє дітей: ми просимо). Миску з «вечерею» ставили на стіл, потім підходили до дідуся та бабусі, чи хрещених батьків і цілували руку, а ті цілували дітей у голову: «Дякуємо (чи спасибі) татові, мамі і тобі, сину чи унучку (вам, дітоньки). Хай Господь дасть вам усім здоров'я, а померлим панування в небі!»* – відповідали дітям. Після цього роздягали дітей, саджали за стіл і частували святою вечерею. По цій вечері обдаровували дітей дрібними грішми, яблуками, горіхами, насінням та цукерками. Після цього бабуся розв'язувала хустку, міняла всю *«вечерю»*, зав'язувала знову й виряджала дітей додому чи до хрещених батьків. Учений підкреслював, що це не звичайна ввічливість, як декому здається, а насправді дуже давній звичай, іще з часів родового (кланового) побуту, який мав у давнину неабияке значення. *«Нести вечерю»*, на думку Степана Килимника, означало шанувати старійшину (найстаршого в роді), ділити надію, долю, добро, багатство з старшим

роду, а заодно це нести *«вечерю»* й для Діда Лада – найстаршого опікуна не родини, а роду. Учений спробував дослідити питання, чому ж саме на Багату Кутю *«несуть вечерю»* не дорослі, а діти. З первісних часів діти вважалися чистими, невинними й найближчими до добрих духів. Дорослі ж, через давній світогляд, свої вірування, не могли залишати двір, господарство, хату, а мусили гостити з добрими духами та стерегти, щоб лихі духи не завітали в господарство [471, с. 35-36].

Дуже цікавим був опис Голодної Куті, зроблений Степаном Килимником на підставі етнографічних досліджень. Поставивши на покуті *«дідуха»*, кутю та узвар біля нього, з ритуалами *«Багатої Куті»*, господар брав шматочок крейди. Писання крейдою вважалося чарівним, і його боялися лихі сили. Степан Килимник у цьому зв'язку пригадав сцену із *«Фауста»*. Господар писав цією крейдою, яку попередньо окропив свяченою водою, хрести на куті, на узварові, на книшеві й паляниці, якими були накрита кутя та вар, на паляниці чи книшеві, якими була накрита макітерка з свяченою водою. Далі починався ритуал заклинання та відганяння назавжди лихих сил із господарства та від худоби, в якому брала участь уся родина. Господар-батько з колосочками-кропилом, господиня-мати з свяченою водою в макітерці, одне з дітей з паляницею в руках, що після кожного кроплення-свячення знову накривало цією паляницею макітерку, інше несло крейду – всі вони йшли виганяти лихі сили з господарства, чаклувати худобу, щоб ніщо *«не чіпилось»* протягом літа, а разом з цим *«проганяли зиму»*. Паляницю, якою була накрита макітерка зі свяченою-чарівною водою, ділили на дрібні частини під час обходу худоби і наділяли кожну тварину невеличким шматочком [471, с. 140]. Був звичай, за яким після *«Голодної Вечері»* діти торохкотіли ложками об макітру з кутею і звали це *«проганяти кутю»*, але насправді, на думку Степана Килимника, проганяли не кутю, а мороз, зиму, супротивні сили з господарства. Кутя як Божа їжа була у дуже великій пошані, а тому її ніхто не міг проганяти. А *«Голодна Кутя»*, очевидно, влаштовувалася на пошану весни та води, а для зими її не готували, зиму залишали в голоді, щоб скоріше відходила, лякали її тощо [471, с. 144]. Коли господар купував корову чи коня, окроплював їх купальсько-стрітенсько-благовіщенською та свяченою водою і давав насамперед напитися з миски води [473, с. 148].

Коментуючи веснянки, Степан Килимник теж звернув увагу на образ ледачої дівчини, що не мила горщики [472, с. 200]. Усі члени родини на перший день Великодня вмивалися крашанкою. Господиня наливала в миску води, клала туди 2-3 крашанки, а господар кидав дрібну монету, й усі по черзі вмивалися крашанкою. Вірили, що коли вмитися крашанкою, то будуть здорові, рум'яні, як крашанка червона, та багаті. Коли була дівчина на виданні, то вмивалася першою і виймала одну крашанку, якою вмивалася. Найстарша доросла дитина, донька чи син, що вмивалися останніми, забирали, крім крашанки, і копійку чи гріш, що батько вкинув у миску. А дівчина вірила, коли першою вмиється крашанкою, то скоро по Великодні вийде заміж, буде здорова й щаслива [473, с. 98-99]. Як і на Різдво, діти восьми-дванадцяти років на другий день Великодня *«носили калачі»* та вітали своїх дідуся та бабусю, хрещену матір, бабу-повитуху, вчителя. Мати клала в миску три великодніх калачі, писанки та крашанки, невеличке кільце ковбаси, зав'язувала це в хустку й доручала дітям *«нести калач»*. Діти по двоє, інколи – по троє (коли стільки було в родині дітей), несли до згаданих родичів і членів громади калач. Увійшовши в хату, казали: *«Христос Воскрес! Тато й мама прислали калач!»* Діти вітали всіх старших у хаті, цілуючи в руку. Господиня приймала калач, дякувала: *«Воістину Воскрес! Спасибі мамі, татові й вам, діточки»*, цілувала дітей, обдаровувала їх подарунками й, як і на Різдво, обмінювала калачі та писанки, знову клала в хустку, а дітям, крім того, давала писанки та крашанки, садовила за стіл і частувала великодніми печивами, свяченим та ласощами. Учитель, баба-повитуха калачі забирали, а в обмін клали лише писанки. Дітей частували та обдаровували. На думку Степана Килимника, це дуже стародавній звичай, за яким рідні чи близькі наділяли один одного *«свяченим»* – ритуальною їжею [473, с. 126-127].

На Проводи зносили скатерки, миски, ложки й інше потрібне для загального парастасу-тризни [473, с. 229]. Ще в суботу господині пекли калачі *«на мисочку»*, на поминки [473, с. 130-131]. Над *«мисочками»* правили загальний парастас [473, с. 226]. На думку Степана Килимника, з прийняттям християнства утворився звичай молитися за покійників над коливом та хлібом-*«мисочками»*. Коливо, зварена з медом пшениця-кутя, вважалася за давніх часів

їжею покійників: *«Мисочки – це один великий, чи три менших калачі, чи три хлібини та ще щось – яєчка, сало, ковбаса – приносилось на кладовище, чи в церкву й над цією мисочкою відправлялась панахида. Коливо, як і мисочка, вважалися жертвою покійникам»*. На кладовищі, перед *«каплицею»* значна площа була заставлена мисочками, а перед мисочками стояв застелений стіл, на якому стояла образ, хрест, коливо та мисочка з трьома калачами. Священик зупинявся перед столом, клав Євангеліє на ньому й служив загальний парастас-панахиду. На кожній мисочці горіла свічка [473, с. 227-228]. Учений пояснював, що *«каплицею»* звалася на Поділлі та Київщині кладовищенська хата, з численними старовинними образами (бо всі старі образи зносили з усього села в цю каплицю). Хата чистенько вимазана, завжди прибрана. Тут за часів панщини, та й потім, справляли громадські обіди та парастаси на *«дідівські»* суботи, на храмовий празник, Великдень, проводи тощо. Там само зберігалися мари та рушники, якими спускали домовину в могилу, та численний інвентар, як от горщики, миски, ложки тощо [473, с. 132]. Коли закінчувалася загальна тризна, прибирали для священика *«мисочки»*, а окремі господарі запрошували його відправити панахиду на гробах їхніх рідних. На кожному такому гробові ставили мисочку зі свяченим та іншою їжею, запалювали свічку, і священик молився. Мисочки й свячене приносили на могили для спільної трапези з померлими. Степан Килимник підкреслював, що це окреме давнє свято виряджання покійників на ниви-поля для охорони врожаю, для умилостивлення їх, задобрення, а не частина Великодня, і в ньому поєднувалися солярний культ, культ мертвих, анімізм і сучасне християнство. Душі мали вирощувати високий урожай, охороняти його від *«тучі-грому»*, від зливи та вогню [473, с. 231, 236, 243].

Черепочок, в якому розтоплювали віск для писанок, за даними Степана Килимника, мусив бути чистим, здебільшого з розбитих нових горщиків, могла використовуватися й нова глибока покришка. Ці черепочки вживали по кілька років і зберігали від Великодня до Великодня. Натомість горщики, в яких фарбували крашанки та забарвлювали писанки в процесі роботи, повинні були бути нові цілком; для кожної фарби мусив бути окремий глиняний горщик. І ці горщики зберігали й використовували щорічно. Миска, в якій

запікали писанки, була дуже велика, череп'яна, що лише могла увійти в челюсті. Такі миски використовували пасічники – ними накривали вулики-дуплянки [473, с. 218]. Насіння квасолі, бобу, гороху зберігалося в горщиках, накритих покришкою [473, с. 218]. Напередодні Теплого Олексія *«не менш важливою справою було готування й накривок на вулики – великих ганчарських мисок та жолубів, що захищали вулики»* [473, с. 298]. Судячи зі спогадів самого автора, виставляння вуликів чимсь нагадувало обрядодію на Голодну кутю: *«Дідусь гукав мене, доручав мені свячену воду в мисочці та кропилце – квіточку з колосків, сам світив «Трійцю»; один з старших прибулих пасічників брав хліб на рушнику, й ішли гуськом. Дідусь доручав у «дорозі», під час цього урочистого шестя, мені «Трійцю», я ішов впереді, дідуньо за мною кропив святою водою, а за ним пасічник з хлібом і сіллю, за цим решта. Так приходили аж у «стебник». Дідусь дорогою читав молитву»* [473, с. 300]. Під час очищення та завороження копанок, яке відбувалося в перший понеділок чи вівторок Петрівки, уся їжа для трапези складалася в освячену посудину, в якій святили паски [474, с. 69].

На Київщині на Кінський Великдень, тобто святих Фрола й Лавра (18 серпня), перед годуванням, господар напував коней свяченою водою зі свяченої миски, тобто тієї, в якій святили паску [475, с. 139]. Розглянув Степан Килимник і народний звичай *«обречення»*, коли люди брали на себе обітницю в один із *«обречених днів»*, найчастіше на *«Сікновення»*, Чесного Хреста, на Першу чи Другу Пречисту, на Кузьми й Дем'яна, на Семена, приготувати щедрий обід для старців, бідних, сусідів та *«добрих людей»*. Учений зазначив, що, поряд із трапезою, господиня набирала з кожної страви по ложці й ставила на вікно разом із горням води та рушником для добрих благодійних душ [475, с. 139]. На Дмитра та Дмитрівську суботу до церкви несли *«мисочки»* – це були три книші, три калачі, чи три паляниці, та ще щось, що саме любили покійники. За поясненням священика з Волині, кожна господиня клала на мисочку три якихось хлібини, що означало в понятті селян: одна хлібина – жертва давно померлим і незнаним прапрадідам; друга хлібина – дідам і бабам свого роду, як рівно ж і всім покійникам роду та родини, і третя – жертвам нагло померлим, полеглим на війні, що загинули в пожежі, на воді, та всім іншим. У цей же день відправляли панахиду

над усім хлібом, над *«мисочками»*, заодно і над на жертовною покійницькою їжею – кутею, яку тут називали *«коливом»* [475, с. 193]. На поминальному обіді господиня так само з кожної страви, які подавала на стіл, відбирала по ложці в окрему миску, яку ставила на покуті, щоб і душі померлих живилися. Там також були білий рушник і вода, щоб покійники мали чим помитися та витерти руки [475, с. 194-195]. На Кузьми й Дем'яна (1 листопада) відбувалася остання зустріч череди з поля. Свою корову та овець господиня зустрічала у воротях, з хлібом та мискою води, й кропила свою худобу святоюріївською водою, даючи кожній тварині по шматочку хліба й трішки води [475, с. 197]. Тоді ж, на Кузьми й Дем'яна, відбувалися перша дівоча складка та перші вечорниці, для чого дівчата зносили великі горщики або складали гроші й доручали *«вечерничній мамі»* закупити начиння: горщики, ринки, макітру, миски, ложки, збанки. Дівчата на чолі зі своєю обраною *«отаманшою»* заздалегідь підраховували, скільки й якого посуду потрібно [475, с. 198-199]. На день Катерини дівчата по черзі, всі, обвивали чистим рушником горщик з кашею та з борщем, виходили на подвір'я, вилазили на ворота й кликали долю: *«Доле, доле, йди до нас кашу їсти!»* В інших місцевостях гукали: *«Катерино, доле наша, покрий головоньку – буде каша»*. Цього дня дівчата практикували багато різноманітних ворожінь, у тому числі й по тому, як кипить у горщику вечеря [475, с. 213]. На Андрія заготовляли віск і миски для ворожіння [475, с. 225].

Усі хлопці й дівчата приносили по жменьці муки для випікання калити. Кожний хлопець, як і кожна дівчина, кидали самі свою пучку муки в макітру, в якій учиняли калиту, додавали потрошки води. Але починало справу мале хлоп'я, яке бодай рученям торкалося до макітри, чи до лопати, як саджали в піч [475, с. 226]. У кутку, під мисником, ставили миску з водою, розчиненою в ній сажею та клали ганчірку. Поруч ставили коцюбу, два віники та два рогачі для дійства Калити. Потім ту миску ставили на стільці, щоб мазати сажею вершника на коцюбі [475, с. 228, 231]. Обраний *«Андрієм-Добродієм»* пропонував ворожити на мисках. Дівчина брала три миски, перевертала їх дном догори. Під одну миску клала обручку, під другу – гілку ялини; під третю – крихітку землі. Дівчина, якій ворожили, виходила в сіни. Дівчата з *«Андрієм»* пересували кілька разів миски й кликали дівчину. Вона ставала перед мисками

й шепотіла: *«Доле, де ти, доле, де ти? Доле, привернися!»* Обручка означала, що дівчина одружиться, земля – що помре, ялина – журливе життя [475, с. 235]. Брали нову миску, наливали по вінця води. Коли вода заспокоювалася, дівчина обережно пускала рядочком дві голки. Коли голки плаватимуть і зійдуться – дівчина з милим одружиться, як він з війська повернеться. Коли ж голки не зійдуться – і дівчина з милим не зійдеться [475, с. 235]. *«Андрію-Добродію, поможи віск виливати, мою долю показати!»* – зверталася одна з дівчат. *«Андрій-Добродій»* наказував: *«Виливайте, свою долю споглядайте!»* Розтоплювали й лили на холодну воду віск від різних свічок – громничних, страсних, великодньої, різдвяної й інших. На дні миски утворювалися різноманітні фігури. Дівчата разом з *«Андрієм-Добродієм»* уважно розглядали ті фігури й угадували майбутнє: багатство, скоре одруження, недугу, зраду, смерть, удівство та інше. Їх голосно тлумачили, виголошуючи цілі тиради [475, с. 235-236].

У Галичині, на Волині та в деяких місцевостях на решті України й до XX століття, приводячи дитя *«записувати»* в школу, приносили вчителеві горщик каші та ще дещо [475, с. 220]. Зі спогадів свого діда Степан Килимник писав, що напередодні дня Наума перед майбутнім школярем ставили миску пшоняної каші: *«Як пшоно дрібне, так і значки дрібні в часославці. Добре каші поїси – добре наука піде»* [475, с. 252]. Горщик каші для дяка брали в білий новий рушник. Батько ставив його на стіл і споживав разом з дяком [475, с. 253]. Багатотомна аналітична праця Степана Килимника, що подала нове бачення народних традицій, стала свідченням, що на еміграції продовжувалися й розвивалися наукові традиції вчених минулого.

Збірка українських паремій, яку підготував **Йосиф Хімчук** (1897–1999), – *«Нові українські пословиці, приповідки і поговірки»* (1959) – була перевидана через кілька років як *«Народня мудрість»* (1965). Її автор народився в селі Заднишівка Скалатського повіту, воював у лавах Української галицької армії і 1926 року емігрував до Канади. 1932 року він переїхав до міста Віндзор. У його книзі були вислови: *«З порожнього збанка найліпший мудрець не може налити»*, *«Байдуже ракові, в якому горшку його варять»* [1107, с. 23, 42]. У перевиданні з'явилося й таке прислів'я: *«Гончар ціле*

життя горшки ліпив і чесно та добре з того жив», а також *«До часу збанок воду носить і до часу дід бабу просить»* [1106, с. 29, 86].

Елементи звичаєвості, пов'язаної з гончарями, зафіксував, відгукнувшись на заклик мовознавчої групи Української вільної академії наук, учитель і громадський діяч **Василь Грабець** (1893–1972) у брошурі *«Назвознавчі матеріали з Галичини (Нове Село, Любачівщина)»* (1964). *«Горці на млин!»,* – кричали в його рідному Новому Селі, тоді Любачівського району Львівської області, діти гончареві, що віз багато горщиків з Потелича на торг до близького містечка Чесанова. *«Зуби на млин!»* – відповідав сердитий гончар [246, с. 16].

Український учений-філолог, педагог і церковно-громадський діяч **Іван** (з 1940 року – **Іларіон**) **Огієнко** (1882–1972) народився в селянській сім'ї у містечку Брусилів на Житомирщині. Закінчив Київський університет, був професором цього університету, брав участь у відомому семінарі славіста Володимира Перетца, досліджував українську мову і давнє українське письменство. 1919 року його було призначено міністром народної освіти й міністром віросповідань Української Народної Республіки. Упродовж 1918–1920 років був ректором Кам'янець-Подільського державного українського університету. Після поразки Визвольних Змагань українського народу Іван Огієнко наприкінці 1920 року емігрував до Польщі й жив у місті Тарнів поблизу Кракова, де організовував осередки українського культурно-національного й релігійного життя. З 1924 року викладав українську мову у Львівській учительській семінарії, упродовж 1926–1932 років був професором православного відділу богословського факультету Варшавського університету. 1940 року Собор українських православних єпископів у Польщі обрав професора Огієнка архієпископом Холмщини і Підляшшя, а в 1944 році він став Холмсько-Підляським митрополитом. Улітку 1944 року митрополит Іларіон змушений був переїхати до Швейцарії, до осені 1947 року він жив у місті Лозанна, потім переселився до Канади, в місто Вінніпег. 1951 року його було обрано першоієрархом Української православної церкви в Канаді. Весь цей час він не полишав досліджувати давню українську літературу, українську культуру, українську мову.

Однією з найбільш значних наукових праць митрополита Іларіона стала капітальна монографія *«Дохристиянські вірування*

українського народу» (1965), в якій він із гідною поваги чесністю й відвертістю вказав на язичницьке коріння багатьох звичаїв і вірувань українців, не замовчуючи та не гудячи його. Це стосувалося й поводження з глиняним посудом і використання його в обрядовості та звичаєвості. Зокрема, запалюючи вогонь у печі, господиня хрестила його й ставила горщик води, що було не чим іншим, як жертвою вогню [440, с. 31]. До XX століття збереглося й дохристиянське освячення води. Для нього брали воду звідти, де сходилися три річки, і цю воду проливали через полум'я в підставлену миску. Так *«освячувалася»* вода звечора під Введення, і вона мала велику цілющу силу на хвороби та вроки [440, с. 43]. Горщики добра господиня не залишала відкритими, особливо на ніч, – конче закривала їх, щоб не впало в них щось нечисте [440, с. 219]. Як падав і розбивався посуд, це віщувало нещастя, а то й смерть [440, с. 220].

Численні традиційні обрядодії пояснювалися саме язичницькими уявленнями. Так, обряд ставити горнятко води на вікні чи на столі, коли небіжчик перебував у хаті, випливав із віри, що душа, вийшовши з тіла, буде обмиватися в цій воді [440, с. 204]. А обряд класти небіжчику до труни горнятко з їжею був тісно пов'язаний з вірою, що небіжчик її таки споживе [440, с. 205]. Звичай бойків ставити на могилах горщики з водою церковний учений пояснював тим, що вода, очевидно, призначалася для небіжчика, або ж це були залишки тризни [440, с. 259]. У святкуванні Святвечора чи Куті під Різдво, як констатував митрополит Іларіон, теж змішувалося дохристиянське з християнським. На цю Святу Вечерю неодмінно ставили порожні миски й клали до них ложки для своїх померлих, або й для відсутніх живих [440, с. 274]. Після цієї Вечері для померлих кутю з мисками й ложками залишали на цілу ніч на столі, або ставилася на вікно, а по кутках розкидалися боби [440, с. 260]. Праця митрополита Іларіона теж була фактично першою у вітчизняній науці глибокою спробою узагальнити відомості про релікти язичницького світобачення. Об'єктивність і обґрунтований виклад сприяли її популярності.

Керамологічна проблематика виринала у фундаментальних науково-художніх працях письменниці, археомистецтвознавця й культуролога **Докії Гуменної** (1904–1996). Народилася вона

в селі Жашків Таращанського повіту Київської губернії (нині Черкащина), у селянській родині; закінчила двокласну школу, рік провчилася у Звенигородській гімназії. 1920 року вступила до новоутвореної педагогічної школи в місті Ставище. Викладав там автор двох поетичних збірок Дмитро Загул, який і пробудив у Докії Гуменної потяг до літератури. Навчаючись упродовж 1922–1926 років на літературно-лінгвістичному факультеті Київського інституту народної освіти, Докія Гуменна надрукувала в журналах свої перші невеликі оповідання, ввійшла до спілки селянських письменників *«Плуг»*.

1928 року, напередодні колективізації, пресі було доручено показати читачам переваги колективного господарювання на прикладі вже діючих комун. Редакція журналу *«Плуг»* відрядила в південні райони України свого спеціального кореспондента Докію Гуменну. Однак її чесні репортажі звернули на себе увагу партійної верхівки та критики як *«куркульські»* й *«буржуазні»*. Заключним акордом цієї кампанії прозвучала згадка про Докію Гуменну на XIV партійній конференції Київщини в доповіді генерального секретаря ЦК КП(б)У Станіслава Косіора серед таких *«націоналістичних»* імен, як Дмитро Донцов і Сергій Єфремов. З хвилею терору Докія Гуменна мусила замовкнути аж до початку Другої світової війни.

Не прийнята до новоствореної Спілки письменників України, фактично, позбавлена можливості друкуватися, Докія Гуменна мусила працювати секретаркою, стенографісткою в київських установах, виїздила в археологічні експедиції. 1937 року вона брала участь в археологічній експедиції при розкопках поселення трипільської культури біля села Халеп'я на Київщині під керівництвом Тетяни Пассек, за участю Євгена Кричевського, Михайла Макаревича, Віктора Петрова, Неоніли Кордиш.

Під час Другої світової війни письменниця залишилася в Києві. Тут вона налагодила стосунки з членами Спілки українських письменників, вступила до відновленої *«Просвіти»*. 1941 року вона почала друкуватися на сторінках підконтрольного ОУН(м) тижневика літератури і мистецтва *«Літаври»*. З квітня 1942 року Докія Гуменна працювала молодшим науковим співробітником Музею-архіву перехідної доби. Наприкінці Другої світової війни вона виїхала спочатку до Львова, далі – до Австрії, де почала

упорядковувати свій літературний доробок, який не мала змоги друкувати в Україні. Її подальше життя і творчість пов'язані з Чехословаччиною, Австрією, Німеччиною, Італією, Канадою, а з 1950 року вона переїхала на постійне мешкання до США. Позбавлена змоги працювати як науковець, Докія Гуменна реалізувала свої культурологічні спостереження у формі науково-популярних книг. Одна з них, *«Благослови, Мати!»* (1966), згодом перевидана в незалежній Україні, присвячена етногенезу й культурогенезу українців, віднаходженню архаїчного коріння наших обрядів, звичаїв і фольклорних образів. Докія Гуменна звернула увагу, що весільна церемонія пиття з однієї миски, в якій Михайло Грушевський вбачав укладання побратимства, дійсно є спрощеною церемонією скіфів, яку описав Геродот [269, с. 176]. У наступній книзі під промовистою назвою *«Родинний альбом»* (1971) вона вказувала, що звичай приносити до церкви *«мисочку»* на храмове свято й спільно споживати посвячену їжу, зібравшись біля церкви, сягає палеолітичних часів і спільного родового поїдання свого тотему [271, с. 52]. Ці книги були покликані пролити світло на праминувшину українського народу, показати під незвичним кутом зору його предків і подолати певні національні комплекси, викликані слабким знанням історії.

А праця Докії Гуменної *«Минуле пливе у прийдешнє: Розповідь про Трипілля»* (1978), присвячена неолітичному внеску в культуру України, не лише розглянула міфологічні версії створення з глини людей, але й звернула увагу на примовляння над мискою води [270, с. 167-168, 220]. Користуючись глибоким знанням традиційного життя українського села, вона знову вказала на принесення в храм мисочок: *«А в XX-му столітті хіба не так? Мало чи не в кожному селі урочисто святкували храмове свято Покрови. Свято це мало виразно родовий характер: всі жінки приносили до церкви «мисочку» і за столом засідали та споживали жертовний обід усі, всі, особливо старці та жебраки. В честь Покрови. Були там і калачі та паляниці з пиро (пшениці), і пироги з різною начинкою, і пірники та пряники для дітей»* [270, с. 254-255]. Звичай ставити кашу в горщику для П'ятниці Докія Гуменна пов'язувала із зафіксованим у середньовічних джерелах поклонінням Рожаницям [270, с. 259]. Знання письменниці в царині прадавнього мистецтва

й археології допомагали їй відшукувати, здавалося б, неочікувані паралелі до повсякдення українських селян. Баби й молодиці приносили на хрестини кашу. Цю кашу тричі підносили догори до стелі, що нагадало Докії Гуменній аналогічну трипільську пластику, де п'ять жінок здіймають догори величезну чашу [270, с. 264-265]. Дослідниця звернула увагу на те, що відьми можуть не лише ховати опади, але й викликати дощ, занурюючи у воду горщик та збовтуючи воду [270, с. 296]. Археологія дозволила по-новому поглянути на багато фольклорних сюжетів і етнографічних фактів. Зокрема, коментуючи описану Миколою Сумцовим історію з відьмами, які відмовлялися видати дощі, та виявленими чарами, що становили собою замащені в димарі два терпуги й один замок, Докія Гуменна писала, що такі ж чари були і в трипільські часи. Розкопуючи поселення Кліщів на Вінниччині, дослідники знайшли в обмазці припічної частини житла п'ять округлих каменів і одну крем'яну стрілу. *«Чим не сестри зловредної індуської богині Дану, що разом із своїм синком Врітрою поховала корови-хмари?»* [270, с. 297]. Письменниця й археомистецтвознавець Докія Гуменна гідно продовжувала осмислення наукової спадщини українських учених XIX – першої половини XX століття, залучаючи до порівняння дані сучасної їй західної науки. На противагу культивованій певними діаспорними колами на чолі з тим же Юрієм Шевельовим нігілістичній зневазі до *«примітивного етнографізму»* та *«побутовщини»*, вона показувала, що саме в етнографії коріниться сила українського народу, його снага до виживання, і якраз традиційний український побут, часто зовсім звичний, буденний, зберігає в собі пам'ять про далекі епохи, спадщину наших предків.

До збирання народних фразеологізмів і пісень долучився професор **Пилип Шайда** (1917–2012) – громадський, політичний, науковий, церковний діяч, меценат, дійсний член Інституту дослідів Волині у Вінніпезі. Народився він у селі Горинка колишнього Крем'янецького повіту в родині теслі. Змалку тягнувся до знань, писав вірші. Брав активну участь у роботі місцевого осередку *«Просвіти»*. Вчився у Вишнівецькій ремісничій школі, де захопився ідеями ОУН. Під час Другої світової війни був ройовим у повстанському загоні ОУН (мельниківців) і брав участь у бойових діях. Після війни емігрував до США. 1966 року Пилип Шайда був нагороджений

за бойові заслуги орденом Президента УНР в екзилі *«Воєнний хрест»* [554, с. 220-223]. Місто Сейнт-Пол у штаті Міннесота стало Пилипу Шайді другою домівкою. Саме в ньому, вболіваючи за долю українського народу та його фольклору, він видав збірку *«Віки говорять: Тисяча українських приповідок»* (1973). Там знайшлося місце багатьом приказкам про глиняні вироби: *«Був би горщик, та було б в горщику, а покришка знайдеться»* [146, с. 66], *«Ні в горшку, ні в мішку»* [146, с. 22]. Пилип Шайда подав нові варіанти відомих раніше приказок: *«Йому ще не один горшок каші треба з'їсти»* [146, с. 37]. *«Іван розбив горшок, а Михайло два, та ніхто не зна!»* [146, с. 48]. Не обійшлося без хрестоматійного: *«Не святі горшки ліплять»* [146, с. 15]. Наступний його збірник звався *«З народної творчости Волині: Сто п'ятдесят українських народніх пісень та тисяча приповідок»* (1978). Він, як видно з назви, містив не лише ідіоми, але й пісні, де теж згадувалися гончарні вироби.

Миски були узагальненим образом хатнього начиння. У журливій пісні про жіночу долю героїні належало піклуватися про родину:

Хліба, солі, ложки, миски,
Не відходить рік від року,
Не відходить рік від року,
Від колиски [377, с. 19].

Розтирання маку у волинських весільних піснях слугувало еротичним символом:

А наш парубок нашій дівці
Натер маку на тарілці,
Натер маку, натер проса,
Натер живіт вище носа [377, с. 54].

В іншій пісні весело виспівувалося:

...Рада матінка, рада,
Наварила винограда,
Насипала у миску –
Частувати невістку [377, с. 55].

У веснянці із закликом до язичницької богині Лелі повідомлялося про дівоче чарування з горщиком, але цього разу іншої давньої страви – кваші:

Леле-Леле, мати била,
Та й вигнала з хати.

Іди, діди на вулицю,
Веснянок співати.
А як вийшла на вулицю,
Стала у куточку.
Не смикайте мене, хлопці,
За вишиту сорочку.
Ой на другій на вулиці
Дівки чарівниці
Закопали горщик кваші – посеред вулиці.
Катерина закопала,
Щоб трястя напала.
А Наталка наварила,
Щоб не говорила [377, с. 73].

Згадано горщик і в коломийці з архаїчним приспівом:

Ой за садом вівці пасла,
Ой за садом вівці пасла,
Воя, воя, воя.
Назбирала горщик масла,
О, ха-ха.
Горщик масла, діжку сира,
Горщик масла, діжку сира,
Воя, воя, воя.
Та всіх хлопців запросила,
О, ха-ха [377, с. 90].

Приказки так само містили багато оригінального, наприклад, про макітру: *«Дурень і в макітрі макогона зломить»* [377, с. 141]. Про горщик мовили як про битку, крихку річ: *«Тяжко горщикові з казаном стукатися»* [377, с. 169]; *«Не біда, як горщок буде текти, аби миші з хати втекли»* [377, с. 158]. Пилип Шайда віддавав перевагу приказкам демократичного, сатиричного, педагогічного звучання: *«І цареві в миску попадає муха»* [377, с. 147]. На звичай купівлі гончарних виробів вказувала приказка: *«Якість глиняного посуду пізнають по звуку, а людину по словах»* [377, с. 181, 183]. Глина згадувалася також у приказці з виховним змістом: *«У п'яниці коли не під очима синє, так плечі в глині»* [377, с. 171].

Українська діаспора видавала багато книг для дітей. У надрукованій у Торонто збірці віршів і казок для дітей *«Сонечко»* (1975) подано таку закличку:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику
У новому горщику
Та поставлю на дубочку
У зеленому садочку.
Вітер ізнявся,
Дуб захитався,
Горщик розбився,
Борщик розлився [944, с. 28].

На тлі відсутності в тогочасній Україні досліджень про гончарство як частину духовної культури варто відзначити оригінальні й глибокі праці українського еміграційного африканіста, члена міжнародної Вільної академії наук у Парижі, міжнародного Африканського інституту в Лондоні, дійсного члена Наукового товариства імені Тараса Шевченка у діаспорі **Юрія Шумовського** (1908–2004), що народився в селі Мирогоща Дубенського повіту Волинської губернії у священицькій родині. Навчався він у Дубенській гімназії імені Станіслава Конарського та в Крем'янецькій духовній семінарії. 1932 року Юрій Шумовський закінчив православний богословський факультет Варшавського університету й одержав диплом магістра богослов'я. Тоді ж його висвятили на священика. Згодом Юрій Шумовський закінчив ще й філософський факультет (відділ археології), захистивши працю *«Доісторичні погребальні культи на Волині»*. Саме в царині археології Юрій Шумовський і досягнув найвидатніших здобутків. Упродовж 1939–1941 років він працював археологом у Рівненському історико-краєзнавчому музеї, згодом, рятуючи наукові скарби Волині, створив у Рівному бібліотеку та Археологічний музей, директором якого був до 1944 року. Емігрувавши на Захід, Юрій Шумовський продовжив займатися археологією. Деякий час, зі статусом переміщеної особи, працював у Музеї доісторичної археології в німецькому місті Фрайбург та в Інституті людини в Парижі. Власне, саме тоді на нього звернув увагу відомий археолог, професор Теодор Моно, запросивши до роботи у французькому Інституті фундаментальних досліджень Чорної Африки. У цьому інституті, працюючи в дуже складних умовах, Юрій Шумовський за два роки створив Археологічну секцію при Інституті у Французькому Судані. Відтоді доля українського вченого була

тісно пов'язана з цією країною. Щороку, впродовж 1951–1956 років, Юрій Шумовський організовував довготривалі розвідки в саванах, джунглях та пустелях Судану, керував стаціонарними археологічними розкопками та проводив антропологічні студії. Відомо, що деякий час Юрій Шумовський працював у секції археології та праісторії людини в місті Бамако на берегах Нігеру [1126, с. 445-446]. Його численні книги та статті були відомі в багатьох країнах, їх перекладали англійською, французькою, польською й іншими мовами.

У науково-популярній книзі *«Під гарячим сонцем Африки»* (1956) Юрій Шумовський повідомляв, що в поселенні Сегу (Сегубубу), що колись було столицею Судану та імперії західноафриканського релігійного лідера Ель-Хадж Омара, він добув для музею кілька давніх посудин. Одна з них, за свідченням мешканців того старовинного міста, належала Ель-Хадж Омарові й вживалася ним для миття ніг за мусульманським звичаєм [1174, с. 45]. Серед своїх археологічних знахідок поблизу міста Мопті Юрій Шумовський згадував глиняні статуетки чоловіків, жінок і тварин, які здебільшого мали культове призначення. Він звернув увагу, що багато давніх форм збереглися в глиняних виробах до XX століття, тому археологові часто дуже важко відрізнити стародавній посуд від сучасного [1174, с. 66]. Юрій Шумовський, досліджуючи *«будиночки мертвих»*, описав також вставлену туди глиняну трубку, якою живі вливали і всипали харчі для покійника [1174, с. 69]. Описуючи африканський похорон, він розповідав, як могильник брав уламок розбитого горщика, ставив біля покійника, клав туди зерна бавовни, запалював їх та обкурював тіло мерця й хату, в якій він лежав. Це робилося для убезпечення тіла покійника від розкладання [1174, с. 117]. Поряд із священними баобабами африканці залишали перевернуті догори дном горщики, під якими клали амулети грі-грі чи рештки жертовної їжі [1174, с. 126]. Юрій Шумовський розказував у своїй книзі, що йому пощастило здобути для музею велику казаноподібну посудину, на якій були зображення з різних боків каймана, хамелеона, змії й посудини-калебаси. Вона була призначена для принесення жертв цим істотам. Африканці, що відвідували музей, зі страхом і пошаною обходили цей експонат довкола, примовляючи, що він дуже лихий, небезпечний [1174, с. 135-136].

У статті *«Вплив релігійних культів і вірувань на декоративне мистецтво і форму керамічних та камінних виробів у Західній Африці в часах протоісторичної доби»* (1976) Юрій Шумовський стверджував, що доісторичні мешканці Західної Африки в багатьох явищах природи, в людях, тваринах та рослинах вбачали чудодійну силу й вплив. Вони не тільки це все переживали душевно, але й відображали в усіх своїх художніх виробах, у тому числі в кераміці. Саме так визначилися форма та орнаментика релігійного значення й характеру їхніх гончарних виробів. Першим культовим знаком у Західній Африці ще за доісторичної доби була оздоба у вигляді хвилястої лінії, що означала пливучу воду як символ життя. Пізніше та оздоба прибрала форму зигзагу в кілька паралельних рядків, і так виник візерунок, який мовою бамбара звався *«баракале»*. Таким орнаментом був оздоблений глиняний посуд доби неоліту, який Шумовський знайшов у гроті Корункорокале поблизу Бамако та в інших місцевостях Західної Африки. Орнамент було розташовано переважно на вінцях мископодібних, глечикоподібних та горщикоподібних посудин. Крім *«баракале»*, на глиняному посуді Західної Африки найчастіше зображали різних тварин як втілення певних божеств і релігійні символи врожайності, плодовитості, багатства, щастя й самого життя. Так, наприклад, у районі міста Бамако під час своїх розкопок псевдокурганів (ритуальних релігійних місць) Юрій Шумовський знайшов багато глиняного посуду з пластичними зображеннями слимаків, черепах, ящірок, хамелеона, крокодила, змій та інших живих істот. У місцевості Банконі він знайшов мископодібну посудину з орнаментом, що зображав два ряди хвилястої лінії, тобто життя, а поміж ними повз слимак – священна істота в Західній Африці. А в псевдокургані в селі Марібабугу він знайшов посудину, оздоблену пластичним зображенням спіралеподібного слимака, що втілював рух та життя [1173, с. 234].

Юрію Шумовському пощастило розкопати кілька псевдокурганів біля річки Уенко. Усі ці курганоподібні насипи були священними місцями, де проводилися обряди, бо там він знайшов багато гончарних виробів культового призначення. Зокрема, в одному з таких курганів відкопали посудину у формі глиняної трубки. Знахідка була розбита, але після реконструкції виявилося, що вона зображала

чоловіче статеве начало. Африканські чаклуни відразу впізнали у тій знахідці дуже таємничу, важливу й небезпечну для людського життя річ. Вони попередили Юрія Шумовського й прохали не зліплювати докупи той навмисно розбитий символічний глиняний виріб, бо тоді йому загрожуватиме смерть (за словами вченого, йому дійсно довелося невдовзі пережити справжню небезпеку для життя). За розповідями місцевих чаклунів, ця культова релігійна річ репрезентувала чи символізувала врожайність, плодовитість та відродження життя, головним чином у рільничих релігійних обрядах. На думку Юрія Шумовського, фалічний культ прийшов у Західну Африку з Передньої Азії [1173, с. 234-235]. Іншим релігійним культом, який мав вплив на форму й орнаментацію глиняного посуду, був культ змій, який зберігся донині в деяких країнах Західної Африки, наприклад, у Дагомеї (нині Бенін), Малі та Нігерії. Глиняний посуд із символікою цього культу Юрій Шумовський знайшов під час розкопок на острові Камі на річці Нігер, біля міста Мопті. На стінках великої круглої посудини були скульптурні зображення змій. На думку дослідника, вона слугувала для поклоніння священній змії, яка влазила в цю посудину через отвір як у свою домівку. Дві інші посудини були пляшкоподібними, але теж мали скульптурні зображення змій [1173, с. 235-236]. Від вождя села з околиць міста Бамако Юрій Шумовський отримав у подарунок посудину, на стінках якої з чотирьох протилежних сторін було розміщено рельєфні зображення священних тварин: змій, крокодила, ящірки та черепахи. Як пояснив вождь села, таку посудину в дуже давні часи начебто використовували людожери під час священних церемоній і приготування м'яса з людської або тваринної жертви [1173, с. 236]. Юрію Шумовському доводилося знаходити також поховальні урни. У посудинах малого розміру зберігалися перепалені кістки покійника з прикрасами або лише попіл. Великі урни мали вже згаданий орнамент *«баракале»*. Таких посудин-урн із людським кістяком у сидячій позиції він знайшов чимало під час розкопок у селі Фатома біля Мопті. Усі вони мали дуже товсті стінки й були добре випаленими [1173, с. 236]. Ще одним різновидом глиняного посуду, який мав винятково культове призначення, були знайдені Юрієм Шумовським невеликі чашкоподібні посудини з довгою ніжкою або ручкою. У них наливали олію чи іншу рідину

й ставили в куті хати на спеціальному підвищенні. Це були жертви для померлих предків. За спостереженням Юрія Шумовського, у народів Західної Африки був дуже розвинений культ предків, який особливо зберігся й шанувався в народів йоруба та ашанті [1173, с. 236].

Дуже загадкову посудину, прикрашену геометричним орнаментом, учений знайшов на тому ж острові Камі на неолітичному поселенні. Головною й найбільш цікавою її оздобою були розташовані на шиї посудини три паралельні диски. З огляду на наявність на поселенні кераміки з впливами бадарійської культури Південного Єгипту, Юрій Шумовський припускав, що диски являють собою символи сонця – єгипетського бога Ра. Єгипетський вплив постійно потрапляв до Малі через Нубію. Пощастило Юрію Шумовському відшукати й цікавий посуд уже з новітніх часів, призначений винятково для весільної церемонії й релігійних обрядів. Ця культова посудина, що мала вгорі скульптурну оздобу у формі корони, нагадала йому своєю формою український весільний коровай [1173, с. 237]. Серед археологічних знахідок у Західній Африці було багато глиняних статуеток різної форми й призначення. Так, наприклад, у селі Банконі біля міста Бамако, у псевдокургані було знайдено статуетку оригінальної форми, що відтворювала напівлюдину-напівчерепаху. Вона являла собою антропоморфну фігурку з черепашачими кінцівками. Статуетка, що поєднувала людину й акватичну істоту – черепаху, була, згідно з віруваннями народів Західної Африки, символом добробуту, щастя й життя. Як згодом з'ясувалося з інформації місцевих знахарів і чарівників, ця статуетка репрезентувала бога річки Нігер, що мав ім'я Ба-Фаро. Цьому божеству було присвячено спеціальне місце біля села Морібабугу та річки Нігер, де стояв священний кам'яний стовп-менгір на псевдокургані, біля якого відбувалися релігійні церемонії на честь бога річки, а таємне релігійне товариство Поро приносило там у жертву тварин і людей [1173, с. 237]. Усі знахідки археолога надійшли до створеного ним Музею Західної Африки в місті Бамако. Книга й стаття Юрія Шумовського, хоч і не стосувалися гончарювання українців, але яскраво засвідчували потенціал українських керамологів. Позбавлені можливості досліджувати гончарне ремесло свого народу, вони перенесли своє завзяття на інші яскраві культури, де збереглося архаїчне світовідчуття.

У діаспорі видавалося багато збірників народних казок, адресованих дітям. Письменниця **Ольга Мак** (у дівоцтві Петрова) (1913–1998) народилася в Кам'янці-Подільському, у небагатій родині державного урядовця. Ледве Ользі виповнилося півроку, як родина перебралася до Києва й прожила там до 1920 року. Воєнне лихоліття змусило переїхати до села Вільхівчик поблизу Корсуня (нині Корсунь-Шевченківський). Письменниця згадувала, що саме там, у Вільхівчику, вона відчула себе українкою. Після несподіваної й передчасної смерті двох її сестер та батька осиротіла родина повернулася до Кам'янця. 1929 року Ольга закінчила третю семилітню школу в Кам'янці-Подільському. Працювала в радгоспі села Цибулівка, *«ліквідовувала неписьменність»*, потім вступила до технікуму чужоземних мов. Наприкінці 1931 року Ольга одружилася з ученим-мовознавцем, уродженцем Кам'янця-Подільського Вадимом Дорошенком, який навчався в аспірантурі. Після захисту дисертації чоловікові запропонували посаду доцента в Ніжинському педагогічному інституті. Тож Ольга переїхала в Ніжин і стала студенткою цього інституту. 1938 року вона закінчила літературно-лінгвістичний факультет. Тим часом її чоловіка було репресовано. 1943 року Ольга Мак покинула Україну. Жила в Австрії, 1947 року переїхала до Бразилії, від 1970 року жила в Торонто (Канада). У збірнику *«Призабуті казки. Українські народні казки Придніпрянщини»* вона надрукувала оповідь, де згадувався звичай ховати гроші в глиняному посуді. Її герой Іван, узявшись орати, помітив гнилий пень у землі. Він вивернув той пень, а під пнем виявилася яма, в якій був великий горщик, повний червінців. Іван здогадався, що це його покійний дід, напевно, тут закопав. Він упав на коліна, помолився за дідову душу, горщик з грішми заховав у торбу й почав орати далі [840, с. 46], бо годилося жити чесною працею.

Праці науковців діаспори мали важливе значення для збереження фольклору українців, які опинилися на чужині. Не стримувані політичними обмеженнями й ідеологічними канонами, вони бралися за широкі теми, що мали стосунок до підвалин духовної культури українського народу. Етнографи Олекса Воропай і Степан Килимник уперше в українській науці спробували охопити поглядом весь календарний рік свят, розглянути їхню обрядовість

і поглиблено дослідити її витоки. Їм вдалося висвітлити чимало аспектів використання гончарних виробів у календарних обрядах і звичаях. Літературознавець і релігієзнавець митрополит Іларіон Огієнко зважився на таку ж всесторонню працю про дохристиянські вірування українців, де теж знайшлося місце ролі й функціям глиняного посуду. Філологи Василь Грабець і Ярослав Рудницький, фіксуючи діалектні матеріали й досліджуючи говірки, оприлюднили цікаві фольклорні тексти й спогади про обряди та звичаї. Фольклористи Володимир Плав'юк, Пилип Шайда, Йосиф Хімчук, Ольга Мак записували казки, пісні, прислів'я й приказки про гончарів і гончарні вироби, розуміючи, що все це зникне, відійшовши у вічність разом із першими поколіннями емігрантів. Значною підпомогою для всіх діаспорних учених слугувала західна наукова література. Водночас вони не могли досліджувати гончарне ремесло, будучи далеко від Батьківщини. Відірвані від рідної землі, позбавлені змоги пізнавати археологічне минуле свого народу, українці витрачали свій талант на дослідження інших теренів, часто дуже екзотичних, як от археолог Юрій Шумовський, який вивчав вияви культів і вірувань в орнаментації африканського глиняного посуду. Велику небезпеку для діаспори становила також цинічна пропаганда нігілізму, зневаги й байдужості до свого минулого, що насаджувалася певними реакційними силами. Письменниця й археомистецтвознавець Докія Гуменна своїми науково-художніми розвідками прагнула пробудити цікавість українства до свого коріння, подати нову, незвичну, але водночас дуже переконливу інтерпретацію вже відомих фольклорних, етнографічних, історичних і археологічних матеріалів. Тому перевидання у вже незалежній Україні окремих праць Олекси Воропая, Степана Килимника, митрополита Іларіона Огієнка, Докії Гуменної мало велике значення як для формування національної свідомості й пробудження інтересу до рідної культури, так і для становлення українознавства.

РОЗДІЛ 7

ПОШУКИ НАРОДНОЇ МУДРОСТІ

Післявоєнний час не в усьому був сприятливим для керамологічних студій. Фізичне винищення радянською тоталітарною системою більшості провідних українських культурологів, етнологів і фольклористів різко зупинило розвиток гуманітарних досліджень в Україні. Теми, над якими працювали репресовані науковці, у тому числі й студіювання гончарства, було згорнуто, й ніхто не насмілювався взятися за їхнє відновлення. На це впливали як директивне насадження теорії соціалістичного реалізму та марксистських догм, так і певні зміни у світогляді нового покоління вчених, які, будучи інакше вихованими та відірваними від світової фольклористичної й етнографічної літератури, часто не бачили цінності в архаїці. Оскільки мистецтвознавство менше зазнало репресій, то воно активніше розвивалося, й ініціатива в дослідженні гончарного ремесла майже цілковито перейшла до мистецтвознавців. Усі студії з проблем гончарства мали винятково мистецтвознавчий, археологічний чи, зрідка, мовознавчий характер. Навіть не ставилося питання про те, що гончарне ремесло можна досліджувати якось інакше, аніж у мистецтвознавчій площині.

Це звузило спектр та можливості дослідження й збереження культурної спадщини народу. Тим часом, починаючи з 1950-х років, у Болгарії, Чехословаччині,

Польщі, Югославії у мистецтвознавчих книгах, відповідних розділах у колективних історико-етнографічних монографіях і статтях керамологічної тематики фігурували звичаї й обряди гончарів, приклади ремісничого фольклору. Попри те, що вітчизняні керамологи-мистецтвознавці були знайомі з багатьма працями вчених із сусідніх слов'янських країн, де розглядалися питання духовної культури гончарів, вони використовували їх лише як джерело паралелей для своїх мистецтвознавчих пошуків. Свою роль відіграло й чітке розмежування діяльності вчених за спеціальностями, у той час як їхні попередники могли займатися й фольклористичною, й етнографічною проблематикою, як от Катерина Грушевська, чи працювати на стику мистецтвознавства й етнографії, як Євгенія Спаська. Тим часом наприкінці 1940-х років у Чехословаччині, а в 1970-х роках у Польщі вийшли друком огляди й фундаментальні дослідження гончарського фольклору, а також окремі збірки, присвячені оповідям гончарів, які в тодішніх політичних умовах уміло мотивували важливістю вивчення народної творчості робітництва. Показово, що в Україні не з'явилося навіть ознайомчого огляду зарубіжних публікацій, незважаючи на їхню доступність для етнологів і фольклористів.

З кінця 1950-х років російські етнологи-сходознавці почали масштабно досліджувати гончарство Середньої Азії, де їхню увагу неминуче привернули невід'ємні від гончарного виробництва архаїчні обряди й вірування, що частково нагадували українські. Вітчизняні вчені на їхні пошуки ніяк не відреагували, вивчаючи натомість такі теми, як соціалістичні перетворення на селі, зміни в побуті робітництва тощо. У 1970–1980-х роках вийшла друком низка етнографічних, мистецтвознавчих і науково-художніх публікацій про російську, білоруську й середньоазійську глиняну іграшку, але в Україні цей яскравий вияв національної ідентичності в той час практично не вивчався. Над українськими вченими тяжіли численні ідеологічні заборони, вони постійно перебували під тиском. Не з'явилося жодного історико-етнографічного дослідження українського гончарства або хоча б ґрунтовного дослідження одного чи кількох локальних осередків гончарства, у якому могло б постати питання про гончарський фольклор. У колективних історико-етнографічних монографіях, присвячених окремим етнографічним

районам України, розділи про народні ремесла ніколи не містили даних про вірування, пов'язані з ремісниками та їхнім ремеслом. Дослідження гончарства як частини духовної культури вимагало також широкомасштабних студій професійної обрядовості, проте тривалий час ця наукова проблема в Україні майже не досліджувалася, принаймні, її вивчення було зведено до мінімуму.

Разом з тим, потреба в таких студіях явно існувала, оскільки гончарство продовжувало залишатися ніби поза цариною етнографії й фольклористики. Каталогізаторські мистецтвознавчі праці не могли допомогти дослідити існуючий масив фольклорних текстів про гончарів і гончарні вироби. А він продовжував поповнюватися. Під час Другої світової війни Інститут українського фольклору було евакуйовано до Уфи й реорганізовано у відділ фольклору зведеного Інституту суспільних наук АН УРСР. Щодо мистецтвознавчих досліджень, то їх згодом було поновлено в структурі багатопрофільного Інституту народної творчості та мистецтв АН УРСР, що постав у червні 1942 року на базі цього відділу. До його складу, крім народознавців, увійшли й мистецтвознавці. Спочатку Інститут очолив фольклорист і музикознавець професор Микола Грінченко (1888–1942), а з кінця 1942 року незмінним керівником установи на два десятиліття став голова Спілки письменників УРСР, поет-неокласик, академік АН УРСР Максим Рильський (1895–1964), який успадкував від свого батька Тадея Рильського любов до народної творчості.

У березні 1944 року Інститут повернувся до Києва й був реорганізований в Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР, який отримав також львівське відділення. Високий авторитет лояльного до влади поета-академіка сприяв утвердженню керованої ним гуманітарної багатопрофільної установи, що поволі відновлювала свої функції мистецтвознавчого та народознавчого центру. З 1957 року почав видаватися журнал *«Народна творчість та етнографія»*. Зусиллями Максима Рильського було сформовано етнографічне відділення та відділи фондів, образотворчого мистецтва, фольклору, етнографії, музики, кіно, театру, славістики, а також розпочато видання фундаментальної серії *«Українська народна творчість»*, на сторінках томів якої з'являлися й фольклорні твори про гончарів і їхні вироби. Дуже

важливо, що після тривалої перерви українські фольклористи відновили діяльність зі збирання й видання народної творчості, що дозволило почасти повернутися до керамологічної тематики в фольклористиці.

Друк нових записів фольклору став стимулом для багатьох фольклористів-аматорів, які почали чи відновили співпрацю з київськими та львівськими науковцями. Старим публікаціям теж знаходилося місце на сторінках збірників. Зокрема, згадану вище казку про гончарку в записі Івана Франка передрукував у літературній обробці, відредагувавши діалектизми, академік **Михайло Возняк** (1881–1954) у виданні *«Українські народні казки»* (1946) [1054, с. 105-110].

Певні спроби зафіксувати гончарську звичаєвість спершу таки робилися, особливо на Західній Україні, де традиційно-побутова культура ще не встигла зазнати руйнувань, а місцеві вчені належали до довоєнних наукових шкіл. Колишній працівник Музею та член етнографічної комісії Наукового товариства імені Тараса Шевченка Калістрат Добрянський, який після Другої світової війни став співробітником Відділу фольклору та етнографії Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії Академії наук УРСР і працював під керівництвом академіка Філарета Колесси, подав до ІМФЕ розвідку *«Побут (робітників) ремісників Старо-Самбірщини»* (1947–1949), де було порушено питання професійних забобонів майстрів гончарної справи. Зокрема, у Старому Самборі на Галичині гончарям у жодному разі не можна було під час укладання посуду в горно кривитися, щоб не покривилися вироби. Також не вільно було їсти під час укладання посуду в горно, іноді й під час випалювання [2, арк. 59]. Покровителем гончарів Старого Самбора вважався святий Миколай [2, арк. 17]. На жаль, праця Калістрата Добрянського не була видана.

Фольклористи повоєнного часу спершу зосереджувалися на такій безпечній і придатній для ідеологічного витлумачення тематиці, як паремії. **Валентина Бобков**а (1907–1980) – кандидат філологічних наук, дослідниця фольклористичної діяльності Олександра Потебні, працювала науковим співробітником Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії в роки, коли його очолював Максим Рильський. Вона, разом із відомим дослідником кобзарства, народної

сатири та гумору **Федором Лавровим** (1903–1980), **Галиною Сухобрус** (1912–1979) та іншими фольклористами виступила упорядником збірки *«Українські народні прислів'я та приказки»* (1955), витриманої в дусі свого часу, з відповідною передмовою й *«радянським»* розділом. У цьому виданні глиняним виробам майже не знайшлося місця. Потрапили до нього лише *«Не святі горшки ліплять, а прості люди», «Хвалилася кобила, що з возом горшки побила», «Ні в горшку, ні в мішку», «Чоботи скриплять, а горшки не киплять», «У мене так: хоч рак, та на тарілці», «Глечик пополам – ні тобі, ні нам», «Буває, що й черепок блищить», «Вареники ті самі, та інша макітра», «Добрий борщик, та поганий горщик»; «Дурень і в макітрі макогона зломить»*, а *«Круть-верть – в черепочку смерть»* опинилася чомусь у підрозділі каламбурів [1068, с. 46, 83, 171, 180, 222, 240, 256, 276, 293, 314].

Валентина Бобкова була також одним із упорядників /разом з **Йосипом Багмутом** (1905–1968) і **Аллою Багмут** (1929–2008)/ та автором вступної статті до більшого за обсягом видання *«Українські народні прислів'я та приказки: Дожовтневий період»* (1963), так само впорядкованого за тематичним принципом. У ньому вдалося уникнути сфальшованого *«сучасного»* псевдофольклору. Відповідно до назви, у збірнику акцентувалося тяжке життя селян у минулому, їхня бідність: *«Ні в горшку, ні в мішку»* [1069, с. 61, 68], *«Є ложка, та в мисці нема», «Є миска, та в мисці нема», «Нащо золота миска, як вона порожня?», «Навіщо й покришка, коли горщик пустий», «Був би горщик та було б у горщику, а покришка найдеться!»* [1069, с. 64, 399], *«Прийшов пізно – аж завізно, прийшов рано, так не дано, прийшов по хвилі, вже й миски помили»* [1069, с. 87]. Згадували й уламки глиняних виробів: *«Буває, що й черепок блищить»* [1069, с. 123], а також *«Череп'я довше живе, як цілий посуд»* [1069, с. 547].

Про гончарство в збірнику мовилося: *«Не святі горшки ліплять, а прості люди»* [1069, с. 95], *«Не святі горшки ліплять, а такі ж грішні люди, як ми»* [1069, с. 279]. Про гончарів і горшковозів сумно жартували: *«Е, дожилась голова, довозилася горшків, що нема й покришки»* [1069, с. 25].

У прислів'ях та приказках висміювалися чваньки: *«Чоботи скриплять, а горшки без сала киплять», «Чоботи скриплять,*

а горшки не киплять», «Чобіт скрипить, а в горшку трясця кипить» [1069, с. 119], *«Пишається, як кіт на глині», «Жартуй, глечичок, поки не луснув»* [1069, с. 125, 767].

Горщик насправді був місткістю: *«Що з горшка вибіжить, то не позбираєш»* [1069, с. 525], *«Що не потрібне, то і в горнець не класти»* [1069, с. 585]. У горщику готували їжу: *«Вари, горщику, борщ, а я з хлопцями погомоню»* [1069, с. 616]. *«Осадила, мов горщик від жару одставила»* [1069, с. 194]. А от поділити глиняну посудину неможливо: *«Глечик пополам – ні тобі, ні нам»* [1069, с. 709].

Про рідний дім говорили: *«Своя хата покришка», «Мовчок: розбив тато горщок, а мати і два, та ніхто не зна»* [1069, с. 153]. Але: *«Як почнуть робити вікна та одвірки, то остануться порожні миски та тарілки»* [1069, с. 262].

До розділу про втрати було віднесено прислів'я: *«Доти збан воду носить, доки ухо не урветься»* [1069, с. 199], *«Пішов глечик по воду та й голову загубив», «Пішов глечик за водою та й пропав там з головою»* [1069, с. 635]. У розділі про церкву була приказка: *«Піп Євангеліє читає та на тарілку поглядає»* [1069, с. 220].

Господарювання описували прислів'я й приказки: *«А що то? У горщечка голова заболіла?», «Поти збан воду носить, доки ухо не ввірветься; а як ухо ввірветься, то й збан розіб'ється», «Бий, ще батько купить (як що розбили)», «Хоч за копійку, та на тарілку, а за шаг та у відро»* [1069, с. 262, 302]. Глиняний посуд був справою жінок: *«Чоловікові мішок, а бабі – горщок», «Чоловікові мішок, а бабі – черепок»* [1069, с. 644].

Дурню казали: *«Ти тільки знаєш, що з миски та в рот»* [1069, с. 391]. Характеризували його: *«Був з головою, а став з макітрою пустою», «Навіщо й покришка, коли горщик пустий», «Води збан, а сам пан»* [1069, с. 113, 391]. Сміялися: *«Аршин не сукно, глек не вино, а Саня у нас не робітник»* [1069, с. 407], *«Дурень і в макітрі макогона зломить»* [1069, с. 390]. Подали упорядники й прислів'я: *«Пішов глечик за водою та й пропав там з головою», «Повадився глечик по воду ходить, там йому й головку положить», «Пішов глечик по воду, та й голову загубив»* [1069, с. 416, 634-635]. Про любителя попоїсти мовили: *«Майстер читати, писати і з горшків хватати», «Чистенько коло посуди ходить», «Із нехочу з'їв три*

миски борщу», «Миска пори не знає: скільки лий, то все буде їсти», «Як не наївся з миски, то з полумиска не налижешся» [1069, с. 370, 430, 432, 587, 589], а про язикатого: *«З довгим язичком полумиски лизать!»* [1069, с. 478]. Господиня стверджувала: *«У мене так: хоч рак, та на тарілці»* [1069, с. 123].

Примовляли: *«І добрий борщик, та поганий горщик», «Добрий борщик, та малий горщик»* [1069, с. 447, 582], *«Не криви писка біля чужої миски»* [1069, с. 486]. Насміхалися: *«Вари, горщику, борщ, а я з хлопцями погомоню», «У всякої Домашки свої замашки, одна любить ложки та чашки, а інша – сережки та пряжки»*, а родинне життя й господарювання характеризували: *«Не штука женитися, та треба журитися, треба ложки, треба миски, треба ночов і колиски!», «Як оженився, так зажурився: треба горшка, миски і колиски», «Чоловікові мішок, а бабі – горщок (черепок)», «Кому дрова, тому й тріски; кому горшки, тому й миски», «Не так чоловік мішком, як жінка горшком рознесуть з дому»* [1069, с. 615-616, 634, 644-645]. Про зустріч людей побутувало прислів'я: *«І горщик з горщиком стрівається, як страва вариться»*, а про частування – примовка: *«Щоб було на горілку і на тарілку», «Вип'ємо по череп'яній, щоб не були п'яні»* [1069, с. 683, 693, 695]. Пояснювали: *«Зварили, що в горщик улізло», «До повної миски усі з ложками»* [1069, с. 582, 586].

Варіанти відомого прислів'я поповнилися ще одним: *«Чує кіт у глечику молоко солодке, та голова не влазить»* [1069, с. 430]. На купівлю глиняних виробів у гончарів на ярмарках натякала приказка: *«Бий посуд – ярмарок скоро»* [1069, с. 436]. Людську зовнішність описували паремії *«Красу на тарілці не краяти», «Краси на тарілці не носять», «Чепурний, як горщик з квашею»* [1069, с. 568, 570]. Лунав прокльон: *«Щоб тобі світ замакітривсь!»* [1069, с. 734]. Не оминули й сировину гончарного виробництва: *«Коли об глину потрешся, того й наберешся», «Всі Мини з глини»* [1069, с. 705, 776]. Посуд намагалися тримати в чистоті, в разі чого не церемонячись: *«Чортзна-що, щоб і посудини не поганило!», «Як чортзна-що не чіпати, то і посуди не запаскудить»* [1069, с. 336]. Попри те, що в збірці не було точної паспортизації й тлумачення паремій, а їхні джерела вказувалися загальним списком, книга додавала багато нових зразків народної творчості, що показували

роль і місце гончарних виробів у традиційному побуті, культурі харчування.

Київський обласний будинок народної творчості видав збірку *«Народні пісні Київщини»* (1958), що складалася з чотирьох десятків фольклорних та авторських творів. У короткій передмові записувач й упорядник **Юрій Таранченко** зазначав, що пісні зафіксовано переважно від народних хорових колективів із Бориспільського, Таращанського, Димерського, Переяслав-Хмельницького й інших районів. Була там і така хвацька пісня:

За городом козу пасла,
Гей, у-ха-ха!
За городом козу пасла,
Гоп-та-тіта, тром, бом, бом!
Назбирала горщик масла,
Горщик масла, діжка сиру,
Вареників наварила,
Славних хлопців наманила,
Їжте, хлопці, умочайте,
За горілку вибачайте,
В нас горілка дорогая,
Ще й чарочка золотая [739, с. 59-60].

На фольклорну прозу увага в той час не зверталася. Наприклад, фольклористка-аматорка, вчителька **Ганна Колесниченко** 1961 року подала до Інституту мистецтвознавства, фольклору й етнографії імені Максима Рильського АН УРСР легенду про те, де взялися різні люди, записану нею в січні 1951 (у записі помилково 1915) року від селянина з Бубнівки. У ній розповідалося, що Бог творив усяку звірину та скотину, а тоді наостанку зліпив ще й чоловіка з того, з чого й усе, – з болота. Витвір його втішив, але він був чорний, бо з болота. Бог вирішив, що треба спробувати зліпити з чогось кращого. Він взяв, розім'яв жовтої глини та зліпив ще й жовтого. Жовтий вийшов кращий. Тоді Бог знайшов червоної глини та зліпив ще й червоного. Та так розохотився, що виліпив ще й з білої глини. Білий чоловік вийшов найкращий. Звісно, його він ліпив наостанку, то вже набив руку. Пустив їх Бог у світ, а вони й розвелися і ведуться й досі: і чорненькі, і біленькі, і жовтенькі, й червоненькі – усякі [4, арк. 2].

Ще цікавішою була записана від мешканки Бубнівки в грудні 1956 року розповідь про хазяїна глинища, що перегукувалася із записаною Петром Івановим оповіддю про Долю. Один дід випустив пастися ягнята за городи над яр. Вони там паслися, він собі сидів і дивився на село й ліс, аж раптом поруч хтось сказав: *«Вже б пора бути, а нема!»* Дід озирнувся довкола себе – ніде нікого не було. Він глянув униз, у яр, – і там нікого не було, лиш від села до яру бігла дівчинка з мисочкою в руках та з ножем, по глину, певно, у глинище. Дід зрозумів, кого чекав голос. Він погукав дівчинку, а сам зійшов у яр їй навперейми. Дід запитав дитину, чи вдома її мама. Почувши ствердну відповідь, велів піти з ним, бо йому треба дещо сказати її матері. Він узяв її за руку і повів додому. Дівчинці мати мила волосся й заплітала коси, тому вона й запізнилася. Дід запитав молодицю, чи дуже їй глини треба, чи може, обійдеться, бо він коло глинища почув таке й таке. Та подякувала, сказала, що не треба їй глини, а дитині веліла сидіти вдома і не йти нікуди. Доки дід повернувся до яру, а глинище вже завалилося і вбило двох хлопчиків, які прибігли гратися. За поясненням оповідачки, такою вже є та таємнича сила, і силу вона має в суботу та в понеділок – це тяжкі дні. У ці дні люди не йдуть по глину, бо привалить та й уб'є [4, арк. 183-183 зв.]. Це було пояснення зафіксованих Лідією Шульгиною повір'їв бубнівських гончарів, яке вона не змогла свого часу відшукати. На превеликий жаль, ці та інші записи лишилися ненадрукованими.

Основне поле наукових інтересів одного з найбільш визначних українських фольклористів другої половини XIX століття, завідувача відділу етнографії Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР **Івана Березовського** (1923–1991) становили народні казки та загадки. Уклав він і невелику збірку паремій *«Вік живи – вік учись: українська народна мудрість»* (1961), куди потрапили повчальні сентенції, наприклад, про велику бідність: *«В мене три повні комори: в одній вітер, в другій збитий горнець на мак, а третя стоїть так», «До часу горнець воду носить»* [145, с. 11, 34]. В академічній серії *«Українська народна творчість»* він видав том *«Загадки»* (1962), який супроводжувався фаховою передмовою та примітками й містив чимало гончарського фольклору. Давня загадка про сонце говорила: *«Серед лісу-лісу черепочок жару лежить»* [379, с. 48].

У Чоповицькому районі Житомирської області була загадка про сонце, де воно ототожнювалося з тарілкою: *«На дерев'яній межі в скляному полі пасеться тарілочка ясна»* [379, с. 50].

На Полтавщині про день і ніч розказували: *«Котилася тарілочка по крутій горі; прийшла баба чорна на ній жупан чорний, і надворі стало чорно»* [379, с. 73].

Глиняні вироби обігравалися в загадках про горіх: *«На горбочку в черепочку ремезові яйці»* – з Вінницької області, *«У маленькому горшечку смачна каша»*, – з Донецької області, *«Маленький горщечок, та добра кашка»* – з колишнього Зміївського повіту [379, с. 101]. У Вінницькій області була загадка про картоплю: *«На горбочку в черепочку гензелові яйця»* [379, с. 78]. На Дрогобиччині записали загадку про мак: *«Стоїть діжка жита, тарілкою накрита»* [379, с. 81]. Про дуб і жолуді йшлося в загадці з Київщини: *«Батько тисячі синів має, кожному мисочку справляє, а собі ні»*. Загадка з Полтавщини розповідала: *«Ішов чоловік з ліса та найшов колодочку з біса, та найшов два столи, два човни і мисочку з хвостом»* [379, с. 102].

Про оборіг і дах у загадці з Миколаївщини говорилося: *«З горшка з'їв, а покришки не здійняв»* [379, с. 172].

У Таращанському районі Київської області була загадка про людське тіло, що описувала його як низку окремих об'єктів, переважно: *«Стоять вила, а на вилах жлукто, а на жлукті горщечок, а в горщечку дві бараболі, а на горщечку густий ліс»* [379, с. 145]. У Златопільському районі Кіровоградської області горщичок замінювали макітрою: *«Стоїть два стовпи, на стовпах діжа, коло діжі ручка, на діжі макітра, на макітрі ліс, а у лісі є кувіка, що кусає чоловіка»* [379, с. 145].

У селі Шестеринці Лисянського району Черкаської області була записана загадка про материнське молоко: *«Що на тарілці не лежало, а кожне їло?»*. На Полтавщині материнське молоко загадували: *«Біле, як лебідь, на тарілці не бувало, ножем не рушено, увесь мир кушав»* [379, с. 145].

На Закарпатті знали загадку про людське око: *«Маленькоє, кругленькоє, в черепку грається»*. Схожа побутувала в селі Савинці Миргородського району Полтавської області: *«Під горою в черепочку дзікузійові яйця»* [379, с. 150].

У Київській області черепаху загадували: *«По лужках, бережках ходить чудо в двох мисках»* [379, с. 121], що перегукувалося з легендою про її виникнення.

На Чернігівщині побутувала загадка про рака: *«Іде в горщик чорне, а з горщика червоне»*. На Закарпатті вона звучала як: *«Кладуть в горнець – чорніє, а з горшка беруть – червоніє»* [379, с. 121].

Загадка з села Зятківці Гайсинського району Вінницької області розказувала про мисник: *«Основа соснова, піткання череп'яне»* [379, с. 121].

Група загадок про горщик була найчисельнішою. У Таращанському районі Київської області була записана загадка: *«Спереду горб і ззаду горб, ніг нема, а замість голови – дірка»*. У Звенигородському районі Черкаської області про горщик у жару мовили: *«Стоїть півень у хліві по коліна у крові»*. На Київщині побутувала загадка, подібна до записаної Номисом: *«Годун-годунець, під припічком ночував, усю сім'ю годував; як упав, то й пропав, ніхто кісток не зібрав»* [379, с. 190]. В Кіровоградській області знали загадку: *«Жив був молдуван, усіх людей годував; як упав, то й пропав, його й піп не ховав»* [379, с. 191]. У колишньому Бабанському районі Черкаської області було записано загадку *«Небагато жив, багатьох кормив, упав – пропав, ніхто кісток не зібрав»* [379, с. 191].

У Дніпропетровській області загадували: *«З землі робився, на кружалі вертівся, на огні пікся, на базарі бував, людей годував; як упав, то й пропав, ніхто не поховав»* [379, с. 191]. Побутував і її варіант: *«Із глини робиться, на кружалі вертиться, на базарі продається, селянинові служить; а як умре, то ніхто не поховає»* [379, с. 191-192].

У Березанському районі Київської області було зафіксовано таке автобіографічне зізнання горщика: *«Був я у копанці, був я у хлопанці, був на пожарі, був на базарі; молодим був – людей годував, а як умер – мої кістки викинули, і собаки не їдять»*. У селі В'язівок Городищенського району Черкаської області горщик про себе розповідав: *«Був я в кухарів, був я в гончарів, був я в лимарів; упав із лавки, розбився – викинули надвір і кісток собаки не їдять»* [379, с. 192].

Про горня у Бабанському районі Черкаської області була загадка: *«Всіх годує, а само голодне»* [379, с. 192]. На Волині загадували про горщик: *«Завше гріється й іншим їсти дає, сам ніколи нічого не їсть»*. Із Закарпаття походила загадка: *«На огні вариться, разом і печеться, але ніхто його не їсть»*. Про розбитий горщик у Донецькій області записали загадку: *«Їхав пан копитан, став, дівчини попитав: «Що за кості лежать, що собаки не їдять?»* [379, с. 192]. *«Сім літ воював, на смітті ся поховав»*, – загадували в селі Зятківці Гайсинського району Вінницької області [379, с. 193]. У Коростенському районі Житомирської області загадка *«Круть-верть, під припічком смерть»* стосувалася горщика [379, с. 193].

На Полтавщині про горщик і рогач знали загадку: *«Повзун повзе, розкаряка везе»* [379, с. 193, 253]. На Донеччині ці ж предмети подавалися як кінь і вершник: *«Сів Ваня на коня, не боїться огня»*. У Звенигородському районі була схожа загадка: *«Сів пан на коня та й поїхав до вогня»*. Була така про горщик і рогач й у Київській області: *«Сів Тиміш на коні та й поїхав у погоні»* [379, с. 193]. На Полтавщині горщик, рогач і піч метафоризували також: *«Іван-дурачок сів на коня та й поїхав у вогонь»* [379, с. 253]. У Звенигородському районі горщик у печі загадувався доволі оригінально: *«Цеп цепований, мур мурований, а посередині дядько сидить»* [379, с. 193].

З Бабанського району походило хитре питання: *«Ішла свекруха на поле і каже невістці: «Навари їсти, сама наїжся, дітей нагодуй і щоб горщик супу повен був». Що зробила невістка?»* Відповідь: перелила з більшого в менший горщик [379, с. 337]. Не менш дотепним було питання з села Шестеринці Лисянського району Черкаської області: *«Скільки в горщик влізе води?»* Відповідь: повен [379, с. 339].

Макогін у макітрі інтерпретували: *«Голе лоша по кошарі гаса»*. З Полтавської губернії походив давній запис загадки про ці предмети: *«Бігла по ярочку в однім чобіточку та все каже: «Гуц, гуц!»*. Схожа була в Звенигородському районі: *«Ходить хлоп по долині в одній чоботині, на все поле гуп-гуп»*. З Сумської області була загадка: *«Ходить хлопець по долині у червоній жупанині»* [379, с. 254]. Про макітру й макогін у Бабанському районі Черкаської області була загадка: *«Скочив хлопчик у городчик – гар, гар, гар!»*. У селі Катеринопіль тієї ж області записали загадку: *«Маленький*

хлопчик плиг у горщик та й гарчить», а в Златопільському районі Кіровоградської області: *«Вскочив хлопчик у городчик і гарчить»*. У селі Ступичне Мокрокалигірського району Київської області вона звучала як: *«Вбіг горобчик у городчик та й гарчить»* [379, с. 254]. Макогін, макітра й горох у загадці з селі Зятківці визначалися як родина: *«Топтух в лісі, топтушиха в полі, топтушенята в колі, всі сходяться до одної долі»*. Подібним чином там само описувалися макогін, макітра й мак: *«Сосуль з ліса, сосулиха з міста, сосуленята з поля»* [379, с. 255]. У Станіславській області ці предмети загадували як: *«Качур в лісі, качурка в місті, а качуренята в хаті»*. Про тертя пшона була загадка: *«Тріщить, порощить, між ногами ярмарок»*. У Катеринополі знали варіант, близький до записаного Іваном Манжурою: *«Коло вуха завірюха, а в руках ґвалт»*. У селі Перещепино Дніпропетровської області загадка *«Круть-верть, в черепочку смерть»* теж позначала макогін, макітра, пшоно [379, с. 255].

Обід на столі у Златопільському районі загадували: *«Росте чотири дуби, наверх дубів сосна; насеред сосни коноплі; наверх конопель глина; на глині картопля, а в картоплі свиня бродить»* [379, с. 160]. У Сумській області знали загадку: *«Стоїть дуб серед долу, потім липа на ньому; на липу коноплі стелють, а під дубом ноги кладуть; на коноплях глина лежить, а на глині м'ясо дріжить»*. У селі Зятківці вона звучала як: *«Стоїть дубина, на дубині соснина, на соснині коноплина, а на коноплині глина, а в глині ярина, а в ярині свиня»*. Загадка з Дніпропетровської області оповідала: *«Стоїть соснина, на соснині конопля, на коноплі глина, на глині капуста, а в капусті свиня»*. На Закарпатті загадували: *«Земля, на землі дерево, на дереві конопля, на коноплі глина, на глині дар»* [379, с. 160].

Миска й ложки, як і в давніших збірниках, були об'єктом численних загадок. Про них у Коростенському районі Житомирської області казали: *«Кругом ями всі з киями»*. У Київській області була схожа загадка: *«Кругом ями з батогами»*. А в Дніпропетровській області миску й ложки загадували: *«Всі йдуть з колами до одної ями»*. На Галичині була записана загадка: *«Ходили криваньки коло колебаньки»* [379, с. 159]. З міста Павлограда походила загадка про кухоль: *«Качка в морі, хвіст на заборі»* [379, с. 195]. У Полтавській

області про кухоль казали: *«Маленьке, кругленьке, всі його цілують»*, а в Кіровоградській: *«Маленький Степанко, всі його цілують»*. На Полтавщині запитували: *«З ким найчастіше цілуєшся?»* Відповідь була: з кухлем. Кухля стосувалося таке ж питання з села Юр'ївка Компаніївського району Кіровоградської області: *«Що в хаті за поцілуйка?»*. А в Дніпропетровській області питали: *«Кого в хаті всі цілують?»* [379, с. 195].

Про каганець у Чернігівській області існувала загадка: *«Глиняне поросятко, мотузяні кишечки, золотий носок»* [379, с. 178].

У Сумській області осучаснили давню загадку, прилаштувавши до лампи й гасу: *«Хоч круть, хоч верть, дак у черепочку смерть»* [379, с. 180].

У Дніпропетровській області загадка *«Круть-верть, в черепочку смерть»* означала замок [379, с. 202]. У Житомирській області *«Круть-верть, під черепочком смерть»* загадувався човен [379, с. 268].

Ці ж загадки Іван Березовський повторив у популярних виданнях *«Українські загадки»* (1962) та *«Загадки»* (1987) в серії *«Бібліотека усної народної творчості»* [1048, с. 22, 25-26, 86-88, 98; 380, с. 19, 38, 70-71].

Про миття глиняного посуду йшлося в записаній 1958 року у селі Горінчеве Хустського району Закарпатської області пісні зі збірки *«Закарпатські народні пісні»* (1962), упорядкованої фольклористкою **Зоєю Василенко** (1918–?):

Ой біла білявино, на мене не дуйся,
Куплю я ти пудерику, ти напудеруйся.
Ай, гой, дину-дину,
А ти, дину-дайна.
Ой яворе, яворе, яворе, яворе,
Та я собі дівча найду, аж перейду море.
Когут піє, когут піє, куриця кокоче,
Стара баба блюда миє, молода не хоче [384, с. 40].

Частина аматорів завдячували своїм інтересом до фольклористики репресованим ученим передвоєнної доби. Відомий український фольклорист **Іван Гурин** (1905–1995), працюючи вчителем української мови та літератури на теренах семи областей України, зібрав значний фольклорний, етнографічний

і діалектологічний матеріал – понад три тисячі пісень, окрім цього, тисячі загадок, казок, бувальщин, анекдотів, голосінь, замовлянь, рецептів народної медицини, три тисячі прислів'їв та приказок. Ще 1922 року він надіслав перші свої записи до Етнографічної комісії в Київ, де їх схвалили Климент Квітка, Ніна Заглада, Олександр Малинка, Антін Онищук. Безпосереднє спілкування з ними мало важливе значення для формування фольклористичних, збирацьких і – ширше – загальнокультурних інтересів Івана Гурина [318, с. 91]. До збірки *«Українські народні загадки»* (1963) увійшли загадки, зібрані в Полтавській, Черкаській, Київській, Чернігівській, Рівненській та Волинській областях. Іван Гурин записав варіант уже відомої загадки про горщик: *«Був на копанні, був на шльопанні, був на базарі, був на пожарі, молодим був – сім'ю кормив, сам ні крихти не з'їв, а упав – та й пропав, ніхто й кісток не зібрав»* [1052, с. 15].

З мискою або чашкою неминуче асоціювалася шапочка жолудя в загадці про дуб: *«Батько тисячі синів має, кожному мисочку справляє»*, а також про жолуді: *«Два столи, два човни, п'ята чашечка»* [1052, с. 23].

Відра й горщики в загадці спілкувалися: *«Стукотні, гуркотні, куди ви йдете? – Смалені, палені, вам діло яке?»* [1052, с. 43].

Про глиняну посудину й щітку була загадка: *«За лісом-пралісом стоїть Надія з Борисом»* [1052, с. 45]. Глиняну посудину також загадували: *«Сидить котик під лавкою, заївся сметанкою»* [1052, с. 45].

Загадки про горщик Іван Гурин подав такі: *«Був і в кухарів, був я в гончарів, був я у лимарів, упав з лавки, розбився, викинули надвір, і кісток собаки не їдять», «Сів пан на коня та поїхав на вогонь», «Спереду горб, ззаду горб; ніг нема, а замість голови дірка», «Старий отаман всіх годував, як упав, то пропав, ніхто кісток не позбирав», «Цеп цепований, мур мурований, а посередині дядько сидить», «Стоїть півень у хліві по коліна у крові», «Чорновусий козачок по живіт у золото загруз», «Чорний молодець по коліна в золоті стоїть»* [1052, с. 45-46].

Макогін, макітра й мак у загадці були родиною: *«Батько з лісу, мати з базару, а діти з городу»*. Про макогін казали: *«Скочив хлопчик у городчик та й гарчить», «У єдиній чоботині скаче по долині», «Ходить хлоп по долині в одній чоботині, на все поле гука-гука»* [1052, с. 50].

Покритий скатертиною стіл, що стояв на глиняній долівці, був зашифрований таким чином: *«Лежить глина, на глині дубина, на дубині соснина, на соснині полотнина»* [1052, с. 53].

Борщ з м'ясом на столі, застеленому скатертиною, загадувався як: *«Росте чотири дуби, поверх дубів сосна, посеред сосни коноплі, поверх конопель глина, на глині картопля, а в картоплі свиня бродить»* [1052, с. 62].

Миска з ложками визначалася в загадці загальновідомим: *«Коло ями-ями сидять діди з киями»* [1052, с. 64].

Постійні народні порівняння, за словами Івана Гурина, – це сталі фразеологічні словосполучення, в яких на основі спільних ознак зіставлялися люди, явища, речі, предмети з метою створити яскравіші уявлення або ж викликати відповідне емоційне реагування. Завжди влучні і, як правило, образні, вони свідчили про глибоку спостережливість народу. До оригінальної збірки *«Образне слово»* (1974) увійшли порівняння, записані Іваном Гурином в Полтавській, Київській, Хмельницькій, Черкаській, Вінницькій та Рівненській областях упродовж його життя. Чимало з них було присвячено гончарним виробам: *«Чорніє, мов горщик на кілку»* [763, с. 230]; *«Хирява баба, як дірява макітра», «Хата, як покришка»* [763, с. 218]; *«Страшний, як на кілку глек»* [763, с. 197]; *«Співає, як муха в глечику»* [763, с. 192]; *«Вона співає, як муха у глечику»* [763, с. 40]; *«Осадила, мов горщик від жару відставила»* [763, с. 140]; *«Не так чоловік мішком, як жінка горшком рознесуть з хати»* [763, с. 134]; *«Мне язиком, неначе баба лемішку в макітрі тре»* [763, с. 123]; *«Картопля, як горщата»* [763, с. 100]; *«Заглядає, як кіт у каганець»* [763, с. 81]; *«Дивиться, наче тарілку проковтнув»* [763, с. 62]; *«Голова як макітра, а розуму не накладено»* [763, с. 54]; *«Виставила посуд, як на вітрині»* [763, с. 35]; *«Вертиться, як м'яло по макітрі»* [763, с. 27]; *«Блимає очима, як кіт на глині»* [763, с. 20]; *«Білий, як глина»* [763, с. 19].

Одним із здобутків фольклористичної діяльності Івана Гурина стала збірка *«Де живе жар-птиця? Українські народні казки, легенди, бувальщини, анекдоти, загадки, скоромовки, лічилки, прислів'я, приказки, постійні народні порівняння»* (1991). У казці *«Чарівне горнятко»* розповідалося, як чоловікові та його дружині одночасно наснився сон, щоб вони віддали все своє багатство

людям, то ще більше розбагатіють. Вони так і зробили, роздали своє багатство бідним і стали чекати, коли прийде багатство, але так і не діждалися, тож жінка пішла до своїх батьків, а чоловік пішов світ за очі. У мандрах він зустрів старого-престарого діда, й далі вони пішли разом. Якось вони почули, що в одного царя захворіла дочка і ніхто не може її вилікувати. Вони пішли до царя і сказали, що вилікують царівну. Цар пообіцяв їм півцарства за те, а як не вилікують, то одрубати голови. Дід із чоловіком зачинилися в окремій кімнаті і стали лікувати. Дід знався на чарах, тому дмухнув дівчині в рот цілющого повітря – вона й ожила, стала здоровою. Цар влаштував великий бал і запитав діда, що вони хочуть за лікування. Дід думав, думав, але побачив горнятко і сказав, щоб дали його. Коли вийшли з палацу, чоловік сказав дідові, що той дурний, вилікував дівчину, а взяв за це горщика. Дід нічого не відповів. Вони пішли далі й через кілька днів почули, що знову в одному царстві хвора царівна й ніхто не може їй зарадити. Дід із чоловіком пішли туди, вилікували її, а за це дід попросив у царя сир у мішку. Як вийшли вони в дорогу, то чоловік знову обізвав діда дурним за те, що взяв сир. А дід сказав йому, що як зголодніють, то буде їм що попоїсти. І ось вони йшли лісами, горами, й чоловік, ідучи позаду, потрошку їв сир, аж доки не з'їв увесь. Коли сіли спочивати й дід запитав де сир, чоловік сказав, що не знає, й скільки дід не питав його, він не зізнався. А потім дід дав чоловікові горнятко і сказав, щоб він пішов і викопав ямку та набрав там води. Чоловік пішов і тільки копнув – побачив срібло, потім другий раз копнув – побачив золото. Вони викопали скарб, і дід розділив його на три купки. Чоловік, побачивши це, здивувався, бо їх же двоє. А дід відповів: *«Це тобі золото, а це мені, а третя купа тому, хто з'їв сир, та не признався»*. Чоловікові стало соромно, він хотів зовсім відмовитися від золота, але дід нагадав, що колись він все багатство роздав бідним, тож тепер йому все вертається [289, с. 38-39]. Були в цій збірці загадки про людину: *«Стоять два стовпи, на стовпах бочка, а на бочці макітра, а на макітрі ліс»* [289, с. 130], про горщик: *«Сів пан на коня та поїхав на вогонь», «Спереду горб, ззаду горб, ніг нема, а замість голови дірка», «Старий отаман всіх годував, як упав, то пропав, ніхто кісток не позбирав», «Сидить котик під лавкою, заївся сметанкою»* [289, с. 134], про кухоль: *«Біг карасик через перелазик та у воду*

плюсь!», «Качка у морі, хвіст на заборі» [289, с. 136], про макогін, макітру й мак: *«Батько з лісу, мати з базару, а діти з городу»*, про макогін і макітру: *«Скочив хлопчик у городчик та й гарчить», «Ходить хлоп по долині в одній чоботині, на все поле гука-гука»* [289, с. 137]. Записав Іван Гурин і загадки-жарти: *«З якої миски не можна наїстися?»* – з порожньої, *«Скільки картоплин у горщик улізе?»* – картопля не лазить [289, с. 148]. Серед скоромовок була й така: *«Їхав Прокіп з Прокопихою і забалакались про горшки, про миски і про покришки»* [289, с. 164]. З-поміж прислів'їв і приказок була надрукована загальновідома: *«Назви хоч горшком, тільки в піч не саджай»* [289, с. 173]. Довголітнє подвижництво Івана Гурина на тернистій ниві української культури й науки викликало захоплення й повагу у багатьох його колег-фольклористів [318, с. 99].

Український літературознавець і фольклорист, завідувач відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклору і етнографії імені Максима Рильського АН УРСР **Олексій Дей** (1921–1986) зробив значний внесок до видання української народної творчості. У впорядкованому ним збірникові *«Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року»* (1963) була передрукована пісня про гончаря, записана Лесею Українкою [439, с. 420]. Передруки були важливими, бо знайомили наукову громадськість зі зразками фольклору із забутих або напівзаборонених збірок і періодики. Це видання, втім, вирізнялося фаховою, науковою передмовою та вводило в обіг чимало раніше невідомих фольклорних текстів. Пісню про горщик записала згадана вище Ганна Колесниченко в 1945–1947 роках у селі Басанківка Гайсинського району Вінницької області:

Котився горщик через дорогу,
Фіть-фіть-фіть! тьох-тьох-тьох!
Ох-ох-ох! Ох-ох-ох!
Через дорогу.
Кривий Михайло на праву ногу.
Дайте палиці підпиратися,
Іду до Люби та й свататися.
А в тої Люби лихі собаки.
Вийшла ненечка, оборонила,
Вийшла та Люба, заговорила:
«Пішли, собаки, в солому спати!

А ти, Михайло, іди до хати!»
Фіть-фіть-фіть! тьох-тьох-тьох!
Ох-ох-ох! Ох-ох-ох!
Іди до хати [439, с. 405-406].

У збірнику *«Українські народні пісні: Календарно-обрядова лірика»* (1963) Олексій Дей передрукував з праць своїх попередників низку обрядових пісень зі згадками про гончарні вироби [1066, с. 77, 95, 136, 361].

У виданні *«Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року»* (1965) Олексій Дей подав чимало архівних записів. Так, у селі Піддубець на Львівщині щедрували:

Всі ся львов'яне задивували.
Винесли єму миску червінців,
Він той дар бере та й не дякує,
Та й не дякує, за дар не має [521, с. 207].

Варіант, записаний упродовж 1920-х років на Чернігівщині, називав героя князем:

Що князь Володимир коника сідлає,
Щедрий вечір, добрий вечір!
Коника сідлає, на гору ступає,
На гору ступає, на царів стріляє!
Ой винесли йому полумисок злота.
А він на той дар а не подивився,
І шапочки не зняв, і не поклонився [521, с. 209-210].

У селі Росішка на Закарпатті розповідали про облогу Львова:

Вийшли д'нему а всі ірляне,
Й'а всі ірляне-передміщане,
Винесли єму миску золота.
Він тото взяв та й не дякував.
...Вийшли д'нему а всі ірляне,
А всі ірляне-передміщане,
Винесли єму три миски злота,
Він тото взяв та й не дякував [521, с. 210-211].

Фольклорист і літературознавець **Михайло Пазяк** (1930–1999) у рідному селі Ілемня Рожнятівського району Станіславської області записав 1962 року ще один варіант:

Та зібралися, та й ізійшлися,
З села селяни, з міста міщани.
Радять радочку, що єму дати,
Що єму дати в подаруночок.
Дамо ми єму мисочку срібла,
Мисочку срібла, а в другу злота.
Виходять д'єму, виносять єму:
– Пане молодче, що потребуєш,
Дамо ти дари, не псуй нам мури.
Дамо ти уклін, не псуй нам і Львів.
Він тото бере та й не дякує,
Все на Львів-місто ся відхвалює [521, с. 212].

Козі під час новорічної вистави приспівували:

Ой го-го-го-го! Козо небого!
Дасть тобі наш пан півзолотого,
Півзолотого й два талярички,
Нашій козуньці на черевички.
Наша козонька ходила по долах,
А тепер ходить по нових дворах.
Поглянь на гради, чи нема зради.
Ой єсть там зрада – старая баба.
А з носа тече – пироги пече.
А з носа плющить – пироги мастить.
А сіно смаже – пироги маже,
В органи грає, пироги крає.
А там на горі горщик з водою,
Не люблю того, що з бородою!
Ой там на горі горщик із просом,
Не люблю того, що з довгим носом.
Ой там на горі горщик з крупами,
Не люблю того з товстими губами.
А в полі яма — наша коза п'яна,
А в полі кладка — наша коза гладка.
А в полі вишня – наша коза пишна [521, с. 574].

1913 року в селі Рекшин на Галичині Степан Небеш записав пісню про Маланку:

...Маланка не господиня

Не помиє начиня.
А горшки під лавою
Заросли муравою.
Тарелі на полиці
Припали муравицев [521, с. 592].

Олексій Дей виступив також надхненником видання багатотомної фольклорної серії *«Українські народні пісні в записах письменників»*, у якій побачила світ фольклористична спадщина Юрія Федьковича, Михайла Стельмаха, Павла Тичини, Лесі Українки, Володимира Гнатюка, Степана Руданського, Євгенії Ярошинської, Маркіяна Шашкевича, Івана Манжури, Михайла Павлика, Дніпрової Чайки, Панаса Мирного та Івана Білика, Петра Козланюка, Марка Вовчка, Трохима Романченка, Осипа Маковея, Івана Франка, Івана Вагилевича, Михайла Яцкова, Миколи Гоголя, Івана Нечуя-Левицького, Олександра Потебні [318, с. 511-512].

Український письменник, журналіст, науковець **Матвій Шестопал** (1917–1986) був палким патріотом, який виступав проти зросійщення й винародовлення українства, засилля чужинців-українофобів. Пропагуючи усну народну творчість, він уклав, спираючись на збірник Івана Березовського й інші, орієнтовану на широкого читача книгу *«Українські народні загадки»* (1963), де були й загадки про мисник, горщик, макітру [1053, с. 158, 179-188]. Після гострого виступу 1963 року на Республіканській конференції з питань культури української мови та заяв на ювілейному вечорі Василя Еллана-Блакитного в січні 1964 року Матвія Шестопала було звільнено з посади викладача, попри протести студентів.

Пісня зі згадкою про гончаря потрапила до репертуару неписьменної української народної співачки й носія фольклору Євдокії Сивак, відомої більше як Явдоха Зуїха. Вона жила в Зятківцях Гайсинського району Вінницької області, де довкола було кілька знаних гончарних осередків (Бубнівка, Жерденівка, Тимар, Кіблич, Куна). Її односелець, український фольклорист-аматор, учитель **Гнат Танцюра** (1901–1962) до 1935 року записав від неї 1008 народних пісень [318, с. 41-43], у тому числі й два варіанти пісні про цехмістра Купер'яна, які, на жаль, не містили згадки про гончарів. Зате Явдоха Зуїха знала пісню про дівчину, яку мати хотіла видати за якогось ремісника, а та не погоджувалася, близьку до записаної Лесею

Українкою. За гончаря, як і за інших майстрів, дівчина піти не хоче, але віддає перевагу писареві. Пісня побачила світ у збірнику *«Пісні Явдохи Зуїхи»* (1965). Згодом її передрукував письменник Михайло Стельмах у збірнику *«Народні перлини»* (1971):

Хтіла мене мати
За майстрика дати.
Не хочу, не люблю,
За майстрика не піду:
Чи теше не теше,
А все більше бреше.
Хтіла мене мати
За мельника дати.
Не хочу, не люблю,
За мельника не піду:
Мельник меле у млині
Лає мамі, ще й мені.
Хтіла мене мати
За гончаря дати.
Не хочу, не люблю,
За гончаря не піду:
Гончар горшки возить
Та жінку морозить.
Хтіла мене мати
За шевчика дати.
Не хочу, не люблю,
За шевчика не піду:
Шевчик іде горою,
Смердять руки смолою.
Хтіла мене мати
За писаря дати.
І хочу, і люблю,
За писаря я піду:
Писар пише, малює,
Обернеться, цілує [812, с. 264; 721, с. 364-365].

У піснях, які зібрав Гнат Танцюра в селі Зятківцях, знайшло яскравий вияв усе те, що було в думках і серці українського народу [318, с. 49]. На базарі в гончарів або горшковозів господині купували горщики:

Ох я й молода на базар ходила,
На базар, на базар, на базар ходила.
Ох я й молода горщик я купила,
горщик я, горщик я, горщик я купила.
Ох я й молода окуня спіймала,
Окуня, окуня, окуня спіймала.
Ох я й молода окуня зварила,
Окуня, окуня, окуня зварила [812, с. 228].

Горщик згадувався в любовних піснях:

Котився горщик, підкидався,
Маляр дочкою вихвалявся.
Ой ти, Миколо, мій синочку,
Сватай Ганусю, мою дочку [812, с. 83].

За допомогою горщика здійснювали певні чаклунські дії, зокрема приворотні:

Ой на горі вовчики трублять,
Чогось мене хлопці не люблять.
Наварю я горщик дубини,
А щоб мене хлопці любили.
Наварю я горщик дубини,
А щоб мене хлопці любили.
Наварю я горщик салати,
Щоб любили з кожної хати [812, с. 228].

У жартівливій пісні глузували над ненажерою:

Із'їла вола,
З'їла барана,
Горщик кашечки
Ще й три качечки
Й голодна була [812, с. 711].

Кума, що полюбляла розгульне життя, пропонувала:

Продаймо, куме, миски та ложки,
Випиймо, куме, ще й в четвер трошки [812, с. 518].

Уособленням хатнього начиння й подружнього життя виступали миски та ложки:

Якби мені миска та ложка,
Якби мені жінка Явдошка [812, с. 227].

Героїня пісні, відомої й в інших записах, зізнавалася:
Не сама я пряла,
Кума помагала.
Дала кумі миску круп,
Два кусяки сала [812, с. 443].
А от їсти з черепка вважалося вартим зневаги:
Дурний мужичище
Всипав в черепище
Та сів собі у куточку,
Потихенько хлище.
А я, молоденька,
Думаю, гадаю,
Піду возьму за чуприну,
Хочень налякаю [812, с. 498].
Юнак обурювався:
Ти ж мене підманула,
Ти ж мене підвела,
Ти ж мені, молодому,
Вечеряти не дала.
А хоч дала вечеряти,
То не дала ложки,
Насипала в черепочок,
Як собаці, трошки [812, с. 282].

Не обійшов фольклор Поділля й появу в селянському побуті нового, престижнішого порцелянового посуду:
Сиплю я, сиплю я молодому на фарфурочці,
А старому в черепушечці.
Сиплю я, сиплю я [812, с. 487].
Інша молодиця пояснювала:
Ой умер мій небожчик,
А я свою біду в горщик,
Черепочком накрила,
Щоб за милим не тужила [812, с. 497].
Кум із пісні, відомої ще Миколі Гоголю, обіцяв:
Піду я в вишневий сад
Та назнаю горобця, гей!
Та найму я два стрільця,

Щоб забили горобця.
А пір'ячко в подушок,
А сало у горщок, гей!
А отробку відберу
Та начиню ковбасу.
Ой продам я рило
Та куплю горілки барило, гей!
Ой продам я груди
Та куплю я все блюди.
Ой продам я груди
Та куплю я все блюди, гей!
Отоді я куму
Та й до себе зазву.
Та засадю куму
За дванадцять столів, гей!
Та покладу горобця
На дванадцять блюдів... [812, с. 492].

Згадка про тарілку була у весільній ліриці:

Чужий батько, чужа мати
Не б'є, а болить,
Ой як стане словоньками
Серденько в'ялить.
Ой як стане словоньками
Покартає,
І без ножа й без тарілки
Серце крає [812, с. 120].

Ложки та тарілки означали там господарство, про яке належатиме дбати молодій невістці:

Здоров, здоров, доню!
Жаль мені за тобою.
Не метена хата,
Не метені сіни,
Не помиті ложки-тарілки
Без Наталки-дівки [812, с. 151].

Весільні пісні зафіксували звичай класти на тарілку обрядову плату за наречену:

Не стій, Миколо, за плечима
Та й не кліпай очима.
Встроми руку в кишеню,
Возьми грошей жменю
Та кинь на тарілку
За Наталку-дівку [812, с. 170].

Традиційно глиняний посуд фігурував і у весільних сатиричних приспівках:

А в печі горнятко.
Там кипіло котенятко.
А дружки натягали
Та й зуби поламали [812, с. 184].

Тарілка згадувалася також у текстах новорічного рядження:

Наша Меланка не лінива,
На камінчику ложки мила.
На камінчику ложки мила,
Ложку, тарілку упустила.
Ложку, тарілку упустила,
Тоненький фартух замочила.
Повій, вітре, крізь ворота,
Висуши фартух краще злата [812, с. 105].

Судячи зі жниварських пісень, вінок подавався теж на тарілці, як і дарунки та частування на весіллі:

Ми панові віночок на тарілку,
А пан нам червінця на горілку [812, с. 94].

Знала Явдоха Зуїха й пісню про глиняну люльку:

Люлька моя червоная
Звечора курилась,
Положив ї на полицю
Упала й розбилась.
Пішов же я на базар
Люльку купувати,
Стоїть люлька край базару,
Ні з ким торгувати.
Там дівчина молоденька
Пшоно продавала,
Вона мені ту люлечку

Сама сторгувала.
За люлечку копійочку,
За цибух два гроші.
Кури, кури, мій миленький,
Чорнявий, хороший [812, с. 229].

З глиною балади порівнювали бліду людину:

Лежить мила, як бумага синя,
А миленький, як білая глина.
– Ой ти, мати, пораднице в хаті,
Порадь мене, де милу сховати [812, с. 575].

Згадували відомі Явдосі Зуїсі пісні і глиняну обмазку хати:

Сміття в хаті по коліна,
Пообдирана всюди глина,
А кужеля нема й заводу,
Бо не пряла його зроду.
Ой Тетяно, Тетяно,
Чого в хаті погано?
Я помащу, підведу,
Буде в хаті до ладу [812, с. 491].

Повідомила Явдоха Зуїха й щедрівку про героя, який взяв місто в облогу:

Вийшли до нього царі, городяни,
Царі, городяни і славні міщани.
– Чим це дитятко та й надарувати?
Винесли йому полумисок злота.
Він на сей дар ані подивився,
Шапочки не зняв, низько не вклонився [521, с. 208].

Збірник *«Пісні Явдохи Зуїхи»* вчені поставили в ряд найкращих в Україні праць, побудованих на фольклорному матеріалі одного осередку чи носія. Цю книгу високо оцінили не лише фольклористи, але й діячі культури [318, с. 46-47].

Ще в юності Гнат Танцюра поставив собі за мету повністю записати весілля в Зятківцях так, як воно відбувається, – з піснями, обрядами, танцями і розвагами. У виданій посмертно праці *«Весілля в селі Зятківцях»* (1998) він подав, крім опису обряду, 800 народних пісень, 144 танці (зразки інструментальної музики), кільканадцять ігор – своєрідних театралізованих вистав, які виконували під час весілля [318, с. 54-55]. У весільних піснях згадували полумиски:

Ой послала Наталка посланця
А до того Миколи-молодця,
Щоб готували нам стільця
Ще й полумиски капусти,
Ще й горілочки три спусти [991, с. 60].

Про старшу дружку співалося, що вона

...по хаті ходить,
Полумиски носить,
Полумиски носить,
Вечеряти просить [991, с. 209].

Горщик і черепок згадували в жартівливій приспівці:

Віддала мене мати заміж,
Дала мені постіль зараз,
Горшок сорочок,
Черепок наміток [991, с. 233].

Свахи у своїх приспівках вказували на брязкіт тарілок:

Тарілочки брязь, брязь.
Сват горілки дасть, дасть.
Тарілочки брязкотять,
Бо горілочки хотять [991, с. 256].

Молода кланялася всім старим і молодим по три рази. Старих цілувала в руку, а з молодшими цілувалася й плакала під пісню:

Оглядися, мати,
Чи є в тебе лад у хаті?
Чи заметені кутки
Без мене – голубки?
Чи заметені покої
Без мене – молодої?
Чи помиті ложки-тарілки
Без Наталки-дівки?
А ложки під лавкою
Заросли муравкою.
Тарілки під симничком
Заросли любисточком [991, с. 119].

Свахи молодої погрожували биттям посуду:

А з калини дві квіточки.
Давай, свату, горілочки,

Давай, свату, горілки,
Було не брати у нас дівки.
Було не робити молодиці –
Полетять горшки з полиці [991, с. 255].

У Зятківцях ті гроші, що назбирала молода на тарілку під час частування, свахи висипали їй у пазуху, разом із горілкою чи вишневою наливкою, що нахлюпалася з чарок. На ці гроші молоді повинні були купити щось на хазяйство – *«буде вестись, бо тут були всякі руки»* [991, с. 144].

Явдосі Зуїсі розповідали, що колись перед порогом землю вистилали околотом і застилали рядном. На рядні стояв стіл, застелений скатеркою. На столі були житній хліб, сіль, відро води і кухоль. Виходила теща з двома хлібами до молодого. Теща брала свої два хліби, цілувала і давала молодому. Молодий цілував свої дві хлібини й давав тещі. Обмінявшись хлібом, теща біля столу пила чарку до молодого й першу чарку з горілкою кидала вгору, далеко вбік від себе. Ще давніше, за розповідями, тещі виносили гладущик із водою, і вона кидала його якомога далі [991, с. 155].

Звичай класти платню за наречену на тарілку відобразився в пісні:

Не стій, Миколо, за плечима,
Та й не кліпай очима.
Встроми руку в кишеню,
Возьми грошей жменю
Та кинь на тарілку
За Наталку-дівку [991, с. 163].

Обдарувавши всіх, староста, дружко й старший боярин співали:

За наші тарілочки
Дайте нам горілочки.
Ми не будем пити –
Аби слави робити.

Батько давав їм пляшку горілки, і вони її розпивали своєрідним чином. На тарілку, на яку клали дарунки, ставили чарку, у чарку наливали горілки й по черзі випивали з неї просто з тарілки, не беручи чарки в руки, а закушували подарованим калачем [991, с. 250].

Записав Гнат Танцюра й багато загадок, які теж були надруковані значно пізніше, у виданні *«Загадки Явдохи Зуїхи»* (1996). Народні загадки не оминули своєю увагою таку важливу частину хатніх меблів, як мисник: *«Основа соснова, підкання череп'яне»* [381, с. 26]. Побутувала в Зятківцях і давня загадка про стіл, стільницю, скатертину, миску, капусту й свиняче м'ясо: *«Стоїть дубина, на дубині – соснина, на соснині – коноплина, на коноплині – глина, в глині – ярина, в ярині – свиня»* [381, с. 26].

Загадки про горщик обігравали його долю, схожу на життя людини-годівника, й звучали так: *«Був собі молдован. Всіх хатою годував. А як помер, то ніхто і кісток не зібрав», «У землі народився, на кружалі вертівся, у вогні пікся, на базарі був, людей годував, а як упав – ніхто й не сховав», «Сім літ воював, а на смітті ся поховав», «Годун, годун – годунець. Сто душ годував, як упав – пропав», «Горював, бідував, своїх дітей годував. Упав та й пропав»*. Про горщик запитували: *«Що по половині з золотом стоїть?»* [381, с. 27-28]. Про глиняну посудину в загадці мовилося: *«Сидить котик під лавкою, обмащений сметанкою»* [381, с. 28]. Про черепки з горщика загадували: *«Що за кості лежать, що їх собаки не їдять?»* [381, с. 28]. Натомість загадки про макогін, макітру й горох недвозначно зіставляли це дерев'яне знаряддя й глиняну посудину відповідно з чоловічим і жіночим началами, а горошини – з породженими ними нащадками, подаючи їх усіх як родину зі спільним життям: *«Топтух в лісі, топтушиха в колі, топтушенята в полі – всі сходяться до одної долі», «Сосуль з ліса, сосулиха з міста, сосуленята з поля»*. З чоловічим персонажем співвідносився макогін в загадці про макітру: *«Скочив хлопчик у городчик та й гарчить»*. Загадки про нього могли містити й відверті еротичні натяки: *«Що у глині вертиться і всім бабам годиться?»* [381, с. 28]. Про миску з ложками побутувала давня загадка: *«Кругом ями бігають люди з лопатами»*. Іноді казали: *«з колами», «з булавами»* [381, с. 29].

Олексій Дей разом зі своїми співробітниками впорядкував також збірник *«Жартівливі пісні: родинно-побутові»* (1967). Деякі пісні в ньому також були присвячені глиняним виробам, їхній купівлі, використанню й догляду за ними. Зокрема, варіант уже згаданої

й дуже поширеної пісні про глиняну люльку Степан Лукасевич 1910 року записав у селі Кокошинці Скалатського повіту на Галичині:

Мав я люльку-черепульку, добре ся курила.
Впала з пеца на запяцок та й ми ся розбила.
Ой став же я дуже рано люльку купувати,
Люлька була така сама – трудно сторгувати.
А дівчина під ратушом круги продавала,
Она мені таку саму люльку сторгувала.
Ой ішов я до дівчини люльку закурити,
Там сиділо три козаки, хтіли мене бити.
Єден каже: «Свату, свату», другий каже: «Куме»,
А третій вже поза плечі з нагайкою суне.
Був то ціпок коротенький, капичка желізна,
Як ми лусне поза плечі, аж шкіра ми трісла.
Ой втікав я через плоти та й через городи,
Замотався в гарбузиння та й наробив шкоди.
Як почали старі баби з коцюбами гнати,
Мусів же я штани дерти – гарбузи латати.
Ви, дівчата й молодиці, на Бога вважайте:
Або мені штани вшийте, або полатайте.
А дівчата й молодиці на бога вважали,
Одну штанку нову вшили, другу полатали [369, с. 232-233].

Ще один варіант пісні про глиняну люльку записав Модест Левицький 1892 року в Борщівському повіті на Тернопільщині:

Ішов тютюн дорогою, здибала го люлька:
– Добрий вечір, тютюнчику, закурим си тутка!
Йа учора та звечора люлечка курила,
Як упала з поличеньки – на цебер ся збила.
Ой ввійшов же я до хати люльку жалувати:
– Люлечко моя червона, вже тебе не мати!
Ой поїхав я до Львова люльку купувати:
Знайшов люльку червоненьку – не міг сторгувати.
Ой дівчина чорнобрива ябка продавала,
Вона мені, чорнобрива, люльку сторгувала.
Ой пішов я до корчмоньки люльку закурити,
Та сидять там три пияки – хотіли мя бити.
Оден каже: «Свате, свате!», другий – «Куме, куме!»,

А третій вже поза уха макогоном суне.
Ой втікав я через сади та через городи,
Заплутався в гарбузиння та наробив шкоди.
Зачали мя баби бити та ще й позивати,
Мусів же я штани дерти, гарбуза латати.
Ой втікав я через плоти й через перелази,
Вийшов якийсь мара з хати, вдарив скілька рази.
Ціп терновий, ціп терновий, капиця залізна,
Як мя вдарив скілька разів, аж ми шкіра злізла [369, с. 233].

Журналіст Мирослав Мицик (1939–1965), який почав робити записи ще школярем, 1961 року записав від своєї бабусі Горпини Мицик у селі Вишнопіль Тальнівського району Черкаської області пісеньку про купівлю горщика:

Ой я ж, молода, окуня зловила,
Окуня, окуня, окуня зловила.
Ой я ж, молода, на базар ходила,
На базар, на базар, на базар ходила.
Ой я ж, молода, я горшка купила,
Я горшка, я горшка, я горшка купила.
Ой я ж, молода, окуня зварила,
Окуня, окуня, окуня зварила.
Ой я ж, молода, в льоху холодила,
У льоху, у льоху, в льоху холодила.
Ой я ж, молода, солдата кормила,
Солдата, солдата, солдата кормила.
Ой я ж, молода, окуня зловила [369, с. 145].

У пісні з села Щаснівка на Чернігівщині дівчина розказувала:

Дала мене моя мати замуж,
Дала мені білу постіль зараз.
Серце, чумаче, голубче,
Чому ж бо ти не робиш, як лучче?
Дала мені горщок сорочок,
Дала мені черепок наміток,
Дала мені корову рябую,
Дала мені дойницю новую.
Дивуються мені люди збоку,
Яка ж бо я хазяйка нівроку... [369, с. 372-373].

Схожу пісню було записано в селі Хотинь Березнівського району Рівненської області:

Дала мене моя мати замуж,
Дала мені роботоньку зараз,
Дала мені скриню соснову,
Дала мені в скриню основу.
Дала мені горщок сорочок,
Дала мені черепок наміток,
Дала мені корову рябую,
Дала мені дійницю новую [369, с. 373].

Музикант-фольклорист, композитор Леопольд Ященко (1928–2016) записав варіант відомої пісні від жіночого хору села Русаки Іванківського району Київської області:

За городом козу пасла,
Назбирала горщик масла.
Соловей у саду тьох да тьох.
Соловеєчко,
Личко, чинда, чиричинда,
Кличинда, ричинда,
Личко, чумба, чиричумба,
Брала воду в чимбаря.
Наварила вареників,
Поставила хлопцям... [369, с. 141-142].

У піснях мотив щербатого горщика міг поєднуватися з мотивом витівок російського солдата:

– Ой мати, мати, москаль у хаті,
Пустує-жартує, не дає спати!
– Ой доню, доню, не будь дурною,
Бий того москаля хоч кочергою!
– Ой мати, мати, нащо займати?
Лучче з москаликом пожартувати!
– Ой горе, горе, нежонатому,
Як тому горщику щербатому.
Горщик кипить, в щербину біжить,
Як мені, серденько, без тебе прожить?.. [369, с. 255].

Пісенні герої вирушали до міста купувати горщики:

– Тетяно, Тетяно, вари галушки!
– Сидоре, Сидоре, не маєм муки!
Пішов Сидір до міста,
Купив муки на тісто.
– Тетяно, Тетяно, вари галушки!
– Сидоре, Сидоре, не маєм ложки!
Пішов Сидір до міста,
Купив ложки до тіста.
– Тетяно, Тетяно, вари галушки!
– Сидоре, Сидоре, не маєм горшка!
Пішов Сидір у місто,
Купив горщик на тісто... [369, с. 389].

Український літератор, фольклорист, краєзнавець Юрій Горошко (1900–1980) в селі Передмірка Лановецького району на Тернопільщині 1965 року записав пісню про неохайну господиню:

Казав мені милий наварити квасу,
А я йому не зварила, бо не мала часу.
Правда, люди, правда, я
Господиня гарная?
Казав мені милий пироги зварити,
А я йому не зварила, не вміла зліпити.
Казав мені милий наварити борщик,
А я йому не зварила, бо немитий горщик.
А як піде дощик, то обмиє горщик –
От тоді я миленькому зварю смачний борщик.
Хмара насуває, дощик накрапає,
Через стіни вода ллється, сміття забирає [369, с. 389].

1960 року в селі Гулі Барського району на Вінниччині була записана ще одна пісня про господиню-нехлюйку:

...Прийшла я додому та й стала пратати,
Зморив мене дуже сон, я лягаю спати.
Миски на полиці, ростуть печериці,
Горшки під лавою ростуть муравою.
Повій, вітре буйний, звідки я тя прошу,
Позамітай сіни, хату, хай сміття не ношу.
Дощик накрапає, миски поливає,
Вітер повіває, хату замітає [369, с. 392].

У пісні, записаній 1954 року в селі Маньківці Барського району на Вінниччині, сусідки засуджували молодицю, що не вміла дати лад глиняному посуду:

А мій милий у колгоспі робить,
Нагнівався, на обід не ходить.
А я його не буду просити,
І не буду близнюків носити.
Я зварила дуже добрий борщик,
А він каже, що не митий горщик.
Як зачали сусідки судити,
Присудили горщика обмити.
А я того горщика не мила,
Та ще й в ньому кашу ізварила.
А мій милий голодом намлівся
Та він тої каші наївся [369, с. 394].

Справжні клопоти з посудом мала героїня пісні, записаної 1965 року в селі Ріпинці Кам'янець-Подільського району Хмельницької області:

Хтіла борщику зварити,
Нема покришки накрити,
Всю родину обійшла,
Поки покришку знайшла.
Прихожу ж я додому,
Та й вилажу на гору,
Та й вилажу на гору, –
Стоїть горщик у кутку.
Стоїть горщик розколений,
Павутинням заснований,
Заміс глини замісила,
Поки горщик обліпила [369, с. 394].

З обжинковими перегукувалася пісня, записана 1901 року на Рівненщині:

...А я встала раненько,
Умилася біленько,
Снідать почала.
Із'їла вола,
Іще й барана,

Сімдесят поросят,
І сім міхів горіхів,
І чотири качечки,
І горщечок кашечки,
І бочку вина –
Іще голодна [369, с. 456].

Там само, в Ріпинцях, 1965 року була записана пісня про рішучу молодицю, яка не дала кумі споювати чоловіка:

Послав мене мій миленький фасольку садити,
А сам пішов до корчмоньки із кумою пити.
Посадила я фасольку швидкою ходою,
Прибігаю додомоньку – п'є милий з кумою.
– Кумцю ж моя, рибцю ж моя, солоденькі писки,
Дала б тобі, кумцю, їсти, та й не маю миски.
Кумцю ж моя, рибцю ж моя, солодкий медочок,
Дала б тобі, кумцю, їсти – розбивсь черепочок.
А я свого миленького положила спати,
Взяла куму за рученьку та й вивела з хати... [369, с. 692].

Мистецтвознавчі дослідження тих часів мало перетиналися з етнографією й фольклористикою. Про існування ремісницького фольклору гончарів згадав у своїй книзі *«Українські гончарі»* (1968) видатний український керамолог і мистецтвознавець **Юрій Лащук** (1922–2003). За його лаконічною вказівкою, давність гончарських традицій Дибинців знайшла своє відображення і у фольклорі. Тут був свій танець *«Гончар»*, а також пісня про гончарську справу, яка починалася словами *«Гончар глину місить»* [591, с. 13]. На жаль, його книга, видана Товариством культурних зв'язків з українцями за кордоном, була орієнтованою на діаспорного читача й не вплинула суттєво на українську науку. Те ж саме він повідомляв у дисертації *«Українська народна кераміка XIX–XX століть»* (1969), згадавши, що давні традиції гончарського виробництва в Дибинцях залишили певне відображення у фольклорі у вигляді танцю *«Гончар»* і пісні *«Гончар глину місить»*. Юрій Лащук повідомляв, що текст і ноти цієї мелодії, записані 1958 року, він передав до рукописного фонду Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР, і що подібні гончарські співанки він зафіксував у деяких селах Кіровоградської, Волинської, Житомирської

та Київської областей [6, арк. 330]. Прикро, але Юрію Лащукові не спало на думку розглянути ці співанки в окремій публікації. Він не цікавився обрядовим ужитком посуду, але для одного його різновиду зробив невеликий виняток, вказавши, що дуже цікавою пам'яткою гончарської справи XVII століття була тиква, знайдена в Садгорі Чернівецької області, з написом українською літературною мовою того часу: *«Молитися за ихъ тоурки четырьх ихъ оубили в лесѣ»*. Такі надписи були відомі на декількох інших предметах – тиквах та вузькогорлих дзбанках, які спеціально замовляли для поминання тих, хто загинув від рук турецьких посіпак. У них, за давнім українським звичаєм, наливали узвар або варену, яким частували учасників тризни. Юрій Лащук зауважував, що стародавній звичай купувати нові кухлі та глечики до дня поминок зберігся в Чернівецькій області до останнього часу [6, арк. 195].

Також у дисертації Юрій Лащук звернув увагу на те, що ще в 1960-х роках у Старій Солі та сусідніх селах Старосамбірського району виготовляли глиняні яєчка-брязкальця – *«хихички»*, відомі ще в Київській Русі домонгольського періоду, а також у Болгарії. Їм надавали магічне значення. Ці кулькоподібні предмети мали всередині камінчик, який під час струшування видавав звук, що нібито відлякувало злі сили від дитини, яка нею гралася [6, арк. 463]. Про *«хихички»* Юрій Лащук написав і в статті *«Народна кераміка Українських Карпат»* (1976) [590, с. 85-86], яка ввійшла до складу другого тому *«Карпатського збірника»*, підготовленого Інститутом етнографії АН СРСР. Ці видання входили в більшу серію праць Міжнародної комісії з вивчення культури населення Карпат і прилеглих до них теренів – *«Ethnographia Carpatica»*. Там само він повідомляв, що цікавими пам'ятками гончарства Буковини й району Сучави XVII–XVIII століть є поминальні вузькогорлі посудини – тикви з написами, згадавши там і посудину з Садгори, на його думку, за формою дуже близьку до сучасних виробів з міста Копичинці на Тернопільщині [590, с. 86]. Горщики, прикрашені руськими хрестами, згадано у скарзі покутських селян XVII століття на сваволю польських військ [590, с. 84]. Цікавими анахронізмами також були створені впродовж XIX–XX століть ліплені голівки барана або собаки, які розташовували на шиях вузькогорлих посудин, або фігурки ящірки, що утворювали вуха кухлів для води, представлені в музеях Ужгорода, Львова, Свидника, Пряшева, Мартіна й Братислави.

Ці зооморфні мотиви, на думку Юрія Лащука, були продовженням пластики, що існувала в кераміці ранніх скотарсько-землеробських племен, що жили на території північного й південного Прикарпаття наприкінці III тисячоліття до н. е. [590, с. 84]. Це був один із небагатьох випадків співпраці українських керамологів і етнологів з російськими колегами.

Тоді ж з'явилися друком *«Українські народні пісні в записах Михайла Стельмаха»* (1969). **Михайло Стельмах** (1912–1983) почав збирати народні пісні, прислів'я, приказки, загадки, вишивки ще до Другої світової війни, коли вчителював у селах Київщини. А після війни, на запрошення Максима Рильського, став науковим співробітником Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР (1945–1953). Він виїздив у експедиції до різних областей, упорядковував фольклорні збірники. До збірки його записів увійшла купальська пісня:

Ой за городом біла глина,
Ой там Палажку мати била.
Ой за що вона її била?
А що Степана полюбила.
– Ой як же ого не любити,
Як за Степаном добре жити.
Готова ложечка і мисочка
А й ще й до року колисочка [1062, с. 30].

Згідно з записом 1936 року, у Дяківцях Літинського району Вінницької області дружки співали боярам:

Як стали кашу тріпати,
Стала каша кричати:
– Не була ж бо я в такому лисі,
Щоб виїдали по штири мисі,
По штири мисі виїдали,
Ще й ложки полизали! [1062, с. 44; 141, с. 269].

У дитячій пісні описано витівки шкідливого кота:

А-а, котку,
Зробив мені шкодку:
І кружечки поскидав,
І сметанку поз'їдав:
А то не я, не я,
А то киця моя [1062, с. 109].

Продовжувався запис казок про гончарів. Понад півстоліття ім'я і творчість письменника **Івана Чендея** (1922–2005) були для України своєрідною візитівкою, символом літературного процесу Закарпатського краю. Окрім письменницької праці, Чендей долучився до фольклористики. Він уклав, зокрема, збірку *«Казки Верховини»* (1960), де були його й чужі записи [438, с. 17]. Там він надрукував казку про горшкодротаря (горшкодрая), яку записав письменник, збирач фольклору **Лука Дем'ян** (1894–1968) у рідному селі Верхні Ворота Воловецького району Закарпатської області. У ній розказувалося, як жив на світі бідний чоловік. Він не знав, за що взятися, щоб якось прожити з сім'єю та не вмерти з голоду. Якось він сказав жінці, що немає кращого ремесла, як ліпити нові горщики та дротувати розбиті, і вирішив стати гончарем, а заодно й горщики дротувати. Так і прозвали того чоловіка – Горшкодротар. Влітку чоловік робив з глини горщики, обпалював їх, возив до міста продавати. Узимку ходив по селах, дротував розбиті горщики, глечики та інший посуд, непогано заробляючи: за новий горщик йому насипали такий же горщик зерна, за подротований – півгорщика. Везе, бувало, Горшкодротар горщики на ринок, весело насвистує та ще й наспівує, щоб люди знали: *«Горшки на продаж, горшки дротувати!»* Почув якось цар, як дротар наспівує, й дуже сподобалося йому, що той хоч і бідний, та веселий. Цар запитав чоловіка, чому він такий життєрадісний. Той відповів, що чому б йому не радіти, не веселитися, коли він у житті ніякого лиха не знає. Тоді цар поцікавився, чи чоловік може відповісти на таке запитання: що то за лихо, що над всіма лихами лихо? Виявилося, що дротар знає відповідь. Тоді цар вирішив своїм міністрам загадати таку загадку, щоб пробували відгадати. А Горшкодротаря він попросив нічого їм не казати, якщо йому добре не заплатять.

Цар скликав всіх міністрів до себе і сказав, що він їм як наймудрішим людям у своїй державі загадає загадку. Відгадають – будуть і далі міністрами, не відгадають – підуть під усі сто вітрів. Міністри закричали, що відгадають, і договорити цареві не дали. Цар і запитав, що то за лихо, що над всіма лихами лихо. Міністри задумалися й зізналися, що так швидко не відгадають. Цар велів їм тоді прийти через три дні, але вони заволали, що три дні для такої загадки – мало, й попросили бодай два тижні. Цар погодився.

Міністри пішли по всій країні наймудріших людей розпитувати, та ніхто не може загадку розгадати. Зібралися вони через тиждень знову в царя, зрештою, сказавши, що поки не відгадали. Тим часом до палати залетів знадвору веселий приспів Горшкодротаря: *«Горшки продаю, горшки дротую!»*. Один із міністрів попрохав царя дати такий наказ, який заборонив би всіляким горшкодротарям кричати під царськими вікнами. Та цар на це відповів, що хай собі виспівує, коли він лиха не знає. Тут іншому міністрові спало на думку, що, може, Горшкодротар розгадав би загадку. Цар дозволив їм спробувати. Наступного дня найстарший міністр відшукав у місті Горшкодротаря. Той відповів йому, що й не такі загадки відгадував, а над цією й думати нічого. У відповідь на подив міністра Горшкодротар сказав, що за сто золотих відгадає. Міністр побачив, що Горшкодротар не жартує, виплатив сто червінців. Горшкодротар і сказав, що не може бути більшого лиха, ніж злі сусіди, це перше лихо на білому світі. З цим міністр і пішов до царя. По дорозі він зустрів другого міністра і розповів йому, що Горшкодротар відгадав за сто золотих. Той, хоч і злився, усе ж хотілося йому залишитися міністром. Йому довелося піти до Горшкодротаря, поклонитися й запитати, що то на світі за лихо, що над всіма лихами лихо. За сто золотих Горшкодротар йому повідомив, що немає в світі гіршого лиха, як лиха жінка.

Прийшов до Горшкодротаря і третій міністр, але не тільки не поклонився, а набундючився й сказав, що він у царя права рука, тому йому всі повинні безкоштовно відповідати. Горшкодротар відповів, що бідному чоловікові і за спасибі відгадав би, а йому не скаже. Коли він міністр, то має чим заплатити. Міністр розізлився на Горшкодротаря й пригрозив, що може його розорити. А Горшкодротар йому сказав, що воно й видно, що той і торбу взяв би від жебрака. Міністр запропонував п'ятдесят золотих і сказав, що цього буде досить. Та у відповідь почув, що він за п'ятдесят і рота не розкриє. Розлючений міністр пішов, так ні до чого і не домовившись. На другий день він прийшов знову, запропонувавши п'ятдесят, а тоді сто золотих. Проте ціна зросла до двохсот. Міністр уже погрожував, і залякував, та нічого не досяг. На третій день він прийшов і жбурнув двісті золотих, але Горшкодротар сказав, що тепер хоч би і тисячу давав, не скаже, треба було вчора давати, скільки просив. Тим часом

прийшов строк, цар зібрав міністрів і запитав третього, як у них справи, чи відгадали загадку. Той попросив царя почекайте до полудня. Цар погодився, а міністр прибіг до Горшкодротаря, впав перед ним навколішки й благав відгадати ту загадку, зглянутися, бо інакше йому кінець, хай просить усе, що захоче. Горшкодротар відповів, що йому і без грошей скаже, але за певної умови. Міністр дуже зрадів, коли почув, що Горшкодротар і загадку відгадає, і грошей не візьме, і на все погодився. А той велів посадити його на візок і везти на царський двір. Міністр благав змилостивитися, бо побачить його цар в упряжці – він крізь землю провалиться від сорому. Та Горшкодротар погоджувався сказати тільки за цієї умови, а там хай робить, як сам знає. Міністр побачив, що немає порятунку, впрігся до візка і повіз Горшкодротаря разом з його горшками. Той сидів нагорі й на весь голос приспівував: *«Горшки, кому горшки? Горшки дротувати!»* Міністр просив його не кричати, обіцяв тисячу золотих, хай тільки замовкне. Та Горшкодротар не слухав, усе наспівував.

На його голос вийшов цар з двома міністрами. Вони побачили, що третій міністр тягне візка, а на візку лежать горщики і сидить, приспівуючи, Горшкодротар. Цар махнув рукою, щоб зупинився. Він запитав Горшкодротаря, хто його везе. *«Дурна голова! Гіршого лиха й не знайти, це вже дійсно лихо над лихами»*. Цар покликав до себе Горшкодротаря й міністра і оголосив, що віднині горшкодротар буде міністром, а той хай ліпить горщики і дротує їх [453, с. 92-96]. У таких казках завжди ставала помітною перевага гончаря над його супротивниками, які виявлялися недостойними ні користуватися своїм багатством, ні займати настільки високе становище на службово-станових щаблях. Тому найвищою нагородою для героя завжди була рішуча зміна на його користь такого несправедливого розподілу тих ролей, які відігравали у житті дійові особи казки. Верховним суддею, який віддає своїм підданцям по заслузі, виступає у казці цар. Він не протистоїть героєві з простолюду, як його наближені, навпаки, між ними встановлюються довіра й обопільна злагода після того, як герой, відгадавши царські загадки, продемонстрував свій розум і мудрість. Цар є в казці захисником вищої справедливості. Він винагороджує героя і карає своїх наближених, що найбільш яскраво виражено в насильному обміні суспільним становищем.

Актор, режисер, педагог, головний редактор відділу художньої прози ужгородського видавництва *«Карпати»* **Гнат Ігнатович (Балінський)** (1898–1978) за сприяння Петра Лінтура видав збірник *«Легенди Карпат»* (1968), куди увійшли старі й нові записи. У казці, записаній 1928 року майбутнім мовознавцем Миколою Грицаком (1908–1979) від батька у рідному селі Росішка Рахівського району на Закарпатті, піп, який був великий майстер читати проповіді, якось розказував вірянам, як Бог сотворив чоловіка. Він докладно говорив про те, звідки і яку глину Бог узяв для створення людського тіла, як її місив, з чого зробив кістки, як вибирав форму тіла й нарешті прийшов до того, що чоловік буде на образ і подобу Божу, як зліпив чоловіка, і все-все, що там відбувалося. Розказав він і про те, що від такої довгої роботи над сотворінням чоловіка Бог втомився і міцно заснув. Побачив це пропасник і хотів украсти в Бога чоловіка і зробити з нього не Боже сотворіння, а чортову скруху. Він узяв грудку глини, що залишилася, доліпив з неї чоловікові роги, хвіст і соромоту та почав його оживляти: дихав на нього, качав ним по землі, піднімав, приставляв до дерев, до плотів, до стін, але чоловік не оживав. Тоді пропасник зі злості подряпав чоловіка нігтями. Коли Всевишній побачив, як виглядає його сотворіння, мало не заплакав із жалю. Щоб не залишати чоловіка вічно жити в такому страшному вигляді, Бог перевернув зовнішню сторону чоловіка всередину, а те, що було всередині, – назовні, вдихнув у нього свій дух, чоловік ожив, почав ходити і говорити. Один селянин-правдолюбець висловив сумнів в істинності слів попа, адже було незрозуміло, звідки взялися плоти, якщо ще не було людини [596, с. 233-237].

Про гончаря йшлося і в закарпатській легенді, записаній Лукою Дем'яном і надрукованій у збірці *«Чарівне серце»* (1964). Це переказ із села Верхнє Студене Міжгірського району Закарпатської області про те, як постраждалого гончаря виручив ватажок опришків Олекса Довбуш. Опришки на ярмарку пішли до багача, який продавав молодого *«тучного»* коня. Сів один з них верхи і спробував, чи добре на багачевому коневі їхати. Кінь підскочив і став на руку сліпому, що просив милостиню. Жебрак так перелякався, що прозрів. А кінь підскакував і потрощив глиняні горщики в одного бідняка. Той аж заплакав, прохаючи заплатити йому за горшки. Багач почав сперечатися з гончарем, а вершник тим часом зник із ярмарку

з конем. Побачив це багач і заволав, що в нього вкрали коня. А тоді напався на другого, що тримав за вуздечку сухоребру шкапу, почав вимагати відшкодування, бо подасть на нього до суду. *«Мене, Довбуша, до суду?* – здивувався той. – *Тут маєш за свого коня цю сухоребру, а гончареві за горшки заплати»*. Багач заціпенів від страху, коли почув ім'я Довбуша. Ледве витяг з кишені гроші, навіть не перелічив їх і заплатив за потрощені горшки. Коли прийшли жандарми, Довбуша і близько не було [1113, с. 30].

У казці, записаній Лукою Дем'яном у селі Страбичово Мукачівського району на Закарпатті, бідний брат, дізнавшись про причину біди від Щастя свого брата, намагався втекти світ за очі від Біди, яка погубила його дітей і худобу, але це йому не вдалося. Переправляючись із жінкою через річку, він умовив Біду влізти у дзбан, та так і зробила, а чоловік його заткнув, прив'язав до нього камінь і вкинув у воду. Відтоді він зажив добре. Знайшовши скарб, збудував велику хату, накупив худоби. І син у нього скоро народився. Однак брат йому позаздрив, випитав, як той позбувся Біди, і почав міркувати, як би її випустити на волю. Він пішов на те місце, де дзбан кинули в річку, й побачивши, що з води стирчить мотузка, яка зачепилася за кущі, смикнув за неї і витягнув дзбан. Розкрив, а звідти вискочила Біда, стрибнула йому на шию, потягла у воду і втопила, бо думала, що то її хазяїн. Вона ще довго переслідувала свого колишнього господаря, але той її врешті-решт позбувся [1113, с. 37-41; 376, с. 277-280].

У збірнику гумористичних казок Закарпаття *«Як чоловік відьму підкував, а кішку вчив працювати»* (1966), укладеному Петром Лінтуром, була й казка з села Тур'ї Ремети Перечинського району на Закарпатті про те, як нечиста сила (а насправді слуга) уночі порядкувала образами. Уранці жоден святий образ не дивився на господарів. Усі були лицем до стіни. Ще й тарілки, якими була прикрашена хата, були обернені дном до кімнати [1196, с. 155]. Отже, мальовані тарілки на стінах у народній свідомості розглядалися як обереги житла, що дорівнювали іконам. Хата ця була сприйнята її мешканцями як місце перебування злого духа, *«бодай щез у сині скелі»* [1196, с. 155].

У збірнику *«Три золоті слова»* (1968) Петро Лінтур надрукував тексти, записані від казкаря Василя Короловича з села Страбичово

Мукачівського району Закарпатської області. Казка про вірного товариша завершувалася словами формульної кінцівки: *«Розбився горнець – нашій казці кінець...»* [1033, с. 43].

Петро Лінтур теж видавав казки із Закарпаття, в яких дійовими особами були горшковози. Торгівля горщиками, як вірили українці, була ремеслом, яке визначає доля. Казку про це записав Петро Лінтур від Ганни Павлюк із вищезгаданого села Горінчеве Хустського району на Закарпатті, що славилося своїми оповідачами. Її було надрукувано вже після смерті упорядника в збірнику *«Казки одного села»* (1979). У ній розповідалося про двох одружених братів, один з яких господарював добре, а другому не велося. Молодший скоро проїв усе, що дістав від батька, і залишилася в нього тільки одна курочка. Жінка сказала йому піти до брата і зняти з копиці хоч два снопи жита. Він так і зробив, але коли взяв у руки вила і підійшов до копиці, там виявилася якась жінка. Вона запитала його, що він хоче, а почувши відповідь, веліла не брати в брата снопи, не заходити в гріх, бо з цим не проживеш. Його щастя в другому місці, він мусить узяти курочку, яка є у них удома, понести її на торг і продати. Потім піти до села, де роблять горщики, накупити горщиків і повезти так само на продаж. Скільки він за них запросить, стільки йому заплатять. Та жінка була Щастям.

Чоловік не взяв снопи й повернувся додому, його жінка сварилася. Він не сказав нічого й ліг спати, а вранці взяв курочку й, не слухаючи обурену жінку, поніс і продав. Накупив горщиків і поніс так само продавати. Люди швидко їх розібрали. Скільки просив чоловік, стільки йому давали. Він зробив два, три заходи й заробив красні гроші, купив дітям хліба, почав господарювати. Уже в нього були віз, і коні, усе добре в нього йшло, стільки грошей наскладав, що не може полічити їх. Порадилися з жінкою, що поміряють гроші, але в них не було великої миски. Чоловік послав доньку, щоб принесла від його брата миску. Донька попросила стрия позичити миску поміряти гроші. Той здивувався, але дружина сказала, що раз просять, треба дати, хай міряють. Чоловік подумав, що, може, й справді бідняк знайшов гроші, й намазав миску смолою, щоб побачити.

Дівчинка принесла миску. Вдома її не оглядали, поміряли гроші й повернули. А на дно приліпилися гроші. Подивився чоловік – так і є, брат мискою міряв гроші. Наступного дня він пішов до брата.

Бідняк розповів, що хотів украсти в нього два снопи, а на копиці сиділа якась жінка й сказала йому, щоб він снопи не брав, а продав свою курочку і купив горщики. Він так і зробив та й на отих горшках розхазяйнувався. Багач позаздрив брату. Пішов би й він красти снопи, але не було в кого. Тому свого жита він продав братові, а вночі пішов красти. Показалася і йому там жінка, запитала, що хоче, й, почувши відповідь, запитала, хіба в нього немає що їсти. Багатий брат відповів, що є, але він хоче такого щастя, як у брата. Жінка відказала, що щастя не вкрадеш, воно прийде до того, хто його заслужив, і веліла йти собі додому.

Багач подумав, що, може, і він заслужив на щастя, у нього є гроші, є віз і є коні, накупить горщиків і буде дорого продавати. Уранці він запряг коні, накупив горщиків і повіз на друге село. Їхав селом і гукав: *«Горшки продаю!»* Та люди і не дивилися на нього. Він проїхав удруге – ніхто жодного горшка не купив. Довелося везти горщики додому. По дорозі його зустріло Нещастя. Воно зробилося горобцем і тикалося в очі. Чоловік і без того був дуже сердитий, що не продав горщики, а тут ще якесь пташа докучало. Птах сів на горщики. Багач розмахнувся палицею і вдарив. Горобець підлетів, а горщики побилися. Чоловік розсердився ще більше. Пташа знову потикалося у вічі, потім сіло коневі на вухо. Багач змахнув палицею і вбив коня. Пташа перелетіло на другого коня. Чоловік зі злості вдарив ще сильніше і вбив другого коня. А тим часом удома згоріли його хата й обороги з сіном. Повернувся чоловік додому. Побачив, що жінка з дітьми сидить собі на голому місці. Так у багатого брата не залишилося нічого, бо та жінка, яку він бачив на проданій копиці, була Нещастям [454, с. 321-323]. Таким чином, казка змальовувала торгівлю гончарними виробами як санкціоновану надприродними силами і вкотре вказувала на потребу горшковозам бути праведними.

Глиняні вироби згадано й в інших казках з Горінчевого. За те, що графський син розбив пострілом горня баби-чарівниці, у якому та несла синові їсти, вона прирекла його на одруження зі своєю донькою Ілоною Сейпентел [454, с. 121, 122]. Горщики фігурували у формульних кінцівках казок. Наприклад, казка *«Петро і меч-гартованець»* закінчувалася словами: *«На весіллі була сила-силенна гостей. Під час танців великий мудрець розбив маленький горнець, тому прийшов казочці кінець»* [454, с. 126].

Посмертно вийшов і збірник українських народних казок Закарпаття в записах Петра Лінтура *«Зачаровані казкою»* (1984). У казці про бідного багача, записаній у Горінчеві, таємнича сила дала бідному чоловікові чарівний гаманець, у якому одна за одною з'являлася золота монета. Взявши потрібну суму, гаманець треба було кинути в річку, і лише потім монету можна було комусь дати. Якщо ж це зробити раніше, то всі гроші, добуті з гаманця, стануть черепками [390, с. 444]. А казка з села Пузняківці Мукачівського району про те, як дурні верховинці сіль сіяли, мала закінчення: *«Казці кінець, купила баба горнець»* [390, с. 464]. Слід зауважити, що, розпочавши свою діяльність на певною мірою москвофільських засадах, Петро Лінтур у повоєнний час змінив свої переконання на україноцентричні, своєю збирацькою й дослідницькою роботою прославивши рідний край, вписавши яскраву сторінку в науку про українську усну народну творчість.

Згадано гончарів і в казках з Буковинського краю, виданих фольклористом **Михайлом Івасюком** (1917–1995), батьком композитора Володимира Івасюка, у збірці *«Казки Буковини. Казки Верховини»* (1968). Українська казка з міста Кіцмань розповідала про дідича Псякревського – п'яницю, який у нетверезому стані просто казився і бив усе, що тільки бачив, найбільше – горщики. Смертельно п'яного, його підкинули сусідові на город, той побив його ломакою і вважав мертвим, циган ніс його в мішку, гадаючи, що то солонина, і примостився на базарі коло возів з горщиками, макітрами, тарелями. Несподівано пан прокинувся. Псякревський подивився каламутними очима й відчепив від фіри орчик. Усі порозбігалися. Він уздрів купи горщиків на возах і дуже зрадів! Пан скакав з воза на віз, і бив усе по черзі доти, поки не перебив усі горщики на ярмарку. Торговці у відповідь порахували йому ребра і потягли його до поліції [452, с. 41-43]. Дії з мертвим тілом у казках про дурнів можуть розглядатися крізь призму культу мертвих. А в казці з села Драчинці Кіцманського району Чернівецької області хитрий парубок продав безробітним корчмарям горщик, який нібито чарівний і варить без вогню, треба тільки обгорнути його пилюкою [452, с. 49-53].

Наступним збірником Михайла Івасюка стали *«Казки Буковини»* (1973). У казці *«Гордий дурному брат»*, записаній Михайлом Івасюком у селі Грушівці Кельменецького району Чернівецької

області, коли пропала одна бджола з вулика, бідний парубок, який був наймитом у пана і мав обов'язок їх усі перелічувати, повідомив панові, що знайшов купу кісток. Дурний пан велів поховати бджолу. Парубок насипав над кістками високу могилу, а *«на ту могилу поклав зверху дрантивий горнець, аби настав казочці кінець»* [451, с. 23]. У казці з села Мілієвє Вижницького району *«Про дівчину-сопілку»* журавлям дід поставив на стовпі горнятко, аби мали куди вилити цілющу воду [451, с. 148-150]. У казці *«Про старого неня»*, записаній у селі Слобода Новоселицького району, розповідалося, що жив собі чоловік, який мав старого батька. Одного разу батько пішов у село й там чомусь засидівся. А тим часом чоловікова дружина засмажила півня. Сіли за стіл і почали їсти. Аж тут рипнула хвіртка. Жінка схопила миску з півнем і сховала в печі. Старому дісталися грінка черствого хліба й горнятко води, він повечеряв тим і пішов спати. Жінка знову вийняла з печі смаженину і сіла їсти з чоловіком. Але як тільки простягнули руки, з миски одразу скочили дві великі жаби [451, с. 226]. У казці *«Три персні»*, записаній у селі Ленківці Кельменецького району, про героїв мовилося так: *«Зліпили хатку з глини і жили там, як каганець без лою»* [451, с. 225].

Український учений-фольклорист **Наталя Шумада** (1926–2013) з 1954 року працювала в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР. Дослідниця упорядкувала, серед іншого, збірник *«Коломийки»* (1969), який, окрім передруків, містив багато архівних знахідок і нових матеріалів.

Так, наприклад, Ольга Діденко (1916–2010) – музейний та громадський діяч, археолог, етнограф, керамолог, дисидентка – записала в селі Вороблевичі Дрогобицького району Львівської області коломийку про димлений посуд:

Ой раз любко так посинів, як той синій дзбанок,
Бо хвалився по всім селі, що він мій коханок [515, с. 104].

У коломийці, яку вона почула в селі Колодниця Стрийського району, згадувалася глина:

Наші хлопці не співають, голосу не мають,
Попоїли мамалиги, ледве віддихають.
Наші хлопці не співають, бо зубів не мають,
Треба глини замісити, зуби поліпити [515, с. 100].

Один із найзаслуженіших трудівників на ниві української діалектології, згаданий вище Микола Грицак, збираючи матеріали для свого *«Словника українських говорів Закарпатської області»*, який, на жаль, залишився неопублікованим, теж записав у селі Буштино Тячівського району коломийку і згадкою про глину:

Закувала зозулина та сіла на глину,
Та нікого так не люблю, як оту Юлину [515, с. 156].

А в записаній ним коломийці із села Вонігово того ж району згадувалося добування глини:

Ой тяжко глини брати з берега грубого,
Тяжко любка полишати та йти до другого [515, с. 219].

У селі Кричово, теж на Тячівщині, згадувалася й обробка глини для господарського використання:

Ішов любко у катуни, я місила глину:
Не журися, файна рибко, я прийду на зиму [515, с. 343].

Глина виступала синонімом сирої землі, могили, в коломийці, яку почув український театральний актор, режисер, драматург, лібретист, дослідник і збирач фольклору, вихованець Леся Курбаса Леонід Предславич (1897–1960):

Ой пряду куделечку, веретінце виє,
Та хто мене щиро любив, давно в глинці гниє [515, с. 177].

У селі Репінне Міжгірського району Закарпатської області Леонід Предславич також записав коломийку про копання глини:

Ти думаєш, мій миленький, що за тобов гину?
В мене така заміталка, що нев коплю глину [515, с. 200].

У рідному селі Косівська Поляна на Рахівщині відомий на Закарпатті поет, фольклорист, громадський діяч Василь Піпаш-Косівський (1922–2018) записав коломийку про новобранця, де біла глина виступала навіть символом рідного краю з його природою:

Оставайся, рідна мамко, як явір зелений,
Бо я іду у катуни сумний, невеселий.
Ой кувала зозулечка, там, де біла глина,
Ци готовий, мамко, куфер, фітькає машина.
Зафітькала машиночка аж до Берегова,
Оставайся, рідна мамко, відтепер здорова!
Та я, мамко, виступаю з вашого подвір'я,
Та прийдіть ще у касарню, верну вам одіння [515, с. 333].

Хвацьку колядку почув у рідному Кременці на Тернопільщині краєзнавець, фольклорист, у минулому – довголітній секретар повітової управи товариства *«Просвіта»* Олександр Вітенко (1893–1973):

А твій тато був стрілець, стріляв на п'єц та в горнець,
А в тім горшку пироги, вони кричать «гигиги» [515, с. 102].

Кілька видань витримав збірник Наталі Шумади *«Народ скаже, як зав'яже: українські народні прислів'я, приказки, загадки»* (1985), куди ввійшли й паремії про гончарні вироби, зокрема: *«Череп'я довше живе, як цілий глек»* [714, с. 47], *«Хоч миску з пирогами, хоч дідька з рогами»* [714, с. 74], *«На роботі умліває, а біля миски упріває»* [714, с. 82], *«То мукиці, то водиці, аж доки з горшка не вилізло»* [714, с. 89].

Ще однією яскравою сторінкою в українській фольклористиці вписано діяльність **Олекси Ошуркевича** (1933–2010) – фольклориста, етнографа, літературознавця, який усе життя присвятив збиранню й вивченню зразків народної мудрості. Упродовж численних фольклорних експедицій він записав багато унікальних творів волинського Полісся. У його доробку були такі друковані видання, як *«Пісні з Волині»* (1970) й інші. 1962 року в рідному Берестечку Горохівського району Олекса Ошуркевич записав закличку:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику
В череп'янім горщику.
Тобі каша, а нам борщ,
Щоб густіший падав дощ.
Іди, іди, дощику [806, с. 149].

У селі П'ядики Коломийського району на Івано-Франківщині український літературознавець, публіцист, фольклорист, педагог і громадський діяч **Степан Далавурак** (1926–1995) записав і надрукував у збірникові *«Чарівне горнятко»* (1971) ще одну казку про дротаря (горшкодрая), якому трапився загадковий супутник. Розповідали, що жив на світі горшкодрай, який ходив по селах і дротував людям гладуни, макітри. Одного разу він здибав діда, зупинився й запитав його, куди чимчикує. Той сказав, що йде дивитися, як народ бідує. А горшкодрай пояснив, що дротує людям

горшки, і запропонував подорожувати разом. Дійшли вони до села, стали коло бідної хатини й постукали в шибку. Господар запитав, чого їм треба, й почувши, що дротують горщики, пояснив, що нема в нього горщиків – він чоловік бідний. Тоді мандрівники попросилися переночувати. Їх впустили до хати. Жінка дала вечеряти, постелила на лавах. Коли всі позасинали, дідок почав лазити по всіх закутках: обмацував кожну річ, розглядав і клав на місце. Уранці вони повставали, подякували господарям і пошкандибали своєю дорогою. Як тільки вийшли із села, старий витягнув з пазухи мальоване горнятко й похвалився горшкодраєві, що вкрав це горнятко в бідного чоловіка. Горшкодрай розсердився на діда, але нічого не сказав. Як стало вечоріти, вони знову дійшли до якогось села. Стали біля хати найбільшого ґазди й постукали в шибку. Багач відповів, що нема в нього дрантивих горщиків. Тоді горшкодрай попрохав пустити їх переночувати, але почув, що нема місця. Дідок озвався, що вони б лягли десь у куточку в сінях, бо надворі холодно. Багач впустив їх за поріг і сказав, аби лягали в сінях під драбиною. Коли розвиднилося, вони захотіли їсти, зайшли до хати й попросили щось поснідати. Та багач замахнувся на них палицею. Дідок і горшкодрай взяли ноги на плечі. Але, коли тікали, старий встиг покласти на поріг мальоване горнятко. Горшкодрай здивувався й запитав, що він за людина, що в бідного краде, а багатому дарує. Той багач не хотів пустити їх переночувати, а вранці не дав і шматка хліба, за що йому мальоване горнятко? Загадковий дідок порадив не дивуватися, бо в мальованому горнятку були сльози бідняка [1111, с. 25-26]. Багатій у казці порушив норми дорожньої поведінки, пов'язані з обов'язковою повагою, милосердям і теплим ставленням до мандрівників. Тепло було мінімальним ресурсом, на який міг розраховувати прибулець у попутному домі. Існувало дуже багато фольклорних творів про те, як мешканці того чи іншого селища поплатилися за негостинність.

А в казці з села Балинці Снятинського району Івано-Франківської області чаклун чи демон Ольдеквіт мав чарівне мальоване горнятко: якщо нап'єшся з нього, то станеш силачем [1111, с. 64-69]. У казці *«Про легіня, що повернув людям сонце, місяць і зорі»* герой боровся з нечистими, які викрали світила. З кожним із них він влаштовував змагання, з якого виходив переможцем. З останнім змагалися,

хто розірве пута: *«Гуцул пообсотував чорта мотузками, як горшкодрай дрантивий горнець»* [1111, с. 145-150]. Казка про дурних багачок із того ж збірника, записана Степаном Далавураком та Михайлом Івасюком у селі Шешорах Косівського району, мала закінчення: *«На радощах жінка розбила глиняний горнець, і нашій казці кінець»* [1111, с. 35]. Так само й казка *«Бисочки»*, записана Степаном Пушиком у селі Гаврилівка Надвірнянського району, завершувалася словами: *«Аж наразі я збив горнець – бисочкам кінець»* [1111, с. 228].

У Мукачеві, на Закарпатті, український поет-шістдесятник, краєзнавець і фольклорист **Петро Скунць** (1942–2007), який згодом став одним із організаторів Закарпатського обласного осередку Всеукраїнського товариства української мови [438, с. 48; 895, с. 41], зафіксував і надрукував у збірнику *«Легенди нашого краю»* (1972) з серії *«Коло гірської ватри»* притчу, де головним героєм був бідний гончар, який жив собі колись у Мукачеві, на околиці міста у невеличкій хижці. Жінка його поралася на обійсті, а він від самого ранку до пізнього вечора крутив ногами гончарний круг, виготовляючи всякий посуд: горщики, миски, глечики, корчаги на вино. Часом він ліпив іграшки, забавки – то людей, то звірят. Свої вироби гончар розмальовував усякими квітами, візерунками, покривав барвистою поливою. Вироби гончаря, які він продавав по неділях на базарі, були дуже гарними, але заробіток був малим, і тому доводилося бідувати. Одного разу на базарі підійшов до нього багато одягнений чоловік, вибрав найкращий глечик і спитав, скільки коштує. Почувши, що один шостак, покупець похвалив гарний глечик і, не торгуючись, заплатив. Сказав, що повезе додому на спогад, бо в них таких гарних розмальованих глечиків не роблять. Гончар запитав, звідки він. Той відповів, що із Затисся, з міста Собослов, недалеко від Доброчина. Гончар, сказав, що чув, але ніколи там не бував. Чоловік сказав, що шкода, бо там би він міг добре продати свій посуд. Слова покупця запам'яталися гончареві. Порадилися з жінкою, вирішили поїхати. Найняли возія – селянина з села Обава на ймення Василь Глагола. Віз у Глаголи був великий, довгий, – було куди скласти посуд. Зверху приробили обручі з пруття. Вийшло щось подібне до циганської фіри, де і крам можна було скласти, і самим сховатися від негоди. Ззаду розмістили посуд, а спереду

посідали самі. Їхати з таким крамом було важко, добрих доріг не було, тому доводилося пересуватися повільно, щоб не побити посуд, але все йшло щасливо. По дорозі спинялися в кожному великому селі або містечку, на площі коло церкви або корчми розкладали крам і торгували. Скоро їхні міхи наповнилися зерном, а гаманці – грошима: крейцерами, маріашами, дукатами, талерами.

Але якось у дорозі їх спіткала страшна гроза. Дорога стала грузькою, колеса застрягали по самі осі, коні ледве тягли віз. На щастя, при дорозі трапилася садиба. Не встигли до неї доїхати, як зламалося колесо. Але й тут пощастило: в садибі жив старий коваль, який пообіцяв полагодити воза. Як виявилося, цей коваль був родом із Верховини, а доля закинула його на рівнину, де він пристав у прийми до ковалевої вдови й почав ковалювати. Було йому років вісімдесят, але був ще міцний дід. Старий коваль дуже зрадів, коли дізнався, що подорожні з Мукачева. Запросив їх усіх до хижі й почав частувати. За вечерею розговорилися, і тут старий коваль помітив, що возій розмовляє ламаною угорською мовою, і спитав, чи він, часом, не русин. Той відповів, що з Обави. Старий заявив, що теж із тих країв, і сказав своїй бабі принести корчагу токайського вина. Він зрадів, що може говорити рідною мовою, почав розпитувати, що нового в рідному краю, як там живуть люди. Глагола не встигав йому відповідати. Гончар із жінкою давно вже лягли відпочивати, а вони з возієм удвох сиділи ще до ночі. Наступного дня вранці повставали, добре поснідали. Гончар сподівався, що коваль відразу візьметься до роботи, але тому так подобалося, що має змогу говорити з Глаголою про рідний край, що не хотів відпускати подорожніх, і тому сказав гончареві, що це не так просто. Треба, мовляв, знайти підхожий шматок заліза й для тріснутої осі, а другий – для обруча, бо обруч тріснув, та й коней треба підкувати. Усе це спочатку треба підготувати й тоді тільки братися до роботи, тож це буде не раніше, аніж завтра. Довелося чекати, і так минув у розмовах і частуваннях цілий день. І тільки третього дня вранці старий коваль почав працювати, покликавши на допомогу Глаголу. Після того, як колесо було готове, коваль перевірив підкови у коней, виявивши, що три з них треба поміняти, а дві перекувати. І почав набивати підкови, а Глагола тримав коневі ногу. Раптом старий запитав Василя, чи він правду говорить, що з Обави. Той відповів, що істинну правду. Наступним

було запитання, чи знає він там скелю, що зветься Щербатий Камінь. Василь відповів, що звісно, дуже добре знає, вони там дітьми збирали гриби, малину, пасли худобу, часом звідти й дрова возять. Старий поцікавився, яка в нього родина і скільки дітей, як він живе. Василь сказав, що дітей у нього повна хижа – семеро, а живе так, як живуть усі їхні бідаки-верховинці, – бідно.

Старий сказав, що тоді він йому допоможе, адже він теж із Обави, тільки тепер у нього інше ім'я, а свого справжнього імені він назвати йому не може. Коли прусський король почав воювати із Марією-Терезією, їх завербували в солдати. Але вони не хотіли вмирати за Марію-Терезію і втекли. Їх було дванадцять хлопців, і вони стали розбійниками, бо іншої ради в них не було. Вони награбували багато добра і все ховали біля Щербатого Каменя. Поки йшла війна, то все було гаразд, до них не добиралися, а коли війна скінчилася, то відразу за них взялися. Проти них послали військо й почали оточувати. Усе це сталося так швидко і несподівано, що їм довелося стрімголов тікати, щоб урятувати своє життя. Вони й розбіглися хто куди і відтоді більше не зустрічалися. А скарби їхні лежать заховані там, біля Щербатого Каменя. Вони приховали великі багатства, але він уже старий, і присяга йому не дозволить самому відкопувати ці скарби, та й непотрібні вони йому. А Василь чоловік бідний, у нього жінка, діти. Тож коваль розповів йому, як знайти сховок.

На той час і воза було полагоджено, і підкови всі понабивані. Можна було далі рушати в дорогу. Але Глагола настільки запалився бажанням знайти скарб, що вже нікуди не хотів їхати, тільки додому, бо, може, хтось уже здогадався шукати цей скарб. Він сказав гончареві, що не може їхати далі, вночі бачив поганий сон, а це значить, що в нього вдома не все гаразд, – може, пожежа, хтось помер або тяжко захворів. Гончар усіляко намагався його умовити продовжувати подорож, навіть обіцяв додатково заплатити. Але Глагола був невблаганним – повернув назад, додому. Не лишалося нічого іншого, як подякувати ковалеві за гостинність і рушати. Глагола вирушив іншим, коротшим шляхом, і вони мали змогу по дорозі ще продавати свій товар. І хоча Василь поспішав, але коли доїхали до Тиси, то у них майже все було розпродано. Вони переправилися поромом через ріку, і Василь ще швидше погнав коней – на третій день були в Мукачеві.

Отримавши розрахунок від гончаря, Глагола негайно рушив до себе в Обаву й приїхав туди надвечір. Уночі він погано спав. Усе йому ввижалися золоті монети. Зрештою, почало благословлятися на світання. Василь устав, узяв із собою сокиру й рушив до Щербатого Каменя. Але тут його чекала несподіванка: тих двох старих яворів, про які розповідав коваль, не було. Навіть пнів од них не збереглося – погнили. Дарма він шукав хоч якусь щілину в скелях, яка б вела в підземелля. Ходив він цілий день – нічого не знайшов. Цілих два тижні шукав – і все даремно. Тоді Василь вирішив довірити свою таємницю кумові, щоб разом шукати. Кум був чоловік побожний, щодня перед тим, як іти шукати, молився, а то й постився, і Василя примушував. Але ні молитви, ні піст не допомагали – слідів скарбів не було. Тоді вирішили закликати свою рідню, а далі й приятелів. І так мало-помалу ледве не ціле село заходилося шукати скарб: копали, підважували каміння. Зрештою всім надокучило, і перестали шукати той скарб. Лише весь схил гори залишився перекопаний [597, с. 139-143]. Можливо, як і в оповіді з Воронежчини, візник був покараний за жадібність. У записаній Петром Лінтуром від Василя Короловича легенді про село Страбичово Мукачівського району розповідалося про стару бабу, яка *«знала ворожити, горнець метати, дитину прийняти, від усякої хвороби знайти поліку»* [597, с. 52].

Закарпатський журналіст і письменник **Василь Басараб** (1932–2003) упорядкував збірку казок, записаних Петром Лінтуром від Андрія Калина, – *«Дванадцять братів»* (1972). У казці *«Про мандрівника»* головний герой, коли сніданок дружина йому принесла на сінокіс аж в обід, побив горщики й відлупцював ледачу дружину, після чого вона стала роботящою й припинила спати до полудня [288, с. 16-17].

Співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклору та ентографії імені Максима Рильського АН УРСР **Юрій Круть** у монографії *«Хліборобська обрядова поезія слов'ян»* (1973) звернув увагу на заклички *«Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику...»*, підкресливши, що й діти, закликаючи дощ, виявляли турботу про посіви [558, с. 21]. Керамолог-мистецтвознавець **Леся Данченко** в монографії *«Народна кераміка Середнього Придніпров'я»* (1974) згадала приказку гончарів Цвітної, яку записав Петро Зем'ятченський [287, с. 169], але, на жаль, і не подумала поцікавитися далі гончарським фольклором.

Етнограф і педагог **Неоніла Здоровега** (1931–2009) у праці *«Нариси народної весільної обрядовості на Україні»* (1974) зосередилася на історії весільного обряду. Вона звернула увагу, що старостам нерідко допомагав народний звичай прикрашати візерунками або обводити червоною глиною вікна, стіну хати, коли в ній були дівчата на виданні. Звичай цей був відомий не тільки в Україні, а й в Румунії, Польщі, Болгарії [391, с. 69-70].

Цікавими були залучені авторкою архівні матеріали. На Тернопільщині в деяких селах до початку XX століття зберігалася традиція ставити на воротях опудало у вигляді воїна з горщиком попелу на голові, який розбивали при в'їзді поїзду молодого у двір молодої. Неонілі Здоровезі важко було визначити походження цього звичаю – чи був він пережитком шанування домашнього вогнища, чи імітував оборону. Вона зауважувала, що там само побутувала традиція розбивати горщик з попелом над молодими, коли вони поверталися від шлюбу [391, с. 112].

Описуючи сучасне весілля, Неоніла Здоровега зазначала, що на Львівщині на тарілку, де лежать шлюбні персні, насипали жито [391, с. 147].

У розділі *«Народні звичаї та обряди»*, написаному для колективної монографії *«Бойківщина: історико-етнографічне дослідження»* (1983), Неоніла Здоровега повідомляла, що на Водохрещі старші за віком члени сім'ї – ґазда та ґаздиня – не спали до півночі, а, дочекавшись співу півнів, бігли до річки чи потоку, щоб набрати в дзбанки води [392, с. 235].

У перекладі письменника **Юрія Шкробинця** (1928–2001) вийшов збірник українських народних казок *«Таємниця скляної гори»*, записаних на Закарпатті й перекладених угорською мовою адвокатом, письменником, багаторічним мером Ужгорода Михайлом Фінцицьким (1842–1916), який мав українське походження. На жаль, їхній український оригінал поки що не віднайдено. У казці *«Що трапилося з витязем Миколою?»* велетня-гусара вдалося зцілити, знайшовши в криниці кості його ніг, а побіля криниці – глечик із живлющою маззю [994, с. 83].

Літературознавець і фольклорист **Іван Сенько** уклав збірник своїх записів *«Як зачую коломийку»* (1975), який вийшов друком у серії *«Коло гірської ватри»*. У коломийці із села Тюшка

Міжгірського району Закарпатської області традиційно висміювали ледачу дівчину, що не дала ради посудові:

Егей, файна дівка, файна, шкода, що лінива,
Штири днини горшки мокли, а п'ятої мила [1195, с. 49].

В іншій коломийці ліричний герой зізнавався в почуттях:

Закукала зозулиця там, де біла глина,
Межи всіма дівочками найліпша Юлина [1195, с. 46].

У коломийці з села Нанкове Хустського району мовилося дещо інакше:

Закукала зозулиця там, де біла глина,
Та із добрим чоловіком жона, як калина [1195, с. 123].

У коломийці з села Вучкове Міжгірського району лунало прохання:

Ой дівчино молоденька, винеси водиці,
У горнятку мальованім, з чистої кирниці [1195, с. 41].

Іван Сенько також виступив упорядником збірника атеїстичного фольклору українського населення Карпат *«Біля райських воріт»* (1980), що містив цікаві народні легенди, казки й анекдоти. Апокрифічну легенду, в якій людину створили з глини з особливою метою, а чорт її доопрацював, Іван Сенько записав 1970 року в селі Ільниця Іршавського району на Закарпатті. У ній розказувалося, що Богові набридло, самому жити, тож він почав ліпити з глини чоловіка. Бог виліпив ноги, щоб чоловік ставав перед ним на коліна. Виліпив тулуб – вмістилище для всяких болячок і забаганок. Якщо чоловік забуде про Бога, його кольне у бік, він і згадає ім'я Боже, або почне мучити голод, він і попросить: *«Хліб насущний дай нам днесь»*. Виліпив руки для молитви. Зробив вуха – слухати голос Божий. Зробив очі – бачити образ Божий. Зробив рот – співати славу Богу. Зліпив і припер до плота, аби висох, а сам ліг спочити. Саме проходив там чорт. Зацікавившись, що то таке, він тицьнув пальцем у черево припертого до плота чоловіка із глини. З того часу у кожної людини видно слід чортового пальця – там, де пуп. У відповідь чорт почув: *«Се вмістилище всяких болячок і забаганок. Чи заболить мені, чи зголоднію – все мушу згадати ім'я Боже»*. Чорт подивився у рот, звідки йшов голос, а там виявилася порожнеча. *«Е!* – сказав він. – *Так Бог тобі недодав. Тому ти лише одно знаєш – його слова повторяти. Та не біда – зараз ми все поставимо на місце»*. І чорт

узявся за роботу. Зняв череп з голови, вставив туди мозок, закрив знову і сказав, що відтепер він має найголовніше – розум. З того часу й пішли по землі розумні люди. Вони знають, що ноги – для ходіння, руки – для роботи, рот – для співання пісень, очі – на дівчат дивитися, вуха – аби чоловік на осла не був схожий, а черево – аби легко розпізнавати бідних і багатих. І з того часу всі, хто має розум у голові, питають, хто того плота зробив, до якого Бог припер першого чоловіка [69, с. 23-24].

Предметом наукових зацікавлень згаданого вище фольклориста і літературознавця Михайла Пазяка, який з 1971 року і до останнього свого дня працював у Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР (згодом – Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України), була пареміографія. Для багатотомної серії популярних книг *«Мудрість народна»* Михайло Пазяк уклав збірочку *«Українські прислів'я та приказки»* (1976). До неї потрапила сентенція: *«Череп'я довше живе, як цілий глек»* [1073, с. 99]. Разом із Сергієм Мишаничем він випустив розрахований на масового читача том *«Українські прислів'я та приказки»* для популярної серії *«Бібліотека української усної народної творчості»*, де було багато паремій про гончарні вироби, переважно в розділі про побут людини [1074, с. 105, 118, 122, 130-132, 140-142].

Натомість подальший, уже академічний збірник Михайла Пазяка *«Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини»* (1989), виданий у серії *«Українська народна творчість»* і впорядкований за гніздовим принципом, вмістив чимало гончарського фольклору, починаючи з сентенцій про саме гончарне ремесло: *«Хіба святі горшки ліплять»* з Київщини [846, с. 249]. На Поділлі говорили: *«Не святі горшки ліплять, а ямпільці та піскунівці»* [927, с. 135; 846, с. 249], натякаючи на майстрів із місцевих гончарних осередків. *«Не святі покришки ліплять»*, – мовилося у варіанті з Галичини [846, с. 249]. На ремесло гончарів і горшковозів натякала приказка: *«Хвалилася кобила, що з возом горшки побила»* [846, с. 167]. Що ж до продажу гончарних виробів, то на Закарпатті пояснювали: *«І на дірявий горнець знайдеться покупець»* [846, с. 347].

Окремо було розглянуто прислів'я та приказки про глечик: *«Бодай і вмирати, а в свій глек зазирати»* [846, с. 345]. Про долю глечика мовили: *«До часу глек воду носить», «Нате і мій глек на капусту», «Пішов глечик за водою та й сів на дно»*. З Черкащини походила приказка: *«Повадився глечик по воду ходити – там йому і голову положити»*. На Київщині казали: *«Скільки глечику по воду не ходить, а колись йому доведеться головку зломить»* [846, с. 346]. І *«Байдуже ракові, в якому глеку його зварять»* [846, с. 234].

«Нате і мій горщик на квашену капусту», – казали на Хмельниччині [846, с. 346]. Ледача господиня мовила: *«Вари, горшку, борщ, а я з хлопцями потанцюю»* [846, с. 346]. Старовинна приказка промовляла: *«Дорікав горщик чавунцеві, що чорний, а сам у сажі», «Сміявся котел з горшка, а оба чорні»*. На Львівщині говорили: *«Сміється горщик над котлом, а обидва чорні»* [846, с. 346]. А взагалі: *«Добрий горщик, та поганий борщик»* [846, с. 347], але *«Хоч малий горщик, та м'ясо варить»*, як приказували на Волині. Поблажливо відгукувалися: *«Хай і горшком називають, аби у піч не ставили»; «Хоч горшком назви, тільки в піч не сунь»*, а на Волині казали: *«Хоч горшком назви, тільки в піч не став»* [846, с. 347]. *«Оттак наші: горщик каші, черепочок масла»* [846, с. 326]. Утім, *«Голодний горобець залізе і в горнець»* [846, с. 303]. Про дітей мовилося: *«Малі горнята мають довгі вуха»* [846, с. 347].

Наступна група паремій була зосереджена довкола дзбану: *«Так довго дзбан воду носить, поки йому вухо не урветься»* [846, с. 348]. На Волині казали: *«Збан до пори воду носить», «До пори збан воду носить: як збан поб'ється, то й вода розіллється»*. Побутували також варіанти цієї паремії: *«До часу збан воду носить, прийде черга – заголосить», «До часу збан воду носить та людей пити просить»* [846, с. 348].

Розглянув Михайло Пазяк і приказки про посуд узагалі. На Київщині, зокрема, говорили: *«Бита посуда два віки живе»* [846, с. 348]. Про миску він подав паремії: *«Хоч того самого, аби в іншу миску», «Як буде миска, то знайдеться і ложка»* [846, с. 350], *«Добрав ложку до рота, та в миску не влазить»* [846, с. 348].

Далі Михайло Пазяк випустив у тій же серії збірник *«Прислів'я та приказки. Людина. Родинне життя. Риси характеру»* (1990). У ньому теж знайшлося місце глиняним виробам: *«Чобіт рипить,*

а в горшку не кипить», «У нього чобіт скрипить, а в горшку трясця кипить» [845, с. 53]. Була там старовинна приказка: *«Хоч би й помирати, та в свій горщик заглядати»* [845, с.187], а також дражнилка: *«Марина м'яка, як глина»* [845, с. 219].

Наступним томом стали *«Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми»* (1991). Там були наведені паремії: *«На бідного Макара всі горшки летять»* [844, с. 204], закличка з Черкащини: *«Дощику, дощику, зварю тобі борщику, в глинянім горщику; тобі каша, а нам борщ, щоб густіший ішов дощ»* [844, с. 204]. Михайло Пазяк також плідно досліджував історію пареміографії.

Марія Шубравська (дівоче прізвище – Олійник) (1933–1994) – кандидат філологічних наук, провідна українська фольклористка й етнограф, дослідниця життя та діяльності академіка Дмитра Яворницького, спершу підготувала до друку в академічній серії *«Українська народна творчість»* двотомник *«Весілля»* (1970), який містив як давні, так і нові записи весільного обряду.

Весілля в рідному селі Михайлівка-Льовшина (нині – Михайлівка) Олександрівського повіту Катеринославської губернії записала від представників старшого покоління 1959 року збирачка фольклору, учителька-пенсіонерка Параска Бєлінська (Журавель) (1890–?). Вона відзначала, що, перев'язавши себе рушниками, старости дивилися на молодого й говорили: *«А як і чим нам цього красеня прив'язати, щоб він у сніг не провалився, що додому добився і нашій зіроньці полюбився?»* Дівчина виходила й приносила на тарілці красиву хустку [143, с. 414]. Молодий клав сестрі молодої на тарілку гроші – викупляв квітку, а та пришивала йому цю квітку на грудях праворуч [143, с. 422]. Так само молодий наливав чарку горілки чи меду, ставив на тарілку, насипав срібних грошей і підносив брату молодої як викуп [143, с. 431]. Після покривання молода прощалася з дружками – обдаровувала їх короваєм і хустками, а дружки в свою чергу дарували їй хто що міг – тарілки, чашки, ложки [143, с. 433]. Молоді обдаровували гостей і родину подарунками. Вони підносили на тарілці чарку горілки, шматок короваю чи шишку й хустку або щось інше, про що було домовлено між батьками молодих на могоричеві. Молоді вклонялися низько й запрошували випити *«повненьку»* за їхнє щастя і долю в новому житті [143, с. 434]. Батьки молодого зустрічали молодих так: коло порога хати ставили стіл

із хлібом-сіллю, нарізаний калач, миску з медом, гроші і всяке збіжжя. Молоді підходили до столу, низенько вклонялися батькам, брали калача, умочали в мед і їли, щоб їм солодко жилось, а мати брала зі столу зерно, гроші, цукерки й обсипала молодих [143, с. 437].

Весілля в селі Крупа Луцького району Волинської області 1967 року записав поет і письменник-гуморист Іван Федько (1897–?). Там, коли приїздили гості з молодим, то виявляли перепону. Двері до хати були перегороджені столом, на якому були хліб, сіль і глечик з водою. Родичі і малий брат вимагали викуп за те, щоб пройти до молодої. Після частування й невеликого торгу родичі молодої відносили стіл убік [144, с. 344]. Доки музики грали, маршалок танцював із тарілкою, на якій були шматок короваю і келишок з вином. Коли музика затихала, маршалок звертався до того, кому він надумав дати коровай: *«Просимо вас до короваю, а послали мене молода з молодим короваєм частувати... Чи є хто вдома?»* Після дворазового припрошування гість брав коровай, келих з вином, натомість клав подарунок молодій. Маршалок, пританцьовуючи, віддавав дарунок сватові, у дружка одержував нову частку короваю й знову кружляв з тарілкою по кімнаті [144, с. 350-351].

Фольклорист Олександр Правдюк (1926–1994) записав 1967 року весілля в селі Дударків Бориспільського району Київської області. Там на ознаку своєї згоди вийти заміж молода підносила на тарілці хустку, яку старости забирали з собою, і коли поверталися до батьків молодого, щоб сповістити про результати сватання, то вручали матері молодого цю хустку. Це було ознакою, що слід готуватися до весілля, закуповувати потроху горілку та харчі, подарунки тощо [144, с. 353].

Молода брала тарілку двома хусточками та підносила молодому й боярину. Цей звичай звався скріпленням рук [144, с. 358]. Батько молодої обходив столи, тримаючи тарілку з чарками горілки [144, с. 363].

Молодий і молода сідали за стіл поряд на вивернутому догори вовною кожусі. На голові в молодої були подарунки батька й матері молодого – хустки, матерія на спідницю тощо. На столі біля молодої лежала купка складених одна на одну хусток, сорочок, відрізів. Це були подарунки молодої, які вона повинна була роздати родині молодого. Дружко знімав рогачем з її голови подарунки й оголошував, що саме подарували молодій батько й мати молодого.

Після цього молода підводилася з-за столу, до неї знов підходив дружко, тримаючи тарілку. Молода клала на тарілку хустку й говорила при цьому: *«Матері»*. З тарілкою дружко виходив на середину двору й урочисто оголошував про подарунок молодої, потім підходив до матері, а приданка пов'язувала її подарованою хусткою. Таким же чином обдаровували батька, сестер, тіток, дядьків і всю родину. Чоловікам сорочки пов'язувалися через плече, жінкам хустки запинала приданка. Усі обдаровані виходили на середину подвір'я, танцювали, а потім по черзі підходили до столу, за яким сиділа молода, вклонялися їй у пояс, дякували молодій за подарунки, сідали за столи й гуляли [144, с. 374].

На весіллі в селі Мізяківські Хутори Вінницького району Вінницької області, яке записала 1967 року сама Марія Шубравська, молодий перепивав з кожним. Ті, що перепивали, брали чарку хусткою і, пригубивши, ставили її на тарілку. Під час перепою кожен клав у окрему тарілку гроші [144, с. 401].

Коли старша дружка (часто – рідна сестра молодої) *«продавала»* подушки молодої свату молодого, свахи співали:

Горілки, свату, горілки,
Було б не брати в нас дівки,
Було б не робити молодиці –
Полетіли горшки з полиці [144, с. 407].

Також лунала пісня:

А в нашої свахи
Солом'яна хата,
Сволок череп'яний;
Не думайте, що ми п'яні [144, с. 416].

Інженер за фахом Микола Гуцул записав 1968 року покутське весілля в рідному селі Рожнів Косівського району Івано-Франківської області. Там на калачах, із якими молода заходила за стіл, ставили тарілку з окрайцем калача. Це була повниця, яку мали наповнити грошима. Під час пісні молода піднімалася, бралася однією рукою за край рушника, на якому стоїть повниця. Підходив батько, клав гроші у тарілку і через стіл цілувався з молодою. Так само приспівували матері й іншим членам родини, родичам та сусідам. Батько й мати, як правило, обдаровували грішми, а всі інші могли й індивідуальними чи колективними подарунками [144, с. 440-441].

Продовженням у тій же серії став двотомник *«Весільні пісні»* (1982), де теж було багато нових записів. У весільній пісенності часто згадувалися гончарні вироби, наприклад, миска в пісні з села Підлипне Конотопського району на Сумщині, записаній 1972 року археологом, просвітянином, майстром-бандуристом Іваном Лисим (1910–2000), яку співали, коли бгали коровай:

Ой коровай, коровай,
Багато до тебе кошту треба:
Корець (мішок) муки пшенишної,
Цебер води криничної,
Миску масла ялових корів,
Копу яєць молодих курей,
Гарнець солі льодової,
Ківш калини червоної [140, с. 198].

Обрядодія з тарілкою описувалася в приспівці, записаній фольклористкою Антоніною Остащенко-Белей 1972 року в селі Ковтунівка Золотоніського району на Черкащині:

Ми боярина одурили,
З кропиви квітку пришили.
А він дума, що з барвінку,
Кладе гроші на тарілку [140, с. 301].

На весільній учті, судячи з запису, зробленого 1966 року від жителів села В'язівок Перещепинського (нині – Павлоградського) району Дніпропетровської області, просили їсти так:

Брязнули ложки, тарілки,
Дайте нам трошки горілки.
Ми багато не бажаєм,
Тільки губи повмочаєм.
Ми багато не хочемо,
Тільки губи помочимо [140, с. 379].

1962 року в селі Водяне Синельниківського району Дніпропетровської області записали комічну весільну приспівку:

Що то в мисці трясеться?
Воно нас боїться.
Ми його не біймося,
Берімо, живімося [140, с. 383].

Друг Дмитра Яворницького, учитель Микола Сергіїв (1904–1945) із села Томаківка на Катеринославщині, у 1930-х роках записав там, як під час пісенної пересварки за весільним столом співали:

Брязнули вилки, тарілки,
Не давайте боярам горілки,
Бо бояри чарок не вертають,
З чарками ковтають [140, с. 392].

Висміюючи бояр, дружки співали жартівливу пісеньку, записану експедицією Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР 1973 року за участі фольклориста Анатолія Іваницького в селі Миколо-Комишувата Красноградського району Харківської області:

От столу до порога
Втоптана дорога
Бояри втоптали,
Помиї хлебтали.
Старший не напився,
З головою втопився.
Чи великий горщик каші,
Чи наїдяться наші?

Аналогічну пісню 1952 року було записано в Диканьці [140, с. 395, 798].

Горщик каші згадано і в жартівливих перекорах між дружками, світилками й боярами, які записала Антоніна Остащенко-Белей 1972 року в селі Гельмязів Золотоніського району на Черкащині:

Їли бояри, їли,
Цілого кабана ззіли,
Та й вола третяка,
Та й корову круторогу,
Сімисот поросят,
Дев'яносто гусят,
Ще й чотири качки,
Ще й горщечок кашки... [140, с. 402].

У Кирилівці, згідно з записом 1929 року, виспівували:

В нас тарілка не цінована...
В нас тарілка не цінована,
В нас молода не цілована [140, с. 475].

У селі Чудин Радомишльського району Житомирської області майбутній відомий етнограф і письменник **Василь Скуратівський** (1939–2005) записав 1974 року пісеньку:

Миски, ложки не ціновани,
Молодиє не цілованн.
Миски, ложки поцінуються,
Молодиє поцілуються [140, с. 476].

Там само також співали:

Миски, ложки не ціновани,
Перва дружка не цілована.
Миски, ложки поцінуються,
Перва дружка поцілується [140, с. 476].

У селі Кобринове Тальнівського району Черкаської області Віталій Ратушняк 1968 року записав пісню, яку співали найменша сестра чи брат молодої в час її продажу. Вона відображала обрядовий момент, коли на тарілку клали викуп:

Не дивися, зятю, в землю,
Подивися в кишеню,
Дістань грошей жменю,
Посип на тарілку
За хорошу дівку [140, с. 488].

Пісню, якою дружки дражнили сватів, записала 1961 року О. А. Правдюк у селі Глібівка Димерського району Київської області:

Казали люди: сват багат,
Казали люди: грошей міх,
Кинув копійку на тарілку,
Як на сміх [140, с. 491].

Там само, в Глібівці, співали:

Сват кишеню верне,
Найшов яшне зерно,
Кинув на тарілці,
Плаче по горілці [140, с. 492].

Сама Марія Шубравська 1975 року від гурту жінок у селі Козин Обухівського району Київської області записала пісню:

Не брязкайте да тарілкою...
Не брязкайте да тарілкою,
Не маніться да горілкою.

Мій батько люльки не курить,
Хай мене зять не дурить,
Йа мати очіпка не носить,
Хай мене зять попросить [140, с. 492].

Також у Козині виконували пісню:

Я не панська дитина...
Я не панська дитина,
Щоб копійки лічила.
Я такого родоньку,
Як і ви,
Кидайте на тарілку п'ятаки [140, с. 493].

Антоніна Остащенко-Белей 1967 року в селі Дуванка Павловського району Воронезької області записала пісню, де співалося про долю невістки:

Тілько вступила насеред двора –
Брязнули ложки з стола.
Тілько ж ступила на присіночки –
Брязнули тарілочки.
Старому і малому води піднесла –
Вечеронька одійшла [140, с. 571].

Микола Підоплічка від своєї матері в селі Луківка Звенигородської округи записав пісню, де були рядки:

...Якби ж моя ненька знала,
Вечероньку прислала
Повними мисочками,
Рідними сестричками;
Повними тарілками,
Рідними братіками [140, с. 622].

По-особливому оформлювалася зустріч із родиною молодого. У Козині Марія Шубравська записала від переселенки з Чернігівщини приспівку:

Брязнули ложечки...
Брязнули ложечки,
Брязнули йі тарілочки:
Гришинчина челядь
Сідає вечерять [140, с. 669].

У селі Хатки Зіньківського повіту на Полтавщині Михайло Гайдай почув такий заклик:

Ой приймайте миски та тарілки,
А нам дайте меду та горілки.
Ми медок поз'їдаємо,
А горілку поспиваємо,
А вам, хлопці, заспіваємо [140, с. 670].

А в селі Микільська Слобідка він записав таке пісенне викриття свекрухою невістки, що не вміла дати ладу глиняному посуду:

Я невісточку туди-сюди пішлю,
А сама поперед пійду.
За невісткою-коханкою
Стоять горшки попід лавкою,
Позацвітали муравкою [140, с. 674].

У селі Радовель Олевського району на Житомирщині Марія Хлань на прохання Василя Скуратівського 1971 року записала від односельців пісні, в тому числі й ту, яку співали, коли зять привозив тещу з родичами до свого дому:

Ми у тебе, сваточку, вчора не були,
Ми твої гарелки не пили,
А сьогодні нас просіте,
Цебром гарелку носіте.
Цебром, не цебром, то горшком –
Перевернем хату догори вершком.
Горшком, не горшком, то ведром –
Перевернем хату догори дном [140, с. 701].

На Поділлі 1973 року записано пісню, яку співали коровайниці, як посадили коровай і шишки в піч та помили руки:

Ой ти, лису, лису,
Налий води в мису,
Та будемо ручки мити,
Під вишеньку лити,
Щоб вишенька родила,
Щоб Галя Миколу любила.

Миску з водою, в якій мили руки, виносили надвір. Воду виливали під вишню, а миску, пританцьовуючи, перекидали через хату. Побиту череп'яну миску до хати не брали [141, с. 127-128, 589].

1972 року в селі Піддубці Луцького району Волинської області записали пісню, яку співали, коли йшли від шлюбу:

Ми попа обманули,
Черепків набили,
Попові заплатили,
Він думав, що то гроші,
А то черепки хороші [141, с. 244].

Після шлюбу по дорозі в селі Угорське (Підгірське) на Волині співали й такий варіант, записаний 1963 року:

На городі копа,
Здурили попа,
Ми моркви накраяли,
Він думав, що таляри.
Поклали на тарілці,
Він думав, що червінці [141, с. 244].

1969 року зафіксовано пісню, яку співали на весільній учті в селі Двірець Заславського району Хмельницької області:

...Як прийшов борщ до каші,
То зібралися всі наші.
Як стали кашу тріпати,
То стала каша плакати:
– А ще не була в такому лисі,
Щоб мене дали по чотири мисі,
Та по п'ятій накидали,
І ту виїдали [141, с. 265].

У лемківському селі Розділля, згідно з записами 1970–1971 років, коли свашки після повернення молодих від шлюбу пригощалися в домі молодої, їм співали з сіней:

Чого свашки не співают?
Певно, рідки зуби мают.
Треба глини замісити,
Свашкам зуби заліпити,
Треба карпіль остругати,
Свашкам зуби залатати.

Свашки вдавали, що ображалися, й хотіли йти геть [141, с. 289].

Серед коровайних пісень, які співалися в понеділок увечері в хаті молодого і які 1914 року записав у селі Микулине на Холмщині

духовний композитор і диригент Омелян Вітошинський (1869 – після 1929), була й така:

Розбирайся, короваю,
З зеленого розмаю,
З зеленого барвінку
На білую тарілку [141, с. 360].

На весіллі в Дубенському районі Рівненської області, записаному в 1967–1968 роках, співали:

Рада сверуха, рада,
Наварила винограда,
Наливає у мисочку,
Та й частує невісточку [141, с. 466].

Під кінець весілля в молодого лемки в селі Вапенне співали записану 1968 року пісню з архаїчним приспівом, де були рядки:

Іще-м в пецу не палила,
Пришла курка – миску збила,
Го-о, го-о, го-го, гоя,
Голівонько бідна моя [141, с. 490].

Сироті в селі Чорнокозинці Каменецького повіту на Поділлі співали пісню, яку 1918 року записав державний, громадсько-політичний і церковний діяч, член Центральної та Малої рад, Всеукраїнської ради військових депутатів, секретар Центральної Ради, поет Антін Постоловський (1889–1991):

Пішлю галочку на Вкраїночку
По свою родиночку.
Пішлю голуба в яснеє небо
По свою матіночку.
Нема галочки з Україночки,
Та й нема родиночки.
Нема голуба з ясного неба,
Та й нема матіночки.
– Веселись, синку, в щасну годинку –
Мені там не бувати:
Сирая земля ручки прилягла,
Та й ніяк мені встати.
А жовтий пісок очи засипав –
Ніяк ся подивити.

А мокра глина писок зліпила –
Не можу говорити [141, с. 521-522].

У статті *«Обрядова поезія у творчості Шевченка та в його записах»* (1985) Марія Шубравська розглянула записану Тарасом Шевченком пісню, героїня якої змушена *«соломою палити, горшком воду носити»*. Цю ж пісню було надруковано як весільну перезв'янську в збірниках Павла Чубинського, Миколи Маркевича, Олександра Рубця й інших. Вона відома і в багатьох архівних записах, наприклад, із Дубенського повіту Волинської губернії. Про непорушну традицію виконання цієї пісні як весільної жартівливої свідчив також запис її експедицією Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР 1972 року у складі Зої Василенко, Галини Рубай, Галини Довженок на Поділлі – в селі Кармелюкове Жмеринського району Вінницької області від писанкарки Марії Кармелюк-Слюсар, правнучки народного героя Устима Кармелюка, яка перейняла пісню від своєї тітки, що була *«затійницею на різних оказіях, особливо на весіллях»* [1170, с. 241-243].

Через кілька років Марія Шубравська видала однойменний збірник *«Весільні пісні»* (1988) у популярній серії *«Бібліотека української усної народної творчості»*, де подала опис старовинних весільних обрядів, пов'язаних з піснею *«Ой каша, каша, розлука наша»*, зроблений Катериною Ковтун-Мегедь у селі Троєщина Броварського району на Київщині. Кашу били там завжди у вівторок. Уранці мати молодого варила в печі великий горщик крутої пшоняної на молоці каші. Горщик був трилітровим. Годин на десять ранку сходилися всі весільні гості (хто міг, у кого робота не горіла). Мати молодого починала помалу підходити по печі, а її не пускали, співали всіляких пісень, жартували, сміялися. Так продовжувалося тричі, а на четвертий раз матері давали доступитися до печі. Вона витягала рогачем, обв'язаним червоною ниткою, горщик з кашею, обмотувала горщик у червоний пояс або рушник і передавала дружкові. Кашу били тільки в хаті. За столом сиділи батьки молодої і вся її рідня. Навпроти батьків клали широку соснову дошку від стола (одним кінцем дошка спиралася на стіл) і аж у сінці через усю хату. На початок дошки ставили горщик із кашею. Дружко сідав на дошку, як на коня, обхоплював кашу обома руками, а з другого кінця дошки

(із сінців) другий дружко поясом обхоплював горщик з кашею і починав тягти вниз. Усі, хто був у хаті, співали:

Ішла баба із Козельця,
Несла в торбі оселедця...

Той дружко, що був унизу, тягнув поясом кашу, той, що був зверху, – притримував, трохи посуваючись униз разом із кашею. І так співали й проробляли те саме до тих пір, поки не стягували кашу аж донизу. Тоді той дружко, що тягнув кашу рушником, вставав, підіймав горщик над головою і з силою ударяв об стіл. Горщик розбивався, каша розсипалася по столу. Усі співали:

Ой каша, каша, розлука наша,
Поки каші не били, то укупі сиділи,
А як кашу побили, дак додому розійшлись.

Цю пісню співали три рази. Під цей спів молода (в першу чергу) набирала у фартух каші, обсівала нею город, садибу, худобу і аж після цього кашу роздавали гостям. У середу ще трохи приходили погуляти, а так у вівторок, після каші, весіллю наставав кінець [142, с. 13-14, 372, 470]. Фартух нареченої наділяли позитивною силою, що сприяла загальній родючості, оскільки належав до комплексу одягу продукуючого низу жінки. Каша ж, будучи останнім пригощанням, фіксувала факт, який відбувся, – появу нової сім'ї.

Цей збірник був високо оцінений науковцями через наявність багатьох ще не публікованих записів [318, с. 468-470].

Коли входили до молодого в хату, у селі Новоукраїнка Звенигородського району Черкаської області співали пісню, записану 1958 року:

На добрий день, ненько моя,
Тепер я у вас.
Чи метена хата, сіни
Задля нас?
Чи помиті тарілочки, ложечки,
Чи сидять мої дружечки?
«І метена хата, і метені сіни,
І помиті тарілочки, ложечки,
І сядуть твої дружечки» [142, с. 93].

Весільний звичай класти платню за шапку з пришитим вінком або квіткою на тарілку ілюструвався піснями. У селі Костянтинівка

Смілянського району Черкаської області 1958 року було записано пісню, яку співала сестра молодої в суботу увечері, як пришивала вінок молодому:

А я зятя обманила,
З кропиви [вінок] пришила,
А він дума, що з барвінку,
Кладе гроші на тарілку.
Зять на мене скоса поглядає,
Він мене нишком лає,
Хоч лай, зятеньку, хоч не лай,
А що належить, то те дай [142, с. 139].

Ганна Колесниченко 1970 року записала в Гайсинському районі Вінницької області пісенний діалог:

«Ой день добрий, нене!
Чи зле вам без мене?
Чи заметяні сіни?
Чи заметяна хата?
Чи заметяні покої
Без мене, молодої?
Чи помиті ложки, тарілки
Без Марусі-дівки?»
«Здоров, здоров, доню!
Жаль мені за тобою.
Не заметяні сіни,
Не заметяна хата,
Не заметяні покої
Без тебе, молодої.
Не помиті ложки, тарілки
Без Марусі-дівки.
Ложечки під лавкою
Поросли муравкою.
горщечки під мисничком
Поросли любисточком» [142, с. 188].

Вона також зафіксувала пісню, яку співала сестра молодої в шапці:

Клади, зятю, руку в кишеню
Та витягни грошей жменю,

Посип на тарілку
За Марусю-дівку [142, с. 238].

Сестра молодої в пісні, почутій 1954 року в селі Матусів Шполянського району Київської області, теж зізнавалася:

Я зятя підманила,
З кропиви вінка пришила,
А він думав із барвінку,
Кинув стрічку на тарілку.
А він думав, що хороший,
Та викинув мені гроші [142, с. 239].

Коли пришивали молодому квітку, у селі Савківка Чорнобаївського району Черкаської області, згідно з записом 1958 року, виспівували:

Я ж думала, зять багатий,
Він у мене скупуватий.
Викинув на тарілку
Щербату копійку [142, с. 239].

Сестра молодої пришивала квітку до шапки молодого, а дружко давав викуп – підносив на тарілці шишку, клав гроші тощо. Коли було мало, вона відверталася й співала пісню, записану в 1929–1930 роках у селі Новоолександрівка Хортицького району Запорізької округи:

Я на цеє та й не дивлюся,
Я од цього та й одвернуся,
Хочу золотого од зятя молодого [142, с. 239, 434].

У селі Скотареве Шполянського району Черкаської області, згідно з записом 1956 року, так само дражнили боярина:

Я буяра підманила,
З кропиви букет пришила,
А він дума, що з барвінку,
Кладе гроші на тарілку [142, с. 240].

У селі Дубовичі Глухівської округи на Сумщині, як розповідав запис 1929 року, молоду привозили до молодого, й вона заходила в хату. Там *«молоду саджають з братом на покуті, і він продав молоду. Молоду продають за 20 коп., а найбільш за карбованець. В цей час співають»*:

Молоденький Іванко,

Не стій за плечима,
Не лупай очима,
Лапай у кишеню,
Бери грошей жменю,
Клади на тарілку,
Бери собі дівку [142, с. 242-243, 435-436].

1958 року в селі Пединівка Вільшанського району Черкаської області було записано пісню, яку на багатоденному весіллі співали в неділю:

В нас тарілка не мальована,
Наша Зіна не цілована.
Ми тарілку помалюємо,
Нашу Зіну поцілуємо [142, с. 244].

У селі Печера Тульчинського району Вінницької області 1982 року Ольга Шубравська записала звертання:

У миснику миски,
Посуньтеся, дружки.
Від стола до порога –
Туди вам дорога [142, с. 272].

Фольклорист Йосип Федас (1947–2013) записав 1966 року у рідному селі Михалин Березнівського району Рівненської області пісню, яку виконували, коли збиралися до молодого:

Як сядуть вони да й обідати,
Ти пойдеш по воду,
Принесеш води,
То скажуть: «Подай пити».
Подаси пити,
То скажуть ложки мити.
Помиєш ложки, заглянеш в горшки,
Й оболлють тебе сльози [142, с. 311].

1958 року в селі Голяки Канівського району Черкаської області була записана пісня про важку долю невістки:

Ой посію я василечки,
Не буду зривать,
Ой як мені докучило
У батька горювать.
Ой коли б мені з цієї муки

До свекрухи.
Ой коли б мені з цього пекла
Та до свекра.
А у свекра гірше пекла,
Нічим не вгожу,
А в свекрухи гірше муки,
Нічим не вгожу, –
Ні мискою, ні ложкою, ні водою,
Ні своєю хорошою вродою [142, с. 312].

У Гайсинському районі хатні молодиці застерігали:

Пам'ятай же, Іване,
Даєм тобі Марусю:
Щоб боса не ходила,
Горшком води не носила,
Щоб не були вікном двері,
Щоб не лягла без вечері [142, с. 330].

1967 року Йосип Федас записав весільні побажання, які в Михалині приказували під час обдаровування, у тому числі й:

Дарую грудку глини,
Щоб до року були хрестини [142, с. 288].

Український літературознавець **Петро Довгалюк** (1904–1989), який досліджував атеїстичну літературу, упорядкував фольклорний збірник *«У святих отців не знайдеш кінців»* (1971), де, попри ідеологічну спрямованість, було наведено чимало цікавих апокрифічних і гумористичних народних творів. В одному з них розповідалося, що колись, як іще люди не велись, як сніг горів та соломою тушили, як небо було луб'яне та ходили гроші шкуратяні, Бог накопав глини, гарненько її замісив, купив на базарі форми й зробив чоловіка. Зробив ноги, зробив руки, а далі вже не знав, що робити. До нього прилетіла муха і запропонувала проколоти йому ніс і вуха. Бог проколов ніс і вуха, а сам подивився, похитав головою та й сказав: *«Гай-гай! Це вже тепер не чоловік буде, а сопілка. Хоч бери та грай»* [1042, с. 24]. Наведений небиличний початок викликає в пам'яті повір'я про те, що вогонь, запалений блискавкою, не можна тушити водою, бо вона загориться і тільки посилить горіння, а також міфи про створення неба. Мухи в слов'янській міфології мають особливий статус, пов'язаний зі смертю, безсмертям

і космосом, а створення людини з глини у формі трапляється в деяких апокрифах. В іншій гуморесці на популярний в українців сюжет піп розповідав, що людина була зроблена з землі, тобто з глини. Богові стало сумно самому, то він зліпив з глини Адама по своїй подобі. Зліпив, прихилив до плоту й дихнув на нього, він і ожив. Селянин у відповідь поцікавився, хто ж зробив той пліт [1042, с. 24].

В академічному виданні *«Пісні Поділля»* (1976) за редакцією відомого фольклориста **Степана Мишанича** (1936–2013), вступну статтю до якого написав Родіон Скалецький, був представлений пісенний репертуар села Погребище Вінницької області, який майже п'ятдесят років, починаючи ще з перших записів за Етнографічною програмою ВУАН, фіксувала місцева вчителька Настя Присяжнюк. До фольклористичної діяльності її заохотив Климент Квітка, з яким вона зустрілася 1932 року, коли керівник самодіяльного хору надіслав записані від неї пісні до Кабінету музичної етнографії. На прохання Климента Квітки Настя Присяжнюк проплакала на фонограф кілька народних голосінь з метою передачі їх до Британського музею. Після їх ньої зустрічі Присяжнюк серйозно заглибилася в спеціальну літературу. Це сприяло виробленню наукових підходів до вивчення й записування фольклору. Після Другої світової війни Настя Присяжнюк налагодила постійний зв'язок з Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР й почала з року в рік надсилати до відділу рукописних фондів народні скарби [318, с. 82, 85]. Їй вдалося записати понад чотири тисячі пісень, з яких 954 увійшли в збірник. Героїня однієї пісні хвалилася своєю винахідливістю:

За городом вівці пасла
Заробила горщик масла, ну-да я, ну-да я.
Горщик масла, діжку сиру,
Вареничків наварила.
Вареничків наварила,
К собі хлопців запросила.
– Їжте, хлопці, ще й вмачайте,
За горілку вибачайте [809, с. 434].

Молодиця потішалася над своїм недалеким чоловіком:

А я свого мужика нарядила паном,
Взула його в личаки, підв'язала валом.

А я свого миленького та й прибрала до краси,
Причепила цибулину, а він думав, що часи.
А я свому миленькому причепила горщик,
А він бігає, радіє, думає – конторщик [809, с. 463].

У весільній приспівці припрошували:

Їжте, бояри, борщик,
Бо в нас повний горщик,
Ми вчора говорили,
Сьогодні наварили [809, с. 166].

Звичай носити обід у поле в горщику згадувався в пісні про жінку-п'яницю:

Муж у полі оре, сіє, воли поганяє,
А жіночка у коршомці гроші пропиває.
Пила вона, пила вона, а як напилася,
Ухопила горщик каші, в поле потряслася [809, с. 462].

Так само чинила й непутяща героїня пісні про Сураделя:

Ой поїхав Сурадель у поле орати,
Його жінка Сурадельки до корчми гуляти.
Гуляла, гуляла та й перепилася,
Наварила горщик каші, в поле подалася [809, с. 464].

Миски й мисник згадано в журливій весільній пісні:

Чи думала ти, дівко Оксано, як твоя мати буде,
Що її хата напроти свята не вимащена буде,
Що її сіни проти неділі не заметені будуть,
Що її миски попід мисником заростуть любисточком,
Що її ложки попід лавкою заростуть муравкою [809, с. 184].

Герой іншої пісні заздрив сусідові:

А в сусіда хата біла,
А в сусіда жінка мила,
Жінка мила, невеличка
Носить жовті черевички.
Устає вона раненько,
Прибирає чепурненько,
На стіл ставе галушки,
Пундики та пампушки.
На обід борщ до сметани
Та все з мисок полив'яних,

На полудень путря, кваша
І гречана з маслом каша... [809, с. 466].

У варіанті популярної на Поділлі пісні дружина виправдовувалася перед чоловіком:

За що мене, мужу, б'єш, за якії вчинки,
Чи я тобі не напряла за рік три починки?
Не сама я пряла, пряли помічниці,
То за хліб, то за сіль, то за паляниці.
Не сама я пряла, кума помагала,
Дала їй миску круп ще й три куски сала... [809, с. 456-457].

У Погребищі теж знали пісню про кумів, які полюбляли хильнути:

Продаймо, кумцю, миски та ложки,
Випиймо, кумцю, ще й в четвер трошки... [809, с. 469].

Ложку й миску згадано навіть у колисковій:

А-а, люлю, треба ложки, треба й миски,
треба няньки до колиски, а-а.
Няньці треба їсти дати,
щоб уміла колисати, а-а... [809, с. 415].

Дитина ділилася радістю спілкування з пухнастим другом:

Котик-мурчик, мій голубчик,
Він удвох зо мною,
Як риба з водою.
Кашку смачненьку
В миску новеньку
Матуся поклали,
Нам снідати дали.
Я кашку виїдав,
Котик мисочку лизав,
Якби ж матуся знали,
Були б котика прогнали.
А тим часом він наївся,
Коло мене умостився,
Стиха казочку муркоче,
А я слухаю охоче [809, с. 427].

На весіллі, як плели вінок, то співали:

Добрий вечір, мати,

Чи заметена хата?
Чи помиті ложки, тарілки
Без Оксани-дівки?
Чи застелені столи
Для нашої молодої? [809, с. 155].

На тарілці подавали страви:
Ой приїхав мій миленький, ой приїхав із млина,
Він не знає, я не кажу, що вже нема кабана.
Ой приходить мій миленький знадвору до хати,
А я йому на тарілку кістки обгризати.
— Жінко моя, люба, мила, де ти кісток взяла,
Що я їхав та й не бачив в своїй хаті сала? [809, с. 449].

Якщо вірити ліричним пісням, частування могло бути небезпечним і містити чари:
Пасітеся, сірі воли, не бійтеся вовка,
А я піду до дівчини, бо й болить головка.
Прихожу я до дівчини, кажуть мені сісти,
Дають мені на тарілці дві яблуці з'їсти.
Дві яблуці, дві яблуці, ще й три склянки рому:
— Випий, випий склянку рому та й іди додому.
Прийшов же я додомоньку, на руки схилився,
Либонь же я, моя мамцю, чарів доходився [809, с. 347].

Була відома тут і хвацька приспівка:
На тарілці два лини,
Прийди, серце, прилини,
Прийди, серце, прилини,
До серденька пригорни.
Чумарочка рябесенька
Пригортає злегесенька [809, с. 486].

Макітру згадували в піснях не так часто:
Сестра питає: «Що ти будеш варити?
Нема в тебе круп, а муки ні пилини,
Ой нема ж тобі просвітлої години.
Ой коли б моя лиха свекруха спала,
То я б тобі хоч миску пшона дала,
Хоч з миску пшона, а муки макітерку,

А щоб ти мала хоч на день опідперку» [809, с. 406].

У пісні про сиріт розповідалося:
Ой сів дядько, обідає,
Сльоза сльозу побиває.
– Ой клич, сестро, діти в хату,
Посади їх у куточку,
Та дай борщу в черепочку,
Та ще й хліба по кусочку [809, с. 400-401].

Цеглина потрапила у веснянку:
Кличе мене мати
З города до хати
Нелюбому постіль слати.
А я йому постіль слала,
У три ряди камінці клала,
А під боки цеглиночку,
Під голову каменючку.
А нелюбий покотився
З гори в долину,
З каменю на цеглину... [809, с. 78].

Записала Настя Присяжнюк і варіант відомої пісні про глину:
Ой за городом біла глина,
За що матінка дочку била?
Ой за те вона її била,
Щоби Сергійка не любила.
Ой як же його не любити,
Як з Сергійком добре жити?
В нього готова ложка й миска,
Ще й до року готова колиска [809, с. 98].

Глина згадувалася також у сільській дражнилці:
Макар п'яний, свита в глині, куму свою провожав,
Сам любив суху тараньку й куму свою пригощав [809, с. 488].

З тим же значенням бруду глина фігурувала в пісні про тяжке життя невістки:
Поперу хуста у милі,
Свекруха каже, що в глині,
Поперу хуста у лузі,

Свекруха каже – в калюзі,
Помажу хату – не біло,
Підведу припік – не рівно [809, с. 383].

Була серед записаних пісень і закличка:
Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику
В полив'янім горщику,
Буде й вам, буде й нам,
Буде й усім комарам [809, с. 422].

З 1970-х років почали з'являтися друком історико-етнографічні дослідження, в яких так чи інакше зачіпалася керамологічна проблематика. Етнограф **Валентина Борисенко** багато років присвятила вивченню родинної обрядовості українців, зокрема традиційного весілля. У праці *«Нова весільна обрядовість в сучасному селі: на матеріалах південно-східних районів України»* (1979) вона відзначала, що на Півдні й Сході України збереглося порівняно менше весільних пісень. З них побутували ще жартівливі переспіви дружок і бояр, наприклад:

Од стола до припічка втоптана доріжка:
Бояри втоптали та в піч заглядали,
– Чи великий горщик каші,
Чи наїдяться наші [89, с. 61].

У південно-східних районах України подекуди зберігався також звичай, коли свати молодого *«крали»* в домі молодої виделки, ложки, миски, рушники, подушки тощо [89, с. 60].

Помивши руки в спільній мисці і приступаючи до тіста, коровайниці тричі заспівували:

Благослови, Боже,
Ще й рідная мати,
Нашому дитяті
Коровай ладнати... [89, с. 32].

В історико-етнографічному дослідженні *«Весільні звичаї та обряди на Україні»* (1988) Валентина Борисенко показала символіку й витоки багатьох моментів традиційного весілля – так, як вони уявлялися науковцям на той час. Зокрема, вона зробила спробу витлумачити звичай, поширений у центральних регіонах України, на Поліссі, у Галичині, коли теща зустрічала зятя при вході в хату

у вивернутому кожусі, тримаючи в руках горщик з водою і вівсом. Вивернутий кожух в окремих районах, зокрема, на Поліссі, крім побажання багатства, виступав символом оберегу. Мати молодої тричі підносила зятеві горщик з водою й вівсом. За третім разом він надпивав воду і кидав горщик через голову позад себе. Доброю ознакою вважалося, якщо горщик розбивався. На думку Валентини Борисенко, вода та зерно символізували забезпечення сили, здоров'я молодих, забезпечення господарства, зміцнення родинних контактів двох сторін, про що свідчить і обрядовий фольклор [87, с. 76-77]. Вона навіть гадала, що подібний обряд з горщиком мав би замінити сучасну церемонію піднесення спільного келиха молодим [87, с. 165]. До традиційної обрядовості в районі Центрального Подніпров'я – Київщини, частково – Чернігівщини, Черкащини – Валентина Борисенко відносила обряд биття каші, яким там завершувалося весілля. На Київщині й Чернігівщині третього дня весілля в домі молодої гості в складчину варили пшоняну чи гречану густу кашу з маслом. Ще коли вона була в печі, куховарка *«продавала»* її. Як правило, кашу *«викупляв»* хрещений батько. Горщик обв'язували рушниками, витягали з печі й тягли по дошці аж на стіл, де його розбивали і почесний батько *«продавав»* усім гостям по грудочці кашки. У деяких селах Київщини кашу спускали на рушнику по дошці додолу, дружба піднімав горщик і розбивав його на столі під супровід пісні, яку повторювали тричі:

Ой каша, каша, розлука наша,
Поки каші не били, то укупі сиділи,
А як кашу розбили, дак додому розійшлись.

Молода першою набирала каші у фартух і обсівала нею двір, город, худобу. Потім по грудочці роздавали гостям. Валентина Борисенко зіставляла обрядодії митвин у західних областях України, коли молодят посилали до води, та биття каші в центральних районах за смисловим навантаженням, символікою приблизно ізофункціональні. Обидва процеси були покликані сприяти родючості всього живого, добробуту. Валентина Борисенко прийшла до висновку, що обряд биття каші, як і низка інших структурних елементів весілля – сватання, випікання короваю, обряди викупу нареченої, весільні чини, має глибоке коріння, адже терміном *«каша»* в давнину позначався весільний обряд взагалі. Очевидно,

це було не випадковим, оскільки віра в магічну силу зерна досить поширена в народі. Каша як символ щасливого одруження траплялася також у давніх молодіжних іграх та веснянкових піснях, а як символ плодючості – у родильних звичаях та обрядах, зокрема, під час хрестин, коли теж розбивали горщик з кашею й пригощали всіх присутніх. Залишки подібного обряду з використанням каші простежувалися в північних росіян, там, де у фольклорі жива була пам'ять про київських князів. Обрядове вживання каші було притаманне також календарним обрядам. Валентина Борисенко погоджувалася з думкою Олександра Потебні, що богиня, для якої варила кашу, мала стосунок до дощу, води, одруження й смерті [87, с. 82-83].

У селі Далява на Львівщині під час плетіння вінка молода сиділа за столом, а на колінах тримала миску з пшеницею, де горіла свічка [87, с. 125]. Церемонія введення молодої (чи молодого) на посад (посáг) у селі Доброгостів Дрогобицького району на Львівщині відбувалася таким чином: з комори до хати по простеленому білому полотні староста вів молоду, що тримала дві хлібини на тарелі. Введення на посад супроводжувалося піснею:

Летіли лебеді понад сад,
Час тобі, молода, на посаг [87, с. 127].

На Лемківщині під час зустрічі молодих від шлюбу хрещена мати (нанашка) підносила молодому парене молоко. Відпивши, він передавав глечик молодій, яка також куштувала, а рештки виливала за себе, *«щоб біда обминала»*. В окремих районах Львівщини староста молодої стояв біля входу в хату з мискою меду, який підносив спершу молодим, а потім усім гостям на кінчику ножа [87, с. 130]. Проте деякі обряди Валентина Борисенко тлумачила в дусі свого часу занадто прямолінійно, наприклад, у тому, що, коли на дівич-вечорі молоді обмінювалися подарунками, наречений клав на тарілку гроші, вона вбачала не що інше, як інтенсивний розвиток товарно-грошових відносин на цій території [87, с. 95]. Вона намагалася не лише постійно підкреслювати спорідненість українців із росіянами, але й уподібнила своє дослідження за стилем до деяких російських, де намагалися оминати різні релікти давнього світогляду, щоб підкреслити цивілізованість росіян щодо сусідніх етносів. Слід зауважити, що тогочасні дослідження весільного обряду

білорусів, комі й інших народів, близьких українцям за побутом, були набагато сміливішими в пошуку архаїчного коріння обрядовості й звичаєвості, її міфологічних витоків.

Зоряна Болтарович (1935–1992) довгий час працювала у Львівському відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР (майбутньому Інституті народознавства НАН України). Дослідженнями народної медицини вона займалася не один десяток років. Спершу з'явилася монографія *«Народне лікування українців Карпат кінця XIX – початку XX ст.»* (1980). У ній дослідниця дійшла висновку, що лікарські засоби мінерального походження значно рідше використовували у народній медицині карпатських українців, ніж рослинні чи тваринні. З лікувальною метою вживали й землю та глину. У деяких районах Бойківщини від укусу бджіл лікували, прикладаючи землю, яка *«не бачила денного світла»*. На Закарпатті суху, стругану глину застосовували для присипок немовлятам [84, с. 88]. До кінця XX століття зберігалася в Карпатах традиція лікування водою джерел і криниць. Якщо в тій чи іншій місцевості було кілька криничок, то наперед загадували, до якої йти. *«Бо одному хоснує вода з одной керниці, а декому з другої»*. Для цього по три порції води наливали в кілька горнят, і кожне з них задумували на ту чи іншу криничку. Горнята ставили на ніч на вікно, вранці цією ж порцією перемірювали воду. У якому горняті води зменшувалося, до тієї криниці йшли, бо вірили, що в цьому випадку й хвороба піде на спад [84, с. 103]. Подібне ворожіння описував Юрій Жаткович. На відміну від більшості авторів XIX століття, Зоряна Болтарович гадала, що ставлення горщика в деяких випадках було раціональним. Цей метод діяв за принципом банок і дійсно міг бути помічним при болях поясниці застудного характеру. На східній Бойківщині, наприклад, у селах Перегінське й Ценява Рожнятівського району аналогічно вправляли *«риндзю»*, тобто грижу, немовлятам [84, с. 103].

Зоряна Болтарович багато разів виїздила в наукові експедиції по Україні, ретельно збираючи матеріали для своїх книг. Упродовж 1972–1986 років вона записала від сільських інформаторів чимало цікавих і вже призабутих рецептів лікування тих чи інших хвороб. Усе це лягло в основу наступної монографії – *«Народна медицина*

українців» (1990). Дослідниця писала, що українці та росіяни сухою глиною присипали рани, вживали у вигляді присипок у народній педіатрії, а мокру використовували при чиряках та наривах. Натомість білоруси майже не вживали глину для присипки ран, а використовували лише як фізіотерапевтичні засоби: холодною глиною обкладали суглоби при вивихах та ударах [83, с. 135]. У посмертно виданій науково-популярній книзі *«Українська народна медицина: Історія і практика»* (1994) звернено увагу на те, що замовляння, як правило, супроводжувалися низкою інших магічних дій і поєднувалися з іншими засобами та видами лікувальної магії. Дуже часто вказівка на це та перелік цих дій і засобів давалися в тексті самого замовляння. Наприклад, коли замовляли *«враз-золотник»*, то перелічували дії, які виконувалися при цьому: *«Вразе-Дем'яне! Вразе-Романе! Я тебе вимовляю, горшком заставляю, покришкою покриваю, живокість тобі даю, матушником напуваю, рум'янкою заливаю, тоєю замовляю, на місце посилаю»*. Замовляння від бабиць теж ілюструвало послідовний процес лікування: *«Я вас вимовляю, окропом поливаю, пшоном посипаю і ложкою одгортаю, веретеном випрядаю і голкою вишиваю, і гребінцем розчесала, і на пущі, на нетрі зіслала»*. Бабиці заварювали, наливаючи у невеликий горщик води, кидаючи три пучки пшона, колотячи тричі веретеном і тричі ложкою, підігріваючи. Потім на живіт хворому ставили миску, в неї кидали гребінь, ніж, голку з ниткою, веретено, ложку і виливали туди воду, супроводжуючи дію наведеною вище примовкою [86, с. 240-241].

Доволі мало було приділено уваги глиняним виробам у колективній монографії *«Українська народнопоетична творчість»* (1983), авторами якої були фольклористи **Михайло Грицай** (1925–1988), **Володимир Бойко** (1929–2009) та **Лідія Дунаєвська** (1948–2006). За їхнім спостереженням, у піснях співалося, що родина молодої чи молодого привезла на коровай *«мірку пшениці», «діжку сиру», «горщик масла»* [254, с. 50]. Говорячи про загадки, дослідники відзначили, що майже ідентичні в художньому плані поетичні формули *«Загадаю загадку, вийми з ковша ягодку, оближи, оближи та й знову вложи»* (ложка і миска) та *«Загадаю загадку, вийняв з болота ягодку, вийняв, обтер і знову туди впер»* (квач і мазниця). І про горщик, і про віник було

складено загадку: *«Круть-верть, під припічком смерть»* [254, с. 67]. Гончарство й гончарі у книзі не згадувалися зовсім.

Олексій Дей у збірці *«Дерев'яне чудо»* (1981) опублікував казки з чотирьох рукописних збірників XIX століття. Була там і казка з села Пузняківці Мукачівського округу, записана наприкінці XIX століття вчителем Георгієм Боднарем. Дівчина, якої домагався чорт, уже добре знала, що мусить умирати, то наказала, аби її не несли крізь двері, а попід порогом. Ложкам і мискам наказала, аби не розповіли, куди її несли, чи що з них їли. Усьому, що лише було в хаті, вона сказала, аби нікому не розповідали, що її попід порогом винесли. Так вона і вмерла, понесли її попід поріг і на кладовище пронесли її через межу, викопавши там діру й так просунувши труну. Вона наказала, аби її сховали в дуже глибоке терня. Як уже поховали дівчину, надвечір прийшов чорт до хати, побачив, що її вже нема й аж заревів. Він ходив там, ревучи, й довідувався у мисок, у ложок, чи не бачили, куди винесли дівчину. Ніщо не хотіло правди сказати, що знає, куди її несли. Ось так він ходив, крутився собою та й копнув віник, який був у нього під ногами. Чорт запитав, чого він валяється. Віник мовив, що розповів би був йому, куди її понесли, та тепер нічого не скаже за те, що позбиткувався над ним. Чорт почав просити віника, аби йому сказав, але той ніяк не хотів сказати за те, що його копнув. Чорт побіг на кладовище, але й там нічого не знайшов. Він прибіг назад, ходив, шукав, крутився і все ревів. Почав знову довідуватися у мисок, ложок, віника, та ніхто не хотів сказати, куди понесли дівчину. Тому чорт мусив перестати шукати [294, с. 121].

Фольклорист **Іван Хланта** впорядкував кілька фольклорних збірок, у тому числі збірку соціально-побутових казок *«Правда і кривда»* (1981). Селянин у казці *«Дарунки груші»* з його рідного села Копашново Хустського району Закарпатської області отримав від груші чарівний прутик, яким можна тричі махнути і сказати: *«Пічко, затопися, борщику, варися»*. І в печі починає тріщати вогонь, а в горщику кипіти борщ із м'ясом. Тоді бідний чоловік зміг нагодувати свою родину [836, с. 159-161].

Згаданий вище фольклорист і літературознавець Степан Мишанич в академічній серії *«Українська народна творчість»* видав оригінальний збірник *«Народні оповідання»* (1983). На жаль, він там не пропонує чіткої класифікації текстів, крім штучного поділу,

запровадженого в радянській науці на *«Оповідання дорадянського часу»* та *«Оповідання радянської доби»*. Зате в збірнику з'явилися друком записані влітку 1937 року в селі Лип'янка Златопільського району Київської області спогади гончарівни: *«Батько мій ще хлопчиком гончарник був, горшки робив. І батько мого батька, і дід тоже горшки ліпили. Так ото й батько, як був ще хлопчиком невеличким (та дев'ять годків), уже вмів робить горшки»* [719, с. 16-117]. Також Степан Мишанич відшукав у архівах розповідь, яку 1889 року записав Василь Кравченко в селі Івківці Чигиринського повіту. Її герой пішов у село Янівку й там в одного гончаря *«обучався цілий год горшки ліпить»*. Він докладно розповів, як займався гончарством [719, с. 188]. Потім Мишанич передрукував ці ж розповіді в однойменному збірникові *«Народні оповідання»* в серії *«Бібліотека української усної народної творчості»* [720, с. 70, 94-95].

Поступово відбувалося відродження цікавості до гончарської тематики у фольклорі та етнографії. У полі зору дослідників опинився цікавий і ідеологічно нейтральний дитячий фольклор, який становив велику та оригінальну галузь усної народної творчості. Саме в ньому значне місце було приділено глиняним виробам. Фольклористка **Галина Довженок** у своїй праці *«Український дитячий фольклор (віршовані жанри)»* (1981) розглянула заклички до дощу, які поєднує звертання, супроводжене обіцянкою зварити борщ у горщику з мотивом розбивання цього горщика: *«дуб ізгойднецця, горщик розоб'єцця», «дуб похилився, горщик розбився», «горщик розбився, дощик полився»*. Часом з'являвся мотив участі в трапезі мурашок, голубів, журавля та інших істот, і тоді поставала мальовнича картина, образами і настроєм споріднена з творами інших жанрів дитячого фольклору [333, с. 95-96]. Дослідила вона й дитячі потішки: *«Основна різниця між варіантами – в діях сороки та видах робіт, в яких не брав участі малий нероба: круп не драв, води не носив, діжі не місив, хати не топив, дітей не глядів і т. д., за що й дістає покарання — лишається без каші. Деякі варіанти вводять додаткові деталі, уточнення («тому дала в мисочку, тому в горщичок, тому в черепочек...»); інколи забавлянка контамінується з іншим твором, створюючи цілком відмінний зразок... Численні забавлянки по-різному відкривають перед дитиною світ праці, знайомлять її з окремими трудовими діями»* [333, с. 63].

Галина Довженок випустила антологію *«Дитячий фольклор. Колискові пісні та забавлянки»* (1984), де містилося чимало згадок про гончарні вироби та поводження з ними. Завдяки цьому дитина змалечку знайомилася з хатніми речами, привчалася до хазяйновитості. Більшість фольклорних записів була з архівних джерел. Колискову, де пояснювалося, що глиняний посуд слід берегти від необережного кота, 1896 року записав ружинський священик Леонід Ленчевський (1876–1962) у рідному селі Карабіївка Старокостянтинівського повіту на Поділлі:

Бити кота, бити,
Не хоче робити.
Бити кота по лапкам,
Нех не лазит по лавкам.
Бити кота по хвостику,
Нех не лазит по горщику.
Бігають коло хати,
Хтять дитину колисати [312, с. 234].

1962 року вчитель, збирач фольклору Степан Турик (1893–1973) у рідному селі Шкроботівка Великодедеркальського району Тернопільської області зафіксував таку колискову:

Колисала баба діда
Колисала баба діда
Ізвечора до обіда.
– Ой спи, діду-дармоїду,
Ой спи, діду-дармоїду,
Поки з міста не приїду.
Тільки баба від колиски
Тільки баба від колиски
Дід за ложку та й до миски [312, с. 299].

Її варіант чув 1960 року і фольклорист Іван Гурин у селі Хотинь Червоноармійського району Рівненської області:

Баба діда колисала,
Колисаючи співала
– Ой спи, діду, до обіду,
Зварю борщу, спечу хліба.
Тільки баба від колиски –
Дід за ложку і до миски

А та баба за копистку
Та до діда. Та по писку [312, с. 299].

У рідному селі Передмірка Лановецького району Тернопільської області таку ж колискову 1975 року записав Юрій Горошко:

Колисала баба діда
Ізвечора до обіда.
– Ой спи, діду, із бідою,
Зварю борщу з лободою.
Тільки баба від колиски –
Дід за ложку та до миски.
Баба діда по лобаці:
– Не їж, діду, меї праці! [312, с. 299].

1950 року Ольга Діденко в селі Братківці Стрийського району Львівської області почула таку забавлянку:

Ворона, ворона
Дітям каші варила.
Тому лижку, тому лижку
А Ганнусі цілу миску [312, с. 366].

Колискову зі згадкою про приготування їжі в горщику записав і Іван Гурин 1949 року в селі Ломака Сенчанського району Полтавської області:

Баю, баю, дитино
Пора засипати,
Завтра рано прокинешся,
Біленько умиєшся.
Люлі, люлечику,
Звари, мамо, кулешику
В маленькому горщаті
Маленькому дитяті [312, с. 24].

Згадувала глиняний посуд і давня колискова з села Красилівка Борзнянського повіту Чернігівської губернії. За існуючим народним звичаєм, для новонародженого брали лише новий горщик, що символічно відображало початок нового життя у всіх його виявах:

Ой ну, люлі, да люлешу,
Наваримо да кулешу
У новенькому горщаті
Маленькому дитяті [312, с.114].

На прикладі кішки дітей привчали до обережного поводження з битким посудом. Потішку про це 1975 року записав фольклорист Іван Безручко в селі Кельменці Чернівецької області:

– Киця-мура,
Де ти була?
У бабусі.
Що робила?
Миски мила:
Дві помила, дві розбила
Баба голову набила [312, с. 333].

Стрибання кота становило небезпеку для глиняного посуду й у потішці, яку зафіксував Юрій Горошко в селі Передмірки Лановецького району Тернопільської області:

Ой ти коте Марку,
Ходиш по ярмарку –
Не торгуєш, не купуєш,
Тільки робиш сварку.
Геть побив горнятко,
Сполохав курчатко,
Вкрав у баби сало
Ще й кричиш, що мало [312, с. 395].

У популярній серії *«Бібліотека усної народної творчості»* Галина Довженок видала збірник *«Дитячий фольклор»* (1986), де з'явилося друком чимало давніх і нових архівних записів. Насамперед, це стосувалося закличок. Саме новий горщик часто фігурував в українських закличках дощу. У селі Загальці Бородянського району на Київщині його з цією метою купували: *«Дощику, дощику, перестань, перестань, я поїду в Берестань, в Берестань, куплю горщика, звару борщику, яйце вкину, яйце трісне, сонце блисне»* [311, с. 134; 313, с. 38]. На Житомирщині теж приказували: *«Іди, іди, дощику, наварю я тобі борщику у новому горщику та поставлю на вербі, щоб не з'їли комарі. Буде вам, буде й нам, буде всім комарам»* [311, с. 136].

«Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику у новому горщику, винесу на дуба, прикличу голуба. Голуб буде пити, дощик буде лити. Поки голуб прилетить, то голубка відлетить. Тобі каша, а нам борщ, щоб ішов густенький дощ!» – закликали у селі Басаличівка

Гайсинського району на Вінниччині [311, с. 139]. За допомогою нового горщика в селі Ріпинці Кам'янець-Подільського району на Хмельниччині й спиняли дощ: *«Не йди, не йди, дощику, зварю тобі борщику у новому горщику, вилізу на дуба, спіймаю голуба»* [311, с. 134].

Часом посуд мав бути вкритий зеленою поливою: *«Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику, поставлю на вербі, щоб випили горобці. Я яєчком забілю, а яєчко прісне, а сонечко блисне»*, – заклинали на Житомирщині [311, с. 134].

У деяких закличках підкреслювалося, що посуд має бути димленим: *«Дощику, дощику, полини, полини, щоб калюжі були. Дощику, дощику, перестань, перестань, та поїдемо на Вордань. Дощику, дощику, я навару борщику й у синьому горщику, да поставим на дубочку, будем стреляти, дощик спиняти. Сонце блисне, яйце трісне, дубочок хитнувся, дощик минувся»*, – співали діти Михайлові Гайдаєві 1925 року в містечку Коростень, тоді Овруцького повіту Волинської губернії [311, с. 134; 313, с. 38].

Подекуди, як от у записі 1920-х років із села Богданів на Чернігівщині, зазначалася особлива вимога, щоб горщик розбився: *«Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику, на дубі поставлю. Дуб ізворухнеться, горщечок розіб'ється, тобі поросятко, а мені гусятко»* [311, с. 137; 313, с. 43].

Іван Гурин записав також скоромовку, що відображала розмови покупців глиняних виробів: *«Ішли жінки із базару, забалакались про покришки і покришенята»* [311, с. 233].

Вік цих виробів зазвичай був недовгим. *«Горобець розбив горнець, горобчиха – миску, горобейко-небожатко розкололо лижку»*, – приспівували у 1920-х роках у селі Чорнолізці Товмацького повіту [311, с. 219].

У селі Христинівка на Черкащині була дитяча прозивалка: *«Іван-болван на капусті сидів, усі жаби поїв, черепочком накрив, щоб мороз не побив»* [311, с. 163].

У місті Млинів на Рівненщині побутувала дражнилка, яку почув вже згаданий фольклорист Іван Гурин: *«Петро-репетро, полив'яне горщеня, сидить собі на печі, скавучить, як щеня»* [311, с. 172].

Над Миколкою у Млинові насміхалися: *«Коля-Колюнчик розбив чавунчик, черепочки збира, ними курочку ганя»* [311, с. 173].

З глиняними посудинами існували стійкі народні порівняння. На Київщині наприкінці 1890-х років дражнилися:

Гулі, гулі,
Такі очі, як моргулі.
Чинки, чинки,
Такі очі, як починки.
Чата, чата,
Такі очі, як горщата... [311, с. 261].

Студіювання дитячого фольклору давало змогу публікувати також напівзаборонені жанри календарно-обрядової поезії. У селі Княжичі Броварського району на Київщині в 1920-х роках колядували:

Я маленький отрочок,
Із'їв куті горщечок,
На узвар поглядаю,
Вас із святом поздравляю.
А ви на це звертайте,
По варенику давайте [311, с. 198].

Ця колядка слугувала своєрідним відображенням народних звичаїв і обрядів, пов'язаних із кутею в горщику.

У серії *«Українська народна творчість»* з'явився упорядкований Галиною Довженок збірник *«Дитячі пісні та речитативи»* (1991), завдяки якому стали доступні для читача нові фольклорні перлини. Особливо багато було закличок. 1924 року в Житомирській окрузі було записано таку закличку про горщик, укритий зеленою поливою:

Іди, іди, дощику,
Звару тобі борщику
В зеленому горщику.
Поставлю на вербі,
Щоб випили горобці.
Я яєчком забілю,
А яєчко прісне,
А сонечко блисне [313, с. 39].

Ганна Колесниченко в 1945–1947 роках у селі Басаличівка Гайсинського району Вінницької області записала варіант, де горщик мав бути новим:

Іди, іди, дощику,

Звару тобі борщику
У новому горщику.
Винесу на дуба,
Прикличу голуба.
Голуб буде пити,
Дощик буде лити.
Поки голуб прилетит,
То голубка відлетит.
Тобі каша, а нам борщ,
Щоб ішов густенький дощ [313, с. 45-46].

Так само новий горщик для пригощання дощу вимагала закличка, почута 1986 року Олексою Ошуркевичем у селі Підманове Любомльського району Волинської області:

Іди, іди, дощику,
Зварим тобі борщику
У новому горщику.
Поставим на дубці,
Вип'ють сиві голубці.
П'ють, п'ють, п'ють,
І всі дзвони б'ють, б'ють, б'ють.
Пошли хмари на татари,
Щоб дощики перестали.
Бо я вбога сирота
Запирати ворота
Ключиком, замочком
Шовковим платочком [313, с. 46].

Експедиція Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії 1976 року записала закличку, де страву пропонували дощеві в полив'яній мисочці:

Дощику, дощику,
Дай мені борщику
Поливану мисочку,
Поливану ложечку.
А я стану на дуба,
Викличу голуба;
А той голуб загуде,
Так і дощик піде [313, с. 46].

У полив'яному горщику готувався борщ у закличці, записаній 1926 року в селі Вітківці Кам'янецької округи від школярів:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику
В полив'янім горщику.
Піду за границю,
Куплю паляницю [313, с. 47].

Михайло Гайдай 1925 року в селі Хатки колишнього Зіньківського повіту теж чув варіант, за яким горщик мав бути зеленим:

Дощику, дощику,
Зварим тобі борщику
В зеленому горщику.
Тобі каша, а нам борщ,
Щоб густенько ішов дощ [313, с. 47].

А Гнат Танцюра в 1930-х роках зафіксував у Гайсинському районі Вінницької області закличку, де посудина мала просто бути новою:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику.
Зварю тобі борщику
У новому горщику.
Мені каша, тобі борщ,
Щоб густіший ішов дощ.
Винесу на дуба,
Прикличу голуба.
Дуб похилився,
Горщик розбився,
Голуб не напився [313, с. 47].

Новим горщик був і у закличці, записаній експедицією Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії 1976 року в селі Слобода-Яришівська Могилів-Подільського району Вінницької області:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику
У новому горщику.
Прийде мати з міста,
Зварить тобі тіста [313, с. 49].

Ще 1881 року брат Василя Білозерського, український фольклорист і етнограф Микола Білозерський (1833–1896) у селі

Красилівка Борзнянського повіту Чернігівської губернії записав закличку на припинення дощу, де стихії також обіцяли борщ у новому, тобто ритуально чистому, осяяному магією первини горщикові:

Дощику, дощику, перестань!
Пойдемо в Берестань
Богу молиться,
Христу поклониться.
Наваримо борщику
У новому горщику.
Поставимо на дубі;
Дуб ізгойднеться,
Горщик розоб'ється.
Мені каша, тобі борщ,
Мені соломинка,
Тобі черетінка [313, с. 52].

Глиняний посуд на молоко згадано в записаній 1979 року фольклористом і істориком Григорієм Дем'яном (1929–2013) у селі Довге Дрогобицького району Львівської області дитячій пастушій пісні-ладканці:

...Повна Красечка, повна,
На ній шовкова вовна.
Зелену траву пасе,
Повно молока несе.
А два збанки сметанки
Пастушкам на сніданки.
А йден збаночок сира,
Би здоровенька била [313, с. 102].

Такі ж пісні про *«два збанки сметанки»* ще на початку 1980-х років були відомі в селах Грабовець і Горовецьке Сколівського району [313, с. 103-104]. Сама назва цих пісень *«ладканки»* вказувала на зв'язок із язичницькими культами богів Лада й Лади.

1909 року студент Євген Рудницький записав у селі Бубель Костянтинівського повіту Седлецької губернії віршовану розповідь про народження Христа, що мала несподіване закінчення:

... Аж там пришлі літвини,
Принесли горщик ботвіння.

Ах ви, дурниї літвини,
Не їсть Господь ботвіння,
Оно кашку з молочком,
Або з медовим сочком.
То на вас Господь добрий буде,
Вовєк вєка не забуде,
Вовєк вєка человєка [313, с. 160].

У веселій пісні співалося:

Ой гоп та й по хаті,
Сватавсь рогач на лопаті,
Горщок сватався на мисці,
Ополоник на копистці.
Мисник сватавсь на полиці,
Житний хліб на паляниці... [313, с. 223].

1927 року в селі Глібівка Димерського району Київської округи зафіксовано варіант пісеньки про вдову, що найняла звірів орати й боронувати:

...А лисиця-шмиговниця
Обід розлила,
А розливши добрий обід,
Горшки побила... [313, с. 233].

У варіанті, записаному 1890 року в селі Толстоглави Зборівського повіту, це вже були не просто горшки, а близнята, в яких носили їсти в поле:

А лисичка невеличка
Близнята побила,
А ж ся тоди бідна вдова
Хліба доробила... [313, с. 235].

У записаній 1963 року в селі Садки Тернопільської області кумулятивній пісеньці про дурня, що служив у пана, головний герой прагнув заволодіти горщиком з кашею:

Ота-ота-тічка, в тії хаті пічка.
Шай дурень, бай дурень, в тії хаті пічка.
Ота-ота-тічка, в тії пічці горщик.
Шай дурень, бай дурень, в тії пічці горщик.
Ота-ота-тічка, в тому горшку каша.
Шай дурень, бай дурень, в тому горшку каша... [313, с. 236].

Першого квітня в селі Веренчанка Заставнівського району Чернівецької області проказували віршик, який 1985 року записав Григорій Дем'ян:

Апріль,
Сіла баба на таріль,
А з тареля в бочку,
Намочила сорочку [313, с. 248].

У 1950-х роках Ольга Діденко в селі Долинівка Славського району Дрогобицької області записала приспівку:

Я Маринка, ти Маринка,
Моя чашка, твоя ринка.
А у ринці яйця жарять,
А у чащці м'ясо варять [313, с. 248].

1929 року на Чернігівщині від малого хлопчика було записано пісеньку:

Ой пошла я на базар
Ложки купувати,
Ложка-ложка, моя льошка
Ходить коло хати.
Ой пойду я на базар
Миски купувати.
Миски-миски, моя мишка
Ходить коло хати... [313, с. 256].

Експедиція Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії 1976 року від Ганни Колесниченко в селі Дмитренки Гайсинського району Вінницької області записали пастушу пісеньку із закономірним закінченням:

...Увечері додому –
Гарненько умився,
Виїв мисочку борщу,
Молочка напився [313, с. 264].

Дуже близьку пісеньку було записано 1945 року в Селичівці Баришівського району Київської області [313, с. 264].

1986 року для фольклориста Петра Медведика (1925–2006) у селі Обич Шумського району Тернопільської області записали дражнилку, в якій розповідалося про галушки в макітрі:

Петька, Петя, Петушок,
Ззів макітру галушок [313, с. 312].

У 1920-х роках на Єлисаветградщині записано дитячу дражнилку, адресовану гончареві:

Гончар
Козу вінчав:
Вона його ріжками,
А він її віжками [313, с. 340].

1985 року в селі Великий Глибочок Тернопільського району Петро Медведик записав дражнилку, схожу на ту, що була в збірках Матвія Номиса й Івана Франка:

Замурзані пронятинці
Пекли ґітька в ринці.
Штири коні запрягали,
Ґітька з ринки витягали [313, с. 345].

У дитячих пісеньких висміювалося нехлюйство, невміння поводитися з глиняним посудом. Григорій Дем'ян 1985 року в селі Веренчанка Заставнівського району Чернівецької області записав таку приспівку:

Ой Василь-бурбасиль
Мав жінку Маринку,
Та не знали, як варити, –
Плювали на ринку [313, с. 351].

Політик, громадський діяч, адвокат Кирило Трильовський (1864–1941) у селі Утішків Золочівського повіту 1879 року занотував жартівливу пісеньку:

Ой Михалку,
Засвіти скалку,
Ой піди до льоху,
Принеси гороху.
Горох кипить,
А Михалко рипить.
Горох збігає,
А Михалко з хати втікає.
Горох на миску,
А Михалко за лижку [313, с. 356].

У розділі скоромовок теж знайшлося місце гончарям і гончарним виробам. Одну таку записали 1925 року в селі Ганнівка Перещепинського району: *«Їхали ганчарі, стали на горі, забалакались про горшки і про покришки»* [313, с. 365]. У 1920-х роках у селі Великі Бучки на Полтавщині записано скоромовку про господинь, яка нагадувала почуту Іваном Гурином: *«Хто про що, а баби про горшки та про покришки»* [313, с. 365]. 1942 року в селі Гарнишівка Житомирської області зафіксували скоромовку про череп'яну посудину: *«Під припічком у черепочку три карасі: тріп, тріп, тріп»* [313, с. 366].

Потім Галина Довженок надрукувала збірку дитячих та молодіжних українських народних ігор *«Літала сорока по зеленім гаю»* (1990). Стародавню, сповнену міфологічного змісту гру *«Квочка»* 1946 року записала фольклористка Ганна Колесниченко в селі Басаличівка Гайсинського району Вінницької області. Одна дитина була квочкою, а інша – шуляком (шулікою). Курчата трималися за полу одне одного, йдучи низкою за квочкою. Шуляк сидів, порпаючись у землі, а квочка з курчатами підходила й питала:

– Що ти робиш?

– Пічку копаю.

– Нащо тобі пічка?

– Запалити вогник.

– Нащо тобі вогник?

– Приставити горщик.

– Нащо тобі горщик?

– На окріпчик.

– Нащо тобі окріпчик?

– Твоїм дітям очі випарювати.

– За що?

– Щоб не лізли в городчик.

– Позакладай, то й не лізтимуть.

– Я закладаю, а вони лізуть.

– Закладай дилями, ломаччям, хворостом, вилами, рогачами, коцюбами, столом, мисником, ложками, мисками, скатертиною.

– Я закладаю, а вони лізуть! Я закладаю, а вони лізуть! – Кидається на курчат.

– Гай-гай-гай! Квок!.. Квок!.. Квок!..

Шуляк ловив крайнє курча, відводив до себе і знов кидався, поки не половить усі. Тоді шуляк ставав квочкою, і гра починалася заново [610, с. 34-35]. У записаній Колесниченко там само грі *«Краска»* обирали *«мамку», «Бога»* й *«чорта»*. Останні два персонажі йшли геть, а *«мамка»* призначала кожному учасникові певну барву. *«Бог»* і *«чорт»* приходили за певними кольорами, але мусили вгадати, хто є якою *«краскою»*. Серед барв була й *«глиняна»* [610, с. 126-128].

Щоб грати в *«Гладущики»*, треба було насамперед вибрати трьох гравців. Один мав зватися матір'ю, другий – материною дочкою, а третій – котом. Усі інші діти сідали на землю у вигляді гладущиків. Мати йшла з дому й наказувала дочці, щоб та гляділа гладущики з молоком. До гладущиків прибігав кіт і перевертав всі гладущики. Мати приходила додому і йшла дивитися на гладущики. Коли гладущики виявлялися перевернутими, мати брала різку і йшла бити дочку, а дочка з різкою шукала кота й починала бити його. Кіт утікав, а дочка з різкою доганяла його, а мати доганяла дочку, й так бігали доти, доки одне одного не зловлять. Як ловили, то обирали інших за матір, дочку, кота. У цю гру грали хлопчики та дівчатка від п'яти до дев'яти років [610, с. 51]. Її записали у 1920-х роках у селі Павленки Вінницької округи.

Український письменник, фольклорист, літературознавець, історик української літератури Григорій Нудьга (1913–1994) у рідному селі Артюхівка на Чернігівщині 1929 року записав архаїчну гру *«В ящірки»*. Грали в неї навесні і влітку здебільшого молодші дівчатка та хлопчики. Вони ставали в круг, у середину садили дівчинку, а самі ходили навколо, взявшись за руки, й співали:

Сиди, сиди, ящірко,
В горохвяній мисочці,
А завтра поранку
Викопаєм ямку.
Поки пана привезем,
Тебе в ямку загребем.

Потім у коло сідав хтось інший [610, с. 24]. Ця гра була пов'язана з древнім язичницьким культом божества Ящера.

Продовживши справу своїх попередників, Галина Довженок зробила вагомий внесок у вивчення дитячого фольклору, показавши його багатожанровість, архаїчність, поетичну глибину і водночас

неабияку життєздатність. Укладені нею збірники засвідчували значний потенціал колискових пісень, забавлянок, потішок, дражнилок, скоромовок, лічилок і інших жанрів народної творчості, які були адресовані дітям або побутували в дитячому середовищі, для керамофольклористичних досліджень, бо вони змальовували велике розмаїття глиняних виробів, описували їхнє використання в традиційному побуті українців, розкривали нюанси їхньої обрядової семіотики й семантики в народних віруваннях.

Подальше відродження наукової цікавості до глиняних виробів українців в обрядах і звичаях відбулося, коли вийшла російською мовою монографія **Наталі Гаврилюк** (1938–2018) *«Картографування явищ духовної культури (за матеріалами родильної обрядовості українців)»* (1981). Вона теж стосувалася етнографії дитинства. Праця охоплювала обряди від народження дитини до пострижин та містила інформацію про значну кількість магічних обрядів і вірувань, пов'язаних з плацентою й відтинанням пуповини, купіллю немовляти, обрядом *«зливок»*, обрядодіями, які передували хрещенню, святкуванням хрестин тощо. За допомогою складених карт дослідниця визначала локальні комплекси побутування обрядів та окреслила їхні географічні межі. Наталя Гаврилюк зазначала, що на Київському Поліссі, де, так само, як і на більшій частині Правобережжя, на хрестини несли не тільки вироби з тіста, але й власне борошно в мисках. Це відображалося і в словах запрошення з боку батька новонародженого в Чорнобильському й Овруцькому повітах: *«Бери, тітонько, миску муки і йди до мене на хрестини»* [171, с. 141]. До кінця хрестинного обіду приберігали пшоняну чи гречану *«запікану»* кашу. Каша ця була не зовсім звичайна. Як правило, її варили круто на молоці з маслом (салом) та медовою водою і спеціально приносила баба-повитуха для обряду. Обряд з кашею був характерний для українського Полісся, включаючи територію всієї Чернігівської губернії й Путивльського повіту Харківської губернії, й практикувався тут повсюдно. При цьому на більшій (центральній) частині території поширення обряду (куди входили частково Західне, а також усе Середнє й Східне Полісся) мали місце досить складні обрядові дії. Вони варіювалися в деталях, але мали одну спільну особливість – розбивання горщика з кашею. Цей варіант обряду здійснювали приблизно так. Після завершення

обіду баба-повитуха брала горщик з кашею, ставила його на стіл, при цьому накривала кашу хлібом з сіллю чи млинцем і пропонувала розбити кашу тому, хто покладе більше грошей. У полумисок, який стояв на столі, присутні скидали дрібні гроші (від трьох до десяти копійок), які призначалися на подарунок новонародженому (*«на мило», «на воза», «на коня», «на трубку», «на віночок»* тощо); на стіл клали також принесені жінками шматки домашнього, рідше – фабричного (*«перкаль», «крам»*) полотна чи хустинки. За відсутністю переліченого учасник обряду міг, як висловлювалися, *«заплатити»* за кашу шматком хліба. За неявним правилом хрещений батько дитини клав на тарілку більші гроші (від одного до трьох карбованців), що надавало йому право розбити *«бабину кашу»*. Для цього використовували палицю, качалку. Іноді ж кум тричі підіймав горщик і з останнім ударом розбивав його об стіл (цікаво, що в середині XIX століття в окремих місцевостях горщик розбивали всі учасники обряду – в Сосницькому та, за даними Олександра Шишацького-Ілліча, в Козелецькому повітах). Горщик розколювався, але каша мусила залишитися цілою, що слугувало прикметою родинного достатку й добробуту. Далі слід було зрізати верхівку каші і разом із чаркою горілки і зібраними грошима передати матері дитини; траплялося, це проробляв кум, але зазвичай ця дія становила обов'язок повитухи. Вона ж ділила й роздавала кашу присутнім. Обрядові формули-побажання, що супроводжували роздавання й поїдання каші, відображали зв'язок дій із магією плодючості, наприклад: *«Роди, Боже, жито й пшеницю, а куму й кумі дітей копицю»* – в Козелецькому й Остерському повітах, *«на кошарі бички і телички гуляють, а в запічку дітки плигають»* – у Чернігівському повіті, *«щоб на твоїм да городі пшениця родила, щоб тебе, молодайку, да родина любила»* – в Луцькому повіті. Втикаючи монети у верхівку каші, яку потім передавали породіллі, у Рівненському повіті говорили: *«Ану, городи, нехай налазять поросята на просо»*. Бувало, що на кашу попередньо клали яйця й саджали курку, як от у Чорнобильському повіті, що символізувало плодючість і обновлення життя. Як правило, в черепки від горщика клали кашу чи пили з них горілку, але траплялося, що черепки навмисно викидали в город для того, щоб гарбузи родили, як в Овруцькому повіті [171, с. 142-144]. На думку Наталі Гаврилюк,

мотиви родючості й плодючості простежуються також у словах подяки з боку батьків, які отримували в подарунок від кумів шматок льняного полотна. Вона зазначала, що обряд із горщиком каші був поширений також у росіян, білорусів, балтійських народів. Учена також звернула увагу на певні місцеві особливості ускладненого варіанта обряду з кашею. Наприклад, на північній Чернігівщині повитуха, відповідно до звичаю, несла на хрестини дві каші: одну з них, рідку, подавали одразу, як першу страву, іншу ж, круту, залишали для розбивання горщика, як от у Чернігівському повіті. Часом для обряду призначалися дві круто зварені каші, які ставили на віко від діжі і, вдаряючи горщики один об одного, розбивали, як у Новгород-Сіверському повіті [171, с. 144-145]. У південно-західних місцевостях Чернігівщини – Остерському, Ніжинському повітах – повитуха приносила на обід вельми ошатну *«кашу в квітках»*, для чого обв'язувала вінця горщика стрічкою й затикала за неї квіти; ці квіти зберігали й використовували під час купання дитини [171, с. 145]. Натомість на північно-західних ділянках Західного Полісся, а також у південно-східних місцевостях Чернігівської губернії биття горщика не практикували. Ритуальне оформлення заключного частування кашею там теж було виражене порівняно слабко. Так, на північному заході Волинської губернії, наприклад, у Ковельському повіті, повитуха й жінки приносили кілька каш із молоком, одні з яких подавали на початку обіду, інші залишали для заключної дії – пригощання, що вирізнялося своєю простотою, при цьому гроші *«на кашу»* не кидали. На території Луцького й Рівненського повітів ритуальне розбивання каші (під назвою *«бити пиголя»*) було досить рідкісним явищем, до того ж, раніше, як свідчили польові матеріали Наталі Гаврилюк і записи інших дослідників, цю дію не здійснювали зовсім [171, с. 145]. На сході й південному сході Чернігівщини – у Ніжинському, Борзнянському, Кролевецькому, Конотопському, Глухівському повітах, а також суміжних ділянках Харківщини, наприклад, у Путивльському повіті, кашу здебільшого готувала не повитуха, а господиня дому. Поряд з кашею повитуха клала паляницю, втикала в неї п'ятак і зі словами *«Ану, моєму онучку на мило»* пропонувала наслідувати її приклад: кожен куштував кашу і клав на тарілку дрібні гроші. Це дарування звалося *«викидати на кашу»* [171, с. 145, 147]. У деяких згаданих вище

місцевостях, окрім каші, повитуха, ставила на стіл миску з фруктами з узваром. У Путивльському, Конотопському, Ніжинському повітах узвар мав альтернативну назву *«варенуха», «варення»* (дещо інакше ці терміни розумілися на більшій частині Харківщини і в інших місцевостях України). Узвар-варенуху зазвичай їли ложками, кидаючи навзамін дрібні гроші бабі; вона їх залишала собі чи ділила з породіллею. У Глухівському повіті бувало, що разом із кашею й узваром подавали й яйця-крашанки. На відміну від центральної частини українського Полісся, де побутував варіант розбивання горщика з кашею, на північному сході України в пригощанні кашею й узваром не простежувалася наявність специфічних ритуальних висловів або замовляльних формул, якщо не рахувати того, що в Борзнянському й Конотопському повітах іноді повитуха підносила батькам дитини й решті по дві чашки узвару з побажанням, щоб і дитя було в парі [171, с. 147-148].

Ще однією формою обряду, який виконували на обіді на честь новонародженого, був обряд із квіткою (букетиком живих або сухих квітів). Він був типовий для Волині, за винятком Західного Полісся, й для суміжних ділянок Поділля й Київщини, а саме Проскурівського, Бердичевського, Липовецького повіту. Полягав обряд у наступному. Після закінчення обіду повитуха брала тарілку, клала на неї дві квітки, сюди ж ставила дві чарки з горілкою, підходила до хрещених батьків новонародженого, кажучи, що просять кум і кума на чашу вина й на подарунок, або ж: *«Прошу роділлі на мило, а мені на пиво», «Давайте дитині на мило, щоб була чиста», «Кидайте на щастя дитині»*. При цьому в Старокостянтинівському повіті вона вмочувала квіти в горілку й бризкала нею навхрест в обличчя спершу кумові, потім кумі, примовляючи: *«Божа роса, на личко краса»*. У Бердичівському повіті пояснювалося, що це робиться, щоб хрещені любили свого хрещеника. Старші й молодші куми дякували повитусі: *«Спасибі за квіточку, за горілочку, за дар Божий»*. І навзамін кидали на тарілку гроші, які призначалися в подарунок матері і новонародженому. Цей звичай був відомий на Західній Волині під назвою *«перепивати кумів»*. У Старокостянтинівському повіті, взявши тарілку з грошима, чаркою горілки й новою квіткою, повитуха підходила до породіллі зі словами: *«Нехай роділля годує, щастя і долю готує, батькові на утіху, людям на услігу. Скільки*

квіточок, щоб стільки було діточок». Це побажання відображало той факт, що обряд з квіткою не тільки символізував визнання новонародженого членом родини й громади, але мав також зв'язок із магією плодючості. Квітку в Заславському, Житомирському, Старокостянтинівському повітах слід було піднести й кожному з решти присутніх; якщо серед них були хлопець і дівчина, то їм вручалися два букетики для того, щоб кожен з них *«був у парі»*. Звичайно це правило поширювалося також на нежонатих, незаміжніх кумів. Обходячи гостей і прохаючи *«на квіточку і на горілочку»*, повитуха збирала гроші здебільшого вже тільки для себе, не забуваючи бажати кожному здоров'я, щастя й гараздів. Їй за це дякували, кидаючи на тарілку дрібні гроші, і, у свою чергу, бажали: *«Щоб ви були в цьому ділі щонеділі та бабували, а ми винце попивали», «Щоб вам цей празник щонеділі був, і нам коло вас»* [171, с. 151-152].

На території, куди входила майже вся Харківська губернія, за винятком Путивльського повіту, і суміжні північно-східні Роменський, Гадяцький, Зіньківський повіти Полтавської губернії, широко побутував обряд, у якому використовували такі ритуальні страви, як узвар, варена, кисіль, пироги. Причому в цих місцевостях узвар і варену, на відміну від південно-східної Чернігівщини, не були однією стравою. Тут варена виступала як хмільний фруктовий напій на основі узвару. Обряд будувався за традиційною схемою: наприкінці обіду на стіл ставили миску з узваром і порожню тарілку, повитуха пригощала всіх вареною, яку випивали, закушуючи плодами з узвару. За пригощанням наставало обдаровування: подарунки клали на стіл, гроші ж кидали в тарілку зі словами *«на мило», «на повивач», «на крижмо», «на сукеньку»* тощо. Ця форма проведення обряду часом розширювалася за рахунок допоміжних обрядових прийомів, використання інших ритуальних символів чи, навпаки, скорочувалася до мінімуму – пригощання самим лише узваром або тільки вареною, киселем; іноді окремі елементи обряду видозмінювалися [171, с. 157]. На просторі Середнього Подніпров'я, куди Наталя Гаврилюк відносила значну частину території Полтавщини й правобережно-придніпровські місцевості, приблизно від Києва до Чигирина, був поширений трансформований обряд, у якому переважали дії безрелігійного символічного й утилітарного

раціонального значення. Він втратив прямий зв'язок із магією взагалі й магією плодючості зокрема. Наприклад, пироги, узвар чи кисіль хоча за традицією й завершували обід, одначе сприймалися утилітарно. Їх уже не сприймали як ритуальний символ-пригощання, що означав початок обдаровування. Ці функції якоюсь мірою зберігав за собою тільки той чи інший звичайний хмільний напій – горілка, настоянка, вино, брага. Важливо, що відповідним пригощанням – воно могло бути одноразовим чи, у заможних родинах, повторним – займався батько новонародженого, а участь баби-повитухи в частуванні гостей тут не простежувалася. Батько першим випивав чарку напою з побажанням здоров'я новонародженому, породіллі, присутнім. Далі він пригощав породіллю, повитуху, кума, куму й решту. У Полтавському повіті повитуха, взявши на руки дитину, підходила, починаючи з кумів, до кожного з присутніх і казала, що дитина ще мала, не може собі заробити, тому треба їй помогти. На дитину в прямому сенсі клали принесені в дарунок шматки полотна, дрібні ж гроші, як звичайно, скидали в тарілку, примовляючи: *«На сповивач», «На пупік», «На штанці»* тощо [171, с. 161]. У селі Костянтинівка Мелітопольського повіту Таврійської губернії як українці, так і місцеві росіяни практикували пригощання *«озваром»*. Кожен мусив покуштувати одну-дві ложки цієї страви. Одночасно подавали кашу, яку накривали тарілкою, – у неї клали дрібні гроші *«на дитину»* [171, с. 163].

За спостереженнями вченої, територія поширення обряду з кашею, яка включала раніше українське Полісся, південну Чернігівщину й суміжні місцевості Харківщини, нині змінила свої кордони – вони *«відступили»* на Лівобережжя до північних районів Чернігівської й Сумської областей. Частково захиталася стійкість досліджуваних меж на Західному й Середньому Поліссі. Зокрема, на території Рівненщини в напрямі на північ *«просунувся»* обряд з квіткою. Він витісняв там обряд з кашею, розриваючи тим самим ареал його побутування. Приготування обрядової каші, яку вже варили з рису, входило в обов'язок так званої *«баби»*. Нею йменувалася мати батька чи матері дитини або ж літня родичка, сусідка. Часом на роль баби запрошували акушерку, що приймала дитину. На бабу покладали функції розпорядника обряду, що сприяло стійкості терміну *«бабина каша»*. Розбиття горщика

з кашею багато в чому зберігало характерну для нього традиційну схему виконання обрядодій. Проте поверх каші стали класти цукерки чи квіти, якщо народилася дівчинка, олівець і книгу, – якщо хлопчик. Траплялося, що ці ритуальні предмети, слідуючи давньому звичаєві, зрізали з верхівкою каші й передавали породіллі з відповідним побажанням дитині краси, добробуту, вченості. Для другого варіанта була характерна заміна каші пряниками й цукерками: ними наповнювали глиняний горщик чи тарілку, які також розбивали. Незважаючи на таку заміну, ця обрядодія продовжувала за традицією зватися *«розбити кашу»*. Обидва обрядових варіанти практикувалися порівняно широко, проте не відрізнялися щодо один одного локальністю й побутували посмужно на більшій (центральній) частині Поліської зони. До північних районів Волинської й Рівненської областей належав третій варіант обряду, в якому до розбивання горщика, згідно з місцевими звичаями, не вдавалися, однак аналогічне пригощання пряниками й цукерками також зберігало за собою традиційну назву *«роздати кашу»*. Дослідниця відзначила зникнення з обряду магічної функції й посилення символічно-ігрової й розважальної. Невипадково, замінивши кашу модифікованим символом достатку й благополуччя – пряниками й цукерками, горщик усе ж продовжували розбивати. Причому саме ця дія створювала, за словами Наталі Гаврилюк, підвищений емоційно-психологічний настрій учасників обряду [171, с. 243, 245, 247].

Розповідаючи про пострижини, Наталя Гаврилюк повідомляла, що іноді, наприклад, у Полтавському повіті, на кожух ставили тарілку, клали в неї зістрижений чуб дитини й кидали гроші з побажанням росту й багатства [171, с. 186].

1982 року Київ під егідою ЮНЕСКО урочисто відзначив свій 1500-річний ювілей. Наукову базу під нього переконливо підвів академік Борис Рибаков, який довів, що міське поселення на території Києва безперервно існує з кінця V – початку VI століття. Після цього відбулося певне послаблення ідеологічного контролю в гуманітарних науках і літературі, стало можливим писати про києворуське коріння українського народу. У статті *«Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця XIX – початку XX ст.»* (1986) Наталя Гаврилюк пов'язала споживання каші,

що практикувалося на родинах і хрестинах на півночі Київщини, Волині, Чернігівщини й супроводжувалося розбиванням горщика, із засвідченим у києворуських джерелах пошануванням божеств Рода і Рожаниць жертовними трапезами. Засвідчений Володимиром Шухевичем звичай гуцулів ставити перед кожним з присутніх горщечок з водою або молоком, чи починати обід з пирогів і каші з молоком вона вважала більш давнім, аніж розбивання горщика з кашею і виводила його походження від індоєвропейських традицій. Прямим відлунням різдвяних *«рожаничних трапез»*, складовою частиною яких були жіночі зібрання, був звичай, відомий на північній Київщині та в інших районах Полісся, під назвою *«нести бабі пироги»*. На другий день Різдва кожна з породіль, узявши п'ять (або сім, дев'ять) хлібів і подарунок, йшла до своєї баби-повитухи, де відбувалося застілля. На сході Чернігівщини жінки-*«онуки»* несли курей, півнів і кашу. На Новгород-Сіверщині відбувалися *«бабіни»*: жінки зносили на вечерю борошно; повитуха готувала обід, зокрема круп'яну кашу і, розбивши горщик, частувала жінок [173, с. 226, 227, 229].

У статті *«Київсько-поліський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій»* (1989) дослідниця писала, що на Житомирщині, перш ніж розбити кашу, її накривали млинцем чи хлібом, на Чернігівщині вінця горщика прикрашали букетиками квітів, які набували магічного значення і використовувалися пізніше для лікування. Що ж стосується Київського Полісся, то там траплялося, що на горщик з кашею саджали курку, клали яйця, як у селі Шпилі Іванківського району, в чому особливо виразно вбачалася символіка родючості, зокрема зв'язок з конкретними предметами давнього ритуального жертвування – частування на *«рожаничних трапезах»* [172, с. 28]. Порівнюючи поховально-поминальні звичаї, Наталя Гаврилюк писала, що в гуцулів у селі Лазещина Рахівського району Закарпатської області глечик молока й калач, які лишали на ніч під час поминок, уранці віддавали будь-кому *«за простибіг»*, тобто на помин душі [172, с. 28].

Серед праць тогочасних етнографів, де зачіпалися питання ролі й функцій гончарних виробів у народній обрядовості та звичаєвості, варто відзначити монографію **Лідії Артюх** *«Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України»* (1982).

Говорячи про культуру харчування, вона не оминула використання в ній гончарних виробів. У селах Соснівка Конотопського району Сумської області, Горбове Новгород-Сіверського району Чернігівської області та інших часто замість каші на родини несли горщик із цукерками, традиційно називаючи його кашею [27, с. 102].

Пісня коровайниць з Полісся, записана в селі Залав'є Рівненського повіту Волинської губернії, описувала звичай миття рук:

Ой лісу, наш лісу,
Да налий води в мису,
Ми будем руки мить
І на вишню лить,
Щоб вишеньки розвивались,
Щоб дітоньки любовались... [27, с. 64].

Готували й не обрядову, але обов'язкову страву на поминки – борщ. Його ставили на стіл у великій мисці дуже гарячим, *«щоб з парою душа відлетіла»* [27, с. 65].

Другий день Різдва в Новгород-Сіверському повіті Чернігівської губернії, за даними Лідії Артюх, звався *«бабіни»*. В українському селі Ромашкове цього ж повіту не на хрестини, а на *«бабіни»* варили кашу, яку баба в горщику і *«продавала»*. Потім горщик з кашею розбивали і ділили [27, с. 70-71].

Івано-франківський письменник, громадський діяч і науковець, дослідник *«Слова о полку Ігоревім»* **Степан Пушик** (1944–2018) опублікував у серії *«Коло гірської ватри»* збірник *«Казки Підгір'я»* (1976). Герой казки *«Чужа наука»*, записаної в селі Стриганці Івано-Франківського (нині – Тисменицького) району Івано-Франківської області, Іван Навиворіт вчинив з посудом так, як належало б вчинити з поросям. Коли мати послала Івася за горнятами до міста, Івась накупив горнят та й на мотузок – погнав додому, бо так мати вчила. З горнят вийшли черепки, а він заплакав. Мати пояснила: *«Іванку, горнята беруться в мішок на плечі та ще соломою перекладаються, щоб не потовклися»* [455, с. 181].

У збірці *«Золота вежа»* (1983) Степан Пушик видав кращі зразки народної прози, записані впродовж 1975–1979 років від оповідачки Доні (Євдокії) Юрчак (1901–1979) із села Полик Богородчанського району Івано-Франківської області. Вона знала не лише казки,

але й анекдоти, заклинання, язичницькі молитви, легенди, де часом фігурував і гончар. В одній з легенд підкреслювалася майстерність і кмітливість гончаря. Розповідали, що жив один князь у Галичі, а другий – у Києві. З'їхалися вони обоє та й почали хвалитися. Один казав, що в нього таке є, а другий – що в нього інакше є. Так вони хвалилися, і один другого не міг ніяк переговорити. Тоді галицький князь сказав, що в нього є такі коні, що він йому з Галича до Києва в макітрі гарячі пироги на обід привезе. Київський князь засміявся й сказав, що коли привезе у макітрі гарячі пироги, то він йому повну макітру золота дасть за це. Подали вони один одному руки та й на тому роз'їхалися. Галицький князь приїхав додому, покликав найкращого кухаря і наказав варити пироги, але так зробити, аби вони до Києва гарячими доїхали. Кухар подумав і сказав, що можна спробувати. Викликали найкращого гончаря й сказали йому зробити велику й малу макітри і такий баняк, аби в ньому можна було тримати жар. Гончар пішов працювати. Тоді князь викликав конюха й наказав, аби дорогою до Києва були на зміну свіжі коні.

Кухар замісив тісто, розтопив багато масла. Коли вийняв пироги з окропу, то зразу залив їх гарячим маслом і накрив зверху. Потім налив гарячого масла у велику макітру і поставив у неї меншу з пирогами. У баняк насипали жару, поставили в нього обидві макітри, подали посланцеві на коня той дарунок і сказали, аби чимскоріше їхав до київського князя. Посланець помчав. Один кінь утомиться, на зміну вже другий чекає. Так слуга швидко доїхав до Києва. Відкрили перед ним ворота, і він подався до княжого палацу. Київський князь узяв пиріг з макітри, покуштував – гарячий. Він визнав, що галицький князь обхитрував його, але золота йому було не жаль [406, с. 179-180].

Повідомила Доня Юрчак і прислів'я та приказки: *«Біда тому нежонатому, як горшкові щербатому», «Дрантливий горнець – буде вже кінець», «Красу на тарелі не крають», «Чим горщок прокипів, тим пахне»* [406, с. 197, 200, 204, 215].

Побачила світ і збірка *«Фольклорна веселка: Українські народні пісні з голосу Антоніни Голентюк»* (1984). **Антоніна Голентюк (Андрощук)** (1923–2004) – фольклористка, культурна й громадська діячка, заслужений працівник культури України, яка працювала в хорі та актрисою Волинського обласного музично-драматичного

театру імені Тараса Шевченка, була режисеркою низки музичних спектаклів і дійств, збирала зразки волинського фольклору. Пісні, записані Антоніною Голентюк, увійшли до репертуару тріо Мареничів, Миколи Гвоздя, Василя Зінкевича, Раїси Кириченко, Ніни Матвієнко, Ігоря та Оксани Білозорів; окремі з них виконувала й сама Голентюк. В одній зі збережених нею пісень була й така реалістична картина:

Ой чи ти, чи не ти
Хатину ліпила?
Ой чи ти, чи не ти
Глину колотила?
Понад хатою я йшов,
На тебе дивився,
Як побачив босі ноги –
Я засоромився [1081, с. 167].

В іншій пісні розповідалося:

На городі біла глина,
За чумака мати била.
Ще й казала, буде бити,
Щоб чумака не любити [1081, с. 139].

Викладач кафедри педагогіки і психології Криворізького державного педагогічного інституту **Володимир Момот** (1939–1987) в статті *«Про деякі шкільні традиції та обряди в історії освіти»* (1984) розглянув школярський звичай биття горщика з кашею, спираючись на спогади Олександра Потебні, Михайла Щепкіна й Федора Леонтовича. Він припускав, що саме звідси походить сучасне слово *«однокашник»*, яке означало не артільного кухаря-кашовара, членів артілі чи вихованців однієї сім'ї, як гадали деякі російські етимологи, а учнів, які спільно їли одну кашу. Недарма сербською й хорватською мовою *«однокашник»* перекладався як *«школски друг»*. З цим звичаєм, очевидно, тісно був пов'язаний і вислів *«березова каша»*, який асоціювався з тілесним покаранням школярів. З огляду на дані Олександра Потебні й Івана Сахарова, В. Момот вважав, що обряд варіння каші й розбивання горщика брав свій початок у язичницькій давнині й пов'язувався з жіночим божеством, образ якого зберігався в народній пам'яті. Він проводив паралель із весільною обрядовістю, згаданою Олександром

Потебнею. Згадки про зв'язок обряду варіння каші з язичницькими божествами зустрічалися і в інших джерелах, зокрема в описах календарної обрядовості, де фігурувало приготування обітної каші. Яким чином містичні обряди трансформувалися й були пристосовані до шкільного навчання, на думку В. Момота, було важко простежити. Очевидно, привернула увагу їхня розважальна функція. У статті стверджувалося, що створений народною мудрістю веселий, жвавий звичай розбивання мав раціональну психолого-педагогічну основу. Він виступав мотивом підвищення активності в навчанні, крім того, не останнє місце посідали й фізичні вправи, що супроводжували обряд биття горщика з кашею, бо вони додавали бадьорості й поліпшували настрій. Цей своєрідний дидактичний засіб сприяв створенню ігрової ситуації в процесі навчання, тим самим позитивно впливаючи на формування стосунків між учителем та учнями [701, с. 80-81]. Ця наївна стаття, автор якої й не чув про символіку *«обрядів переходу»*, добре відому українським ученим 1920-х –1930-х років, усе ж була корисною, бо привертала увагу до маловідомого обряду з використанням глиняного посуду.

Фольклорист **Анатолій Іоаніді** (1924–1994) спершу став упорядником збірника *«Народ про релігію»* (1984), де передрукував кілька записів своїх попередників про створення людини з глини [711, с. 17-18]. А в укладеному для серії *«Українська народна творчість»* академічному збірнику *«Легенди та перекази»* (1985), де було багато топонімічних та гідронімічних легенд і переказів [318, с. 447], Анатолій Іоаніді надрукував легенду, записану 1971 року в селі Плоска Путильського району на Чернівеччині. Вона стосувалася походження назви села, і йшлося про гончаря, який жив на горбі в хатині й звався Михайлом. Він виготовляв для горян глиняний посуд. Його купували люди, зберігали в ньому воду, молоко, вино. Буковинці жили мирно, завжди добрим словом нагороджуючи Михайла. Тим часом на край посунули полчища ворогів-татар. Громада села зібралася й вирішила збудувати фортецю для оборони. За ватажка більшістю голосів обрали Михайла-гончаря. Горяни працювали день і ніч, переборюючи спеку, спрагу, дощі, холод. Кам'яна фортеця росла. Кожну посудину, яка в когось була, наповнювали чистою водою, бо знали, що кров буде литися довго, а бій буде нестерпним. Коли прийшли татари, битва тривала день і ніч, у ній полягло багато горян. Нестерпно хотілося

пити, а води не вистачало на всіх. Тоді Михайло, взявши плоского глечика, подався, незважаючи на небезпеку, до цілющої криниці, яка стояла через десятки кілометрів від їхньої оселі. Набравши води, легінь-гончар напоїв знесилених гуцулів. Вони набралися сили й перемогли ворогів. А потім, після перемоги, буковинці зібралися на раду вирішувати, як оселю назвати. Одні радили Глечиком, а інші – Перемогою. Лише один Михайло, подивившись на глечик, запропонував обрати для поселення назву Плоска, бо їхній глечик плоский і, хоча небагато в ньому було води, та підкріпив цілу громаду й допоміг у нелегкій борні. Громада підтримала Михайла, й село назвали Плоским [598, с. 103-104]. Оприлюднив Іоаніді й записані Марією Грінченко повір'я про глиняний посуд [598, с. 154], але суттєвим недоліком видання був надмір передруків легенд і переказів із відомих збірників, які відібрали місце у ще недрукованих записів. Утім, можливо, це зумовлювалося потребою часу, коли давні книги з різних причин були недоступними для читачів. Так чи інакше, жодна наступна праця про народну прозу не обходилася без посилань на авторитетний збірник Анатолія Іоаніді.

Дніпропетровський фольклорист **Павло Гальченко** (1912–1986) за сприяння Олексія Дея уклав оригінальну збірку *«Народні усмішки: анекдоти, жарти, дотепи, бувальщини, небилиці»* (1986) для серії *«Бібліотека української усної народної творчості»*. Народний анекдот розповідав, що жінка розбила якось новий горщик, а чоловікові жаль стало, він почав докоряти жінці: *«І як ти той горщик розбила? Як ти його розбила?»* А жінка вхопила другий горщик, кинула ним об землю, аж на черепки розлетівся, та й каже: *«Отак, отак я розбила його!»* [741, с. 280]. Була там і небилиця: *«Як був собі, та пе мав собі, та взяв собі, затесав собі плужок, та поїхав орати на лужок. А за тим плужком цуприк з ріжком, а за цуприком швець з бубликом, а за шевцем – кібчик з яйцем, а за кібчиком моргун з хлопчиком, а за моргуном Петрусь з долотом, а за Петрусем антипрус з прусом, за аптипрусом гончар з брусом, а за гончарем – кисла, а за кислою – п'ятниця, а за п'ятницею – середа, а за середою – Семен з бородою»* [741, с. 280].

Львівський етнограф **Корнелій Кутельмах** (1941–2011) у статті *«Календарна обрядовість»* (1987) для колективної монографії *«Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження»* писав,

що гуцули на Святвечір у новий горщик чи миску набирали по ложці з кожної страви ритуальної вечері, накривали *«першим»* хлібом, тобто тим, який першим вийняли з печі. З цією вечерею і свічкою господар знову тричі обходив за рухом сонця хату, ставив горщик на святковий стіл, запрошував до вечері душі померлих [574, с. 288].

Одним із найбільших видань коломийок став збірник *«Квіти Верховини»* (1985). То був довголітній науковий подвиг збирача фольклору **Юрія Бойчука** (1921–1993). Майже сорок років фольклорист записував коломийки у Тячівському, Рахівському, Хустському, Міжгірському і Воловецькому районах на Закарпатті [318, с. 453-454]. Герой однієї приспівки зізнавався:

Коли тоту коломийку задалека почую:
Киселицю висьорбаю, а з горшком танцюю! [467, с. 58].

Парубок просив:

Ой дівчино-косичино, винеси водиці
У горнятку мальованім з нової криниці [467, с. 71].

А дівчина ставила вже знайому з давніших записів вимогу:

Ой Іванку-майоранку, моє соколятко,
Купи мені на молоко черлене горнятко [467, с. 89].

Кандидат біологічних наук, палеонтолог і водночас співак хору *«Гомін»*, палкий патріот України **Андрій Путь** (1908–1992), родом із села Райки на Житомирщині, уклав збірник *«Пісні рідного села»* (1987). У чумацькій пісні дружина журилася:

Соломою в печі палю,
А горщиком воду ношу... [810, с. 45].

А в іншій пісні відтворювалася тема підроблених коралів:

Ой то ж бо та й не коралі,
То білая глина.
Підманила, піддурила
Хазяйського сина [810, с. 124].

Хоровий диригент, фольклорист, педагог, у подальшому член Наукового товариства імені Тараса Шевченка **Степан Стельмащук** (1925–2011) уклав збірник *«Пісні Тернопільщини»* (1989). У селі Шупарка Борщівського району він записав веснянку з уже відомим сюжетом:

Продавала Василина
Доньку свою.

Вибігає Іваниха:
– Купіть мою.
– Ми Вашої не хочемо,
Ваша гнила:
Штири ночі горшки мочить,
П'яту вмива [811, с. 54].
У щедрівці співалося:
Наша Маланка – господиня,
Як помастить, так помиє.
У неї горшки під лавою
Та й заросли муравою.
У неї миски на полиці
Та й заросли муравицев [811, с. 110].

Композитор **Олександр Яковчук** почав збирати пісенний фольклор ще під час навчання в Київській державній консерваторії імені Петра Чайковського. Відтоді він зібрав понад півтори тисячі пісень. Частину їх він обробив для хорів, ансамблів та оркестрів українських народних інструментів. До збірника *«Пісні з Поділля»* (1989) увійшли пісні, які Олександр Яковчук записав у рідному селі Черче, а також у Залуччі, Корачківцях та Жабинцях Чемеровецького району Хмельницької області:

Ой мій Боже милосердний,
Невістка маленька.
Чи велика, чи маленька, – просімо до хати.
Даймо миску, даймо ложку,
Просім вечеряти [808, с. 15-16].

Окремо заслуговують на увагу фольклорні видання українців Румунії, Польщі й Словаччини, що мешкали на своїх етнічних землях. На відміну від публікацій діаспори у Канаді чи США, вони були доступні українському читачеві радянської доби, продавалися в Україні й потрапляли до громадських і приватних бібліотек. На них можна було посилатися підрадянським українським ученим. Але українські науковці Чехословаччини, Польщі й Румунії, попри певний ідеологічний тиск з боку влади та партійних органів своїх країн, були відкриті світові й користувалися досягненнями західної науки.

Румунський фольклорист, педагог і перекладач, професор Бухарестського університету **Іван Ребошапка** видав збірник прислів'їв і приказок українців Румунії, присвячений пам'яті його покійного укладача – *«колишнього вихователя цілого ряду генерацій молоді і відомого... байкаря»*, а також перекладача Дениса Онищука (1901–1975). У ньому Іван Ребошапка навів прислів'я й приказки *«Не свєті горшки ліп'ят»* [713, с. 16], *«До певного часу збанок воду носит»* [713, с. 19], *«Від миски та до колиски»* [713, с. 28], *«Чим горнец накипів, тим і смердит»* [713, с. 37], *«Найшов си купец і на дрантивий горнец»* [713, с. 39], *«Жартуй, глечику, доки не луснув»* [713, с. 97], вислів *«Побили горшки між собов»* [713, с. 48], *«Ми тут, а там пси горшки друт»* [713, с. 71], каламбур *«Шо будете варити? – Шо зможу в горнец увалити»* [713, с. 103].

Казку про жадібних дротарів Іван Ребошапка записав 1976 року в селі Валя Вішеулуй Мараморського повіту. Розповідалося в ній про бідного чоловіка на ім'я Іван. Тоді по селах ходили дротарі, які дротували глиняні горщики тим, кому було треба. Ці дротарі спинялися в Івана, у нього спали, їли, гостювали, але ніколи не платили йому за гостину. Одного разу прийшли дротарі, погостювали в Івана, переночували, він їх гарно прийняв, пригостив, а вони – нічого. Наступного дня Іван, узявши з собою шістдесят леїв, пішов у сусіднє село й домовився з господарем ресторану, що завтра їх прийде четверо, вони попросять їсти й пити на двадцять леїв, а той дасть. Але коли Іван покрутить капелюх на голові й запитає перший раз *«Плачено, ґаздо?»*, господар скаже: *«Плачено»*. Так він має відповісти і вдруге, і втретє, й вигнати їх. Іван пішов у друге село й там так само домовився за двадцять леїв, а тоді рушив у третє й там теж залишив таку ж суму, розповівши господареві ресторану, що буде чинити і що той має йому казати. Коли він повернувся додому, дротарі зажадали, щоб він їх пригостив. Іван запропонував їм піти в інше село. Вони прийшли до ресторану, господар упізнав Івана, який залишив йому гроші, й коли Іван замовив поїсти й випити, господар усе приніс. Коли вже наїлися, Іван закрутив капелюха й запитав господаря, чи плачено. Господар відповів, що плачено. Тоді Іван ще покрутив капелюха й повторив запитання. Господар відповів, що плачено. Коли він покрутив капелюха втретє, господар гукнув: *«Ідіт гет, шо ви, та правда, шо плачено!»*. Дротарі дивувалися,

але ще не вірили йому. Тоді він повів їх у другий ресторан, де все повторилося. Вони вирішили перевірити ще в одному селі. Після третього ресторану, дротарі запитали Івана, що він хоче за свій капелюх. Він спершу відмовлявся продати, казав, що живе з цього. Тоді дротарі пообіцяли йому багато грошей і золота, й він погодився. Дротарі повитягали всі свої гроші, золоті годинники, познімали з пальців обручки і все віддали Іванові за той капелюх. Іван зібрав те все в кишені та й пішов додому. А дротарі пішли собі своєю дорогою. Вони прийшли в одне місто, зайшли у великий ресторан, замовили їсти й пити та ще й били склянки та келихи. Прийшов господар і попрохав заплатити. Тоді один із дротарів покрутив капелюхом: *«Плачено, ґаздо?»*. Господар мовчав. Тоді дротар покрутив капелюхом ще двічі, але господар закричав, аби вони платили, й так дротарі опинилися у в'язниці. Вийшовши звідти через пару днів, вони вирішили піти до Івана й убити його. Коли Іван помітив, що до нього прямують сердиті дротарі, він мерщій ліг на лавку й склав руки навхрест. Коли дротарі увійшли, то Іванова дружина голосила над ним як над померлим. Вона пояснила, що він уранці помер. Дротар помолилися Богові, а тоді один згадав про свій золотий годинник і вирішив ударити Івана кочергою. Так само вчинили другий і третій. Останній ударив так сильно, що Іван підхопився, але не розгубився, а став дякувати дротарям, що його воскресили, бо він забув сказати дружині, щоб його вдарила тим буком тричі й тоді він устане. Дротарі почали просити продати йому кочергу. Іван спершу відмовлявся, бо дротарі ж не прийдуть воскресити його, якщо він знову помре, але ті запевнили, що прийдуть. Дротарі продали все, що мали, й віддали Іванові гроші. Отримавши кочергу, вони вбралися, як лікарі, та й пішли. Прийшовши в одне місто, дротарі почули подзвін і довідалися, що помер великий пан. Вони пообіцяли його дружині, що воскресять її чоловіка. Дротарі били мертве тіло кочергою, але дива не сталося, й вони за наругу над померлим знов опинилися за ґратами. Вони вирішили, що коли вийдуть, заб'ють Івана і вкинуть у річку. Опинившись на свободі, вони вирушили до Івана, вкинули його в міх, зав'язали, принесли на міст, а самі пішли вирубати киї. Тим часом на коні їхав піп, який ще не мав своєї парафії. Він почув, як із мішка лунає: *«Йой, чує хто, не чує, я не знаю ні писати, ні читати, а мене на попа хочут класти»*. Піп випустив Івана

і погодився помінятися з ним місцями. Іван зав'язав міх, а сам поїхав на коні під міст, намочив коня й себе. Дротарі відлупювали попа й вкинули його у воду. Іван швидко вибрався з-під мосту, скористався другою дорогою й поїхав їм назустріч. Він подякував дротарям, що вкинули його у воду, бо він вивів звідти такого гарного коня, а ще три лишилося. Дротарі, почувши це, вирішили повертатися назад. Один з них, помітивши у воді відображення Іванового коня, сказав, що там дійсно є кінь і що він піде перший, а решта за ним, і коли махне рукою, то щоб і вони стрибали у воду. Дротар, опинившись у воді, почав тонути й махати руками, щоб його витягли. Ті два, як побачили, то обоє скочили за ним, й так усі троє потонули, але Іван щасливо господарював далі зі своєю дружиною [766, с. 263-270]. Дротарі тут виступили в ролі типових казкових зажерливих дурнів, які завжди діють спільно: разом ходять, купують у крутія речі, які той видає за чудесні, ловляться на всі хитрощі героя й навіть гинуть разом, а сама соціально-побутова казка інтерпретувала в сатиричному ключі архаїчні уявлення з давніших, чарівних казок, що мертвого можна оживити за допомогою чарівного батога, палички, гілки чи іншого предмета, а в підводному світі є табуни коней.

Після Другої світової війни одним з перших почав досліджувати й публікувати фольклор закарпатських лемків уродженець Сумщини, емігрант-білогвардієць – літературознавець і російськомовний поет **Євген Недзельський** (1894–1961), який, багато років проживши в Ужгороді, 1945 року виїхав до Праги, а з 1947 року працював у Пряшеві. Він уклав об'ємну збірку *«З уст народу. Прислів'я, приказки, заклинання, примовки, загадки і приповідки Закарпаття»* (1955), надруковану етимологічним правописом. Були там і загадки про горщик: *«На горі горував, дрібних дітей годував; як упав, так не встав, пес і кості не сбирав», «На горі горував, дрібні діти годував. Як упав, так не встав, пес і кості не сбирав»* [378, с. 285]; *«Із землі вийшов, накормив усіх, напоїв, а як умер, то його і не поховали»* [378, с. 285]. Про миску з ложками побутувала типова загадка: *«Всі ідуть колами до одной ями»* [378, с. 238]. Про горох існувало хитре запитання: *«Скілько гороху іде до одного горця?»*. Відповідь була несподіваною: *«Ані єден не іде, але сипати потреба»* [378, с. 285]. Дуб і жолуді в своїх шапочках теж знайшли собі місце в загадках: *«Няньо тисячу синів має, кождому мисочку справляє, лиш собі ніт»* [378, с. 289].

Збірник прислів'їв, приказок та образних висловів *«Народ скаже – як зав'яже»* (1964) упорядкували учень Івана Панькевича **Юрій Цигра** (1935–2019) та **Ілля Легдан**. Є там і паремії про глиняний посуд, наприклад: *«Вибухло з нього, як з невмитого горця (горщика)»* [712, с. 141], *«Зерно до зерна – та й миска повна»* [712, с. 56], *«Пес доти не буде ситий, доки миску не вилиже»* [712, с. 197], *«До роботи сама, а до миски – з двома»* [712, с. 126], *«Перший до миски, перший до роботи»* [712, с. 65].

Справу Володимира Гнатюка з вивчення народної творчості українців Пряшівщини гідно продовжив інший учень Івана Панькевича – фольклорист та українознавець, мистецтвознавець, літературознавець, бібліограф, член Міжнародної комісії з дослідження національної культури Карпат та Балкан, дійсний член Наукового товариства імені Тараса Шевченка, Президент Наукового товариства імені Тараса Шевченка у Словаччині, голова Асоціації українців у Словаччині доктор філологічних наук, іноземний член Національної академії наук України **Микола Мушинка**. Він є одним із найвизначніших збирачів і дослідників фольклору українців Словаччини другої половини XX – початку XXI століття. Микола Мушинка уклав антологію усної народної творчості українців Східної Словаччини *«З глибини віків»* (1967). За словами Миколи Мушинки, під час Щедрого Вечора господиня, подаючи на стіл капусту, робила рукою над мискою кілька кругів, щоб восени капуста *«звивалась до колечка»*, і питала дітей:

– Ци добра тота капуста?
Діти хором відповідали:
– Недобра, недобра!
Господиня, ніби зрадівши такій відповіді, каже:
– Бодай била недобра гусеницам і попелицам! [708, с. 33-34].

У сирітській весільній пісні із села Вагринець Бардіївського округу глина була символом могили:

Ходила Ганічка
На цвинтар на зіля,
Просила нінічка:
– Подте на вешіля.
– Дівко моя люба,
Весель ти шя сама,

Бо моя головка
Глином присипана... [708, с. 101].

Надрукував Микола Мушинка й дротарську пісню, записану ним 1964 року в селі Великий Липник Пряшівського округу:

Ніт ліпше на шьвіті,
Як дритарскей жені:
Заглавок під главком,
Перинечка на ній.
А мий правий бочок
До землі примерзнул,
Як я на зелену
Травичку сой легнул.
Бочок мі примерзнул,
Ножки стали ледом,
Дай, качмар, палюнки,
Справит шя мі медом [708, с. 203-204].

Позбавлений змоги після звільнення з роботи 1971 року публікувати свої праці в Чехословаччині, Микола Мушинка переніс своє завзяття на діаспору, почавши друкуватися за кордоном. Він став автором розділу *«Духова культура»* (1988) у виданому в Нью-Йорку двотомнику *«Лемківщина: Земля – люди – історія – культура»*. На південній Лемківщині, готуючи страви на Святвечір, капусту довго мішали в горщику, *«жеби в ярі (навесні) капустяни головки шя завивали»* [707, с. 294]. Освяченій на Водохрещі воді приписували чудодійну силу, тому селяни набирали її у дзбанки та глечики і старанно зберігали протягом цілого року, вживаючи її для різних магічних актів, головним чином для замовляння й лікування хвороб, для охорони від нечистої сили тощо [707, с. 301]. Перед Великоднем господиня білила хату ззовні й зсередини, мазала долівку глиною [707, с. 305]. На весіллі, коли молоді ходили до річки вмиватися, молода поверталася в хату з глечиком води, яку дружби в неї кілька разів виливали [707, с. 333].

Фольклор Пряшівщини фіксував і старійшина української літератури Словаччини, письменник та етнограф **Михайло Шмайда** (1920–2017), який також захоплювався народною творчістю й популяризував її. Почавши працювати в Музеї української культури в Межилабірцях, перенесеному згодом

у Свидник, він відвідав майже всі українські села свого краю, фіксуючи пісні, балади, легенди, перекази, звичаєвість і обрядовість. 1965 року в українському селі Нижні Репаші в Східній Словаччині Михайло Шмайда записав таку потішку:

Варила мишичка кашичку, варила
Та й поїла
Та ішла през лавочку –
Згубила мисочку.
Ішла през поточок
Згубила горночок.
Ішла, ішла, ішла аж ту [312, с. 356].

Того ж року в селі Завадка в Східній Словаччині він почув і такий текст:

Варила бабочка кашичку,
Тому дала на ложечку,
Тому дала на відлічку,
Тому дала на танірік,
Тому дала на мисочку.
Ішла през лавичку,
Зламала ручічку
Ішла през мостик,
Зламала хвостик.
Ішла, ішла, аж ту пришла [312, с. 356].

Наукова діяльність Михайла Шмайди теж була перервана, бо за публічний протест проти окупації Чехословаччини 1968 року він був звільнений з роботи, виключений зі Спілки словацьких письменників, і йому було заборонено друкуватися. Коли ідеологічні заборони послабилися, він продовжив друкувати свої дослідження, наприклад, *«Любовні чарування»* (1989). Якщо дівчині подобався якийсь парубок, вона непомітно стежила за ним, аж доки не вдавалося взяти із його слідів трохи глини. Цю глину вона потім замащувала до глиняної печі, приказуючи: *«Жеби тя так пекло за внов, як буде печі тоту глину!»* [1166, с. 228].

Історик і педагог **Василь Гривна** (1915–1987) видав книгу *«Народні звичаї Маковиці»* (1973). У цій книзі була зафіксована звичаєвість українського населення району, який простягається між Бардієвом та Свидником, переважно із рідного авторові села

Бехерів Бардіївського округу. Коли хрестини закінчувалися, то баба-повитуха обходила з тарілкою гостей і збирала гроші, на які клали хліб і ставили чарку горілки [248, с. 15-16]. Після вінкоплетин рештки барвінку кидали в потічок у воду, а в мисці приносили воду, якою кропили присутніх у хаті [248, с. 31]. Задля жарту молода виносила з комори на тарілці спершу суху гілку ялівцю або іншого дерева, а вже потім – справжнє пірко, весільний символ, який вона заздалегідь виготовила з розмарину й прикрасила свічками та штучними квітами. Пірко ставили перед старостою, який, подякувавши, подавав тарілку з пірком назад молодій, яка прикріпляла його молодому на одяг (у давні часи й на капелюх). Молодий платив їй гроші, й молода знову йшла в комору, звідки на тарілці приносила три білі хустки й зелений вінок з барвінку. Староста ділив принесені речі. Одну хустку він давав батькові молодого, другу залишав собі, третю з вінком на тарілці віддавав молодому з словами: *«Твоя млода днем свій вінец оддає тобі, а ти мусиш за нього добрі єй заплатити»*. Молодий діставав гроші з гаманця і клав на тарілку, а староста передавав її молодій [248, с. 41]. У весільній докірній пісні проглядала слабко завуальована символіка смерті:

Чом ви, свашки, не шпівате,
ци ви рідки зуби мате?
Треба глини намисити,
свашкам зуби заліпити [248, с. 62].

Цю весільну приспівку про глину фіксували ще Анатолій Кралицький, Іван Верхратський, Іван Буґера, інші дослідники. Глиняні вироби згадано у весільній пісні про подарунки дівчини хлопцеві:

...Іщі би-м му купила
Риночку яшници,
Жеби до нас ходили
Аж ціли мясници.
Іщі би-м му купила
Горночок молока,
Жеби до нас ходжувал
Кажду ніч до рока.
Іщі би-м му купила
Піпку з китайками,

Жеби собі закурил
Меджі парубками [248, с. 96].

Характерним для місцевого населення був обряд обмивання молодих, яке відбувалося біля потоку. Закінчивши обмивання, молода набирала в дзбан воду, заходила в хату й вмивала батька і матір, а потім кидала дзбаном об стелю. За цим слідував обряд пов'язування очіпка. У деяких місцях обряд обмивання відбувався після пов'язування. Потанцювавши зі свашками і молодим, молода брала рушник та глиняний кухоль і йшла до потоку вмиватися: вона вмивала молодого, а він її. Потім вона, набравши води, кропила весільних гостей. Далі, знову набравши води, вона заходила в хату й умивала батька й матір, а решту води, ставши на лавку, виливала на всіх присутніх і вішала кухоль на стіну [248, с. 7]. Тим часом хлопці вдавали з себе молодят і у всьому їх наслідували, поспішаючи в хату, щоб раніше за всіх сісти за стіл. Дружба вдаваних молодих замість належного келепа носив мотику, якою дряпав з печі глину, щоб молода мала що робити. Коли заходили справжні молодята, їхній дружба відрубував з печі шматок глини [248, с. 100-101]. В останній день весілля запрошені маршалками гості приносили подарунки, в тому числі миску зерна або рису [248, с. 116]. Через тиждень після весілля в хаті батьків невістки бувала гостина, на яку запрошували батьків молодого, старосту, дружбу, маршалків, свашок і близьку рідню. Під час гостини співали:

А ішла я, ішла,
Через синю глину,
До своєй мамочки
На першу гостину [248, с. 116-117].

У піснях згадувався дзбан:

А пиймею, пийме,
Кед нам наливают,
З великого джбана –
До білого рана [248, с. 121].

Ворожіння в поховальній обрядовості нагадували будівельні. Увечері після похорону ставили на вікно дві посудини: одну – з водою, другу – з горілкою. Якщо води ставало менше, то душа покійника була спокійною, якщо зменшувалося горілки, то треба було за неї приносити жертви у вигляді панахиди, літургії, парастасу або інших молитов [248, с. 123].

Загальноукраїнською була календарна обрядовість. У передвечір'я свята Андрія дівчата ворожили, чи вийдуть заміж і за кого. Для цього з черешні відламували стільки гілок, скількох хлопців мала на прикметі дівчина. Гілки відмічали, щоб знати, кому яка буде належати. Відмічені гілки ставили в посуд, наповнений водою, де вони стояли аж до самого Різдва. На Різдво дівчина оглядала гілки, яка з них розвинулася. Якщо не розвивалася жодна гілка, то вона мала ще рік дівувати. Також садили в горщик гілочки черешні, щоб розцвіли до Різдва. Якщо розквітнули всі гілки, то ніхто в родині не помре [248, с. 148]. Увечері на Андрія співали пісні, в яких, подібно до колядників, обіцяли побити всі горщики на полиці, якщо господарі їм не дадуть належні дарунки:

Андрию, Андрию,
Я на тя лен сію,
Дай мі, Боже, знати,
З ким тя піду брати.
На столі стояла,
Три крижи тримала,
А ви, люде, знайте –
Наше право дайте.
Наше право невеличке:
Лем коритце вівса,
Бо як нам не дате,
Та шя сподівайте –
Вшитки горці поваляме,
Што в полиці мате [248, с. 149].

Після вечері на Святвечір миски з їжею залишали відкритими, щоб душі померлих могли поїсти, якщо вночі відвідають хату. Коли клали хліб-крачун у піч, то туди додавали й глину, зліплену у велику грудку, щоб корови в такій кількості давали масло [248, с. 153]. Ці та інші цікаві лемківські звичаї, сповнені архаїчної символіки, становлять головну цінність праці Василя Гривни.

Публіцист і громадський діяч **Іван Киндя** (1892–1964) у розвідці *«Дротарі»* (1974) змалював побут майстрів цього поширеного в українців Східної Словаччини ремесла. Від'їжджаючи на роботу, вони влаштовували прощання, на яке запрошували сусідів і рідню. Там їли, пили й співали пісні. Коли прощальне пригощання

закінчувалося, під'їздила підвода, на яку клали торбу або мішок, покроплені свяченою водою. Дехто з гостей прощався вдома, решта проводжала мандрівника за село, до хреста. На підводі звичайно їхали діти. Коло хреста, трохи поплакавши, прощалися, далі проводжала вже лише жінка. Жонаті дротарі справляли прощання вдома, молоді парубки – гуртом у корчмі, але проводжати їх до хреста вирушало багато людей. Парубки йшли, співаючи:

Оставайте здраві,
мої приятелі,
бо я облечений
в дротарській кошелі.
Уж ідут дротаре
Єдни за другима,
Лем мого милого
Не видно за нима.
Пошов милий з дротом,
Мав прити другий день,
А єго не видно
Уж на осьмий тиждень.
Я свого фраїра
З дротом виправила,
Жеби мі го друга
Дівка не любила.
Дратаре, дрітаре,
Што по вас остане?
По вершках ступляї,
По корчмах грайцарі.
Пошов милий з дротом,
Ани му хиру ніт,
І я за ним пойду,
Бо мі ту пари ніт.
Бодай дріт потратив,
Дому ша навратив [476, с. 9-12].

Наприкінці 1970-х років кілька українських казок з Пряшівщини, в яких йдеться про глиняні вироби та гончарів, надрукував місцевий український фольклорист, науковий працівник Дослідного кабінету україністики Пряшівського університету, член Словацького

етнографічного товариства Словацької академії наук **Михайло Гиряк** (1933–2007). Він був одним із найактивніших збирачів народного слова свого краю. Основним полем діяльності було дослідження фольклору українців Східної Словаччини, головним чином, народної прози, а найвизначнішим результатом його польових досліджень став семитомник *«Українські народні казки Східної Словаччини»* (1965–1979). Це науково-популярне видання містило зразки народної прози всіх регіонів Пряшівщини. У кожному записі було збережено народну говірку розповідача, подано його біографію та час запису. У передмові або післямові до кожного тому було подано більш детальну характеристику опублікованих матеріалів.

У казці про королевича Марка, записаній у селі Бодруджал Свидницького округу, говорилося, що *«в сімдесят семуй столиці, за горячим, за зимним морем»*, був собі один гончар, який виготовляв з глини горщики. Він мав хату в лісі й трьох синів. Та купувати ніхто до нього не йшов, бо не мали грошей. Тож він, як виготовляв повний віз, відвозив те все до королевича Марка. А той королевич був на всю земну кулю найбільшим силачем і найбільшим багатієм. У нього дім був вкритий самими головами. Якщо він гнівався на людину, то відрубував голову і чіпляв на свою оселю. *«Тот горчарь лем із того королевича Марка жив. Прийшов там, місяць там побив, ще дашто поміг робити, та й їм доплатив»*. А потім знов виготовляв горщики й знову збирався з ними до Марка. Але раз він забарився аж на три місяці. Наробили горщиків, і старий велів синам їхати до королевича Марка.

Дорогою гончарів застала гроза. Побачивши в лісі хату, вони попрохали в молодого господаря: *«Ґаздо, будьте таки добри, переночуйте нас, бо видите – доч такий іде. Та коні можут бити вкапчани у возі, бо на возі горці у сіні, а ми жеби спали в хижі»*. Той відповів, що не може їх впустити в хату, бо його жінка скоро має народити. Гончарі погодилися заночувати надворі, у повітці з сіном. Полягавши, старшого брата залишили на варті. Той чув, як прилетів великий птах і запитав, чи вже народилася дитина. З хати щось відповіло, що ще ні. Птах сказав, що якби народився зараз, то був би начальником. Згодом він ще кілька разів прилітав із запитанням. Отримуючи негативну відповідь, птах казав,

що народжений у цю мить був би міністром, правителем. Нарешті, коли відповідь виявилася ствердною, він відповів, що щойно народжений хлопець буде правити володіннями королевича Марка. *«А ґазда о тім, што тот птах повідав, не чув нич. А горчарь чув»*. Він розповів своїм братам. Коли вони прибули до королевича Марка, вже почалася зима. Вони пояснили йому свою затримку так: *«Та не подарили нам ся горці, та сьме кус почекали, веце сьме доробили»*. Королевич запитав їх, які є новини. Брати розповіли про випадок у лісі. Тоді Марко сів на коня, взяв міх золота й помчав до того ґазди. Він купив ту дитину, відвіз подалі й викинув у сніг. Проте по дорозі назад її знайшли гончарі. *«Они взяли та колеса собі погамували, жеби ішли так, як на санкох, бо уж не мож на возі іти»*. Вони привезли дитину додому. Почали її доглядати, хлопець став рости. І тоді люди почали приходити за горщиками. Гарячі ще брали з рук, і таке щастя прийшло до хати. Вони вже не дбали про те, щоб наробити горщиків для королевича Марка, бо люди ночували в гончаря, тільки щоб продав. Тут старий гончар спостеріг, що дотепер ніколи ніхто не приходив купувати горщики, а відколи цей хлопець тут, люди так і горнуться. Очевидно, причина в тому, що той хлопець такий щасливий. А хлопець так ріс, як із води. Бавився з ними, а там швидко навчився ліпити миски із глини, як вони, і вже взявся до праці. А через чотири місяці батько велів їхати з горщиками до королевича Марка, бо вони вже там довго не були й він може постинати їм голови. Коли гончарі прийшли, з'ясувалося, що королевич Марко вже з дерева посудини поробив та з того їв. Він сказав хлопцям, що вони забули про нього, а він гадав уже, що вони повмирали. Гончарі розповіли, що як поверталися від нього, то в купі снігу знайшли дитину, принесли її додому, й тепер у них люди ночують по три ночі й просто з рук беруть гарячі миски. Королевич Марко схопив два міхи золота й помчав на коні. Він прийшов до гончаря й почав вимагати продати йому хлопця. Гончар спершу відмовлявся, бо той хлопець такий щасливий, що він уже не потребував їздити до королевича, йому гроші самі йшли до рук, утричі більше, ніж він просив. І тільки тому, що він давно знає королевича, він ще продає йому горщики.

Королевич Марко золотом і погрозами примусив віддати йому того хлопця. Він знову спробував убити свого майбутнього

спадкоємця, але той вкотре вижив і став архієпископом. На сповіді вже літній королевич Марко довідався від нього про це й відправив його до своєї доньки з листом. По дорозі загадковий сивий дід змінив написане в листі, й хлопця одружили з донькою королевича Марка. Й навіть Маркова спроба відправити свого зятя до Бога на розмову, попри всі труднощі й випробування, закінчилася тріумфом хлопця [194, с. 88-97].

Саме жінки проявляли особливу цікавість до появи в селі гончаря, що й відбилося в самобутньому фольклорі українців Східної Словаччини. Наприклад, у побутовій казці про те, як дід у школу ходив, записаній словацько-українським фольклористом Михайлом Гиряком у селі Валентівці на Меджилабірщині, головний герой знайшов повний гаманець золота, однак мав клопіт через свою дружину, котрій не можна було довіряти таємниці. Спершу вони брали по червінцеві, і так і жили, доки в село не приїхав гончар: *«Жебив не прийшов горьчарь до валалу. Прийшов горьчарь до валалу, привіз вшелиякі горьці. Вна порвала єден тот златий та й бйо ґу ньому. Но та й пішла. А што вна знала, тівко стоїть тот златий пінязь. І він нич, лем такой:*

– Де бивате, я вам одвезу домів тоти горьці.

Но і так, як даколи під повалов била поліця, і наклали там повно горцей, дзбанків». Але ще в гончаря було маленьке горня, і він віддав його бабі: «Ші вам і тото дам». Та довго пробувала запхати його на полицю між великими посудинами то з одного, то з іншого боку, та це їй не вдалося, тому що вже не було місця. Тоді вона розізлилася на горщики, звинуватила їх у тому, що вони не хочуть поступитися місцем: «А, ґута би вас товкла! Такому маленькому, бідному ся не вступите?!». І порозбивала їх геть усі посеред хати. Розгніваний дід відлупцював її. Тоді баба заявила, що раніше терпіла, а тепер більше не буде, піде й розкаже, що в нього звідкись узялися «пінязі». Однак сварка між подружжям не призводить до трагічного фіналу. Як і інші притаманні реальному життю конфлікти в родинних відносинах, у казці вона долається сміхом. Коли баба розголосила жандармам і суду, що в діда є гроші, вона заразом виклала й усі ті небилиці, які він їй завбачливо розповідав, і її визнали несповна розуму. Дід натомість зізнався, що гроші знайшов ще тоді, коли «ходив до школи», тому його теж

відпустили, зваживши на вік. Він пошив в дурні можновладців. «Но але добрі, же не прийшов ші тот горьчарь, а же не приніс великий горнець, уж бив жені і їх манжелствові конець» [195, с. 118-119].

Не оминули фольклорні записи Михайла Гиряка й таке явище традиційного побуту українців східної Словаччини, як дротарське ремесло. У казці про шістьох дротарів із села Цигелка Бардіївського округу розповідалося про їхні мандри перед Різдвом і зустріч з чортом. Це було в минулому, але не дуже давно, ще коли селами ходили дротарі. Вони були зі Спиша, де дуже бідний край, і їм нічого не залишалося, як заробляти дротуванням горщиків і латанням металевого посуду. Ходили вони, аж настала зима, а на Різдво вони збиралися додому. Двоє дротарів зійшлися разом і вирішили, зачекати в корчмі, чи не пристане до них ще хто. Коли їх зібралося шість, вони вирішили рушати додому. Купили горілки, щоб зігрітися й швидко напилися. Шостий дротар, що був молодий, випив мало й не був п'яний. Дротарі пішли навпростець, аби швидше потрапити додому. Вони йшли повз придорожній хрест. Але ніхто ні поглянув на хрест, ані шапки не зняв. Тільки той парубок був єдиним, хто перехрестився, зняв шапку й тихцем прошептав якусь молитву. Вони пішли далі. Тоді прийшла така густа імла, що можна було ножицями краяти. Вони ледве бачили одне одного й заблукали, увійшовши до лісу. Спроби знайти якусь стару дорогу не увінчалися успіхом. Уночі пішов сніг. *«Та єден з меджи них повідат:*

– Ей, хоць би ту дябелська хижа била, та кеби шя лем трафила, та я би ішол там, бо то велика зима».

Імла трохи розсіялася, дротарі роззирнулися й помітили світло. Вони вирішили, що там десь має бути село, й пішли на те світло. Там виявилася невелика хатка. Дротарі вирішили зайти туди. Назустріч їм вийшов господар. Дротарі з ним привіталися й пояснили, що хотіли скоротити дорогу, але заблудилися, й попросилися переночувати. Господар радо погодився й запропонував їм вечерю. Але вони нічого не помічали. А той парубок єдиний побачив, що в господаря на одній нозі копито, а інша нога нагадує бичачу, з ратицею. Він відмовився заходити до хати, а решта пішли. Господар сказав, що вони не мусять платити за вечерю. Він загадає їм три загадки, а коли вони їх відгадають, це й буде платня. Той парубок залишився надворі, хоча й було холодно. Решта посміялися, що як змерзне, то зайде в дім. Йому

дійсно, зрештою, довелося через холод зайти, але він не сів за стіл, а став за піччю. Він розумів, що то якась нечиста сила. Ті поїли вечерю, яку їм дав господар, а наостанку він дав їм запити вином. Вручив їм кубки і заявив, що зараз загадає їм ті загадки, й коли відгадають, то нічого не будуть платити, але якщо не відгадають загадки, то жоден не піде додому, залишаться тут.

Дротарі вирішили, що їх п'ять, тож не може бути, щоб вони не відгадали три загадки. Перша загадка була, з якого дерева стільниця на тому столі, за яким вони вечеряли. Дротарі вирішили, що це вони відгадають, припустили, що, може, з дуба, з груші, з явора, з горіха, з береста, але це все було неправильно. Вони зрозуміли, що справи кепські, й тут один з них погукав на допомогу того, що був за піччю. А той запитав, чому вони не можуть впізнати, що то з кінської шкіри. Їм натомість здавалося, що то дерево. Той пан похитав головою й визнав, що вони вгадали. Друга загадка вимагала відповісти, з якого дерева ніжки столу, під тією стільницею, де вони їли. Дротарі відгадували по-різному, пропонуючи і березові, і вільхові, і ліщинові, і букові. Але жоден не вгадав. Пан похитав головою. А один сказав тому, що за піччю, що раз він відгадав першу загадку, то справиться з другою. Парубка не засліпило, він усе бачив і відповів, що ті ніжки – з кінських ніг. Пан був змушений визнати, що вони знову відгадали. Третя загадка питала, з якого матеріалу кубки, з яких вони пили вино. Дротарі висували припущення, що вони скляні, порцелянові, залізні, але ніяк не могли відгадати. Тоді вони позвали того, що стояв за піччю, й він відгукнувся: *«Та не познате? З тих пищалох конських од копита по коліна»*.

Тоді пан ляснув себе й не стало ні хати, нічого. Вони опинилися надворі та й подякували Богу, що той парубок увійшов до хати й усе побачив, а вони нічого не бачили. А як звідти йшли, уже та імла зникла, вони виблукали на якусь дорогу й пішли просто додому [196, с. 272-277]. Стара Єжибаба в іншій казці наказала прийомній дочці Мар'єнці: *«Та іду спати, але ти такой гнед лем помиєш ґрати, горьці, горнята...»*. Бренькнувши мисками, вона подала королевичу Янкові знак до втечі. *«Тота помиват горьці, лем раз черькла з мисками»* [196, с. 175-176]. Там само Михайло Гиряк зафіксував і народні фразеологізми *«Так, як би горьцьом до стіни метав»*, *«Худобному з горця вода вижьбігат, а богатому шя нич не стане»* й інші [196, с. 292].

У казці з села Довгуня на Свидниччині бідний брат перед Різдвом, не маючи, за що купити сірники, пішов до багатого брата по вугілля, взявши *«якиськай старий горчиско»*. Багатий брат йому не дав жару, й він прийшов додому ні з чим. Увечері жінка, молячись, побачила в темряві під селом вогник. Бідняк узяв *«тот горнець старий»* і подався туди. Там був старий чоловік, що розкладав вогнище. Бідняк розповів йому про своє лихо, й дід дозволив йому набрати вугілля повний черепок, велівши, як прийде додому, зайти до стайні й кинути жменю, так само зробити на горищі і в коморі, а решту, що залишиться, висипати під піч, помолитися й не турбуватися. І хоча вони побоювалися пожежі, але так і вчинили. Уранці жар під піччю виявився купою золота. У стайні були дві гарні корови й двоє добрих коней, у коморі – повно зерна, а на горищі кормів. Багатий брат позаздрив бідному братові й випитав у нього, як сталося, що він має всього досить. Бідняк розповів йому. Тоді багатий брат, узявши *«такий великий горчиско»*, подався до дідуся по вугілля й сказав йому, що живе бідно, ні за що купити сірники, тож хотів би попросити вогню. А дідусь у відповідь поцікавився, нащо йому вогонь, коли в нього його досить, і порадив озирнутися назад, бо горить його хата. Багатий брат покинув горщик і побіг додому рятувати добро, але в нього все згоріло, і відтоді він бідував [193, с. 104-109]. Казки в записах Михайла Гиряка відобразили побут українців Східної Словаччини, їхнє поводження з глиняним посудом, гончарювання й продаж гончарями глиняних виробів, нелегке ремесло дротарів.

Учитель Другої основної школи зі Свидника, збирач українського фольклору **Андрій Куцер** уклав збірку *«Гей, діточки, дайте ручки: Народні дитячі гри українців Чехословаччини»* (1972), відзначивши, що ці ігри залишаються свідками того, що від часів заселення території Східної Словаччини слов'янами тут жило плем'я лемків – частина українського народу. У Дубовій Свидницького округу маленьку дитину заохочували плескати в долоньки, а батьки під час цього приспівували:

Тапці, ручки, тапці!
Підеме до бабці.
Даст нам баба періжки
І на миску замішки.
Тапці, ручки, тапці! [576, с. 22].

У селі Нижній Мирошів того ж округу знали потішку з пальцями для найменших. Брали дитину за ручку і вказівним пальцем правої руки починали кружляти по її долоні, ніби мішаючи кашу. При цьому примовляли:

Варила мамочка кашичку, варила,
Єдному дала до горнятка,
Другому до мисочки,
Третьому до кайстроника,
Четвертому дала до ложки,
А п'ятому не дала,
Бо не приніс сала.

На слова: *«Єдному дала до горнятка...»* – перебирали пальці один за одним аж до п'ятого, починаючи від мізинця. Коли дитина подавала другу руку, забава повторювалася знову [576, с. 33].

Фольклорист і етнолог **Надія Вархол** опублікувала збірку *«Народні загадки українців Східної Словаччини»* (1985). Були там і загадки про горщик українців Пряшівщини: *«Зо землі вишол, накормил вшитких і напоіл. А як умер, та го і не поховали»* [718, с. 40], *«Шо каждого накормить, а самой голодной?»* [718, с. 40].

У науковому збірнику Музею української культури у Свиднику з'явилася стаття Надії Вархол *«Жінка-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини»* (1982). Її було присвячено як міфологічним істотам жіночої статі, так і земним жінкам, яким приписувалися надприродні здібності. В одній з бувальщин із села Олька розповідали, як демониця підмінила дитину однієї жінки своєю. Мудрі сільські баби порадили жінці, щоб вона поварила воду в горіхових шкаралупках. Дитя, яке сім років не говорило, побачивши це, сказало: *«Уж тіко мам років, як Барковського ліс, а ші-м таке не видів, жеби ґаздиня в тіко горців варила»* [118, с. 280]. Мовчання було ознакою того світу. На Снинщині вірили, що відьма (*«босорка»*) відбирає і материнське молоко. Для цього вистачало лише, щоб вона торкнулася постелі, на якій лежала породілля, або пила з горняти породіллі [118, с. 293].

Наступною була стаття *«Чоловік-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини»* (1985). У селі Велика Поляна розповідали, що чортика-домовика не можна частувати солоним. Одна господиня помилилася, то він жбурнув у неї горщиком

з горища [122, с. 237]. У фольклорі українців Східної Словаччини були дуже поширені оповіді про ревенантів – померлих, які після смерті не мали спокою й поверталися у світ живих. Вийшовши з домовини, такі мерці переслідували й мучили людей, найчастіше – своїх родичів, близьких. Щоб запобігти ходінню мерця, існувала ціла низка магічних прийомів. Зокрема, в Уличі радили поставити під горщик запалену свічку. Мертвий питатиме: *«Як то може бити, же свічка на столі горить з горчіком прикрита?»* Йому треба відповісти: *«А як то може бити, же мертвий ґу живому ходить?!»* Тоді він забереться геть і більше не прийде. У селі Шарбів Свидницької округи радили опівночі взяти глину з тієї могили, з якої виходив мрець, принести її, не оглядаючись, і вмити нею хворого, читаючи при цьому Псалтир, а залишок глини віднести назад [122, с. 245]. Надія Вархол підкреслювала, що глину з кладовища, як і інші предмети, що безпосередньо чи опосередковано входили в контакт з покійником, та частини його тіла, могли використовувати як у лікувальній, так і в зловорожій магії [122, с. 245].

Разом із мовознавцем з України **Анатолієм Івченком** Надія Вархол уклала *«Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини»* (1990). Приказка про тих, хто недружно живе, зафіксована в селі Вавринець Воронівського округу, натякала на магічний ритуал: *«Мусилі на ніх глини шмариті, де са пси кусалі»* [123, с. 39, 100]. *«Як глина»,* – казали про неповоротку, незграбну людину в селі Остружниця Гуменського округу [123, с. 39], можливо, натякаючи на її ототожнення з мерцем. А про людину зі старечим, негарним голосом у селі Камйонка Старолюбовнянського округу мовили: *«Голос, як старий горнец»* [123, с. 42-43]. Безслідне зникнення в селі Руський Грабовець Михайлівського округу передавали ідіомою *«Пропасти, як жидувский горнец»* [123, с. 43]. Ще був вислів *«Стратитися, як пара над горьцом»* [123, с. 43, 98]. Сказати дурницю в селі Збійне Гуменського округу передавалося фразеологізмом *«Виповісти, як з немитого горця»* [123, с. 43]. *«Виїдати порожні миски»* в Остружниці означало жебрати. Про ненажерливого там казали: *«Радше прасне, як би мав на мисці вхабити»* [123, с. 83].

Учитель **Юрій Харитун** збирав фольклор в українських селах Східної Словаччини – Старині, Дарі, Великій Поляні, Руському,

Оструженниці, Звалі та Смулнику. Упродовж десятирічного дослідження там було зібрано кілька сотень високохудожніх зразків дитячого фольклору. Переважна їх більшість увійшла до книги *«Ластівочки прилетіли»* (1989), наприклад, жартівлива приказка:

Єднуй галушці
Смутно на мисці.
Вна масна і слизка,
Пуйде до жалудка [589, с. 17].

У дражнилці мовилося:

Малі дівки –
До кобілки,
Малих хлопцю –
До горця.
А тебе, малого, неслухняного,
Вхаблю на пецу [589, с. 52].

У народному повчанні говорилося:

Хижа вимашшєна,
Наша Марька розпешшєна.
Ходить по глині,
Потум по перинві,
Не є юй кунця,
Запреме ї до хлівця [589, с. 78].

Дітей заохочували допомагати старшим, розказуючи їм віршик:

Із косами покосити,
Із конями повозити,
Із ціпами молотити,
В млинцю молоти,
В горцю варити,
В пецу печи,
Подьте, діти, помочи [589, с. 79].

Про горщик на сметану (*«довжанку»*) була примовка:

Іванко
Взяв довжанку,
Впав на ґанку,
Вилляв сметанку.
Вже му до плачки,
Сметанку полизали мачки [589, с. 86].

Батьки жалілися на лінивих дітей:
Таки діти, шо на пецу сидять,
Нич не роблять,
Лем їдять,
Треба взяти,
Надвур вигнати,
Жеби не заваджали,
Горці не виїдали,
Други мають все роботу,
А я з вами лем клопоту [589, с. 86].

Примовка розповідала про роботящу дівчину, яка приготувала батькам мальовані тарілку та горнятко:
Шиє дівча стулничок
На малий столичок,
Мальований танєр
Про свою матєр,
Мальованой горня
Про свого нянька,
Тобі на стулник
Дась діравий дуйник [589, с. 86].

Тарілка фігурувала в ігровій потішці:
– Хочеш їсти?
– А де маю сісти?
– Зроби стулець із дупки,
Возмий танєр і – хлипки, хлипки [589, с. 95].

Про приготування чиру розповідала потішка з гри:
Шо варять,
Не прозрадять,
Шо їли,
Не повіли.
В єдинум горци чир і крупи,
Хто їм вірить, тот є глупий [589, с. 97].

У грі відтворювалися такі популярні професії, як коваль і дротар:
– Заграйме са
До колеса.
Ти – ковальом,
Ти – дротарьом,

Ти подь коні ковати,
А ти горчок дротовати,
А ти пас
Поза ввес,
Можеш нас їмати [589, с. 102].

Загадка про горщик звучала як: *«Кого за вуха беруть, кідь го долов кладуть?»* [589, с. 113].

Розділ *«Духова культура»* (1988) про північних лемків для колективної монографії *«Лемківщина: Земля – люди – історія – культура»* написав український журналіст і літературознавець, секретар Українського суспільно-культурного товариства **Микола Сивицький** (1917–2004), який працював у редакції тижневика *«Наше слово»* й активно співпрацював з Науковим товариством імені Тараса Шевченка в Нью-Йорку. У лемківських селах Польщі на Святвечір ставили на скатертинці горнятко з льоном чи житом, встромляли туди свічку й запалювали при вечері, а горнятко обвивали вінком часнику [920, с. 104]. Дорослі стежили, щоб діти не заглядали в горщики, де готувалася страва до Святої вечері, бо якби дитина звідти щось витягла, вовк улітку крав би вівці [920, с. 103]. А щоб покійники не зосталися голодними і не снилися, відкладали їм по три ложки кожної страви в окремий горщик, що стояв у соломі на покутті, а після вечері залишали все на ніч на столі неприбраним – для голодних душ [920, с. 105]. Перший день різдвяних свят у лемків проходив дуже врочисто. Вставали рано, кидали в миску гроші, наливали води і вмивалися. Білі монети мали гарантувати багатство, а мідяки – засмагле обличчя і здоров'я [920, с. 106].

На Голодну кутю ставили на скатертині тарілку з проскурою й часником, клали хліб, встромляли туди запалену свічку. Господиня брала в мисочку зілля, терла над вогнем і спалювала, і кожен по черзі нахилявся і нюхав з відкритими вустами – *«жеби спалити зли мисли, недобри слова і жеби ся біда його не чипала»* [920, с. 114].

Маючи кількох залицяльників, дівчина на Андрія ворожила, за котрого вийде заміж. Для цього вона вдосвіта ламала гілки черешні, садила в горщики-квітники й розставляла в хаті по закутках (аби хтось не наврочив), зазначивши кольоровими нитками, якого хлопця представляла ця галузка. Далі кожного ранку, поки була натще, брала в рот воду й підливала гілки. Чия галузка розвинулася

до Святвечора, за того хлопця дівчина до року мала вийти заміж [920, с. 129].

Використовували глиняний посуд і в родинній обрядовості північних лемків, зокрема в поховально-поминальній. Після похорону на ніч залишали на столі їжу, а як помер чоловік, то й горілку, – щоб душа, прийшовши на відвідини, мала чим поживитися. Тиждень тримали на столі в глиняній мисці свячену воду й рушник, щоб душа вночі купалася й очищалася від гріхів [920, с. 163]. Загалом можна сказати, що наукові дослідження українських учених із близького зарубіжжя певною мірою займали проміжне місце між підрадянською й діаспорною наукою.

Важливе значення для розвитку вітчизняної керамології мали праці російських дослідників, насамперед столичних. Попри значну упередженість та заангажованість, російські вчені не потрапляли під ідеологічний прес, не боялися звинувачень у буржуазному націоналізмі й ідеалізації патріархального минулого, тому сміливо бралися за ті теми, що лишалися недоторканими або вже й малозрозумілими для українських етнологів, фольклористів і керамологів. Крім того, вони в ті часи набагато частіше послуговувалися зарубіжною науковою літературою, застосовували позичені звідти підходи й ідеї.

Осередки українського гончарства стали спершу предметом зацікавлення російських археологів. Упродовж 1963–1981 років в Україні проводив свої експедиції Комплексний загін із вивчення гончарства лабораторії *«Історія кераміки»* Інституту археології СРСР під проводом керамолога **Олександра Бобринського** (1930–2010). Він був створений для збирання й вивчення матеріалів із сучасного та стародавнього гончарства, необхідних у зв'язку з розробкою методів вивчення стародавньої гончарної техніки й технології. Це дозволило сформувати при лабораторії унікальний керамологічний архів, який містить дані про гончарство Росії, Білорусі, України, Молдови і країн Балтії. На жаль, дослідження не ставили за мету вивчення етнографічного контексту гончарного ремесла, і, якщо така інформація й фіксувалася, то переважно випадково. Вона лягла в основу кількох статей Олександра Бобринського, одна з яких, *«Про два символи плодючості на українській кераміці»* (1993), опублікована майже через тридцять років після часу свого написання,

була присвячена стародавнім символам родючості на українській кераміці, а інші публікації, зокрема епістолярна спадщина, містили короткі згадки про гончарські вірування, пов'язані з роботою за кругом та випалюванням [72, с. 120-135; 71, с. 51].

Як і студентам Василя Кравченка, Олександру Бобринському вдалося зафіксувати легенди про виникнення гончарного ремесла, де згадувався цар Соломон. Вони були надруковані в статті *«Походження гончарства»* (1993). Згідно з легендою гончарів сіл Литвиця і Кривиця Дубровицького району на Рівненщині, записаною 1964 року, робити глиняний посуд навчив людей Премудрий Соломон, котрий в одязі жебрака ходив по українських селах у давні часи й робив простим людям добро. Приписували йому й низку інших винаходів. За словами старих людей, Премудрий Соломон навчив не тільки працювати на крузі, але й робити колеса для воза зі спицями. Раніше, до нього, колеса робили з цільних дерев'яних кругляків [74, с. 41, 54].

Гончарі села Садгора Кіцманського району на Чернівеччині з покоління в покоління передавали інший варіант легенди. Згідно з ним, Премудрий Соломон був гончарем, що жив на Буковині. Спочатку він робив горщики від руки (без круга), але одного разу він зробив собі круг за зразком, який бачив десь за кордоном під час своїх мандрів. На крузі він спробував працювати так само, як і раніше, коли посуд робив вручну. Але в нього нічого не виходило, оскільки для роботи на крузі треба було використовувати більш м'яку глину. Згідно з легендою, Премудрий Соломон заплакав від розпачу. Сльози його змочили глину й зробили її більш м'якою. Так він дізнався, що для роботи на крузі слід користуватися більш рідко замішаною глиною. Від Премудрого Соломона потім і інші гончарі навчилися працювати на гончарному крузі [74, с. 54]. Схожий сюжет побутував у поляків і болгар, а в словаків він пов'язувався з чортом.

Також археологи зробили те, що мали б зробити етнографи й мистецтвознавці, – звернули увагу на традиційну гончарську обрядовість і звичаєвість. Олександр Бобринський писав, що *«самі факти збереження подібних обрядових дій добувати дуже складно. Те, що вдалося мені, – щасливий збіг обставин. А взагалі-то про такі речі гончарі вважають за краще не говорити, бо ж інакше, на їхню думку, всі замовляння й решта перестає діяти. Рекомендую*

поїздити самому по селах – переконаєтеся. Чоловіки більш говіркі, але, в більшості своїй, ставляться скептично до розмов про будь-які обрядові дії. Або ж, як і жінки, уникають говорити на ці теми. Пам'ятаю, що в 1964 р. в с. Деревно (здається, так) у межах українського Полісся (десь неподалік від Тетерева) я випадково на краю села «наштовхнувся» на гончаря біля горна (горно було видне з лісової дороги, по якій ми їхали на авто). Природно, що спинилися подивитися й побесідувати. Виявилося, що гончар готувався до випалювання в горні. У руках він тримав випалений раніше горщик, а всередині нього знаходилося кілька навмисно покладених туди вуглин від минулого випалювання і шматочків печини. Він готувався здійснити якийсь ритуал перед випалюванням. Наша поява його зупинила. На розпитування він практично відмовився відповідати, кажучи тільки, що «так треба» [75, с. 208]. Все ж Олександр Бобринський зафіксував у деяких гончарних осередках України й Росії таку деталь обрядового характеру: приступаючи до роботи за кругом (ручним чи ножним), деякі гончарі спочатку розмазували на його поверхні шматочок глини (звичайно – у центральній частині робочої площі круга), а потім, у самому центрі круга, зупинивши його, пальцем чи кінчиком ножа малювали рівнокінцевий хрест, котрий, за їхніми словами, мусив забезпечити успіх у роботі впродовж усього дня. Хрест креслили на крузі і після завершення роботи, щоб його вночі чорт не крутив [73, с. 518].

Олександр Бобринський ознайомився зі статтею Лідії Шульгиної й продовжив її пошуки. Зокрема, його дослідження показали, що звичай виготовляти посудини з *«пупом»* побутував не лише на Вінниччині, але також на Львівщині, Тернопільщині, Хмельниччині, Рівненщині, Житомирщині. Також робили й заглиблення під вухом – *«мітку»* [72, с. 122, 125]. Причому в одних випадках, наприклад, у Меджибожі, було відзначено виготовлення глечиків тільки з *«пупом»*, а в інших – і з *«пупом»*, і з *«міткою»* під ручкою [72, с. 125]. Іноді такі деталі розглядалися як підстава для статевої ідентифікації посуду. Гончарі села Гавареччина Золочівського району на Львівщині вважали звичай ставити під вухом посудин відтиск пальця, а в центрі днища зображати *«пуп»* дуже старим. На їхню думку, цими символами здавна зображували чоловічу (*«пуп»*) і жіночу (*«мітка»*) статеві ознаки. Від старих людей вони

чули, що раніше глиняний посуд поділяли на чоловічий і жіночий. На жіночому зображували одну чоловічу ознаку або ж обидва символи, а на чоловічому – тільки жіночу ознаку у вигляді відтиску пальця під вухом. Вважалося, що за допомогою цих зображень можна вплинути на перетворення молока на сметану. Жінки дуже охоче купували глеки з *«пупом»* і горщики з *«міткою»*. Інших подробиць щодо цих символів вони не знали [72, с. 122-123].

Гончарки села Шпиколоси Золочівського району на Львівщині вважали, що за допомогою таких елементів в посудині утворюється більше сметани. Однак не всі вони наносили ці символи. Стверджували, що й раніше, коли в селі посуд робили винятково чоловіки, *«пуп»* робили теж не всі гончарі, але майже всі ставили під вухом посудин *«мітку»* пальцем, оскільки існувало уявлення про те, що саме до цього рівня в глечику буде утворюватися сметана. Про те, що конкретно зображувалося з допомогою *«пупа»* й *«мітки»*, одні гончарки відповідати відмовлялися, а інші послалися на те, що нічого до пуття не знають. Чоловіки, переважно колишні гончарі, повідомили, що звичай ставити відтиски пальця під вухами посудин і робити *«пупи»* в центрі денець дійсно старий, його дотримувалися тільки на глечиках. *«Мітки»* ж ставили на будь-якому посуді. Але всі ці деталі на гончарних виробах були, як вони вважали, жіночим чаклунством і насправді вони ніяк не впливали на утворення сметани. Чаклунством цей звичай вважали тому, що у вигляді *«пупа»* зображували чоловічу статеву ознаку, а у вигляді *«мітки»* – жіночу. Припускалося, що ці зображення здатні ніби запліднити вміст посудини [72, с. 123].

Гончарі села Ставки Летичівського району на Хмельниччині робили посуд і з тим, і з іншим символом. Відтиск пальця вони ставили під ручкою горщиків, а *«пуп»* виготовляли на дні гладущиків. Але, на відміну від гончарів інших осередків, відтиск пальця під ручкою горщиків вони називали знаком майстра. Його ставили, згідно з їхніми поясненнями, не для того, щоб міцніше трималася ручка, а внаслідок успадкованої від попередніх майстрів традиції. Значення цього знаку вони не знали, але продовжували його ставити, бо так було заведено робити. Пупи – невисокі, конічної форми – робили тільки на молочному посуді. Жінки під час купівлі віддавали глечикам з *«пупами»* перевагу [72, с. 123-124].

Гончарі хутору Тетерівка Житомирського району так само вважали звичай робити посуд з *«пупом»* дуже старим. При цьому вони посилалися на те, що перейняли його в гончарів із двох сусідніх селищ – Шумського й Каротинки. *«Мітки»* під вухом вони, хоча й ставили раніше, проте ніякого значення їм не надавали. *«Пуп»* натомість вважали чоловічою статевою ознакою, яка допомагає утворенню сметани. Ця думка, як стверджували гончарі, була поширена серед жінок старшого покоління. Більшість гончарів не вірила в магічну силу цього символу. Приписування йому такої здатності вони вважали жіночими вигадками, однак продовжували робити глечики з *«пупом»*, оскільки їх значно легше було продати. Деякі гончарі стверджували, що в глечиках з *«пупом»* дійсно утворюється більше сметани. Деякі господині зверталися до гончарів зі спеціальним замовленням – зробити глечик з великим *«пупом»*. У таких випадках їх робили удвічі більшими, надаючи їм конічної форми. Гончарі села Царівка Коростишівського району на Житомирщині посуд з *«пупом»* робили винятково на замовлення. Замовниками завжди бували жінки, які стверджували, що в *«гладущиках»* з пупом утворювалося значно більше сметани, аніж у звичайному посуді. Самі гончарі-чоловіки ніякого значення пупам не надавали, гадаючи, що прохання жінок зробити глечик обов'язково з пупом – це вияв жіночого чаклунства. *«Мітки»* у вигляді відтиску пальця під вухом ставили і в глечиків, і в горщиків. Але значення їх не знали, посилаючись лише на старий звичай їх робити [72, с. 124]. Гончарі села Троянів Житомирського району теж раніше робили глечики з *«пупом»*, оскільки їх легше було продати. Потім деякі гончарі продовжували робити такі *«гладишки»*, але тільки за особливими замовленнями жінок. Самі гончарі ніякого значення цим *«пупам»* вже не надавали, вважаючи їх жіночою вигадкою. Окремі гончарі в нижній частині вуха горщика або глечика робили вдавлення пальцем, але вважали, що таким чином вони досягають кращого з'єднання вуха з самою посудиною [72, с. 124-126]. Виготовлення глиняних виробів з цими деталями було зафіксоване і в інших гончарних осередках України, наприклад, в селах Загребля Ізяславського району і Меджибіж Летичівського району Хмельницької області, Залісці Збаразького району Тернопільської області, Вілія Гощанського району Рівненської області. Причому

в одних випадках, наприклад, в Меджибожі, було відзначено виготовлення глечиків тільки з *«пупом»*, а в інших – і з *«пупом»*, і з *«міткою»* під вухом, наприклад, у селі Залісці [72, с. 125]. *«Пуп»* робили переважно на посуді, призначеному для молока. Але були відомі випадки виготовлення посуду з *«пупом»* зовсім іншого призначення. Зокрема, у селі Вілія гончарі на замовлення місцевих жінок виготовляли великі макітри з чималим конусоподібним *«пупом»* у центрі дна [72, с. 126].

Гончарі села Вільхівка Іршавського району на Закарпатті, які не робили посуду з *«пупом»*, але ставили під вухом будь-якої посудини мітку у вигляді відтиску пальця, вважали, що вони кріплять за допомогою такого відтиску вухо до тулуба посудини. Проте наносили його вже після фактичного примазування вуха, в останній момент перед зняттям зробленої посудини з круга. У селах Залісці і Троянів серед частини гончарів також існувала думка, що відтиск пальця під вухом є технічним прийомом, за допомогою якого досягається краще прикріплення, але він наносився після примазування вуха і нерідко був надто слабким, аби навіть зорово виправдати технічну недоцільність. За словами гончарів міста Болград на Одещині, місцеві гончарі колись теж ставили під вухом посудин мітки у вигляді відбитка пальця. Робили це теж до примазування вуха, але не з власної ініціативи, а на вимогу господарів приватних майстерень. Ті вимагали, щоб майстри обов'язково ставили під вухом мітки у вигляді відтиску пальця, пояснюючи тим, що за допомогою такого відтиску вухо краще кріпиться і посудину легше продати. На думку гончарів, істинне призначення мітки від них приховувалося [72, с. 126].

Гончар із села Ставки Летичівського району на Хмельниччині розповідав Олександру Бобринському, що глечики з *«пупом»* жінки беруть більш охоче. Продаючи свої вироби на базарах, він неодноразово помічав, що жінки, підійшовши до нього, щоб купити посуд, робили дуже дивно, ніби вони *«відьмачки»*. Вони спочатку присідали над гладущиком, опускали туди човником пальці правої руки так, щоб вони торкались *«пупа»*, і починали тихо щось шептати. На думку гончаря, вони зверталися до *«пупа»*, кажучи: *«Давай більше сметани», «Давай більше масла»* тощо. Потім жінки вставали, питали, скільки коштує *«гладущик»*, і, зовсім

не торгуючись, його купували [72, с. 124]. Стародавність звичаїв робити *«пуп»* на дні та ставити відбиток пальця на території Північного Причорномор'я підтверджують археологічні знахідки [72, с. 125-126, 131-132]. Прикро, що ці статті не з'явилися друком тоді, коли були написані, бо, можливо, вони б спонукали українських учених проявити увагу до цих і подібних явищ у народному гончарстві.

Перед випалюванням вогню гончарського горна приносили жертви, намагаючись прихилити його до себе. Олександр Бобринський 1959 року зафіксував у селі Шпиколоси на Львівщині обряд *«годування»* горна, коли на ніч (перед випалюванням) у горно ставили горщик з борщем [73, с. 515]. Прикметно, що обрядова їжа вогню збігалася з тією, яку приносили в жертву в ритуалах викликання дощу. Олександр Бобринський також писав у пізнішій статті *«Нігтьові відбитки на кераміці як джерело історичної інформації»* (2011), що в Черкаській, Вінницькій, Рівненській та деяких інших областях під час випалювання посуду не допускалися жінки в періоди регул [71, с. 51].

Важливе значення для розвитку української керамології мали праці академіка **Бориса Рибакова** (1908–2001), багаторічного очільника Інституту археології АН СРСР. Його увага до Південної Русі – Київщини – після десятиліть боротьби з українським націоналізмом сприймалися як своєрідна віддушина, наукова неупередженість і об'єктивність і навіть як прихований вплив школи Михайла Грушевського [745, с. 45]. У монографії *«Ремесло давньої Русі»* (1948) Борис Рибаков прямо говорив про існування майстрів і підмайстрів (*«унотів»*) у Київському й Галицько-Волинському князівствах упродовж XII–XIII століть, про учениництво в XIII–XIV століттях, а також ремісничі корпорації Руси впродовж XIV–XV століть, проводячи аналогії з пізньосередньовічними українськими цеховими організаціями ремісників і церковними братствами, причому початок формування цих корпорацій він відніс до XI–XII століть. *«Південно-Західна Русь так само, як і її західні та південні сусіди, знала в середні віки ремісничі корпорації. Юридичному оформленню окремих братств передувало оформлення міського самоврядування. Магдебурзьке право приймається польськими й західноруськими містами в XIII–XIV ст.»* [886, с. 500-501, 512-514,

704-706, 729-767]. Сміливі статті Бориса Рибакова *«Календар IV ст. з землі полян»* (1962) [884], *«Космогонія і міфологія землеробів енеоліту»* (1965) [885], його культові монографії *«Язичництво давніх слов'ян»* (1981) [888] і *«Язичництво давньої Русі»* (1988) [887], які широко використовували давню кераміку черняхівської, трипільської й інших археологічних культур з території України, українське декоративно-ужиткове мистецтво та український фольклорно-етнографічний матеріал, включно з публікаціями 1920-х – початку 1930-х років, показували українським археологам і етнографам нові напрямки й можливості дослідження.

Звернули увагу на міфологічний контекст українського гончарства й філологи. Російський лінгвіст **В'ячеслав Іванов** (1929–2017) аналізував слов'янську культуру й особливо міфологію з позицій структуралізму, досліджував її семіотику. Упродовж 1961–1989 років він був завідувачем сектору структурної типології Інституту слов'янознавства і балканістики Академії наук СРСР. Працюючи на цій посаді, В'ячеслав Іванов увійшов до складу редакційної колегії фундаментальної наукової енциклопедії *«Міфи народів світу»*, згодом неодноразово перевиданої, й написав для неї низку статей. Серед них була й стаття *«Гончар»* (1980), яка суттєво вплинула на подальші дослідження керамологічної проблематики в Україні й сусідніх країнах. У ній В'ячеслав Іванов писав, що гончар – у міфах багатьох народів образ бога чи культурного героя, який творить людей або весь світолад (чи окремі його частини) з глини. Він посилався на міфологію індійців, єгиптян, шумерів та інших народів Старого й Нового світу, де були відображені уявлення про стадії приготування й формування глини в процесі гончарювання. До гончарів, які створювали сонце, місяць, зорі й землю з глини, уподібнювалися верховні божества. Для міфів було характерним уявлення про гончарну справу як про божественне одкровення, найчастіше пов'язане з одним із перших прародителів. У деяких архаїчних суспільствах гончарі становили особливу священну групу, що посідала жрецькі функції й пізніше стала окремою кастою. Низка міфологічних сюжетів була пов'язана з глиняними скульптурами й знаряддями праці гончарів-жерців. Робота гончаря була оточена ритуальними приписами, цим ремісникам приписували надприродні здібності, тому що вони працюють із глиною-землею,

яка сакралізувалася. Часто гончарі, як і ковалі, виступали в ролі жерців під час обрядів, покликаних забезпечити родючість землі. В'ячеслав Іванов вказував, що уявлення про священний характер заняття гончаря зустрічаються навіть у пізнішій християнській літературі, при цьому посилаючись на вірші українця Климентія Зіновіїва [411, с. 309-310].

Питання, пов'язані з традиційними народними уявленнями про гончарів, були включені й до програми етнолінгвістичного дослідження Полісся Інституту слов'янознавства й балканістики АН СРСР (1980): *«Горщик, глек. а) Що робили з горщиком, глеком під час посухи: крали у сусідів, удови, чужородця, гончаря; кидали в колодязь і т. д.? Чи вішали цілий або дірявий горщик на паркан і для чого: від засухи, для оберегу курчат і т. д.? б) Коли били посуд (горщики): на весіллі, на хрестинах, на похороні і т. д.? Для чого це робили? в) Що робили з черепками: кидали в пелену жінці, на поріг; клали молодим на голову; кидали в колодязь; носили на город і т. д.? Для чого? г) Що робили з горщиком каші на весіллі? д) Що робили з горщиком каші на хрестинах? е) Які повір'я були пов'язані з горщечником (гончарем): якщо на святки проїде гончар, дівчат не будуть брати заміж; якщо вкрадеш горщик, на тому світі стрінеш горщечника, й т. д.?»* [275, с. 35].

Експедиції Інституту слов'янознавства й балканістики співробітників на чолі з **Микитою Толстим** (1923–1996), ставлячи за мету створення Поліського етнолінгвістичного атласу й залучаючи фахівців на місцях, дослідили впродовж 1974–1986 років величезні території поліського масиву. На жаль, українські фольклористи й етнографи, на відміну від білоруських, залишились осторонь цього проекту. Первісно російські науковці ставили за мету дослідження лише говірок Білоруського Полісся, та швидко збагнули, що для правильного тлумачення семантики багатьох діалектних лексем необхідно враховувати екстралінгвістичний контекст: позначувані ними реалії й уявлення, зміст обрядів і повір'їв, міфологічну символіку, яку приписували людям, тваринам, рослинам, предметам, моментам і періодам часу тощо. З цього розуміння й виросла московська етнолінгвістика, що застосувала методологічні принципи структурного мовознавства (зокрема, діалектології) й семіотики культури до народної культури в цілому. Лишаючись

мовознавцями, дослідники групи Микити Толстого, який, слідом за південнослов'янськими колегами, обґрунтував статус Полісся як зони архаїки, створили під політкоректним і непровокативним іменем етнолінгвістики, по суті, одну з версій лінгвістичної антропології слов'янських традиційних культур.

На зміну діалектологічним дослідженням прийшла Поліська етнолінгвістична експедиція Інституту слов'янознавства й балканістики АН СРСР, яка зайнялася польовим дослідженням локальних культур Полісся. Її матеріали сформували відомий Поліський архів відділу етнолінгвістики й фольклору сучасного Інституту слов'янознавства РАН і активно використовувалися російськими науковцями. Проте опитування щодо гончарства були не надто результативними. Частина матеріалів, зіставлених із південнослов'янськими даними, лягла в основу деяких досліджень Микити і Світлани Толстих з циклу про метеорологічні обряди Українського та Білоруського Полісся під загальною назвою *«Замітки зі слов'янського язичництва»* (1978–1982). Це, фактично, був опис реально зафіксованих у наш час жертвоприношень. Дослідники звернули увагу на викликання дощу шляхом кидання в колодязь глиняних горщиків. Майже всюди відзначалося, що горщики повинні були бути краденими: або в сусідів, або в чужинців, або в гончарів. Наприклад, у селі Жолудівка Овруцького району Житомирської області кидали крадені у сусіда гладишки. У селі Терешківка Ніжинського району Чернігівської області кидали глечики і горщики, крадені в гончарів, а робила це вдова. Коли їхали гончарі, вдова крала глечик чи горщик і кидала в колодязь у тому дворі, коло чийого двору вкрала. У низці випадків у колодязь кидали горщики з борщем. У селі Сивуха Козелецького району Чернігівської області у хазяйки, в якої в дворі був колодязь, сусідки крали борщ у горщику. Крадений горщик з борщем вкидали в колодязь тієї ж хазяйки. Хазяйка змушена була виливати з криниці воду, забруднену борщем. Начебто після цього увечері вже йшов дощ. У селі Залісся Чорнобильського району Київської області теж розповідали про випадки, коли у вдів з печей крали борщ і кидали в колодязь з метою викликати дощ. Також сипали в криницю освячений мак, квіти, що приносили з церкви на свято Маковія. І крадені у вдів гладишки теж кидали в колодязь з метою викликання дощу. У селі

Прогрес Козелецького району Чернігівської області борщ викрадав з печі сусід у сусіда, його несли в поле до колодязя й виливали туди – щоб сусід плакав і був дощ. Близькі дані походили з прилеглої території Білорусі. Оповідачі пропонували свою інтерпретацію цього звичаю: борщ крали і кидали в колодязь нібито для того, щоб викликати магічні дії (виливання води з колодязя, плач), котрі в свою чергу вважалися способом викликання дощу. Необхідність таких мотивацій сама собою була показова: вона свідчила про втрату первісної чи просто переконливої мотивації ритуалу і про прагнення інтерпретувати його на основі інших, більш прозорих зв'язків. Дослідники дійшли висновку, що поява борщу в обряді викликання дощу не була випадковою, бо саме борщ фігурував також у дитячих закличках дощу, наприклад, із села Журавки Варвинського району Чернігівської області:

Іди, іди, дощику
зварю тобі борщику
в полив'янім горщику [1016, с. 104]

Привернули увагу також деякі інші моменти ритуалу: горщики кидали в колодязь або дівчата, або вдови, яких виділяли за ознакою ритуальної чистоти. У низці випадків горщики попередньо розбивали і в воду кидали черепки, що нагадувало про биття посуду, відоме з опису інших ритуалів, наприклад, весільного й хрестинного [1016, с. 105].

Подружжя Толстих звернуло увагу на статтю Никанора Дмитрука та його повідомлення, зіставивши його з болгарською та македонською магією черепичників [1016, с.105; 1015, с. 95-96]. Проте Микита та Світлана Толсті вважали черепичницьку магію пізнім явищем. Зіставляючи південнослов'янські і східнослов'янські матеріали, вони припускали, що приписувана черепичникам акція закопування тварин як причина посухи у південних слов'ян становила вторинне явище, котре можна вважати певним підсиленням і додатковим мотивуванням стародавнього уявлення про гончарів і пізніше – черепичників і цеглярів як винуватців посухи. Східнослов'янські свідчення, які не містили зовсім цього мотиву, виявляються, за припущенням Толстих, більш архаїчними і відбивають давніший магічний зв'язок пекти (*pekti) – посуха (поліське *«спека»*), котрий простежувався і в деяких заборонах,

пов'язаних з дощем, наприклад, у забороні пекти хліб на Благовіщення, щоб не викликати посуху. Їм видавалося вірогідним, що саме зв'язком з вогнем пояснювалася функція гончарних виробів (горщиків, глечиків тощо), черепиці і цегли в поліських і південнослов'янських ритуалах викликання дощу. Будучи продуктом випалювання, ці вироби ніби належали до світу вогню й несли в собі завдяки цьому властиву вогневі магічну силу, що знищувала, заперечувала воду і дощ. Точнісінько так само і черепичники, яким у південних слов'ян приписується магія викликання посухи, і гончарі трактувалися в народній свідомості як жерці вогню, котрим вогонь повідомляє свою владу над опадами. Тому кидання горщиків, черепиці, цегли у воду нейтралізувало їхню стримувальну силу й викликало дощ [1016, с. 105-106, 146]. Глиняний горщик розглядався Толстими як предмет, пов'язаний зі стихією вогню. Подібне значення вони надавали й іншому глиняному посудові [1018, с. 46, 69; 1017, с. 62-63].

Світлана Толста в статті з циклу *«Поліський народний календар»* (1986) повідомляла, що часто для дідів ставили окрему миску, ложку, чашку і залишали їх на ніч. У миску чи блюдце відкладали потроху от кожної страви. Рештки вечері і посуд не прибирали до ранку. У селі Озерськ Дубровицького району Рівненської області пояснювали, що старший у хаті мусив з кожної страви по ложці відкласти в миску, й тільки тоді можна було їсти. Так само чинили з коливом, тричі відливаючи його в миску. У селі Яриловичі Ріпкинського району Чернігівської області потроху залишали на тарілках для дідів, які прийдуть поїсти. У селі Глинне Рокитнівського району Рівненської області теж зоставляли ложку для дідів [1012, с. 105; 1011, с. 82-83].

Етнолінгвіст **Людмила Виноградова** в статті *«Дівочі ворожіння про заміжжя в циклі слов'янської календарної обрядовості (західно-східнослов'янські паралелі»* (1981) описувала, як у селі Глинне Рокитнівського району Рівненської області набирали в черепок конопель і йшли їх сіяти на смітник, примовляючи: *«Андрєю, Андрєю, я на тебе коноплі сєю, присніса у снє, з ким буду веснє! Гу-у»*. А далі слухали, звідки буде чутно гавкіт собак [150, с. 28]. У статті *«Міфологічний аспект поліської «русальної» традиції»* (1986) дослідниця вказувала, що мотивування заборон на роботу з глиною періоду Зелених свят іноді пов'язувалося

з уявленнями про перебування на землі русалок. У село Червона Волока Лугинського району Житомирської області на Русальний тиждень не шили, не мазали хату ззовні, щоб русалкам не забризкати очі глиною [151, с. 106]. У селі Чудель Сарненського району Рівненської області ті, у кого в роду була русалка, тобто померла незаміжня дівчина, не прали, не шили й не мазали *«на Русалку»*, бо можна зашити русалці очі. Аналогічні заборони були відомі в білорусів, у Радчицьку Столінського району на Берестейщині [151, с. 106]. У селі Рясне Ємільчинського району Житомирської області лякали: *«Не масти хату, бо русалку замажеш – буде піщать тобі рік»* [151, с. 106]. У мотивуваннях цих заборон поряд з русалками часто фігурували й душі померлих, наприклад, у тому ж селі Чудель гадали, що порушенням цих заборон можна зашити, замазати очі мертвим [151, с. 107].

Фольклористи зверталися до етнографії з метою розкрити витоки й семантику фольклорних явищ, а етнографи й етнолінгвісти використовували фольклор для відтворення загальної картини вірувань. Зокрема, **Ніна Владимирська** в статті *«Матеріали до опису поліських народних уявлень, пов'язаних з ткацтвом. Снування»* (1983) писала, що в селі Річиця Ратнівського району Волинської області той, хто увійшов у хату під час снування, щоб не зурочити роботу, мав кинути в основу *«печину»*, тобто шматочок глини від пічки, з традиційним побажанням: *«Дай, Боже, спір»*, аби робота спорилася [153, с. 239].

Досліджувати гончарське ремесло та роль і функції глиняного й дерев'яного посуду в традиційній культурі українців і білорусів Полісся довірили випускникові факультету російської мови та літератури Ленінградського державного педагогічного університету імені Олександра Герцена **Андрію Топоркову**. Ще студентом він брав участь у фолькористичних, етнологічних і етнолінгвістичних експедиціях на Полісся та Російську Північ. Цей представник майбутнього середнього покоління російської етнолінгвістики, студіюючи символіку предметів у народному світобаченні, зробив певний внесок у російську й українську керамологію.

Зокрема, йому несподівано вдалося привернути увагу наукової громадськості до тієї обставини, що гончарство можна досліджувати не лише з мистецтвознавчого й археологічного погляду. Була

надрукована стаття Андрія Топоркова *«Гончарство: міфологія і ремесло»* (1984), де вперше зроблено спробу міфологічного осмислення гончарського ремесла на основі фольклорних текстів східнослов'янських народів, проаналізовано попередні публікації про звичаї, вірування, суспільний статус українських гончарів, а також опублікувано низку українських і білоруських повір'їв, пов'язаних з приїздом гончаря і купівлею посуду [1022, с. 41-47]. Андрій Топорков відзначав, що поява гончаря в багатьох фольклорних текстах не є випадковою. Подібно до представників інших архаїчних професій – коваля, пастуха, мірошника – гончар посідав у народній свідомості особливе місце [1022, с. 41]. Цю статтю початківця важко назвати бездоганною. Він констатував, що гончарі й горшковози були популярними героями бувальщин. Так, зокрема, численні тексти оповідали про зустрічі гончарів із ходячими покійниками. Дуже розповсюдженою була розповідь про те, як до гончаря, що заночував на кладовищі, прийшов упир і, відвівши його в село, пив при ньому кров у сплячих. Улітку 1979 року Андрію Топоркову довелося чути її в Ратнівському районі Волинської області [1022, с. 41]. Щоправда, саму розповідь Андрій Топорков чомусь не оприлюднив і навіть не вказав, як розвивався сюжет.

Він відзначив тенденцію до циклізації бувальщин довкола образу гончаря, утім, навіть не зробив спробу чітко виокремити якісь мотиви. Лише відзначив, що питання про народні погляди на гончарів має принаймні три аспекти: 1) відьмацтво як складова гончарного ремесла; 2) народний погляд на гончарів і гончарство; 3) повір'я і обряди, пов'язані з приїздом гончаря і купівлею посуду [1022, с. 41-42]. Російські народні стереотипи щодо гончарів було згадані побіжно, а головну увагу зосереджено на даних про українське гончарювання зі статей Лідії Шульгиної та Євгенії Спаської, що дозволили *«зазирнути в практично необстежену царину відьмацтва, пов'язаного з гончарним ремеслом»* [1022, с. 42-44], а також книги Івана Зарецького, хоча на той час це було не просто виправданим, але й слугувало своєрідною реабілітацією недоступних широкому загалу, заборонених і забутих праць українських керамологів, *«дозволом»* їх використовувати й посилатися на них, вказівкою, де шукати звістки про обрядовість і звичаєвість гончарів. На думку Андрія Топоркова, чудові матеріали, зібрані українськими

етнографами впродовж 1920-х років, наводили на думку про те, що професійне, й зокрема гончарське, відьмацтво могло б скласти одну із захопливих сторінок у розлогій і практично не вивченій царині слов'янського відьмацтва [1022, с. 43]. У тлумаченні народних поглядів на гончарів і гончарство Андрій Топорков пішов слідом за Микитою й Світланою Толстими, які гадали, що черепичники, яким у південних слов'ян приписується магія викликання посухи, і гончарі трактуються в народній свідомості як жерці вогню, яким вогонь повідомляє свою владу над опадами [1016, с. 116]. Андрій Топорков лише додав, що актуальним також було, очевидно, уявлення про гончарів як про розпорядників пекельного полум'я. При цьому він вказував, що гончарі уявлялися не помічниками диявола, а радше трікстерами, що легко курсують між світом мертвих і світом живих. Гончарство користувалося в українців значною повагою. Судячи з усього, аж до недавнього часу лишалося актуальним уявлення про гончаря-деміурга, котрий ліпить горщики з глини подібно до того, як колись Бог створив із землі людину. Дослідник спостеріг багатозначність і певну невизначеність народних повір'їв: гончарі не лише деміурги, що часом користуються повагою нарівні з пекарями, але й п'яниці, що пропили ризи апостола Петра, і розпорядники пекельного полум'я [1022, с. 43-45]. Натомість публікація зафіксованих Поліською етнолінгвістичною експедицією білоруських і українських повір'їв з Берестейщини, Житомирщини, Гомельщини щодо впливу приїзду гончаря на заміжжя дівчат, себто на відтворення сільського соціуму, становила безсумнівну чесноту статті. Повір'я про те, що зустріч з гончарем віщує швидке заміжжя, було відоме в селі Вишевичі Радомишльського району на Житомирщині. Там гадали, що як дівчина зустріне гончаря – це добре, тому що їй треба збиратися на своє хазяйство – купувати горщики [1022, с. 45]. Поліські дівчата боялися зустріти заїжджого гончаря, особливо на Коляди – період весіль і передвесільних ігор молоді. Гадали, що дівчат не будуть брати заміж, якщо гончар проїде по селу під час зимових свят. Тому гончареві годилося продавати горщики у Великий Піст, коли гуляння припинялися й діяли репродуктивні табу. Якщо ж він з'являвся на Коляди, то дівчата, щоб все-таки вийти заміж, били в нього горщики [1022, с. 45-46]. Андрій Топорков підкреслював, що крадіжка й биття гончарних

виробів, які застосовувалися як превентивний засіб, зустрічалися також у слов'янських обрядах викликання дощу, а належно оцінити ці вчинки допомагають заборони на Житомирщині й Гомельщині красти в гончаря. У селах Виступовичі Овруцького району і Рясне Ємільчинського району на Житомирщині та Тонєж Лельчицького району на Гомельщині було відоме повір'я про те, що горщика не можна красти, бо, як помреш, черепком очі накриють. У Рясно це повір'я поширювалося також на інші крадені предмети: украдеш поліно – на тім світі закриють очі поліном, украдеш цибулю – цибулею і так далі [1022, с. 46].

Іноді траплялися й розгорнуті мотивації цієї заборони. Вони були зафіксовані в селах Вишевичі Радомишльського району і Виступовичі Овруцького району на Житомирщині: красти в гончаря горщик не можна було, бо як умреш, то на тім світі треба буде через той горщик пролізти або будеш там ходити з украденим горщиком, прив'язаним до боку. Розповідали, що одна жінка, коли гончар віз свої вироби, вкрала горщик. На тому світі їй веліли носити той вкрадений горщик [1022, с. 46]. У селі Виступовичі Овруцького району на Житомирщині розповідали й про гончаря, який напустив порчу на жінку, що вкрала в нього горщики[1022, с. 46]. Андрій Топорков спостеріг, що купівля-продаж молочного посуду на Гомельщині, Берестейщині та Житомирщині супроводжувалися певними обрядодіями, доповнивши опубліковані раніше етнографічні матеріали новими експедиційними даними, утім, не давши їм витлумачення. Так, у селі Рясне Ємільчинського району, коли купували *«гладишку»*, то брали не так просто зверху, а застромлювали руку всередину, щоб було багато сметани [1022, с. 47].

1986 року в Ленінграді Андрій Топорков захистив кандидатську дисертацію з етнографії *«Домашнє начиння в повір'ях та обрядах Полісся (XIX – початок XX ст.)»*. Це було перше велике наукове дослідження, присвячене символічним функціям хатнього начиння, і одна з небагатьох дисертацій етнографічно-керамологічного змісту. Попри ідеологічно вмотивовані *«дожовтневим періодом»* хронологічні рамки, вона розглядала вірування, що збереглися аж до нашого часу. Основну увагу було звернено не на самі речі як елементи матеріальної культури, а на певну сферу їхнього функціонування. Оскільки, на думку Андрія Топоркова, не всі

предмети хатнього вжитку рівною мірою були включені в систему обрядів і уявлень, для розгляду були відібрані лише найбільш значущі з них. Було охарактеризовано символічні функції предметів хатнього начиння, виявлено основні способи їх семантизації і закономірності використання як обрядових елементів, а також простежено територіальне поширення цих повір'їв. Окремо розглянуто поліські вірування, пов'язані з приїздом гончаря. Їхній аналіз дозволив простежити, як відбувався процес семантизації купівлі-продажу утилітарних предметів (подібно до семантизації діжі в процесі її виготовлення) і розкрити міфологічні витоки символічних функцій гончарних виробів. Для бувальщин про гончаря характерне уявлення про нього як про людину, що володіє таємними знаннями, вміє наводити зурочення. У мотивуваннях заборони красти в гончаря посуд проглядає його роль як посередника поміж світами живих і мертвих. Усвідомлення сакрального статусу гончаря й самого факту його появи в селі як посланця іншосвіту, здатного однаковою мірою принести й добро, і зло (звідси й повір'я, що після приїзду гончаря дівчат не будуть брати заміж або, навпаки, буде багато весіль), дозволяє вбачати в поліських повір'ях відголоски міфологічних уявлень про архаїчні професії – гончарство й ковальство. Також увагу було приділено ритуальному биттю посуду, що зустрічалося передовсім в обрядах родинного циклу. Андрій Топорков розглядав хрестинний обряд биття горщика з кашею, притаманний для Білоруського й центральної та східної частини Українського Полісся. Топорков відзначав, що хрестинний обряд з кашею був близьким за глибинною семантикою до весільного обряду з короваєм. Структура обох обрядів визначалася символічним обміном, під час якого гості давали подарунки і, у свою чергу, долучалися до *«долі»*, що втілювалася хлібом чи стравою. Повір'я про те, що кількість черепків від розбитого горщика віщує відповідну кількість дітей, було актуальним також для весільної обрядовості. Для весільного ж обряду найбільш характерним було биття посуду безпосередньо після шлюбної ночі чи в один із днів, які слідували за вінчанням. Биття й ламання предметів хатнього начиння й інтер'єру чітко співвідносилося з дефлорацією молодої. Зіставлення описів 1870-х і 1910-х років показувало, як із плином часу ритуальні дії набули ігрового відтінку. Відомості про биття

посуду в поліському поховальному обряді були нечисленними, проте вони становили суттєвий інтерес. Ці інші свідоцтва про ритуальне биття й перевертання посуду на Поліссі, на думку Андрія Топоркова, мали численні аналогії в етнографічних матеріалах, а також в археологічних пам'ятках києворуської доби [1023, с. 3-5, 12-14].

Далі розглядалися повір'я й обряди, пов'язані з ложками, як вияв зв'язку повсякденної поведінки з вірою в демонологічних персонажів. Серед іншого досліджувалися вірування про те, що якщо покласти зайву ложку на стіл, то нею їстимуть чорти чи злидні (міфологічні істоти, що втілюють бідність і нещастя), що злидні можуть забратися до миски по ложці, що лежить на вінцях. Ці правила й заборони, як гадав Андрій Топорков, проливали світло на поширене зимове ворожіння: у ніч під Різдво (рідше – під Водохрещі, на Новий рік) учасники вечері лишали свої ложки на столі, складаючи їх вінчиком на вінця миски з рештками куті. Гадали, що якщо ложка за ніч перевернеться, то її власник упродовж року помре. За іншими повідомленнями, перевертання ложки вказувало на те, що вночі нею користувалися померлі [1023, с. 15]. Підсумовуючи, давалася порівняльно-історична й ареальна характеристика розглянутих поліських обрядів і повір'їв. Розгляд починався з короткого нарису заселення й ранньої етнічної історії Полісся, який показував, що система господарства, яка припускала використання цих предметів, і самі ці предмети були відомі слов'янським мешканцям Полісся щонайменше з XI–XII століть. Зіставлення з археологічними матеріалами дозволило звести до києворуської доби ритуальну символіку ложок, а також такі елементи поховального обряду, як биття горщика при винесенні небіжчика, вміщення перевернутого горщика поверх могили, носіння на могилу черепків з жаром. Андрій Топорков вказував на явища, відомі як на Поліссі, так і в інших слов'янських етнічних зонах. Наприклад, деякі форми ритуального биття посуду в поліщуків дуже близькі південнослов'янським; формула на кшталт *«Скільки черепків, стільки й дітей (стільки й щастя!)!»*, що побутувала на Поліссі, мала точні відповідності на Російській Півночі і в народів Центральної Європи. Низка явищ народної культури Українського Полісся, відомих переважно в право- і лівобережних районах, була поширена в Україні загалом, особливо в прилеглих до Полісся історико-етнографічних районах

України: на Придніпров'ї, Поділлі, Слобожанщині. Таким, наприклад, було ритуальне розбивання горщика з вівсом і водою у весільному обряді. Аналогічним чином ареали багатьох явищ народної культури Білоруського Полісся мали продовження в інших історико-етнографічних районах Білорусі [1023, с. 18-19].

Згодом Андрій Топорков виклав результати своїх студій, у тому числі й щодо глиняного та дерев'яного посуду, його використання в родинній обрядовості українського й білоруського Полісся, в окремій однойменній великій статті *«Домашнє начиння в повір'ях та обрядах Полісся»* (1990) [1024, с. 67-129], доволі маловідомій. Українські керамологи часто оминали її увагою.

Серед обрядів і повір'їв, пов'язаних із предметами хатнього начиння, Андрій Топорков виокремлював ритуальне биття посуду. Він зазначав, що ритуальне биття посуду символізує оновлення життя й властиве, передовсім, для обрядів, які відмічають перехід людини в інший статевовіковий і суспільний статус, – для народин, весілля й поховання. На Поліссі биття посуду в найвиразнішому вигляді поставало в хрестинному обряді. У східних районах Білоруського Полісся він був схожим на обряд на суміжній території Українського Полісся. Хрестинний обряд із *«биттям каші»* був відомим також на північ і північний схід від Полісся: у Слуцькому й Борисівському повітах на Мінщині, Могилевщині, Смоленщині, Орловщині, Курщині, а також у балтійських народів. На решті території України такий варіант хрестинного обряду був невідомий, нехарактерний він був і для західних районів Українського Полісся. За даними Поліського архіву, черепки від розбитого горщика кидали в пелену, на голову чи за пазуху присутнім (переважно молодим жінкам), щоб мали багато дітей; у деяких місцевостях черепки кидали на поріг, жбурляли свиням, відносили на город, використовували при садінні овочів. Як і сама каша, череп'я наділялося надприродними властивостями сприяти плодючості й добробуту. Особливу цікавість, за словами Андрія Топоркова, становило повідомлення з Гомельщини про те, що за кількістю черепків робили висновки про кількість майбутніх дітей, бо, мабуть, первісно йшлося не про ворожіння, а про магічну дію, яка мала принести подружжю багатодітність [1024, с. 82-83].

З аналогічним явищем можна було зустрітися і у весільній обрядовості. Зокрема, на Українському Поліссі, після того, як був поділений коровай, били миску, в якій розносили гостям шматки короваю і в яку гості натомість клали гроші й дарунки, й усі присутні танцювали по черепках: *«Кажуть, шоб стовко було дєтей і багацтва, сколькі черепків от цьоєї миски»*, – пояснювали в селі Кишин Олевського району Житомирської області. Схожі дії й словесні формули побутували на Російській Півночі і в Німеччині. Биття посуду *«на щастя»* було широко відоме у весільній обрядовості всіх слов'янських і багатьох європейських народів, наприклад, у Східній Сербії, в Італії. Учений знову підкреслив, що за своєю структурою й сенсом хрестинний обряд з кашею був близьким до святкового обряду поділу короваю, бо й каша, і коровай втілювали долю, достаток, а на знак подяки за пригощання гості робили дарунки. Таким чином, поділ весільного короваю і хрестинної каші мали характер обміну, під час якого колектив долучався до достатку, втілюваного короваєм або кашею. Андрій Топорков погоджувався з Наталею Гаврилюк, що з обрядодій і побажань, які супроводжували биття горщика, було видно, як у народних уявленнях людська життєздатність і дітонародження асоціювалися з плодючістю землі, особливо злаків і домашніх тварин. Він зіставляв це спостереження з весільними обрядами, пов'язаними з діжею. Певна кореляція між хрестинним і коровайним обрядом, на його думку, спостерігалася і в більш окремішніх явищах. Випікання короваю символізувало зародження нового життя, а виймання його з печі – народження дитини. Така символіка не була чужою й хрестинному обряду, наприклад, на Чернігівщині, за даними Олександра Шишацького-Ілліча, у середині XIX століття розбиванням на животі горщика з кашею жартівливо зображували пологи батька. На початку XX століття биття горщика на животі в якоїсь жінки, часто – у свекрухи, відбувалося під час перезви, в один із днів, що безпосередньо йшли після весілля. Розбивання горщика співвідносилося з пологами: на Гомельщині на другий день весілля молодиці розбивали палицею на животі в свекрухи горщик; це означало, що відтепер у неї двоє дітей – син і невістка. На весільному обіді, як і на хрестинному, кашу могли подавати останньою. На Мозирщині її так само варили густою, з медом. У такій формі ритуал з кашею був вельми близьким

до хрестинного: збігалися спосіб приготування каші, колективне пригощання, биття горщика. Розвинутий обряд із биттям каші на весіллі був притаманним для Мозирського Полісся. Згідно з низкою повідомлень, на голову присутнім, як і на хрестинах, кидали черепки від горщика, щоб у них були діти. Різнилися лише виконавці: на весіллі кашу варила мати нареченого, на хрестинах – повитуха, били кашу на весіллі дружко, старший брат молодого, староста, найстаріший із гостей, а на хрестинах – хрещений батько. Близькість весільного й хрестинного розбивання горщика, на думку Андрія Топоркова, виявляла співвіднесеність весільного й хрестинного обрядів загалом. Було кілька сучасних повідомлень з Берестейщини й Чернігівщини про те, що коли молоду привозили в дім нареченого, то на порозі розбивали горщик або глечик, аби молодята були щасливі. Однак у цілому биття посуду «на щастя» не було такою характерною деталлю поліського весілля, як, наприклад, російського. На Західному Поліссі, на Берестейщині старі люди розцінювали биття посуду на весіллі як новий звичай, причому вбачали в ньому віщування нещасливого майбутнього молодят. У старих описах поліських весільних обрядів саме таке биття посуду не згадувалося, тож Андрій Топорков висунув припущення, що биття посуду *«на щастя»* з'явилося на Поліссі нещодавно, можливо, під впливом міського весілля. Характернішим для поліщуків було віднесення биття посуду до часу після шлюбної ночі чи одного з днів, наступних після весілля, коли здійснювалися так звані перезви. Биття посуду й ламання начиння, меблів, предметів інтер'єру, особливо печі, на останньому етапі весільного обряду було відомим і українській, і білоруській весільній обрядовості, у тому числі й на території Українського й Білоруського Полісся.

У найраніших записах, кінця XIX століття, з Ніжинщини й Новоград-Волинщини, ритуал виразно співвідносився зі втратою молодою цноти, він відбувався, доки молоді знаходилися в коморі, чи тільки в тому випадку, якщо наречена була *«чесною»*. Сенс його був достатньо очевидним: биття горщиків і мисок на щастя молодятам, ламання ложок, оббивання стелі й стін, руйнування інших речей відповідали дефлорації молодої. Андрій Топорков звернув увагу на екстатичний характер поведінки жінок, які їх чинили: за інших обставин така дія, як вилізання на стіл, була б сприйнята

як блюзнірство. Такі обрядові елементи були відзначені в Слобідській Україні ще в другій половині XVIII століття. Цей обряд демонстрував найповнішу збереженість: у ритуальних діях брали участь усі присутні, ламанням висловлювали радість від того, що молода виявилася *«чесною»*, ламали багато предметів, включаючи піч і стіл, батьки молодої були вдячні гостям. Такі ж ритуальні дії були відомі і в Білорусі. У матеріалах кінця XIX століття розбиття перезвами комина, ламання лав, биття горщиків і мисок поставало вже у деградованому вигляді як п'яна потіха. На початку XX століття вони дедалі більше набували жартівливого вигляду. Записи показували, як із часом відбувалося виродження ритуальних дій: гості не ламали лавки, а лише вдавали, що хочуть їх поламати, розбивали уже не піч, а горщик. Биття посуду зустрічалося і в інших епізодах весільного обряду, зокрема на Новоград-Волинщині – миски з рештками води, якою мили руки коровайниці. На Житомирщині воно поєднувалося із мотивом залякування нареченого чи нареченої відповідно тещею чи свекрухою, що стійко зустрічається в описах весільного обряду. То був ритуал розбивання горщика з водою й вівсом, притаманний для українського весілля в цілому й відзначений також на Київщині, Чернігівщині, Полтавщині, Поділлі, Слобожанщині. На Поділлі, за спостереженням Андрія Топоркова, биття горщика виступало як магічний засіб, покликаний забезпечити продовження роду, але таке ж значення воно могло отримувати і в хрестинному обряді. На його думку, основною функцією биття посуду у весільному обряді було побажання щастя, добробуту, багатодітності молодим, а основним значенням – символ дефлорації чи пологів, тож поліські обрядодії були дуже близькими і за формою, і за семантикою до південнослов'янських [1024, с. 83-89].

Переходячи до ритуального биття посуду в поховальних обрядах, Андрій Топорков відзначав, що на Поліссі воно не було таким характерним елементом, як, наприклад, у Росії. Невідоме було ритуальне биття посуду на похороні і в прилеглій до Полісся Малопольщі. Проте одиничні повідомлення про биття посуду в поліському поховальному обряді становлять суттєву цікавість і в семантичному, і в ареальному аспектах. За матеріалами Поліського архіву, у селі Хоробичі на Чернігівщині при винесенні покійника з дому розбивали на порозі старий горщик, наповнений житом. Раніше

схожі обрядодії фіксували етнографи в українців Наддністрянщини, в білорусів Мінщини, у Румунії. На думку Андрія Топоркова, зерно виступало як символ подолання смерті. Побутували також інші ритуальні маніпуляції з глиняним посудом під час поховального обряду. На Пінщині за труною несли в горщику освячену воду, якою священик кропив могилу. Цей горщик ставили догори дном на могилу, щоб покійникові було з чого пити воду на тому світі. Крім того, заведено було перед смертю хворого виливати всю воду й перевертати посуд, у якому вона знаходилася. Це вказувало на міфологічний зв'язок померлих із водяною стихією та на те, що посуд, подібно як у румунів, використовували як вмістилище для води, яка слугувала сполучною ланкою, посередником поміж світом живих і світом мертвих. У білорусів перевернутий посуд опинявся на цвинтарі ще в одній ситуації. На Гомельщині клали під хрестом перевернуту глиняну миску, у якій під час похорону несли за труною жар. На Могилевщині на могилі ставили черепок із жаром, на якому спалювали солому, взяту з-під тіла покійника. Подібні звичаї траплялися на Російській Півночі і в сербів [1024, с. 89-90].

Биття посуду зустрічалося й поза обрядами родинного циклу. Зокрема, для Гомельщини, а також для прилеглих районів Житомирщини, Чернігівщини й Брянщини був характерним ритуал кидання в колодязь гончарних виробів для викликання дощу. Горщики чи глечики слід було при цьому вкрасти в сусідів, у чужинців або в гончаря. Для Західного Полісся цей обряд був невластивим. На думку Андрія Топоркова, биття посуду відзначало перехід людини з одного стану в інший, причому акцент робився на незворотності переходу [1024, с. 91].

Про приїзд гончаря та купівлю глиняних виробів Андрій Топорков у цій статті не написав, але, як і в дисертації, частково звернувся до керамологічної проблематики, розглядаючи обряди й повір'я, пов'язані з ложками. У білорусів Гомельщини подекуди після календарних і приватних поминок залишали на ніч на столі всі ложки, які були в домі. Трохи їжі відкладали в окрему миску, вранці її відносили до річки й кидали їжу у воду для потопельників. У низці сіл на Гомельщині після поминальної вечері ложки складали довкола миски з ритуальною стравою й по тому, чи виявилася одна з них перевернутою, визначали, чи приходили вночі померлі. Такі

дії відзначалися і в центральній частині Українського Полісся. На західному Українському й частково Білоруському Поліссі побутувало ворожіння з ложками, яке суттєво нагадувало способи ритуального годування предків. У найзагальнішому вигляді воно, як зазначено вище, полягало в тому, що в ніч під Різдво, Новий рік або Водохреща всі, хто вечеряв, залишали свої ложки на столі; як правило їх складали вінчиком на вінця миски з рештками куті (рідше – клали в саму миску, втикали в кутю, клали на столі довкола миски. Згідно з переважною більшістю повідомлень, ложки клали при цьому донизу заглибиною. Гадали, що коли ложка за ніч перевернеться (чи впаде), то її власник цього року помре. Це ворожіння було відоме й поза Поліссям, воно поширене на решті території України, відзначалося у білорусів Смоленщини, у Литві, а також у південних слов'ян – у Чорногорії й Сербії. Особливо важливими були звістки з Волині, в яких прямо вказується на те, що під Різдво клали на всю ніч усі ложки в макітру з кутею, бо вночі, за народними віруваннями, душі всієї померлої рідні прийдуть, зберуться їсти кутю. На цьому ж уявленні будувалося ворожіння на Житомирщині з того, чия ложка, залишена для померлих увіткнутою в кутю, перевернеться, що дозволило дослідникові розкрити логічний зв'язок між ритуальним годуванням померлих і ворожбою: перевертання ложки вказує на те, що нею їли померлі, і воно ж віщує людині швидку смерть; те, що померлий скористався ложкою саме цього члена родини, видає його близькість до світу мертвих. Такі ворожіння були узвичаєними саме на Західному Поліссі. Разом з тим Андрій Топорков відзначає, що класти зайві ложки на стіл, лишати їх у горщику чи мисці чи *«вішати»* їх на миску, а саме це суворо заборонялося на Західному Поліссі, Чернігівщині й Житомирщині, означало скоювати дії, що мали цілком певний негативний сенс – відкривали доступ для ворожих людині сил. Якщо в побуті ці дії припиняли, то в поминальній обрядовості до них, навпаки, активно вдавалися. У побуті з ложками поводилися так, аби не дозволити втрутитися в трапезу ворожим силам, натомість поминальна учта мусила бути організована так, аби поряд із живими в ній могли незримо брати участь і мертві [1024, с. 95-97].

Даючи порівняльно-історичну й ареальну характеристику вірувань і обрядів, пов'язаних із домашнім начинням, Андрій

Топорков констатував збіги між поліськими обрядами XIX століття й обрядовістю племен, які замешкували цю територію наприкінці I – на початку II тисячоліття н. е. У курганах із трупопокладеннями волинян XI–XII століть у насипах трапляються вугілля й попіл, уламки глиняних посудин, які, очевидно, розбивали при спорудженні кургану; у понад п'ятнадцяти волинських курганах стрілися відра, які ставили в могили із жертовною їжею. У похованнях дреговичів знайдено глиняні горщики, що стояли біля ніг померлого, у деяких випадках – біля його голови; близько третини дреговицьких трупоспалень знаходяться в глиняних посудинах або ж накриті ними. Як відголоски давньослов'янського поховального обряду можна розглядати поліські ритуальні дії побиття горщика при винесенні покійника з хати, уміщення перевернутого горщика в головах поверх могили, принесення гарячого вугілля на могилу. А стародавність такої ритуальної дії, як биття посудини, з якої пили наречений і наречена, підтверджується писемними джерелами Київської Руси XIII–XIV століть, Сербії XIV століття, воно також відоме з описів царських весіль XV–XVI століть. У російських старообрядців XIX століття воно зберігалося в дуже трансформованому вигляді – під час вінчання наречений бив склянку, з якої пили вино молодята й топтав її ногами. Андрій Топорков повторив дисертаційні висновки щодо побутування ритуального розбивання горщика [1024, с. 112-115]. Незважаючи на певну ідеалізацію архаїчності Полісся, що не була підкріплена такими ж експедиційними дослідженнями в прилеглих до нього зонах, ця розлога стаття була для свого часу актуальною, інформативною й корисною, містила чимало влучних спостережень і підіймала розгляд керамологічної проблематики на якісно новий рівень.

Крім того, Андрій Топорков приділив увагу глиняному посуду в українських календарних обрядах і звичаях. У співавторстві з дружиною Тетяною Агапкіною, дослідницею весняної обрядовості, з'явилася стаття *«До проблеми етнографічного контексту календарних пісень»* (1986), де були розглянуті ритуали випровадження скоромної їжі з початком посту в росіян і українців, що включали в себе чіпляння глечика чи іншого молочного посуду на гілку дерева, його розбивання. Дослідники звернули увагу на повідомлення Митрофана Дикарева, за яким в українців батько міг

дати дитині під час посту скоромні ласощі в глечику, спустивши його за допомогою мотузки з дерева, – нібито від Бога з неба. Скоромна їжа відправлялася нагору – на небо чи дерево, а потім спускалася згори. Схожа конфігурація мотивів зустрічалася і в закличках дощу, де описувалося, як глиняний горщик з дощем, поставлений на верхівку дерева (верби чи дуба) падає разом з деревом. Такі обрядові операції з горщиками, глечиками, решетом відповідали універсальній міфологемі світового дерева, співвідносячись із небесною зоною. Розглядався також етнографічний контекст мотиву носіння води в решеті й дзбанках хлопцями й дівчатами в українських гаївках, веснянках і купальських піснях [15, с. 77-84].

Так само в співавторстві з Тетяною Агапкіною була написана й надрукована в Україні стаття *«Давній український обряд і пов'язана з ним пісня»* (1989) про український весняний дівочий обряд закопування горщика з кашею, що мав на меті прикликати хлопців на місце збирання молоді чи, рідше, до конкретної дівчини. Побутував він із різними відмінностями на Київщині, Чернігівщині, Воронежчині, Харківщині, Полтавщині, Волині, Поділлі, Кубані. Часом він переносився на осінь, посилюючи свою індивідуальну спрямованість. Розглянувши всі наявні звістки, включно з архівними, учені зіставили їх із іншими ритуальними діями, зокрема з обрядами українських бджолярів, які включали в себе закопування на пасіці горщика з наїдком, з викликанням дощу й любовною магією, крім того, простежили відображення цього обряду в українських веснянках і прислів'ях [1028, с. 8-13]. На той час таке цілеспрямоване вивчення одного обряду з використанням глиняних виробів в етнологічному й одночасно у фольклористичному вимірах було піонерським. Категорії роду, які в народній свідомості українців і білорусів пов'язувалися з глиняним і дерев'яним посудом, наприклад, *«діжа» – «діж»/«дежун», «гладишка» – «гладишун»*, були предметом інших публікацій Андрія Топоркова – *«До опозиції чоловіче / жіноче в етнодіалектних текстах»* (1981) та пізнішої *«Зі спостережень над функціями категорій роду в етнодіалектних текстах»* (1993) [1026, с. 171-172; 1025]. На жаль, він так і не надрукував монографії за темою своєї дисертації.

Значно гірше склалася ситуація з дослідженням традиційної культури й побуту українців Кубані, яких не оминули ні Голодомор,

ні жорстокі репресії, що винищили всю місцеву українську інтелігенцію, ні депортації українського населення. Фольклорист, етнограф і мистецтвознавець **Світлана Дмитрієва** разом із кубанським мовознавцем **Єфросинією Тарасенковою** написали розділ *«Народна поетична творчість»* (1967) для колективної монографії *«Кубанські станиці: Етнічні й культурно-побутові процеси на Кубані»*. Вони лише вказали, що в минулому на Кубані була відома приказка *«Не святі горшки роблять, а пашковці»*, оскільки станиця Пашковська довго славилася своєю гончарною справою [320, с. 330]. Співробітник Інституту етнографії АН СРСР, кавказознавець **Леонід Лавров** (1909–1982), якому дозволялося досліджувати напівзаборонену кубанську тематику, у своєму історико-етнографічному нарисі *«Станиця Пашковська (З минулого українських поселенців на Кавказі)»* (1978) звернув увагу, що саме ця станиця стала головним осередком гончарного виробництва на Чорноморщині. Гончарством, як вказав ще Іван Попко, займалися винятково чорноморські козаки, їхніми виробами користувалося також черкеське населення. Леонід Лавров також подав записану Кіндратом Живилом приказку й зазначив, що гончарний промисел у станиці проіснував до перших років радянської влади, а потім занепав [580, с. 55-56, 66-67], не зазначаючи справжніх причин цього.

Віра Соколова (1908–1988), яка пропрацювала в Інституті етнографії АН СРСР понад сорок років (з 1946 по 1986 рік), пройшовши шлях від молодшого наукового співробітника до керівника групи фольклору і завідувача східнослов'янського сектору, вивчивши календарну обрядовість російського, українського й білоруського народів, показала, яких конкретно форм набули в XIX столітті календарні обряди, що і в якому вигляді збереглося до XX століття. Книга Віри Соколової *«Весняно-літні календарні обряди росіян, українців і білорусів»* (1979) вигідно відрізнялася від праць тогочасних українських етнографів тим, що уникла теми нової соціалістичної обрядовості, зосередилася на минувшині й майже не давала розгромних оцінок своїм науковим попередникам. В українському звичаї закопувати горщик каші в землю, на її думку, проглядалося жертвоприношення землі, кашу віддавали як пригощання-жертву [942, с. 75], тобто вона пішла слідом за Миколою

Сумцовим. Віра Соколова вважала, що вшанування *«Лялі»*, описане Павлом Чубинським, є типовим весняним звичаєм, мета якого – забезпечити зростання рослинності і благополуччя дівчатам, їхнє заміжжя. Безпосередньо з Юрієвим днем він не пов'язаний, але нагадував звичаєвість Зелених Свят [942, с. 176]. Віра Соколова опублікувала матеріали Михайла Гайдая про Колодія з глини на Поділлі і звернула увагу на виготовлення Марени з глини в українців Поволжя, описане Олександром Мінхом [942, с. 91].

Етнограф і культуролог **Альберт Байбурін** у своїй відомій монографії *«Житло в обрядах і уявленнях східних слов'ян»* (1983), коментуючи обряд вибору місця для хати, описаний Андрієм Димінським, писав, що з горщиком (як і з посудом узагалі) була пов'язана значна кількість міфологічних уявлень. До них належали і стійкі аналогії між формою посуду й формою людського тіла (що особливо яскраво проявлялися у відповідних термінах), і численні повір'я, пов'язані з приготуванням їжі, особливо обрядової. Але в будівельних ритуалах горщик виступав у ролі культурного символу, безпосередньо співвіднесеного із самою сутністю дому – піччю, з ідеєю перетворення первинних продуктів у вторинні. Тим самим ніби редуплікувався загальний сенс обрядів при будівництві (перетворення *«природи»* в *«культуру»*) [40, с. 42]. Глибока аналітична праця Байбуріна, що спиралася на велику джерельну базу й використовувала доробок як етнолінгвістів, так і семіотиків.

Російський етнограф **Людмила Лаврентьєва** в статті *«Символічні функції їжі в обрядах»* (1990) проаналізувала російські та українські приклади вживання в обрядовості традиційної хлібної їжі, звернувши увагу на особливу плідну силу весільної каші, її споживання на Різдво, Новий рік і Водохрещі, а також у зв'язку з початком нової дії, етапу, відрізка часу, на биття горщика з кашею у весільних обрядах. Український звичай з початком весни варити горщик каші й закопувати його в землю, вона розглядала як дію, якою фіксувалися кінець зими й початок весни. Каша була обов'язковим пригощанням на обрядових трапезах напередодні дня зимового сонцевороту (тут є достатньо багато свідчень), отже, її неодмінно мали готувати й напередодні дня літнього сонцевороту (на жаль, фактів про це дуже мало), тобто тоді, коли відбувалися переходи від однієї пори року, від старого до нового [579, с. 41-42, 46].

Публікації казок, прислів'їв, приказок і загадок суттєво вплинули на розвиток української літератури, зокрема жанру химерної прози. З казок про мудру дівчину до знаменитого химерного роману з народних вуст *«Козацькому роду нема переводу, або ж Мамай і Чужа Молодиця»* (1958) відомого письменника, знавця народної творчості й народного слова **Олександра Ільченка** (1909–1994) потрапила гончарівна Лукія, дочка цехмістра Саливона Глека:

«За думками Лукія нічого не чула й не бачила, і так задумалась, в одну цятку втупившись, аж якийсь веселий парубчак, проходячи мимо, гукнув:

– Залатай-но горщик, дівко!

– А ти його спочатку виверни, – спокійно відповіла Лукія, – з лиця хто ж латає!» [443, с. 177].

Олександр Ільченко краще за всіх розповів про ремесло малювальниці:

«Побіля гончарського торгу юрмилось немало цікавих, еж таки всі мали там на що полупати очима: цяцьковане череп'я вигравало всіма блисками та барвами сього й того світу, опуклими візерунками прикрашене, мудрованими квітами помальоване, а то й хрещиками, а то й постатями людей, звірів чи птахів, і все це малювали заскорузлі, довгопалі руки сердитої дівчини Лукії.

І вони ж таки, ті неласкаві, натруджені руки гончарівни, по кільканадцять разів намалювали й коханого її, всіма гончарями, малярами й художниками мальованого Козака Мамая, – на тарелях і глеках, навіть на кахлях, які так добре випалював Саливон Глек, уславившись ними й по інших містах і країнах, поспіль з кахлями межигірськими, водолазькими, чернігівськими, вишеславськими чи роменськими.

Крім Козака Мамая – з конем та Песиком, з бандурою в руках, було на мирославських кахлях і всяке інше Лукіїне малювання.

То якийсь молодий козаченко з паничем польським шаблями рубаються.

То гетьман Богдан – на коні з булавою.

То мальовані тонко жінки: котра з квіткою, котра з кішкою, а котра, наче відьма, з помелом.

А то й вовк, що хапає людину за ногу. Рибак зі своєю снастю. На коні татарин.

Були на Лукіїних кахлях і чудернацькі звірі, птиці й риби: чи то віл з хвостом риб'ячим, чи сом вусатий, що ковтає людину, чи песиголовці, а чи то крилатий кінь летить у синіх хмарах, а то й прекумедна подоба самого пана Купи, а під ним напис: «Велике цабе».

Малювала на тих кахлях, глечатках і баклагах Лукія, що бачила, що знала, про що мріяла, – що заманулося, те й малювала» [443, с. 180].

Сповна скористався гончарським фольклором відомий письменник **Євген Гуцало** (1937–1995) у романі *«Позичений чоловік»* (1981), наприклад: *«Стоять вила, на вилах короб, на коробі махали, на махалах зівали, на зівалах шмаркали, на шмаркалах зеркала, а на зеркалах єль.*

Чи годні втямити, про що йдеться в цій загадці? Або інша загадка.

Стоять два стовпи, на стовпах діжа, коло діжі ручка, на діжі макітра, на макітрі ліс, а у лісі є кувіка, що кусає чоловіка.

За всіма цими маскуваннями першої і другої загадки криється дуже проста розгадка. Йдеться про людину – хай народилась вона в Яблунівці, у Малих Дубових Грядах чи в Сухолужжі» [276, с. 177].

Зі сторінок фольклорних збірок примандрувало питання: *«Скажіть, хіба то хазяйка, що поставить у піч чотири горшки – і все галушки?»* [276, с. 199].

Були використані в романі й колоритні прокльони зі збірки Матвія Номиса: *«...А жінки й не помітили такої пропажі, бо й далі лаялись та сперечались, прокльони сукали одна одній: щоб тебе лунь ухопив, щоб ти крізь сонце пройшла, щоб твій корінь звівся, а щоб тебе руда глина побила, а щоб твоя могила диким маком поросла!..»* [276, с. 74].

Була описана в художніх творах на хвилі зацікавлення митців народним мистецтвом і гончарська обрядовість. Письменник **Олексій Дмитренко** (1940–2009) у книзі *«Весло»* (1973), говорячи про гончаря Олександра Ганжу, сповіщав, що в Жорнищах на Вінниччині *«батько гон-чар (вогняного горна чарівник!) тричі обходив горно, хрестив його, щоб не зірвався вітер, щоб добра тяга була, щоб дощ не пішов. А потім брав галузку верби, освяченої ще у Вербну неділю, й розпалював з неї. В тихий безвітряний день, крадькома від «лихого ока»* [319, с. 134-135].

Дослідження питань, пов'язаних із гончарською міфологією, тривали в науково-популярній літературі, присвяченій минулому українців. Для неї було властиве прагнення осмислити відомі етнографічні факти й фольклорні образи, чого часто бракувало академічній науці. Серця сотень тисяч українців полонила *«Берегиня»* (1987) згаданого вище етнографа Василя Скуратівського, ставши для багатьох настільною. З'явившись невдовзі після трагічних подій у Чорнобилі, коли загроза нависла над усім українським народом, коли поміж людей панували розпач, зневіра і страх, ця книга, що, за словами фольклориста Миколи Дмитренка, була ніби послана Дажбогом, воскресила давно забуте, пережите нашими предками. Вона виконувала важливу просвітницьку роль посібника з українського народознавства [318, с. 373-376; 281, с. 4]. У книзі, серед іншого, згадувалася хитра дитяча загадка: *«Як береш горшка, щоб накришити їжі, то що найперше кидаєш?»* [929, с. 99]. Посмертно побачила світ книга історика-краєзнавця **Олександра Знойка** (1907–1988), уродженця Ніжина, фізико-хіміка за фахом. Вона звалася *«Міфи Київської землі та події стародавні»* (1989) й була цінна тим, що не лише пробуджувала зацікавлення перипетіями давньої історії й слов'янською міфологією, але й повертала з забуття праці Миколи Коробки, Івана Нечуя-Левицького, Ксенофонта Сосенка, Олександра Потебні, Михайла Драгоманова, Якова Головацького й інших учених минулого. Серед іншого, Олександр Знойко звернув увагу на записане Володимиром Гнатюком повір'я про удар грому, що об'єднувало Перуна з глиною [405, с. 76]. Книзі Олександра Знойка теж судилося суттєво вплинути на громадську думку.

Український письменник, поет, художник і краєзнавець **Михайло Іванченко** (1923–2015), захопившись краєзнавством та міфологією, почав друкувати в українській та зарубіжній пресі свої непересічні розвідки. У своїй першій надрукованій книзі *«Дивосвіт прадавніх слов'ян»* (1991), темою якої була язичницька релігія, він висунув цікаве припущення, що казковий і епічний образ Змія Горинича генетично пов'язаний з мальованими зміями на посуді трипільської археологічної культури, первісно будучи добрим духом, який беріг домашнє добро й отримав своє ім'я від слова *«горнець»* [435, с. 11]. Звичай бити посуд *«на щастя»* Іванченко виводив

із обряду перенесення домовика в новому горщикові з жаром, бо той горщик розбивали, щоб ним більше ніхто не скористався, а черепки закопували в передньому куті [435, с. 46]. На його думку, гончарі, як і ковалі, бортники, мисливці, рибалки, й після хрещення Руси більше покладалися на прадавніх божеств конкретних сил природи, ніж на невидимого єдиного духовного Бога християн [435, с. 123-124]. Такі книги пробуджували цікавість до народної культури, до минулого, піднімали національну свідомість українців, примушували замислитися над долею свого народу.

Знищення цілого покоління вчених, а також низки профільних установ і організацій, практика замовчування їхніх досягнень та підпорядкування науки ідеології не могли не позначитися негативно на стані керамологічних студій. Після Другої світової війни в українській підрадянській науці став домінувати винятково мистецтвознавчий підхід до вивчення гончарства із властивим для нього трактуванням духовної культури як чогось вторинного, несуттєвого, і протиставлянням їй на цьому ґрунті мистецьких, технологічних, суспільних, економічних, біографічних аспектів, яким надавалася перевага. Це призвело до втрати наукових традицій, започаткованих кількома поколіннями етнологів, фольклористів, міфологів, культурологів. Мистецтвознавці-керамологи, зокрема Юрій Лащук і Леся Данченко, лише зрідка звертали увагу на ремісничий фольклор, тому було втрачено багато можливостей його дослідити, доки зникали кустарне виробництво й пам'ять про нього. Однак і в цей період, попри всі труднощі, продовжилися збирання й друк фольклорних творів про гончарів, горшковозів, дротарів і гончарні вироби. Сформувалося коло збирачів фольклору, до якого, крім фахових фольклористів, увійшли педагоги, діячі культури й мистецтва, письменники. Значним успіхом була поява академічної книжкової серії *«Українська народна творчість»*, а також популярних *«Бібліотека української усної народної творчості», «Коло гірської ватри», «Українські народні пісні в записах письменників»*, що вводили в обіг нові або раніше недруковані архівні тексти про гончарів, горшковозів, дротарів і глиняні вироби й суттєво збагатили джерельну базу керамологічних студій. Малим формам фольклору, таким, як прислів'я, приказки, загадки, приділили увагу Валентина Бобкова, Гнат Танцюра, Матвій Шестопал, Іван Гурин,

Наталія Шумада, Михайло Пазяк. Народні казки про гончарів, горшковозів і дротарів, а також про гончарні вироби, були предметом зацікавлень Петра Лінтура, Михайла Івасюка, Івана Чендея, Луки Дем'яна, Степана Далавурака, Олексія Дея, Івана Хланти, Степана Пушика, народні анекдоти – Павла Гальченка. Легенди та перекази про гончарів і горшковозів збирали й упорядковували Петро Скунць, Гнат Ігнатович, Іван Сенько, Петро Довгалюк, Анатолій Іоаніді. Дитячий фольклор зі згадками про гончарів і глиняні вироби цікавив Галину Довженок і Юрія Крутя. Пісенне багатство українців розкрили перед читачами Гнат Танцюра, Настя Присяжнюк, Михайло Стельмах, Наталя Шумада, Олекса Ошуркевич, Олексій Дей, Іван Сенько, Степан Мишанич, Марія Шубравська, Антоніна Голентюк, Андрій Путь, Степан Стельмащук, Олександр Яковчук. Водночас на українській етнології не позначилися навіть ті прогресивні процеси, які відбувалися в гуманітарних науках Радянського Союзу, зокрема, методологічні дискусії довкола структуралізму й позитивізму, формування потужної школи етнолінгвістики, лише побіжно її зачепило відродження цікавості до народної культури, обрядовості, міфології. Деяких керамологічних питань, переважно пов'язаних із обрядовим використанням глиняних виробів, торкалися у своїх працях про народне харчування, народну медицину, родильну й весільну обрядовість етнологи Лідія Артюх, Валентина Борисенко, Зоряна Болтарович, Неоніла Здоровега, Наталя Гаврилюк. Важливе значення для вітчизняної науки мали також праці українських науковців з Польщі, Румунії та Словаччини – Миколи Сивицького, Івана Ребошапки, Євгена Недзельського, Юрія Цигри, Василя Гривни, Івана Кинді, Михайла Гиряка, Надії Вархол, Андрія Куцера, Юрія Харитуна, що висвітлювали різні аспекти функціонування глиняних виробів у народному побуті та в контексті родинної й календарної обрядовості, їхнє фольклорне сприйняття, фольклорний образ гончарів і дротарів. На тлі занепаду серйозних досліджень керамологічної тематики в Україні 1950-х – 1970-х років, викликаного суспільно-політичними процесами, станом погромленої й упокореної української етнологічної науки, яку примусово зосередили на соціалістичних перетвореннях у побуті сільського й міського населення та боротьбі з різноманітними явищами, визнаними за пережиткові, а також невиправданою

гіпертрофією мистецтвознавчих студій гончарства, які розглядали глиняні вироби вирваними з етнографічного контексту, важливе значення мали публікації Микити й Світлани Толстих, Андрія Топоркова, Альберта Байбуріна, в яких простежувалася цікавість до образу гончаря в традиційних міфологічних віруваннях слов'ян, у тому числі й українців, до ритуальних функцій глиняних виробів, їхньої ролі в обрядовості. Усі ці роботи відіграли важливу роль у відродженні української керамології, давши поштовх до дослідження гончарства як частини духовної культури.

РОЗДІЛ 8

ОКРИЛЕНІ НЕЗАЛЕЖНІСТЮ

Коли Україна здобула омріяну й вистраждану незалежність, на хвилі романтики державотворення й підйому національної свідомості різко зріс інтерес до народознавства й історії. Українці намагалися зрозуміти себе й історичний шлях свого народу, усвідомити значущість і своєрідність своєї культури, повернутися до своїх традиційних цінностей. Поволі розходилася імла над сторінками минулого, поверталися з небуття імена репресованих або незаслужено забутих письменників, митців, науковців, відкрився цілий культурний світ української діаспори. У зв'язку з цим відбулося й зростання суспільної ролі тих художніх і наукових праць, які висвітлювали самобутність українства...

У школах почали проводити уроки народознавства, відкривати народознавчі світлиці. Без ідеологічних обмежень стало можливим дослідження тих наукових питань, які раніше перебували під забороною, у тому числі й народних ремесел. У дослідженні гончарства значну роль відіграло заснування в одному з найвідоміших і найбільших гончарних осередків України – селищі Опішному – Державного музею-заповідника українського гончарства (нині – Національний музей-заповідник українського гончарства) [835, с. 195-200]. Він став всеукраїнським центром наукового вивчення, збереження

й популяризації гончарської спадщини. Монографії генерального директора музею, доктора історичних наук, професора Олеся Пошивайла *«Гончарство Лівобережної України XIX – початку XX століть і відображення в ньому основних духовних настанов української народної свідомості»* (1991) [833] та *«Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна»* (1993) [834], які мали значний резонанс в Україні та поза її межами, поклали початок дослідженням гончарства на новому, вищому рівні. Гончарський фольклор у них посідав чільне місце, оскільки саме на його основі дослідник реконструював міфологічний образ гончаря. Нащадок стародавнього гончарського роду, Олесь Пошивайло запропонував сміливу й новаторську гіпотезу, за якою в минулому першочергове значення мали не господарські, а сакральні, ритуально-магічні функції гончарства. Воно було тісно пов'язане зі жрецтвом, відправленням релігійних культів. Завдяки деміургічній здатності моделювати об'єкти з глини та владі над могутньою стихією вогню гончаря у народній уяві наділяли надприродними здібностями й ототожнювали з тими силами, від імені яких і за допомогою яких він творив. Його вважали непідвладним впливу зловорожих сил. Він виступав захисником громади. У стародавніх суспільствах гончар мав відігравати роль жерця, особливо в культах, пов'язаних із вогнем, а в проміжках між здійсненням цих жрецьких функцій він виготовляв глиняні вироби, призначені насамперед для культових потреб. З часом із сукупності взаємопов'язаних суспільних функцій гончаря наперед вийшла його виробнича діяльність як ремісника. Через зниження ролі релігії в житті суспільства, перехід від життя, регульованого переважно релігійною традицією, до світської моделі суспільного устрою на основі раціональних норм гончарство перестало бути таїнством, священнодійством, хоча пережитки первісних, архаїчних уявлень про нього тривалий час зберігалися в народній культурі, й одним із них було сприйняття гончаря як чаклуна, мага [834, с. 15-18].

Під цим кутом зору Олесь Пошивайло проаналізував фольклорні записи Марка Вовчка, Бориса Грінченка, Петра Іванова, Івана Манжури, Матвія Номиса, Степана Руданського, звернувши увагу на народні уявлення про гончаря як деміурга, а також посередника між світом живих і світом мертвих. Найпоширенішим сюжетом народної

творчості, зафіксованим у всіх східнослов'янських народів, він визнав бувальщини про зустріч гончаря з живими покійниками – упирями, відьмаками. На думку Олеся Пошивайла, фольклорні матеріали вказували на певний зв'язок гончаря з цими міфологічними істотами, який міг сягати часів, коли саме на гончарів покладалися обов'язки здійснювати жертвоприношення й обрядові дії з кров'ю жертовних тварин або людей. Недарма гончарі ще на початку XX століття могли мешкати на кладовищі, усупереч усталеним заборонам, поблизу якого часто знаходилися розробки гончарних глин. Професіоналізм гончаря в українських бувальщинах був невіддільний від чаклунської сили: він міг накласти чари, викликавши в людини різні фізичні вади, напустити на свого кривдника якісь негаразди. Цими здібностями він користувався для самозахисту в кризових ситуаціях, але міг також надати цілительські послуги. У фольклорі простежувався зв'язок незвичайних пригод гончарів із мотивом дороги, руху, бо більшість історій відбувалася з ними тоді, коли вони їздили сільськими шляхами й торгували своїми виробами. Також була помітна тенденція наділяти магічними здібностями не місцевих гончарів, а тих, хто приїздив здалеку й був представником іншої етнічної групи. Приписування чаклунських здібностей не просто маркувало *«чужинність»* мандрівного ремісника, але й виявляло страх і повагу, які він викликав [834, с. 37-71]. Дійсно, серед гончарських стратегій управління, характерних для культури дороги, помітна роль належала магічним, ірраціональним засобам впливу, багато з яких були засновані на використанні страху. У селі Олешня Ріпкинського району на Чернігівщині, за спостереженнями Олеся Пошивайла, старі повчали дітей та підлітків, щоб не крали нічого в гончаря, бо як украде, то шукатиме його весь вік, щоб віддати, мучитиметься дуже, місця собі не знаходитиме, бігатиме тоді, голоситиме й питатиме: *«Куди ж він поїхав?»* [834, с. 67]. Назвати когось чаклуном означало визнати його владу над собою й спільнотою, хай навіть небажану.

Важливою проблемою були також міфологічні покровителі гончарного ремесла, адже на міфологічному рівні ремісники прирівнювалися до тих, хто отримав своє вміння від божества, яке, відповідно, залишалося покровителем фаху. Тільки для гончаря щасливо закінчилася зустріч зі святим Юрієм та його вовками.

Олесь Пошивайло висунув гіпотезу, згодом підтверджену іншими дослідниками, що, з огляду на тісний зв'язок між святим Юрієм і гончарями, ці ремісники, можливо, у ролі жерців, були причетні до комплексу юріївської обрядовості, яка сягала своїм корінням язичницьких часів [834, с. 102]. Ідея обраності божествами, власне, й була міфологічним осмислення професіоналізму. З матеріалів Олеся Пошивайла можна зробити висновок про важливу роль релігійно-магічних приписів у регламентації виробничої діяльності гончаря. Старожитці села Олешня пригадували, як гончар перед копанням глини казав молодим: *«Отут копайте!»* – а сам відвертався і хрестився, хрестячи також яму [834, с. 108]. Очевидно, це було пов'язано з уявленням про таємничі сили, яким належало глинище. У селі Гавареччина на Львівщині, коли гончар починав працювати за кругом, то звертався до Бога зі словами: *«Поможи, Боже!»*, а коли закінчував роботу, наробивши посуду на цілий горен, казав: *«Дякувати, вже-м скінчив»*, – хрестився, збирав з рук залишки глини, кидав на головку круга і на ньому ставив хрест. Той хрест стояв, аж поки гончар знову не брався до роботи. У Котельві на Полтавщині після закінчення роботи гончарі теж дякували Богу формульними словами: *«Спасибі Богу за сьогоднішній день»* [834, с. 112]. Відомо, що ці словесні формули й обереги спрямовувалися на захист знарядь гончарного виробництва від нечистої сили, яка могла вночі крутити незахищений хрестом круг. Від свого діда, відомого гончаря Гаврила Пошивайла, дослідник записав варіант пісні, оприлюдненої Лідією Шульгиною. Вона мала гумористично-грайливий характер і, можливо, стосувалася репродуктивної сфери:

Гончар, моя мати,
Гончареві треба дати –
За покришку, за макітру
Поцілувати проти вітру! [834, с. 198].

На Чернігівщині було зафіксовано приказку: *«Швець у дерев'яних чоботях ходить, а гончар із драних горщиків їсть»* [834, с. 336]. Разом з тим соціальний статус гончарства в українців був високим, і в Олешні стверджували, що *«як парубок не гончар, то дівчина й заміж не піде»* [834, с. 336].

Звернувшись до праць Євгенії Спаської й Миколи Сумцова, Олесь Пошивайло підтвердив їх власними польовими матеріалами,

зібраними за розробленою ним програмою, що включала в себе запитання про роль і місце глиняних виробів у традиційно-побутовій культурі українців [835, с. 200-201]. Гончар із села Верби Коропського району розповідав, що бачив, як гончар перед тим, як зрізати глечик, накреслив на ньому хрестик [834, с. 270-271]. Для підвищення святості горщик отримував священні знаки. В Олешні на Перехресну неділю на горщиках наліплювали хрестики. Також їх випікали із житньої муки – щоб корова давала багато молока. Виготовляли гончарі *«святі»* гладишки, глечики з писаним на *«рилі»* хрестиком. За словами гончарів, це було потрібно для того, *«щоб корова давала багато молока і сметани багато було»* [834, с. 271]. Керамологічні експедиції не зафіксували в Лівобережній Україні іншого обґрунтування цих дій, окрім чутої ще Миколою Сумцовим мотивації *«щоб відьми не псували молоко»* [834, с. 270]. В Опішному на Полтавщині на запитання про призначення хрестика відповідали, що їх писали, бо так було заведено. Такі глечики краще купували на базарі. Жінки завжди надавали їм перевагу й, якщо не бачили хрестика, питали, чи нема такого [834, с. 270]. Володіння таємними знаннями було в очах селян невід'ємною рисою хорошого гончаря, елементом його професіоналізму.

Найбільшою кількістю приписів, заборон і повір'їв оточувався такий складний і непередбачуваний процес, як випалювання. Зокрема, в Олешні перед початком випалювання гончар хрестився сам, а потім хрестив клубук горна [834, с. 116]. В Опішному, починаючи випалювати в горні посуд, гончар спершу клав туди гілочку верби, освячену у Вербну неділю, і багато разів хрестив горно [834, с. 116]. Пізніші дослідження показали, що це було пов'язано з уявленнями про вогонь гончарного горна як про грозове полум'я та про освячену вербову гілочку як оберіг від грому й блискавиці. Комунікація впродовж цього етапу гончарного виробництва будувалася на основі ідентифікації відвідувачів, культурні зразки якої можна виявити у фольклорі. Кожен прихід був дуже значущим і залежно від того, хто прийшов, оцінювався або однозначно позитивно, або негативно. В Опішному вважалося поганою прикметою, якщо під час вкладання посуду в горно чи під час випалювання до двору заходили сторонні люди, особливо жінки, та ще й запитували: *«Чи немає брачку?»* У такому випадку гончар страшенно хвилювався, щоб, бува, не

«зглазили», «не наврочили», знову підкидав у піч гілочку свяченої верби й кілька разів хрестив кабицю – камеру, куди складали посуд [834, с. 116]. Сприятливою ознакою в Олешні, натомість, вважався прихід під час випалювання літніх чоловіків – щоб прийшли старі діди, обсіли горно, пекли картоплю, гомоніли [834, с. 116]. Також Олесь Пошивайло розглянув побут гончарних цехів, семіотичні функції гончарних виробів у традиційній культурі українців, звичаї й обряди, в яких їх використовували. У пізнішій статті *«Гончарство Зіньківського та Котелевського районів Полтавської области»* (1996) він повернувся до питання про глечики з хрестиком. Керамологічні експедиції показали, що хрестик писали на глечиках не лише в Опішному, але й у прилеглих селах та хуторах. Жінка із сусідньої Хижняківки згадувала, що її свекор, коли працював за кругом, теж ставив на свої вироби цей сакральний знак [832, с. 122].

Книги та статті професора Олеся Пошивайла, які продовжували вітчизняні традиції студіювання саме етнографічних аспектів гончарного ремесла, заклали спрямування подальших наукових пошуків. Його своєрідний винахід – виклад матеріалу за технологічним процесом гончарювання від видобутку сировини до збуту виробів – було використано в більшості подальших керамологічних монографій співробітників музею, як і виокремлені ним функції глиняного посуду. Праці Олеся Пошивайла та діяльність очолюваного ним Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному стали своєрідним чинником розвитку керамологічної науки в Україні, започаткувавши системні дослідження.

Зокрема, збиранням фольклору гончарів відзначився науковий співробітник музею, талановитий художник-кераміст **Сергій Радько**. Під час польової керамологічної експедиції до Івано-Франківської та Львівської областей упродовж січня 1988 року він спілкувався з гончарями Гавареччини, Коломиї, Косова, Кут, Шпиколос. До свого звіту про результати наукового відрядження дослідник включив підрозділ *«Гончарський фольклор»*, у якому подав записи примовок, приказок, дражнилок про гончарів, фрагмент ремісницької пісні. Особливо цінними були свідчення про існування в минулому таємної мови (професійного арго) гончарів. Старші гончарі в Гавареччині розповідали про те, як колись, ще

за Австро-Угорщини, у їхньому селі був гончарський цех зі своїм пан-майстром і там давали *«визвілку»*. У гаварецьких гончарів тоді була своя таємна мова, подібна до лебійської в кобзарів: *«вивходере» – ходи; «влійдешпір» – піде чи ні?; «вледере» – де?; «влетень бамбере – бамбету лире»* – ліжко (розсувна лава із заплічником); *«вліслуклире»* – крісло [831, с. 222, 224]. Таємну мову мали й гончарі Сербії. Від одного з найстаріших гончарів села Шпиколоси Золочівського району Львівської області Сергій Радько записав приспівку, подібну до частини пісні, опублікованої Лідією Шульгиною, й почутих Юрієм Лащуком:

Гончар, гончар, гончар, мати,
Гончареві треба дати –
То за горнець, то за миску,
А гончареві раз по писку [831, с. 224].

Також Сергій Радько 1988 року зафіксував цю ж приспівку в Опішному, теж зі зневажливо-глузливим відтінком:

Гончар, гончар, гончар, мати,
Гончареві треба дати.
За покришку, за макітру,
Навприсядки проти вітру [831, с. 225].

Там само, у гончарському селі Шпиколоси, було записано пісню:

Мене мама одну мала,
За Романа мене дала.
Я думала, що за пана, –
Вона дала за Романа.
Дай мя, мамо, за ганчіра,
Бо в ганчіра діжка сира,
Діжка сира, мішок грошей –
Гончар гарний і хороший [831, с. 237-238].

Він фіксував також базарні приказки гончарів: *«Макітра як тарахкоче, бо вона до вас хоче»* [831, с. 331, 383], *«Беріть макітру: будуте мак терти, крупу упалати, голову мити і дитину купати»* [831, с. 330, 383]. Гончар у Гавареччині приказував на базарі для покупців:

«Бережіть баби, мої кухарі,
Мої горшки доброї глини, –
Сметани до половини,
І сира аж до дна,

А сироватки ніц нема» [831, с. 382],
що збігалося з замовлянням, записаним Лідією Шульгиною. Інший гончар примовляв: *«Беріть, беріть, бо то з такої глини, що сира до половини, сметани аж до дна, а сироватки ніц нема»* [831, с. 382-383]. Схоже приказували у Шпиколосах, коли продавали дзбанки: *«Доти сметани, доки гончарові руки стане, а сиру до дна, а сироватки ніц нема!»* [831, с. 384]. Тобто тут самі гончарі говорили магічну фразу, яку в інших місцевостях мала сказати жінка-покупець. Гончарі з Гаваречччини, як продавали на базарі вироби, то жартівливо вмовляли можливу дірку: *«Буде тік. Будь тихо, аби я до села втік»* [831, с. 383]. Тамтешні гончарі на базарі тужили: *«Таке воно є – так ганчір жіє»* [831, с. 384].

Гончар із села Гаваречччина повідомив Сергію Радьку, що, як гончар їхав *«фірою»*, то жартували: *«Що, до млина?»* [831, с. 130]. У Шпиколосах згадували, що коли гончар їхав возом, то люди так дражнили, запитуючи: *«Куди їдеш, до млина?»* Гончар відповідав: *«Ні, до ката, щоб тебе дідько взяв, ще й твого тата!»*, або: *«Ні, до ката, щоб здійняв шкіру з тебе, ще й з твого тата»*. У Кутах Косівського району Івано-Франківської області, коли гончар віз посуд на базар, питали: *«Вуйку, куди, у млин їдете?»* Лунала відповідь: *«Змолов би се й голову!»* [831, с. 130-131].

У Шпиколосах була знана дражнилка: *«Гончар Ліпка зліпив дідька під порогом з кривим (одним) рогом»* [831, с. 130]. За спогадами, так само казали на гончарів у Кутах: *«Гончар Ліпка зробив дідька (дідько) се схопив, гончаря вхопив»* [831, с. 131]. То був відгомін поширеної в слов'ян, зокрема, у поляків, історії про те, як гончар зліпив чортика з глини й не міг його позбутися. У Косові гончарям жартома казали про вироби, готові до продажу: *«Неси під грушку»*, бо десь у цьому місті була груша, де збиралися на посиденьки. З гончарів Гаваречччини насміхалися, якщо помічали брак: *«І від срібла й від злота відходить»* [831, с. 132]. А як гаварецькі гончарі сварилися між собою, то казали: *«Наробив мисків кривописків», «Гергаті миски», «Гергаті кривописки»* [831, с. 132].

Іншому співробітнику музею, **Миколі Коеці**, автору статей *«Гончарство містечка Котельви Полтавської области»* (1995) та *«Гончарство сіл Громи і Томашівка Уманського району Черкаської области»* (1995) вдалося зафіксувати цікаву інформацію

про звичаєвість тамтешніх гончарів, *«пупи»* й *«мітки»* на посуді, тощо, які почасти доповнювали дані Лідії Шульгиної та Олександра Бобринського. На Черкащині, в селі Громи, теж охоче купували гладущики, усередині яких на дні був *«пуп»*. Казали, що сметана в ньому краще *«сідає»*. При цьому опускали руку в гладущик і примовляли: *«Сметани – поки рукою дістану, а сиру до дна, а сироватки нема»* [497, с. 147]. Гончарі Котельви на Полтавщині *«мітили»* свої вироби, залишаючи від одного до трьох відбитків пальців [496, с. 133].

Усвідомлення європейської культурної належності України спонукало й інших учених, слідом за Олесем Пошивайлом, звернутися до майже недослідженої теми ремісничих цехів. У монографії етнолога **Василя Балушка** *«Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників»* (1993), поряд з ритуальним оформленням інших ремесел, розглянуто з опертям на праці Андрія Топоркова та Олеся Пошивайла звичаї та обряди гончарів. У книзі були ґрунтовно проаналізовані обряди й вірування, пов'язані з видобутком і переробкою сировини, виробничим процесом і продажем виробів, процес та способи їхньої семантизації, архаїчні язичницькі уявлення щодо самих майстрів. Круговий шлях в обрядах освячення глинищ Василь Балушок тлумачив як образ сонячного шляху, який передбачався в обрядах освоєння нового простору. На його думку, обряди освячення глинищ, незважаючи на участь у них православного духовенства, багато в чому були спадщиною дохристиянської давнини. Про це свідчило їхнє присвячення язичницькому культові глини – Матері-землі, а також наявність у складі цих ритуалів ритуально-міфологічного мотиву шляху, що мав у цьому випадку не тільки християнську, а й дохристиянську символіку. Зокрема, урочисте проходження по колу, з поміщенням на освячуваній території ритуальних атрибутів, було ознакою кругового ритуального шляху, характерного як для християнських, так і для язичницьких обрядів освоєння простору, який вважався, відповідно до стародавніх уявлень, образом сонячного шляху. З культом гончарної глини – Матері-землі була пов'язана й низка заборон, яких дотримувалися в гончарних цехах. Ці заборони, описані Віктором Василенком, накладалися на гончарів тому, що робота, пов'язана з забоєм тварин та вичинкою шкір,

вважалася ритуально нечистою, а значить, оскверняла святу землю-глину [45, с. 54, 89]. На думку Василя Балушка, про уподібнення ремісничих виробів людському тілу, різним його частинам та органам, тілу тварини, а також макрокосму, свідчили назви посудин, що виготовлялися українськими гончарями, та окремих їхніх частин. Виробництво посуду з *«пупом»* Василь Балушок пов'язував з ідеєю породження одних предметів і речовин іншими, характерною для міфологічних традицій багатьох народів. У цьому випадку малося на увазі *«народження»* глечиком певного молочного продукту [45, с. 46-47].

Василь Балушок звернув увагу на відомості Калістрата Добрянського про заборони в майстрів Старого Самбора, порушення яких могло вплинути на вироби. Порівнюючи дані Євгенії Спаської та Лідії Шульгиної про вибір часу, який характеризувався найбільшою сакральністю, дослідник вказував, що в першому випадку сакральність визначалася церковною службою, а в другому – давніми міфологічними уявленнями. Адже ранок у міфологічній традиції, у тому числі слов'янській, – це час створення світу. Тому тут прослідковувалися ритуальні дії, спрямовані на те, щоб змоделювати часові відрізки, тотожні часу виготовлення *«першої речі»*, до чого зводилися в давнину обряди вибору часу ремісничого виробництва. У низці випадків, коли треба було надати виробу певних властивостей, заручитися покровительством сил потойбічного світу, майстри вдавалися до так званої обрядової інверсії. Так було, наприклад, під час виготовлення відьомського й знахарського посуду *«на відлів»*. Василь Балушок нагадував, що в європейській культурно-міфологічній традиції лівосторонній (проти ходу сонця), зворотний рух, усяка інверсія й перевернутість поведінки передбачали зв'язок із потойбічним світом, його представниками, смертоносною магією. Тому ритуальна антиповедінка майстра-гончаря під час виготовлення посуду, у результаті якої встановлювався контакт зі світом антикультури, мала на меті семантизацію виробу саме як чаклунського, прилученого до потойбічного світу, де все навпаки, *«навиворіт»*, і призначеного для використання у відповідних чаклунських обрядах. Подібна обрядова інверсія, що мала на меті встановлення контакту зі світом антикультури, була відома і в інших ремеслах, зокрема в прядінні та ткацтві (прядіння лівою

рукою тощо). Вибір гончарями суботи, дня, що визнавався в народі *«несприятливим»*, як *«сприятливого»* для роботи Василь Балушок теж пояснював поглядами на цих ремісників як на чаклунів-деміургів, пов'язаних із нечистою силою, що побутували до недавнього часу [45, с. 43-44, 59]. Такі ж погляди на гончарювання дослідник виклав у статті *«Майстер-ремісник та його вироби в народних уявленнях і ритуалі»* (1993) [44, с. 14-16, 19]. У праці *«Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі»* (1994) Василь Балушок також визнав, що дійство розбивання горщика, який у традиційних народних уявленнях співвідносився з людиною, символізувало родючість у контексті суто весільної обрядовості. Розглядаючи весільні обряди як похідні від ініціаційних, вторинні щодо них, він трактував розбивання горщика як втрату цнотливості нареченою, спомин про обрядову дефлорацію як складову жіночих ініціацій, пов'язану з майбутньою плідністю жінки [43, с. 35].

Хрестинні обряди українців та їхніх сусідів спробував проаналізувати **Альберт Байбурін** у монографії *«Ритуал у традиційній культурі: Структурно-семантичний аналіз східнослов'янських обрядів»* (1993). Він зазначав, що концепція долі та її розподіл мали обрядове втілення. Саме в цьому плані, на його думку, слід було інтерпретувати дії, пов'язані з головною стравою хрестинного обіду – кашею. При народженні нової дитини виникала необхідність перерозподілу спільної долі. Ця семантика особливо яскраво проступала у тих випадках, коли на хрестини запрошували всіх голів родин села й кожен з них ніс із хрестинного обіду трохи каші для своїх дітей. Таким чином кожна дитина села отримувала свою частину каші, свою долю після чергового розподілу. Показово, що каша була не тільки хрестинною, але й весільною й поминальною стравою, тобто її використовували щоразу, коли виникала необхідність символічного перерозподілу життєвих достатків і цінностей – своєрідний потлач. Ці міркування підтверджувало й биття горщика з кашею в українців. За припущенням Альберта Байбуріна, черепки уособлювали дітей (характерним при цьому було перенесення на них таких ознак, як твердість, випаленість, зробленість, які варто порівняти з крутістю каші). Звернули на себе увагу дослідника й явні перегуки з весільним обрядом: розбивання горщика, зв'язок із гарбузами, який, як відомо, вручали сватам

у випадку відмови [41, с. 52-53]. Дії з кашею в обох обрядах збігалися не лише за загальною структурою й значенням, але й у деталях, стійкість яких свідчила про їхню високу ритуальну значущість. Хрестинну й весільну кашу готували з аналогічних продуктів (пшоно чи гречка на молоці з додаванням масла, меду, а часом і сала), був схожий і спосіб приготування – кашу варили крутою, її в обох випадках розподіляли поміж усіма учасниками, з якими відбувався своєрідний обмін, а горщик розбивали. На весіллі теж черепки асоціювалися з дітьми, а розбивання горщика – з ритуальним способом наділення долею (у цьому відношенні вислів *«бити на щастя»* був особливо цікавим, враховуючи синонімію щастя й долі, з одного боку, й етимологічну пов'язаність слів щастя й частина). Вибір для цієї мети горщика був обумовлений не тільки його вмістом, але й тим, що він був втіленням ідеї цілісності, а його розбивання мало незворотний і ймовірнісний характер, звідси й ворожіння, розіб'ється чи не розіб'ється, а якщо так, то на скільки частин [41, с. 83].

У виданнях Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, зокрема щорічнику *«Українське гончарство»*, крім праць музейних співробітників, почали з'являтися статті провідних українських і зарубіжних керамологів, етнологів, археологів, що, серед іншого, розглядали етнографічні аспекти гончарювання. Слід відзначити, наприклад, розвідку працівниці Музею народної архітектури й побуту України етнолога **Лідії Орел** *«Кераміка с. Верба Коропського району Чернігівської області»* (1993). За її відомостями, у селі Верба на *«молодику»*, коли народжувався новий місяць та коли в селі був покійник, не випалювали [774, с. 313]. Ці регламентації мали виразно архаїчний характер. Оповідь про гончаря записала Лідія Орел з вуст мешканки селища Куликівка на Чернігівщині. Привіз гончар на базар товар продавати, не спродався, упросився на нічліг до приязних людей. Коней господарі завели до стайні. А на запитання, як же з возом, гончар відповів, що хай собі на подвір'ї стоїть. Господарі переживали, що хтось завидющий може спокуситися та вночі покрасти. Гончар сказав не клопотатися, бо ніякий злодій нічого не візьме. На тому й порішили. А вдосвіта господар вийшов на подвір'я і не повірив своїм очам. Злодій таки навідався, та як підійшов і торкнувся воза,

то так і укляк, нахилившись і розкарячений. А гончар вийшов та й мовив: *«Ну що, поживився? Не роззявляй рота на чуже»*. Та ще щось проказав незрозуміле. А злодій стрепенувся й кинувся геть нестямно [862, с. 153-154]. У книзі *«Земля, обпалена Чорнобилем»* (2009) Лідія Орел навела свідчення, що на Західному Поліссі на вечорницях розбивали заквітчаний горщик з кашею. Робив це той, хто більше заплатив за горщик. Гроші забирав власник горщика. Дослідниця розглядала цей звичай як відгомін обряду жертвоприношення божествам хліборобства й скотарства, що існували в минулому [773, с. 217-218]. Також Лідія Орел навела свідчення з села Нівецьке Поліського району Київської області, що на хрестини баба-повитуха несла кашу в тканій вишитій хустці або в тканому святковому рушнику, коли приносила – швидко й надійно ховала до того часу, поки куми не принесуть дитину з церкви, бо багато хто з гостей силкувався вкрасти кашу, щоб мати собі грошовий викуп. Після обіду баба передавала кашу кумові, той брав із низьким поклоном горщика, зрізав заквітчаний верх каші, клав на велику тарілку для хрещеника й казав: *«Людє добріє, вельмі просімо сказаті нашаму дітяті добрє слова на добрі лад»*. Усі клали подарунки й гроші на тарілку, промовляючи гарні побажання новонародженому. Далі кум ставив горщик з кашею посеред столу на нову хустку догори дном і розбивав його дубовим кийком. Старалися влучити так, щоб розбити горщик і не зачепити каші. Її кум розламував на маленькі шматочки й роздавав спочатку батькам немовляти, бабі-повитусі, кумі, дідові й бабі немовляти, гостям. Черепки розбитого горщика батько й кум кидали в пелени всім молодицям, які були присутні, щоб легко родили діток [773, с. 267]. У сусідніх білорусів Брагінського району Гомельської області червоний тканий рушник, у якому баба-повитуха несла горщик з кашею, забирала мати й берегла його доти, доки дитина не робила перших кроків, а в той день, як вона самостійно йшла, стелили їй під ноги рушника, щоб дитина упродовж його перейшла [773, с. 269].

Сміливіше стали мислити й археологи. Так **Юрій Шилов** у статті *«Найдавніше гончарство степової України та його етнокультурні зв'язки»* (1993) та резонансній монографії *«Прабатьківщина аріїв: Історія, обряди і міфи»* (1995) зробив спробу, спираючись на ведійську літературу й етнографічні дані Таджикистану,

де зберігалися традиції давніх індоіранців, реконструювати міфологічне сприйняття гончарного виробництва в індоєвропейських археологічних культурах Північного Причорномор'я [1157, с. 118; 1158, с. 426-428]. Пізніше, в автобіографічній науково-популярній повісті *«Перемога»* Юрій Шилов висунув цікаву гіпотезу про зв'язок слов'янського образу дідуха з прадавніми божествами ранньоземлеробських культур, яких зображували у вигляді снопу, обмазаного глиною [1159, с. 73]. Також у наукових збірниках Національного музею-заповідника українського гончарства з'явилися друком згадані вище праці Олександра Бобринського, що не побачили світ за радянського часу.

З падінням ідеологічних обмежень стало можливим дослідження українського магічно-сакрального фольклору та його видання. Одним із перших став упорядкований письменником і дослідником фольклору **Михайлом Василенком** та етнографом **Тетяною Шевчук** збірник *«Ви, зорі-зориці...: українська народна магічна поезія (замовляння)»* (1991). Він вигідно відрізнявся тим, що в ньому, крім нечисленних передруків, було оприлюднено багато давніх і новіших записів з архівних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені Максима Рильського АН УРСР. Так, Лука Дем'ян 1936 року записав у Веречанському окрузі, як лікували вроки. Баба-знахарка входила до хати хворого, не кланяючись. Вона брала в мисочку води й кожному присутньому промивала тією водою очі, а потім усі шибки на вікнах, стіл і клямку на дверях, потім брала глину або порох зі сліду й розмішувала в мисочці. Потім знахарка метала в ту воду жарини, примовляючи заклинання, й тричі давала тієї води напитися хворому. Стоячи біля хворого, вона тричі читала молитву *«до заду»*, тобто вживаючи всюди заперечні частки. Після кожної молитви знахарка цілувала хворого й плювала у воду в мисці. Ту воду вона потім несла до річки й виливала в потік, шепочучи замовляння. Знахарка милася в річці, приносила миску назад і клала під стіл, перевернувши денцем догори [148, с. 57].

Згідно з іншим тогочасним записом Луки Дем'яна, щоб мати вдосталь молока, на святого Юрія, на Русалії або й на Купала жінка йшла оголеною й розплетеною на інший хотар. Там вона черпала лівою рукою воду до горщика й казала: *«Як тої води є по достатком, так би в мене було достатком молока»* [148, с. 109].

Коли замовляли від епілепсії під час нападу, то в проміжках між нападами радили завжди мати під ліжком хворого горщик з водою, яку міняли кожні п'ять днів [148, с. 143].

У Красноармійську Сталінської області (нині – Покровськ Донецької області) кров замовляли, проказуючи тричі за одним подихом:

Ішов брат із сестрою,
Найшли глечик з водою.
Глек упав,
Вода розлилась,
Кров застигла [148, с. 77].

У замовлянні з села Нова Прилука на Вінниччині до *«враза»* (*«золотника»*) зверталися, описуючи лікувальні дії: *«Вразе Дем'яне, вразе Романе! Я тебе вимовляю, горщиком заставляю, покришкою покриваю, живокіст тобі даю, матушником напуваю, рум'янкою заливаю, тоєю замовляю, на місце посилаю»*. Біля хворого клали горщик, покришку, ніж, гребінь, щітку й били три поклони [148, с. 101-102].

1928 року на території сучасної Кіровоградської області було записано спосіб лікування *«сояшниць»*. На животі у хворого ставили миску, у неї наливали воду й клали клапоть із того заткала, яким закривали хатній прохід труби комина. Той клапоть запалювали. Миску накривали горщиком, а потім клали по всіх чотирьох боках миски веретено, яким селяни пряли вал, столову ложку, ніж і півфунта пшона, дев'ять разів проказуючи замовляння [148, с. 115].

1928 року в Йосипівці Голованівського району сучасної Кіровоградської області було записано спосіб лікування *«пліснявки»*, тобто стоматиту. Баба-шептуха брала чашечку, наливала в неї свяченої води, брала жмут зеленої, а як не було, то сухої трави, і шептала замовляння, а після цього вмочувала траву в воду й змочувала хворій дитині в роті [148, с. 210].

В Умані 1927 року було записано розповідь про те, що дівчина, до якої не поспішали старости, мала піти до лісу, знайти рослину тирлич, щоб мала по парі стебел, а інакша непотрібна. Рвати треба було з коренем, проказуючи замовляння: *«Тирлич, сім молодців приклич, із сими шість, із шисти п'ять, із п'яти штири, з штирьох три, із трьох два, із двох їден»*. Траву треба було принести додому,

поставити в миску й покласти через миску чотири або п'ять стеблинок, щоб були, як гребелька. Миску ставили на лавці на покуті. Дівчина мала лягти спати на тій лавці, головою до миски. Той, що мав її взяти заміж, снився, ніби веде її через греблю [148, с. 233].

У селі Петрівка Великокринківського району на Кременчуччині 1929 року було записано низку порад для того, щоб у корови додалося молока. Зокрема, проказавши ввечері особливу молитву до вечірньої зірниці, брали через поріг хатньої води в кухлі й лили її на *«відлі»*, навхрест, під ноги корові, примовляючи: *«Вода додолу, а молоко додому»* [148, с. 245].

Книгу вітчизняних етнолінгвістів **Катерини Охомуш** та **Андрія Сизька** *«Архаїчні елементи народної духовної культури степової України»* (1991), що була вдалою спробою застосувати до Південної України поліський запитальник Микити Толстого, високо оцінили науковці через підхід до архаїки в традиційній культурі не як до віджилого, змертвілого, а як до живого, незабутнього – такого, що нуртувало чимало віків і не зів'яло, а збереглося [318, с. 379]. Її перший розділ було присвячено древнім обрядам, які стосувалися першого весняного грому. У селі Вільне Криворізького району Дніпропетровської області, коли після першого грому йшов дощ, треба було свяченою водою оббризкати все довкола хати, у дворі та хати, щоб усе було посвячене, а за той час, доки старі все оббризкували, діти повинні були ходити по подвір'ю з мискою пирогів і встигнути їх усі з'їсти, щоб завжди всі були ситі й здорові [778, с. 13]. Далі Катерина Охомуш та Андрій Сизько розповідали про викликання дощу. У селі Семенівка Криничанського району дощ закликали:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику
В глиняному горщику,
Мені каша, тобі борщ,
Щоб густіший падав дощ.
Відром, цебром, цебрицею
Над нашою пшеницею [778, с. 26].

У селі Благословенне того ж району ця закличка лунала як:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику,
Поставлю в новому горщику

На дубочок.
А дубочок схитнеться,
І дощик поллється.
Цибром, відром, дійницею
Над нашою пшеницею [778, с. 27].

Цікавими були й календарні обряди. У селі Олешівка Павлоградського району, коли приходили з церкви зі свяченою водою. Ставили дітей на коліна перед образами, батько ставив глечик зі свяченою водою кожному з них по черзі на голову й промовляв: *«Будь здоров (здорова), як земля, сильний (сильна), як вода»* [778, с. 50].

У селах Просяне Васильківського району, Перещепино Новомосковського району, Новоселівка Широківського району, Семенівка Криничанського району, Бур'янівка Синельниківського району, Мала Козирщина Новомосковського району на Різдво, коли доїдали кутю, то клали в миску ложки денцем догори, а зверху накривали частіше за все коржем-плескачем, буханкою хліба або другою мискою. Уранці дивилися, чия ложка перевернулась на зворотний бік, бо той мав цього року загинути. У селі Посуньки Верхньодніпровського району, не миючи посуду, клали ложки довкола тарілки, і чия ложка перекинулася, той цього року мусив померти. У селі Миколаївка Софіївського району в миску з кутею клали ложки, накривали хлібиною, а вранці дивилися, в кого на ложці кутя, бо той буде щасливий. У селі Гуляйполе Криничанського району в миску наливали трохи узвару, клали ложки й хлібину, і чия ложка перевернеться, то її власниця вийде заміж [778, с. 52].

Ворожіння з кутею й ложками в деяких селах мало інший характер, наприклад, у Романівці тодішнього Дніпродзержинського (нині – Кам'янського) району складали ложки на кутю, що була в мисці, навхрест. Якщо кутя піднімалася зі сходу, – це віщувало посуху, якщо з півночі, то буде холодна весна, якщо з півдня – буде врожай, якщо з заходу – дощове літо. На Святвечір у селі Цибулівка Царичанського району, поївши кутю, решту її залишали в мисці. У миску клали ложки не тим боком, що їсти, а навпаки, і приказували: *«Прийдуть мертві вечеряти. Оце ложка (ім'я покійника), а оце – (ім'я іншого)»*. Якщо вранці якась ложка була перекинена, то це значило, що покійник приходив у гості [778, с. 53].

Після Оксамитової революції в Чехословаччині припинився й ідеологічний тиск на словацьких українців. Михайло Шмайда, якого було реабілітовано, у книзі *«А іші вам вінчую: Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини»* (1992) описав чимало випадків використання гончарних виробів у календарних обрядах. Напередодні Андрія дівчата розтоплювали олово в якійсь бляшанці, набирали його ложкою й лили через вушко ключа у мисочку чи горнятко з водою. Вони з нетерпінням слідкували й чекали, що їм виллється, бо на підставі відлитих фігурок ворожили про майбутнє. Кожний відливок олова на щось був схожий, щось нагадував, залежно від сформованої у воді фігури. Коли вона нагадувала перстень, скрипку чи вінець, то мали бути заручини або весілля й дівчата тішилися, що скоро вийдуть заміж. Коли фігурка нагадувала горщик, це означало, що дівчина вийде заміж, де не буде свекрухи і вона сама собі буде господинею. Якщо з'являлося щось подібне на хрест чи труну, – це була ознака смерті. Фігурка у вигляді миски пророкувала голод, шабля – війну, лялька означала, що дівчина стане покриткою [1164, с. 139].

У Андріїв день, коли дівчата сходилися до одної хати, на стіл догори дном клали чотири тарілки. Під першу тарілку клали гребінь, під другу – клубок ниток, під третю – ляльку з ганчір'я, а під четверту тарілку – перстень. Потім тарілки перемішували, щоб не знати, під котрою що знаходиться. Після того кожна дівчина притягувала до себе одну тарілку. Якщо котрійсь дівчині потрапила тарілка, під якою був клубок ниток, вона вважала, що вийде заміж в інше село. Якщо дівчина вибрала тарілку з лялькою, то це означало, що вона стане покриткою. Перстень під тарілкою віщував, що дівчина вийде заміж, а гребінь – що вона ще рік буде дівувати. З тіста дівчата вирізали три великі галушки. До однієї дівчина вкладала папірець з своїм іменем, а до решти двох – папірці з іменами декого з дівчат або парубків. Ці галушки кидали в горщик варити. Чия галушка першою сплила на поверхню води, з тієї швидко витягували папірець і з великим інтересом читали. Чиє ім'я було на папірці, той упродовж року мав одружитися [1164, с. 142-143].

В Андріїв вечір дівчата варили пироги (вареники) з муки, змеленої в млинкові навпаки, тобто крутячи рукою верхній камінь у жорнах не ліворуч, як звичайно, але праворуч. Зі змеленої муки

замішували тісто. Кожна дівчина варила свої пироги окремо. На папірці вона писала імена своїх імовірних наречених (на кожний папірець окремо одне ім'я) і заліплювала у пироги. Потім їх кидала у горщик і варила. Котрий пиріг у горщику першим сплив на поверхню води, той дівчина швидко ловила й витягувала з нього папірець з іменем парубка. Тоді вона вірила, що він стане її нареченим [1164, с. 143].

На Миколая хлопці-пастухи ходили по хатах по коляді. Один з них був Миколай у гуні, інші хлопці – у кожушках. Вони співали пісню про святого Миколая. Люди їх за це обдаровували грішми, розквітлою галузкою верби, яку за кілька тижнів перед тим клали в горщик з водою на тепле місце, а також свяченою дорою (проскурою), освяченою на Миколая в церкві [1164, с. 159].

При всіх турботах коло вечері для Святвечора господиня мусила пильнувати, щоб не поналивати води по глиняній долівці, коли вона мила горщики, бо інакше в хаті завелися б блохи [1164, с. 166]. Деякі святвечірні звичаї українців Східної Словаччини нагадували великодні. У селі Валентівці на середину столу господиня ставила горня з пророслою пшеницею (за два тижні до Різдва вона заливала водою пшеницю в горнятку, яка за той час відростала до десяти сантиметрів) і до неї встромляла свічку. Господиня дбала, щоб упродовж цілого дня, аж до святвечірньої вечері, дорослі члени родини, звані челяддю, постили. Час від часу вона їх застерігала, щоб ніхто не їв, не смакував з горщиків [1164, с. 168].

Господар запалював свічку, що стояла у горнятку з пшеницею, брав спечений разом із крачуном хліб – так званого крачунового брата, на верх якого насипав добру жменю солі й з одним членом родини (звичайно це був найстарший син), який брав запалену свічку, йшов у хлів. Там господар відламував по куснику хліба, вмочував у сіль і підряд давав кожній худобині, щоб і худоба знала, що сьогодні Святий вечір. Потім накидав доброго сіна, щоб і худоба повечеряла досита [1164, с. 172]. Син ставив свічку з горнятком назад на стіл, а господар клав в'язанку вівсяної соломи посеред хати. Господиня швидко сідала на солому й тричі квоктала: *«Квок, квок, квок»*, наслідуючи курей на знак того, щоб навесні вони скоро починали квоктати [1164, с. 173].

У селі Олька Гуменського округу на Різдво, коли господар готувався сідати до святкової вечері, то мав стукнути ногою в глиняну піч, щоб упродовж року не боліли ноги [1164, с. 178].

У Чабинах під час вечері в хату приносили гуску. Господиня натирала їй голову медом і носила біля столу, щоб гуску топтали гусаки. Коли господиня приносила страву на стіл, слідкувала, щоб горщик не був обкурений димом. Обкурений горщик вона ставила на стіл, щоб у пшениці не наросла сажка [1164, с. 181].

У селі Красний Брід, коли на Різдво варили вареники (пироги) і господар їх їв із миски, то ще залишав їх там стільки, скільки хотів мати влітку в полі кіп зерна [1164, с. 211].

У селі Ганігівці головною їжею на гостині так званого *«новорічного колача»*, який молодь приносила на ялинці, були звичайні пироги (вареники), які тоді всі навмисно їли руками з однієї миски. Гостилися до ранку. Якщо ще залишалася горілка, гостина продовжувалася й на другий день. Тоді, як говорили, *«глядали Новорічний вечір»* [1164, с. 267-268].

На Богоявлення рано вранці, до схід сонця, святили воду. Селяни, переважно жінки, ішли до церкви з коновками, глечиками або пляшками з обвитим навколо пасмом прядива, щоб, мовляв, не йти до церкви на порожньо. Та цей звичай мав ще й таке значення: щоб у лісах не були голодні вовки і не тяглися до села за поживою, а також, щоб густо тяглося молоко, як з куделі тягнеться прядиво. У Чабинах господиня, помивши на Щедрий вечір посуд, вранці на Богоявлення брала з собою до церкви трохи тих помий, аби посвятити перед тим, як іти на річку. Ці свячені помиї разом зі свяченою водою вживали тоді, коли худобині або людині сталося *«з оч»* [1164, с. 280].

В Орлові в пущальні дні всі горщики виварювали від м'ясних та молочних страв, а також виводили масні плями, що були на пічних кахлях [1164, с. 301].

Перший тиждень великого посту в українців Східної Словаччини називався Федоровицею на честь святого мученика Федора Тирона. Цим тижнем розпочинався великий піст. Цілий перший тиждень великого посту люди суворо постили, практикували різні чари та керувалися всілякими повір'ями, пов'язаними з іменем мученика. Перед вечерею у Гаврянці в хаті на глиняній долівці запалювали

сухий ялівець (ще перед тим приготований), щоб викурити Федора: вигнати з хати його дух [1164, с. 368].

У Сукові на Великдень, коли вже сиділи за столом, господар ножем перехрещував паску на спідньому боці і з чотирьох боків відрізав малі окрайці, потім клав їх у дзбанок на полицю. Їх, коли влітку гриміло, по одному окрайчику кидали у вогонь, щоб грім не вдарив у хату [1164, с. 408].

В Обливальний понеділок малі хлопчики ходили з горнятками, приносили в них воду або набирали її, коли входили до хати, з відра й так поливали малих дівчаток, обливаючи їм руки, а решту води бризкали їм в обличчя. За це поливання хлопчики одержували від матерів дівчат писанку або калач. Літні чоловіки поливали жінок і дівчат звичайно тільки по сусідству. Коли вони входили до хати, брали горня чи склянку, що їм попало в руки, набирали води з відра або й з відра виливали на сусідку, промовляючи: *«Христос воскрес!»* Поливальників пригощали горілкою й свяченинoю [1164, с. 412-413].

У віруваннях проявлялася жіноча породжувальна символіка глиняного й плетеного посуду. Жінки, за повір'ям із села Красний Брід, мусили пильнувати, щоб класти яйця для насиджування не до фартуха, а в кошик, плетену корзину чи миску, бо інакше з них вилупляться лише півники [1164, с. 481].

Те, що людина по смерті перетворювалася на глину, засвідчувала балада про сиріт, записана в Лабірській долині:

Там они клякнули,
Богу са молили:
– А, Боже, Божічку,
кеби'сь нас вислухал,
кеби'сь нашу мамку
нам догори піднял.
А он їх вислухал,
мамку горі піднял:
ножки до коліна –
сама чиста глина... [1164, с. 271; 1165, с. 156].

Символізм глини, завдяки її хтонічним асоціаціям, включав у себе ідею родючості, фертильності, продовження життя, що засвідчувала веснянка-гаївка з Регетівки на Бардіївщині:

Ішла наша Пайзина долину на глину,

принесла она собі у фартусі дитину.
– А, Пайзино, Пайзино, де ти тото взяла,
ці ти собі купила, ці ті матка дала?
– Ани'м собі не купила, ні мі мац не дала,
лем сама я собі з кудельом зогнала... [1164, с. 457-458].

У селі Руське Гуменського округу ввечері перед днем святого Юрія відьмам клали на поріг мертву землю з польових стежок, на двері чіпляли вузлик з червоної ганчірки, в якому була сіль, глина й вугілля. Коли вранці босорка бачила на дверях хліва червоний вузлик, то дуже сердилася. Вона швидко брала освячену воду й гаряче вугілля, кидала на той вузлик, а потім на лопаті відносила до берега [1164, с. 474].

Важливим був також упорядкований Михайлом Шмайдою збірник *«Балади»* (2015). У баладі *«За горами, за лісами»* з села Красний Брід сестру навчали, як отруїти брата, приготувавши йому незвичайного отруйного птаха:

Їдь до саду зеленого,
Улап птачка їдового,
Розрубай го на трий куси,
А розлож го на трий миси [1165, с. 112].

У баладі з села Видрань теж радили приготувати *«пташка веселого»* [1165, с. 118]. У баладах із сіл Осадне, Збійне, Гачава вже йшлося про *«гада їдового», «ядового»*, якого треба покласти *«до єдной миси», «на дві миси»* [1165, с. 114, 122].

У баладі із села Осадне суджена головного героя

...В тій новій пивниці,
Преливать палінку,
З дзбанка до шкляниці [1165, с. 91].

У баладі із села Видрань *«Зашуміла березонька на дворі»*, почувши коханого козака,

...Марусенька дзбаночок хопила,
І на воду, і на воду біжала.
– Марусенько, дівко моя. Што робиш,
Із ким ти там, дівко моя, говориш?
– З служнічками, мамко моя, з служнічками,
Виправилам на водіцю з дзбаночками [1165, с. 101].

Румунська дослідниця угорського походження **Магдалина Ласло-Куцюк** (1928–2010) у книзі *«Вогонь і слово: Космогонічний міф на Україні»* (1992) простежила бурятські, алтайські, фіно-угорські й інші паралелі до українських міфологічних легенд про створення світу з глини, винесеної чортом із дна моря. На її думку, дуалістична космогонія й українців, і болгар походила зі спільного урало-алтайського джерела й лише потім зазнала впливу зороастризму, мітраїзму, маніхейства та богомильства. Створення людини з глини було деталлю, яка траплялася і в Біблії, і в легендах первісних народів, у тому числі і в мисливських племен Євразії [588, с. 30-43]. Аналізуючи апокрифічні легенди українців, Магдалина Ласло-Куцюк зазначила, що українське пошанування в печі відповідає індійському звичаю, коли перед початком приготування їжі господиня молиться до бога вогню. Вона розглянула легенду про виникнення печі й цеглярства, подану Василем Кравченком, і визнала її модифікованим епізодом українського космогонічного міфу. Дослідниця звернула увагу й на матеріали Василя Кравченка про страх перед божеством печі, яке можна розгнівити непоштивим поводженням із горщиками й вогнем, і на висновки Докії Гуменної щодо стародавності українського пошанування вогню [588, с. 151-159, 162-163]. У статті *«Вдячна піч»* (2004) Магдалина Ласло-Куцюк розглянула обмазування глиною печі в казках про дідову й бабину дочку [587].

Фольклорист **Петро Медведик** (1925–2006) видав збірку легенд та переказів Поділля *«Євшан-зілля»* (1992), переважна більшість текстів у якій було надруковано вперше. Легенду, звідки взялися жінка, коза і пани, 1946 року записали у селі Підзамче Кам'янець-Подільського району Хмельницької області. У ній розповідалося, як Бог зліпив з глини Адама. А чорт на зло Богові видер з песячого хвоста клапоть і зробив Єву. Тоді Бог наперекір чортові зліпив корову, аби добре жилося чоловікові на землі. Чорт набрав повний писок смоли та й харкнув зі всієї сили у вогонь, а звідти вискочила коза і зарепетувала: *«Мененемене, мененемене»*. У неї встиг трохи обгоріти хвіст. Так і донині коза репетує, а хвіст держить угору, бо боїться, щоб не згорів у вогні. Бог і далі ліпив людей з глини, а мозок вкладав із хліба. Він ліпив і сяких, і таких, які є на світі, кожному даючи ім'я. У Бога закінчився хліб, і він пішов до хати, аби взяти. А тим часом

вибіг пес та й виїв одному хліб з голови. Тому про дурних казали: *«Нема в нього хліба в голові»*. А дехто й жартував до таких людей, чи їхнього предка пес за голову не кусав. Бог оглянувся, а пес ще одному чоловікові почав виїдати з голови хліб. Бог розізлився, схопив пса за хвіст та й почав бити буком. Пес вирвався, втік до лісу, а там, де присяде, то й залишиться пан – Корчинський, Лопуховський, Дубовський, Хвостинський, без розуму, зате пихатий [366, с. 71-72].

1986 року в селі Вікно Гусятинського району Тернопільської області було записано оповідь про упирів, яка певною мірою підтверджує гіпотезу Олеся Пошивайла про зв'язок між гончарями та їхніми виробами й культом неспокійних мерців. За твердженням оповідача, щоб упирі не заходили на обійстя, люди виносили їм їжу в череп'яній макітрі на город за сто сажнів від хати. А на Щедрий вечір пізно вночі ставили на порозі хати макітру куті [366, с. 73].

Переказ про мужню подолянку Владу, яка очолила спротив селян татарам, записаний 1975 року в селі Уладівка Літинецького району Вінницької області, згадував, що на бій піднялися гончарі, кушніри, кожум'яки, орачі [366, с. 153]. Якоюсь мірою він перегукується з топонімічною легендою, надрукованою Анатолієм Іоаніді.

У легенді про походження села Горошова Борщівського району Тернопільської області, записаній 1959 року, розповідалося, що діти там дражнили буковинських хлопців *«волохами»*:

Гей, волохи-клинці,
Ймили дідька в ринці!
Штири воли запрягали,
Дідька з ринки витягали! [366, с. 53]. Таку дражнилку фіксували й попередні дослідники. У тій же легенді фігурує дзбанок, у якому були закопані гроші [366, с. 53]. А в легенді *«Тягнинь – Макарів, Татариська – Стависька»*, записаній 1979 року в селі Ставище Дунаєвецького району Хмельницької області, мовилося, що колись давно село це називалося Тягинь, бо *«тягнулося»* до річки Студениці. Люди там сіяли хліб, робили горщики з глини і продавали їх. Побіля нього виникли засновані синами місцевого пана села Дольовий і Підлісний Макарів. Коли татари вирізали мешканців Тягині, її стали називати Татариська, а після Другої світової війни перейменували на Стависька [366, с. 57].

Тоді ж з'явився фольклорний збірник *«Українські міфи, демонологія, легенди»* (1992), упорядником якого був фольклорист **Микола Дмитренко**. На жаль, там усе ще, за старою традицією, було багато передруків, але переважали й нові записи. Зокрема, фольклористка Людмила Іваннікова 1989 року в селі Гнідин Бориспільського району на Київщині записала бувальщину про жінку, яка саме через процедуру мазання глиняної долівки позбулася відвідин померлого чоловіка, який вступав з нею в близькі стосунки. У цієї жінки вмер чоловік, а вона все плакала й плакала за ним. Несподівано померлий чоловік почав її відвідувати. Він приходив, ночував біля неї. Сусіди побачили, що вона чогось худне й худне, уже ледве ноги тягає, й запитали, що з нею. Зрештою жінка зізналася, що до неї щоночі приходить покійний чоловік і, можливо, тому вона сохне. Їй порадили, що коли вона, як звичайно, щосуботи, мазатиме долівку, то щоб починала не від столу, а від порога, й писала хрестами. Вона так зробила, то чоловік перестав ходити, й вона одужала [1050, с. 109-110].

Для позбавлення за порадою оточуючих, які помітили наявність певних негативних ознак впливу іншосвіту, постраждала часто зверталася до ілюстрації неприродності візитів небіжчика. Прихід мерця до живих уподібнювався до деяких дивних для нього блюзнірських, ненормальних або ж безглуздих дій, а потім ставився йому в провину. Розповідь про таке вигнання Людмила Іваннікова записала 1983 року від матері в селі Губча Старокостянтинівського району на Хмельниччині. Там жінка, яка страждала від відвідин померлого чоловіка, і маком хату обсівала, і святила, але нічого не допомагало. Тоді люди їй порадили освятити хату перед Великоднем, в Чистий четвер, а потім почати мазати долівку, тільки не від печі, а від порога. Вона взялася так робити. Раніше чоловік приходив пізно ввечері, а цього разу з'явився після полудня. Він переступив сінешній поріг, привітався й запитав: *«Хто це таке бачив, щоб од порога хату мастити?!»* Жінка відповіла: *«А хто це таке бачив, щоб вмерти й ходити?»* Тоді чоловік заплакав, пішов і більше ніколи не приходив [1050, с. 110-111].

Іноді в оповідях про відвідини небіжчика спеціально акцентувалася його демонічна природа: передбачалося, що насправді *«приходив»* уже не померлий, а чорт у його подобі. Таку

розповідь Людмила Іваннікова записала 1989 року в селі Гнідин Бориспільського району на Київщині. Там теж удові, яка худнула від відвідин того, кого вона вважала своїм чоловіком, люди порадили мазати долівку, починаючи від порога, від дверей, і так навхрест писати хрести. Жінка почала так робити, і відвідини припинилися. Оповідачка пояснила, що це через хрест, бо то, значить, не чоловік, а чорт ходив до неї, а він же боїться хреста [1050, с. 114-115].

Розповідь про один зі способів символічного відмежування житлового простору від світу померлих Людмила Іваннікова записала 1984 року в селі Ліщани Ізяславського району на Хмельниччині. Одна жінка ішла пізно ввечері взимку через цвинтар. А там десь недалеко був похований її кум. Вона йшла повз його могилу і хотіла сказати: *«Царство небесне, земля пухом!»* Але вирвалося: *«Здоров, куме!»* І вона пішла собі. Прийшла додому, щось поробила, а тоді стала лягати спати, бо було вже за північ. Роздягнулася й тут побачила, що її кум заходить у хату й каже: *«Здоров, кума, що ти з мене хтіла?»* Вона вибила вікно і в самій сорочці побігла до сусіда й усе йому розповіла. А люди їй порадили взяти сокиру й сколупати в хаті глиняну долівку коло порога. Вона так і зробила, а сокиру поклала коло тої землі. Увечері знову прийшов кум. Він сказав: *«Кумо, що це ти наробила? Це ти хтіла, щоб я більше не приходив?»* І закрив двері й більше не з'являвся [1050, с. 112-113]. Розколупана долівка біля порогу блокувала шлях прибульця з нежилого приміщення до вітального центру житла. Класти до порогу сокиру або косу було одним із детально розроблених у традиції способів віднаджування неспокійного небіжчика, що спирався на захисну дію заліза.

В оповідці із села Губча Старокостянтинівського району в записі Людмили Іваннікової господиня після того, як служниця посолила призначені для чорта борщ і кашу, втратила все набуте за його допомогою багатство. Якось зібралася вона їхати на базар, а вдома покинула служницю. І наказала їй, щоб та зварила у двох маленьких горнятах борщ і кашу та поставила на горищі, коло комину так, як вона щодня робила сама. Тільки просила в жодному разі не солити. Ображена на господиню служниця на зло їй посолила ту їжу в горнятах і поставила на горище. Господиня прийшла додому, зайшла в сіни, а згори їй на голову впали горнята та й побилися. І відтоді в тієї господині виздихало все до ноги, нічого не зосталося [1050, с. 38].

Також предметом зацікавлення науковців стала календарна обрядовість, у тому числі новорічні рядження. Театрознавець, режисер і етнограф **Ірина Волицька** в монографії *«Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат у першій половині XIX – поч. XX ст.»* (1992) відзначила, що Меланка замітала сміття з порогу під стіл, мила змоченим у глині віником лавки, двері, припічок [163, с. 16]. За її спостереженням, у селах північної Гуцульщини, наприклад, Микуличин і Пістинь, як і на Покутті, образи Меланки й Василя нерідко ідентифікувалися з образами *«баби»* й *«діда»*. У таких випадках *«баба-Меланка»* заходила в хату наперед *«озброєна»* горщиками з вапном і глиною, але діяла вона аналогічно – зображувала незугарну господиню, що все робить не до ладу. Аксесуари *«баби»* могли доповнювати веретено й куделя. Закінчивши *«поратися»* по хаті, *«баба»* вмощувалася на печі й починала прясти [163, с. 17]. Ірина Волицька також розглянула згадану Володимиром Гнатюком поховальну гру про млин, діда, бабу й немовля, визнавши її справжнім маленьким спектаклем [163, с. 120].

Масова зацікавленість народознавством спонукала видавати творчий доробок Василя Скуратівського великими тиражами. Він був одним із найпопулярніших українських літераторів, а до того ж, бажаним гостем, засновником, головою журі кількох потужних фольклорних фестивалів – *«Котилася торба», «Коляда», «Берегиня»,* на які з'їжджалася вся Україна. Його знали й шанували українці за кордоном. Маючи безперечний літературний хист і непересічні наукові обдарування, Василь Скуратівський фактично став народним письменником [281, с. 6-7]. У своїй книзі народознавчих нарисів *«Покуть»* (1992) він писав, що саме це місце було найсвятішим у хаті, тому саме там мав стояти обрядовий горщик каші, коли справляли хрестини, а поруч садовили хрещених батьків та бабу-повитуху [931, с. 6]. Цілий розділ Василь Скуратівський присвятив глині-рудці зі вмістом вохри, яку добували в Малій Грем'ячій на Миргородщині – за легендою, ще з часів Богдана Хмельницького. Нею мазали призьби й долішні частини зовнішніх стін, фарбували припічки, напередодні Поминального понеділка – хрести, дерев'яне чи цегляне цямрування на могилках [931, с. 215-221].

Відчуваючи гостру потребу читачів у знанні народного хліборобського календаря, звичаїв та обрядів, пов'язаних зі повсякденним піклуванням про рід і родину, Василь Скуратівський невдовзі почав писати науково-художні книги про народні свята. Так він відшукав свій формат і швидко став визнаним авторитетом у царині календарної обрядовості. Його твори разом із двотомником Олекси Воропая стали справжньою криницею для всіх, хто був спраглий знань. У книгах *«Місяцелік»* (1993), *«Вінець»* (1994) та *«Святвечір»* (1994) Василь Скуратівський подав зафіксовану ним на Рівненщині легенду про гончаря, пов'язану з осінньоюріївським *«Святом вовків»*. Якось один гончар віз на ярмарок продавати свої вироби. Дорогою серед лісу його застала ніч. З усіх боків чулося погрозливе виття вовків, котрі відзначали своє свято. Щоб урятувати себе й коня, він узяв глечик і погукав у нього різними голосами. Але тут-як-тут з'явилося кілька вовків. Найстарший звір запитав, чого він їх кликав. Гончар відповів, що їх не кликав, а лише звірів одганяв. Вовк мовив, що він же не людським, а вовчим голосом кричав, і велів іти з ними. Подорожньому нічого не лишилося, як підкоритися наказові. Невдовзі він опинився серед лісу на великій галявині, де горіло багаття й грілися вовки. Серед них був і чоловік з довгою бородою. Подорожнього також запросили до товариства. Старець звернувся до нього з наказом розповісти, навіщо він кликав його братів. Чоловік розповів йому все, як було. Тоді бородань мовив, що оскільки він порушив їхній спокій, то мусить почастуватися вовчою їжею, щоб стати членом їхнього товариства, і, наклавши в миску конячого м'яса, подав гончареві. Гончар почав відмовлятися, посилаючись на те, що він не їсть конини. Старець знову нагадав, що він порушив їхній спокій, за що мусить спокутувати. Коли він відмовляється від їхнього звичаю, то вовки з'їдять його коня або його самого. Чоловік, бачачи безвихідь, почав слізно проситися, що він бідний, має велику родину й малих дітей. Вовки порадилися й вирішили відпустити мандрівника, але коня таки загризли. При цьому наказали горопасі, щоб він оповістив усіх людей, аби ті на Георгія ніколи не турбували вовків, бо то їхнє свято [930, с. 153-154; 932, с. 206-207; 936, с. 149-150]. Звісно, що йшлося про святого Юрія, з яким зустрічався гончар і в легенді з Чернігівщини, записаній Петром Єфименком. Легенда, записана Василем Скуратівським,

мала численні перегуки з міфологічними уявленнями германців, кельтів та північних іранців.

У своїх книгах письменник подавав багато цікавих подробиць. Наприклад, увечері на Купала літні жінки клали в горщик з водою осикові тріски та цідилку й варили їх у печі. Вважалося, що саме в цей час має неодмінно прийти за позичкою відьмачка. Господині пильно стежили, хто першим навідається. Як правило, таким людям нічого не позичали. Коли ж прохач залишав хату, то йому навздогін кидали вуглину або дрібок солі – це начебто мало порятувати родину від *«нечистої сили»*. Ці та подібні дії, звичайно, були позначені давніми язичницькими формами світоглядних уявлень. Вони проіснували не одне століття в побуті поліщуків. Перебуваючи в експедиційних мандрах, Василь Скуратівський не раз чув із вуст літніх людей, що саме завдяки таким обрядодіям вдавалося застерегтись од лихих *«чорних людей»* – чаклунів та відьмачок [930, с. 88].

Згодом народознавець став досліджувати інші, варті уваги аспекти традиційної культури. У книзі *«Русалії»* (1996), що становила собою своєрідну енциклопедію народної культури, побудовану за тематичним принципом, Василь Скуратівський не виділив горщикові окремого розділу, зате розглянув мисник як один з оберегів хати. Хоча з мисником було пов'язано не так багато вірувань та обрядів, йому відводилася одна з найповажніших ролей і без нього було важко уявити будь-яку оселю. Основним призначенням мисника було зберігати обрядовий і повсякденний посуд. Вважалося найбільшим нехлюйством, якщо на миснику знаходили прихисток випадкові речі або брудний посуд. У таких випадках про жінок казали: *«В них у полиці чорти кубляться»*. У народних уявленнях нечиста сила найчастіше облюбовувала місця, де зберігали віник та збирали сміття, себто неподалік мисника. За повір'ям, з нечистою силою постійно вів бійки домовик, і якщо вночі чули брязкіт мисок чи тарілок, глухе гупання, то хатній охоронець виганяв бісів [935, с. 443-444]. На Поліссі матері на Стрітення варили кашу, пекли яйця та віддавали дітям. Підлітки, зібравшись у гурт, йшли на подок (дерев'яний настил, на якому стояв стіжок сіна чи снопи) прикликати весну. Вони сідали колом, розбивали горщик і з'їдали кашу та печені яйця, а після цього починали співати закличних пісень, зокрема:

Ой весна, ой красна,
Що ж ти нам принесла:

Чи сира кусок,
Чи масла брусок,
Ой весна, ой красна? [935, с. 529].

Учений погоджувався, що розбиття горщика було принесенням жертви богам, а закопування горщика з кашею в землю – пошануванням землі [935, с. 530]. Говорячи про «бабину кашу», він зазначав, що кожен із присутніх мав посмакувати кашею на черепочку. Жінки, які страждали на безпліддя, або ж молоде подружжя непомітно брали з собою уламок од горщика – *«щоб у родині дітей прибувало»* [935, с. 531]. Василь Скуратівський повідомляв також, що в народі заборонялося копати глинища біля священних для українців калинових гаїв [935, с. 388], що було пов'язано із роллю калини в культі мертвих і поховальній обрядовості.

Дослідник організував та проводив багаторічну народознавчу експедицію *«Чумацькими шляхами»*, з 1992 року видавав народознавчий журнал *«Берегиня»*. У статті *«Ой нівроку, кума вже родила»* (1999) Василь Скуратівський подав поліські прикмети та повір'я, пов'язані з вагітністю, пологами й першими роками життя дитини. Найбільше боялися вроків, адже вірили в *«добрі»* та *«злі»* очі. Для їх нейтралізації батьки наливали у миску звичайної води, додавали свяченої, кидали дев'ять вуглин і рахували їх *«навіворіт»*: дев'ять, вісім, сім... [934, с. 93]. Як оберіг для дитини *«від поганих очей»* використовували вузлик, у який клали крихту хліба, дрібку солі, вуглинку й шматочок глини [934, с. 94]. За повір'ям, якщо жінка помаже у свято біля печі чи будь-де, то в народженого буде біле пасмо на голові [934, с. 93].

У статті *«З духовної скарбниці народу»* (2000) Василь Скуратівський ділився записами з Житомирщини. Там, перейшовши жити в нову хату, господар на печі в куточку цілий рік (а почасти й кілька років) не замазував шматочок стелі чи стіни. Це робилося для того, щоб він не помер. Під час експедиційних поїздок Василь Скуратівський часто бачив подібні обереги, в які люди щиро вірили й зберігали їх [933, с. 87-88]. Зафіксовано було й повір'я з царини метеорологічної магії: *«Якщо в когось украсти гладишку й укинуть йому в колодєзь, то пойде дощ»* (Житомирщина (?), населений пункт, на жаль, не зазначено) [933, с. 89].

На Житомирщині вважалося, що, коли в хату зайде вагітна жінка щось просити, а їй не дадуть, то в хазяїв миші все їстимуть. Треба було тоді тій жінці кинути щось навздогін, щоб вона не бачила, – шматок глини або ще щось, що було під рукою. Щоправда, коли вона народить дитя, то воно буде їсти глину, але миші не гризтимуть збіжжя [933, с. 90].

Під одним із своїх улюблених псевдонімів *«Василь Древлянський»* Василь Скуратівський надрукував у *«Берегині»* статтю *«Як корова у хліві, то є харч на столі»* (2005). У ній письменник згадував, що старші люди, якщо відносили комусь гладущик із сиродоєм, то той, хто брав його, мусив покласти на денце окраєць хліба й дрібку солі – *«щоб завжди повнилася посудина»*. Той кусень годилося віддати худобі [350, с. 89]. Далі він подав самобутній спосіб захисту від чародійства відьми, записаний Петром Яніцьким у селі Майдан-Карачієвецький на Хмельниччині. Щоб відьма в корови не брала молоко, треба було купити на базарі дев'ять нових голок, дев'ять стручків червоного перцю, дев'ять ложок і новий горнець з покришкою. Важливою умовою було те, що за ці речі не потрібно було торгуватися, а скільки попросять, стільки й заплатити. Під час купівлі належало проказувати: *«Я куплю дев'ять голок, хто бере моє молоко, щоб його кололо дев'ять кольок. Щоб тобі моє молоко було таке гірке, як цей перець. Щоб ти, відьмо, не їла мого молока, бо з цих ложок витече на землю»*. Голки слід було покласти по три штуки в трьох кутках хліва за годинниковою стрілкою, перець і ложки – вкласти в горщик, закрити покришкою й закопати в землю у воротях чи брамі свого господарства [350, с. 91]. Донька письменника, журналістка **Ярина Скуратівська**, у статті *«Кожен край має свій звичай»* писала, що на Черкащині в понеділок не білили хати, кажучи, що цього дня своїм мертвим родичам очі глиною заляпуєш [928, с. 66]. Не можна було сильно стукати ложками, коли миєш посуд, бо в хаті будуть злидні [928, с. 66].

Народознавець і цілителька, учителька за фахом **Гарафина Маковій** під впливом праць Василя Скуратівського видала збірку власних нарисів *«Затоптаний цвіт»* (1993), основною темою яких були народні обряди, звичаї, повір'я. У книзі містилося чимало відомостей про глину й глиняні вироби. Скажімо, на Буковині

побутувала спеціальна співанка на Вознесіння. Діти ліпили із глини голубів, насаджували на сухий патик і ходили, співали:

Душка, душка, не заблудиси –
На Божу пташку подивися:
Як ти дуже си струдила,
Вона возьме тя на крила,
Понесе тя аж до Бога,
Бо знакома їй дорога [625, с. 135].

На Вознесіння брали від мерця глини (з жіночої могили, родової, найдавнішої), від ніг, ліворуч. Затиснувши у правиці, обходили судженого тричі проти сонця – щоб ніякі чари над ним не мали сили [625, с. 137].

На день Іллі вранці в хату, де були маленькі діти, входив хтось із *«поманою»*, тобто дарунком – грушами-іллівками, які дозрівали до свята, у глиняних мальованих мисочках. Зі словами: *«Що маю, те даю, що не мала – дістала. Най ня грім не вб'є, вогонь не злови»*, – простягали мисочку кожній дитині, бо дитина – ще свята душечка, і її молитва швидше дійде до Бога. Діти вже знали, що тут подякувати, а треба зразу ж опуститися на коліна і проказати: *«Святий Ілліє, велику силу маєш, куди хочеш – шпуряєш. Шпур на рабу Божу (ім'я), би вона зла не мала, ніколи не голодувала, ні тілом, ні душею не слабувала»* [625, с. 156]. Також на Іллю ковтали глину з-під церкви, щоб не в'янули руки [625, с. 159].

На Спаса старі баби мастили глеєм (синьою глиною) поділ сорочки, *«би прядиво велося»* [625, с. 165-166].

Малеча, а часто й дорослі хлопці та дівчата на Другу Пречисту мали своєрідну забаву – *«варили кашу»*. Для цього на толоці, близько проточної води, дівчата викопували велику круглу миску (яму). Наливали в неї води, розбовтували з глиною, поки не виходила *«каша, примовляючи: «Вогник, палиси, кашо, вариси, вогник, палиси, кашо, вариси»*. Сплескували в долоні: *«Вогник си запалив, горщик закипів!»* Тоді скликали хлопців, які вже чекали неподалік. Вони запитували:

– Козацька чи чумацька?

Дівчата відповідали:

– Як маєте сіль, буде чумацька!

Хлопці йшли *«кашу солити»*. Коли вони підходили до каші, дівчата старалися штовхнути їх у миску – *«їсти кашу»*. Хлопець не дуже опирався, сам старався впасти так, щоб руки торкнулися *«каші»*, бо *«каша»* – Богородична: вона мала дати рукам силу, розвой до всякого діла [625, с. 171-172].

Жінки, які довго не мали дітей, на Другу Пречисту зверталися до Богородиці з особливими молитвами. Опівночі прямували вони на ріг цвинтаря, *«що від лівої руки»*, оберталися до нього плечима й, склавши руки до неба, *«просили в Богородиці потуги на своє черево, би яловим не вмирало»*. Тоді брали навпомацки дрібку глини з-під ніг і з'їдали, щоб виганяла мрецький дух з лона та готувала його до зачаття, хрестилися, сплюнувши через ліве плече, і верталися додому. Повернувшись, ішли спочатку до криниці, щоб її обійти тричі проти сонця і відв'язатися від нещастя [625, с. 172].

На Дмитра жінки накопували глини з однієї межі й носили на іншу, *«би ґрунти множилися і росли»* [625, с. 185], що нагадувало звичай, описаний Володимиром Шухевичем.

На Андрія миску з водою разом з іншими речами використовували у ворожінні за допомогою півня [625, с. 195]. Найстаріші вдовиці тоді ж, на Андрія, зав'язували очі білою хусткою й прямували до старої дупластої верби глини брати, – *«би не червивилась капуста на городі»* [625, с. 196].

Фольклорист і краєзнавець **Михайло Буджак** у Коломийському, Тлумацькому й Снятинському районах Івано-Франківської області записав народні казки, що склали основу збірки *«Срібний волосок»*. На хуторі Нівра Тлумацького району 1985 року він почув казку про Червоного короля на той же сюжет, який фіксували Іван Франко та Володимир Гнатюк. Перевдягнувшись циганом, Червоний король відгадав, що черевики пошиті з бліх і отримав царську доньку. Бричкою вони приїхали до якогось села й стали біля гончаревої хати. Червоний король домовився з гончарем, що вони винаймуть у нього комірчину. Він цілими днями їздив шукати хліба, а жінка залишалася варити їсти. Одного разу Червоний король викликав за двері гончаря, заплатив йому за горщики, а жінці сказав, що завтра в місті буде великий базар. Їй треба набрати цілий віз горщиків, поїхати зранку, то, може, вторгує трохи грошей. Царська донька запитала, що вона робитиме на базарі, коли не вміє торгувати.

Червоний король відповів, що нема там чого вміти, хай бере за кожен горщик по золотому, то й попродає всі. Зрештою вона погодилася, бо не було що їсти, ні в що вбратися. Увечері царська донька поскладала горщики, а рано-вранці встала, запрягла коней і поїхала до міста. Тим часом Червоний король купив собі коня з умовою, що він на нього сяде, а господар поведе коня через базар. Так він їхав, роззираючись. Нарешті король помітив там свою жінку, що продавала горщики. Він підкрався ближче, почекав, доки вона відвернеться, зачепив за хустину, на якій були виставлені горщики, і стягнув на землю. Горщики до одного побилися. А король шаснув поміж люди, виїхав за місто, знову переодягся циганом і повернувся додому. Дружина розповіла йому, що не продала горщики, бо прийшов Червоний король, перевернув їх і побив, а сам утік. Як і в інших варіантах, царська донька влаштувалася в палаці допомагати куховаркам готуватися до весілля Червоного короля. Під вечір куховарки налили їй повний дзбаночок юшки, причепили до спідниці та й відпустили додому. Але Червоний король зажадав, аби, за звичаєм, куховарка потанцювала з молодим. Під час танцю дзбаночок з юшкою відірвався від спідниці, упав на землю й розбився під загальний регіт. Тоді Червоний король велів, аби дівчину перевдягли, втішив її і вдягнув їй на голову весільний вінець [115, с. 3-7].

У казці *«Чарівний млинок»*, записаній 1988 року в селі Старий Гвіздець Коломийського району, бідний парубок Петро прочитав у книзі про створення світу, що Бог задумав створити землю, погукав собі на допомогу Сатанаїла й наказав йому летіти в безодню, де земля літала собі грудками, й принести велику грудку, щоб зліпити з неї земну твердь і поблагословити її. Сатанаїл залетів у безодню, політав там трохи й виніс три пригорщі глини. Бог прикинув оком і сказав, що якраз стане на землю. Він зліпив з глини велику грудку, благословив, і земля почала рости й рости. До вечора стала така, що й не обійняти. Але Бог швидко втомився і ліг відпочити. А його помічник вирішив і собі створити власну землю, щоб від нього згадка залишилася. Наступного дня зранку Бог послав Сатанаїла принести зо дві пригорщі води, аби на землі можна було жити. Помічник полетів у безодню, набрав цілу пригорщу води й помчав назад, а грудочку глини заховав собі в рот. Бог зробив ямки в глині, поналивав у них води й узявся далі благословляти. Земля почала

рости, і в Сатанаїловому роті також. Позакладало йому язик, горло. Він відчув, що та глина зараз розірве йому рота, відійшов за землю і став плюватися. Там, де плюнув, виросли гори й скелі. Бог це побачив, почав сварити й проганяти Сатанаїла геть, а той не захотів іти, сказавши Богові, що має тепер таку саму силу, як і він, і не боїться його погроз. Відтоді Бог посилає на Сатанаїла грім, град, та все марно, бо той ховається за скелі, й Бог нічого не може йому вдіяти. Дізнавшись про це, Петро вирішив допомогти Богові й під час грози вбив Сатанаїла з рушниці [115, с. 42-43].

У казці про біду, почутій 1989 року на хуторі Вишнівка Снятинського району, бідняк умовив цю небезпечну істоту сховатися в білий дзбаночок, заткнув його корком, а заздрісний багатий брат її випустив і отримав силу-силенну неприємностей [115, с. 69-72]. Але не завжди стосунки між бідним і багатим братами були антагоністичними. Багатий брат з казці *«Багачева наука»*, записаній 1986 року в селі Жабокруки Тлумацького району, дав пораду бідному братові, що лінувався робити, не досипати, рано вставати, тоді й заробить багатство. Бідний брат дослухався його поради й, вставши рано, піддивився, як багатий брат, зробивши на городі солом'яне подення для скирти, сховав під сніп горщик із грішми. Бідний брат зметикував, що доки те сіно скінчиться, він ще двічі встигне покласти гроші назад, тому вийняв горщик і на ті гроші придбав поросят, баранчика й лоша. Вони з жінкою так старанно господарювали, що скоро розбагатіли. Якось подружжя погукало в гості багатого брата з дружиною. Та помітила знайомий горщик, сказала чоловікові, але він не повірив. А коли від'їздили, брат повернув йому повний горщик грошей і додав ще дві пригорщі золотих за добру науку [115, с. 115-116]. В оповіді *«Як чоловік у чорта дитину міняв»*, зафіксованій 1987 року в селі Палагичі Тлумацького району, підмінена дитина, доки дорослих не було вдома, усе виїдала з баняків, а порожні розкидала по хаті [115, с. 66-67].

Іван Хланта впорядкував збірку героїко-фантастичних казок *«Мамине серце»* (1993). У казці з села Оглядів Радехівського району Львівської області мірошник віддав свою доньку сатані, з яким знався й любив випити, але вона порятувалася тим, що завчасно вмилася із взятого з собою горняти з водою і прочитала молитву [645, с. 242].

Надія Зяблюк у статті *«Вечорниці»* (1994) писала, що долю (судженого) дівчата запрошували (перед Катериною та Андрієм) також до каші (пшоняної з маком), виносячи її опівночі в горщику (мисці чи ложці) до воріт та вигукуючи: *«Доле! Доле! А йди кашу їсти»,* або ж: *«Суджене, не згуджене, ходи зо мною кашу їсти»*. Як обізветься на поклик хто молодий або собака загавкає тоненько, то та дівчина вийде заміж за парубка, а як старий або ж собака загавкає грубо — то за вдівця. Коли ж ніхто не відгукувався, то дівчина сумувала, бо це був знак, що ніхто її не засватає. З'ївши кашу, дівчата кидали порожній горщик через голову і, коли він не розбивався, його топтали ногами [408, с. 317].

Російські дослідження українського й білоруського гончарства тим часом значною мірою занепали. Андрій Топорков у цей час захопився дослідженням етикету, потім студіями еротичного фольклору й поволі віддалився від керамологічної й загалом етнологічної проблематики. Цьому сприяло й припинення Поліських експедицій після зруйнування етнокультурного ландшафту Полісся чорнобильською катастрофою й наступними масовими переселеннями, а згодом і отримання Україною та Білоруссю незалежності. Задуманий Поліський етнолінгвістичний атлас так і не з'явився на світ. Через політичні причини у Російській Федерації розпочався негласний осуд структуралістських досліджень слов'янської міфології В'ячеслава Іванова й Володимира Топорова, тож школа етнолінгвістики почала від них усіляко відмежовуватися. Відбувся розпад Югославії, з якою в російських учених були потужні зв'язки. Очільник етнолінгвістів Микита Толстой з головою поринув у панславістську суспільно-політичну діяльність. Проте Інститут слов'янознавства продовжував працю над започаткованим ним масштабним проектом – багатотомним етнолінгвістичним словником *«Слов'янські старожитності»* (1995–2012), що мав охопити матеріали зі слов'янського фольклору, етнографії й народної культури. Звичайно, частині його статей не вистачало повноти охоплення даних, їхній обсяг був обмежений загальним обсягом видання й можливостями авторського колективу. Відомо також, що під час підготовки томів до друку статті доводилося істотно скорочувати [1187, с. 174]. Проте загалом словник став подією, бо, з одного боку, становив собою важливу спробу фахового виокремлення того,

що було значущим у картині світу слов'ян, узагальнення наявних наукових знань про неї, перегляд існуючих джерел, привертання уваги до різних малопомітних одиниць культури, а з іншого, відображав наукові погляди російських етнолінгвістів, підбивав своєрідний підсумок їхнім науковим пошукам. Чимало статей було присвячено побутовим предметам, знаряддям і інструментам. У *«Слов'янських старожитностях»* Андрій Топорков був автором енциклопедичних статей керамологічної тематики – про гончаря, биття посуду, горщик (цього разу в співавторстві з Микитою Толстим), посуд у слов'янських обрядах, звичаях та віруваннях – переважно на східно- й західнослов'янських матеріалах [1021, с. 518-519; 1019, с. 112-116; 1020, с. 426-427; 1029, с. 526-531; 1027, с. 215-218]. Праця *«Горщик»* була розширена за рахунок даних зі статей Микити Толстого щодо загадок про горщик у росіян та інших народів, а також обрядів із посудом [1013, с. 66-67, 71, 454-462, 473-478]. Стаття *«Гончар»* заслуговувала на особливу увагу. Це була перша спроба написати про гончаря для міфологічного словника суто на слов'янських матеріалах, що, поза сумнівом, саме собою було значним прогресом. Вона давала певні уявлення про образ цього ремісника в слов'янській міфології, на жаль, дуже неповні. Як і в інших статтях, у ній були наявні основні недоліки етнолінгвістичного п'ятитомника, насамперед той, що одні етнографічні й фольклорні дані до них включено, а інші замовчано, одні слов'янські культури в текстах домінують, а інші лише згадуються. Незважаючи на увагу до ареального аспекту, навіть приблизні територіальні вказівки не завжди були зазначені в словникові, часом було вказано лише етнічну належність факту. Непослідовним було й використання посилань на джерела, що утруднювало користування словником і майже унеможливлювало перевірку його даних [1187, с. 176]. Словникове гасло значною мірою відтворювало давню статтю Андрія Топоркова про міфологію гончарного ремесла. Зв'язки гончарства з культом вищих язичницьких богів там зовсім не розглянуто, оскільки Микита Толстой був затято переконаний, що в слов'ян такого не було взагалі, у них ніколи не існувало ні божеств, ні міфології, а всі їхні дохристиянські вірування неминуче зводилися винятково до простого одухотворення сил природи, пошанування предків, домашнього вогнища й сакралізації річного циклу свят

і життєвого шляху людини [486, с. 57, 66-67, 390]. Такий дещо наївний і великою мірою антинауковий підхід був пов'язаним із його особистими релігійними й політичними переконаннями. З величезної чеської й словацької керамологічної літератури наведено лише одну моравську оповідку [1289, с. 710]. Джерелом польських даних теж послугувала лише одна стаття керамолога Діоніз'юша Чубалі [1225], при цьому видані останнім монографія, присвячена польському гончарському фольклорові [1224], хрестоматія народної творчості польських гончарів [1226] і численні статті залишилися поза увагою. З українських видань у літературі чомусь була наявна лише перша книга Олеся Пошивайла [833]. Про словаків, лужичан, словенців, македонців, болгар, хорватів, чорногорців, боснійців у статті про гончаря не згадувалося зовсім, майже нічого не було про білорусів. Можливо, планувалося, що, подібно до статті про горщик, до неї допише продовження з південнослов'янськими паралелями Микита Толстой, але тому завадила тяжка хвороба, що згодом призвела до смерті. Анонсована в ній стаття *«Черепиця»*, до якої було зроблено відсилання [1021, с. 519], теж чомусь так і не з'явилася друком у відповідному томі. У подальшому Андрій Топорков повністю облишив керамологічну тематику й переключився на суто фольклористичні студії замовлянь, поетику російського символізму, історію фольклористики, пошуки підробок і містифікацій у галузі слов'янського фольклору (не завжди виправдані, дуже тенденційні й ідеологічно забарвлені).

З-поміж праць Микити Толстого звертають на себе увагу статті *«Південнослов. црна земља, черна земя і бели бог, бял бог в символико-мифологической перспективі»* (1997), де вчений зіставив українські фразеологізми про землю з піснею чорногорських гончарок [1014, с. 274-276], та *«Візантійська загадка в російському, сербському і болгарському фольклорі»* (1999), де, слідом за Володимиром Перетцом, простежувалися паралелі українських книжних загадок про долю глиняного горщика [1013, с. 477].

Етнограф **Олександр Курочкін** у монографії *«Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок)»* (1995), аналізуючи ритуальні бешкети маланкарів, дійшов висновку, що комічні сценки новорічних масок на зразок підмазування печі глиною у своїй генезі втілювали певну міфологічні ідею. Адже глина,

за народними повір'ями, була важливим оберегом і першоелементом акту творення людини. І тому, очевидно, маніпуляції з нею в сакрально визначені терміни календарного року мали ритуально-магічний сенс і осмислювалися як символічні дії, спрямовані на досягнення родючості, багатства, добробуту [572, с. 148]. У збірці статей *«Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята»* (2004) він подав стародавні ритуально-магічні прийоми, за допомогою яких дівчата на Чорнобильщині приманювали кавалерів. Зокрема, восени під порогом хати, де мали відбуватися *«вечурки»*, закопували горщик каші. Аналогічний прийом застосовували й весною на місці своєї *«вулиці»*. У випадку, коли хлопці поводилися нечемно, треба було викопати горщик з кашею, після чого, як вважали, вони вже не будуть приходити. Згадав учений ще й так звану *«розгонну кашу»*, яку варили з нагоди завершення сезону молодіжних зібрань у хаті й переходу до зустрічей під відкритим небом, на *«вулицях»* [573, с. 127].

Узагальнюючи відомості про відьомське чародійство, Олександр Курочкін не міг не згадати, що викрадені з неба зірки, так само, як і град та дощ, утримувалися чарівною силою у закритих горщиках на печі [573, с. 167]. Подав учений і інформацію про глиняний посуд, зокрема горщик, миску, та поводження з ними в поховальному обряді, молодіжних ворожіннях, магічній практиці тощо. Наприклад, на Чорнобильському Поліссі на Андрія дівчата в мисці з водою прилаштовували дві плаваючі свічки й дивилися, чи зійдуться вони до пари [573, с. 132]. У закарпатських ігрищах при покійнику ряджений виконавець ролі попа замість кадильниці носив закіптюжений глиняний горщик на ланцюгу [573, с. 67]. Також цікавими були спостереження Олександра Курочкіна щодо застосування глини як гриму, що слугував в українців еквівалентом маски [573, с. 140]. Крім того, глиною на Чорнобильському Поліссі, як і крейдою, за допомогою спеціального квача в андріївських ритуальних іграх мазали того, кому не вдалося відкусити коржа Калити, не засміявшись [573, с. 130].

За оригінальною гіпотезою Олександра Курочкіна, поширені в слов'ян I тисячоліття н.е. архаїчні музичні інструменти – глиняні торохкальця (ідеафони), де роль ударного тіла виконували, вірогідно, сухі горошини, могли виникнути з магічного наслідування розкотів

грому. Тим більше, що горох у віруваннях стародавніх слов'ян був пов'язаний із язичницьким богом грому й блискавки – Перуном [573, с. 187].

Музикознавець **Михайло Мишанич**, брат Степана Мишанича, уклав серію *«Народні співи Галичини»*, збірники *«Гаївки»* (1991) та *«Весільні пісні»* (1992). У місті Жидачів Львівської області він почув таку гаївку:

Горить у лісі смерека, смерека,
Горить вона здалека, здалека.
Пішли дівки гасити, гасити,
Ситом воду носити, носити,
Скільки в ситі дірочок, дірочок,
Стільки в дівок правдичок, правдичок.
Горить у лісі смерека, смерека,
Горить вона здалека, здалека.
Пішли хлопці гасити, гасити,
Дзбанком воду носити, носити,
Скільки в дзбанку водиці, водиці,
Стільки в дівок правдичок, правдичок.
Стільки в хлопців правдиці, правдиці [176, с. 64].

У весільній пісні з села Біличі Старосамбірського району Львівської області наречену заспокоювали:

Йванко добрий хлопець, ще й доброго роду,
Ти ще будеш спала, він піде по воду.
Він воду принесе просуду помиє,
Ти йще будеш спати, він ті йще накриє [139, с. 53].

Під час весільного вівату молодій у селі Городниця Підволочиського району Тернопільської області співали:

Пішла я до п'єца – а в горнятю каша,
А в другім горнятю штири фунти мняса.
Кашу, мнясо з'їла, а росіл випила,
Так здається – вже-м ся й закропила [139, с. 54].

У збірнику *«Чарівне кресало»* (1995) було вміщено понад сімдесят казок, які впродовж багатьох років записував від сільських оповідачів фольклорист Олекса Ошуркевич на Волині і Поліссі. У казці *«Хто дурніший»*, почутій 1978 року в селі Зимне Володимир-Волинського району, усе почалося саме з горщика. Були собі чоловік

та жінка, і була в них дочка. Чоловік ходив у поле орати, жінка носила йому їсти. Одного дня жінка з обідом випровадила дочку. Несе дочка обід, а мисливець вистрілив у зайця, й куля потрапила в горщик і розбила його. Дівчина повернулася додому й почала плакати. Мати кинулася до неї: *«Коли б була у тебе дитина, то забило* б і її». І стали обидві голосити на ціле подвір'я. Позбігалися сусіди. А чоловік орав, уже й повечоріло, а обіду не було. Повернувся він увечері додому й побачив, що його жінка з дочкою бігають по подвір'ї й голосять. Пустив чоловік коні, пішов до них і запитав, що сталося. *«Якби була дитина в нашої дочки, то було б забило»*, – відповіла жінка. І розказала, як мисливець вистрілив у зайця, куля влучила в горщик, що несла дочка, і горщик розбився [1112, с. 104].

У збірці *«Пісні з Колодяжна»* (1998) Олекса Ошуркевич подав купальську пісню з відомим мотивом:

– Ой у городи мителиця,
Ой чом ти, хлопчев, не женишся?
– Ой нащо ж мені женитися,
Усяким ділом журитися:
Ой то ложкою, то миской,
Ой ще й до року колискою? [807, с. 33].

Степан Пушик записав у селі Комарів Галицького району Івано-Франківської області казку, в якій вдячні тварини рятували від смерті порубаного козака Василя Сухообразонку. Качка збиралася полетіти у двір Білого Полонина, де були криниці цілющої й живлющої води, але не знала, в що їх набрати. Тоді лис побіг до гончаря й попрохав зробити два маленькі дзбаночки, аби качка могла їх взяти під крила. Зробив гончар два дзбаночки, і качка полетіла [957, с. 47].

Фольклорист Василь Сокіл видав книгу *«Народні легенди та перекази українців Карпат»* (1995). Розглядаючи легенди про створення світу з глини, він відзначав, що одну з перших ланок у космогонічному ланцюгові займала земля, ідея створення якої виходила від Бога, й констатував наявність аграрного мотиву землі-палянички [941, с. 28-29]. Також Василь Сокіл розглянув створення з глини першолюдини й тварин [941, с. 35-36, 41-42].

Мистецтвознавець **Галина Івашків** опублікувала свої польові матеріали в статті *«Експедиція на Волинь (спостереження, розповіді гончарів, знахідки)»* (1995). У Голиках Славутського

району Хмельницької області майстер перед роботою хрестився й проказував формульні слова *«Господи, поможи»*. Після роботи за кругом він ставив хрест на *«вершняку»* [436, с. 375], згідно зі звичаєм, відзначеним Олександром Бобринським. Димлений глечик із *«пупом»* виробництва гончарів села Залісці було знайдено у Лідихові Збаразького району [436, с. 375]. Якщо *«пупи»* виробляли тільки на глечиках, то *«мітки»* ставили на різних видах посуду. Таку *«мітку»* мали глечики, знайдені Галиною Івашків у Дубинах і Сестрятині Радивилівського району Рівненської області, Хорошеві Білогірського району Хмельницької області, Новій Мощаниці Здолбунівського району Рівненської області й дзбанки з Обича Тернопільської області та згаданих вище Дубин, горщики, знайдені в Стриганах (Ріпищі) Славутського району Хмельницької області, баньки з Коршова Здолбунівського району Рівненської області та Обича, ринки, виготовлені в Грядках Дубнівського району Рівненської області. Інформатори стверджували, що такі глиняні вироби з символами користувалися великим попитом і їх охоче купували на ярмарках [436, с. 375]. Як і в Північній Росії та Польщі, у Дубнівському районі Волинської області господині теж гадали, що в димлених глечиках *«краще осідалась сметана»* [436, с. 371]. У Дубинах Радивилівського району Рівненської області в маленький глиняний горщик наливали свяченої води, коли священик разом із парафіянами робив обхід довкола церкви, щоб викликати дощ [436, с. 371].

Художник-кераміст, на той час секретар Національної спілки художників України **Петро Ганжа**, син гончаря Олександра Ганжі, у своїй художній книзі *«Таємниці українського рукомесла»* (1996) подав приказку: *«Яка сорока, такі й сороченята, який гончар, такі й його горнята»* [184, с. 20]. Він відзначав, що в Бубнівці старі гончарі любили пожартувати. Вони могли, приміром, послати учня до сусіда-гончаря з наказом принести сламаччя на вуха (нібито до глечиків чи горщиків). Той притьмом біг, куди йому сказали, і повертався зі сламаччям на власних вухах [184, с. 25]. Такі ж розіграші підмайстрів ініціаційного характеру, як описав Петро Ганжа, були притаманні й гончарям Польщі.

У його рідних Жорнищах Іллінецького району Вінницької області пісня про гончаря відобразила сумні реалії другої половини XX століття:

Ой ти гончар, моя мати,
Гончареві треба дати
За покришку, за макітру,
За глечика, за горнятко
Та й начальству ще на взятку... [184, с. 26].

У книзі *«Говірки Чорнобильської зони»* (1996), упорядником якої виступив український мовознавець, доктор філологічних наук, завідувач Відділу діалектології Інституту української мови НАН України, а згодом і його директор **Павло Гриценко**, було вміщено діалектні тексти, записані від переселених з постраждалих територій носіїв середньополіського діалекту. У селі Денисовичі Поліського району Київської області було зафіксовано відомості про родини й хрестини та роль у них баби-повитухи. Повитуха в себе вдома варила в горщику на хрестини пшоняну кашу, відтак несла її до хати породіллі. Між нею та господинею відбувався своєрідний ритуал-діалог. Перша просилася до хати породіллі зі словами: *«...Шо я ж із дальокого краю, пусціть мене ночовать...»*, при цьому ховаючи від господині горщик із кашею за спиною. Вона отримувала дозвіл увійти не відразу – спочатку в неї питали *«документа»* і, лише перевіривши *«бумагу»*, казали їй: *«Пожалуста»*. Зайшовши, повитуха трохи товкла горщик, щоб він уже був розколений, а потім ставила його й запрошувала кумів позмагатися, хто більше грошей покладе. Кум увесь час сидів і дивився, хто скільки дасть, а тоді вже клав найбільше, і йому діставалося право розбити кашу, яку потім різали й споживали. Розбивши кашу, одягали кумові на голову вінця від горщика [231, с. 71]. Від гончарів у селі Луб'янка того ж району на Київщині було записано розповідь про загибелі на глинищі, в якій вчувався навіть певний забобонний страх: *«Оце ж от цьої землі, от ціх горшков таке було і страшно було їх копать лазіт»* [231, с. 252]. Існували там і певні часові вимоги до гончарного виробництва. *«У недєлю, проти недєлі не робимо, увечері горшка, толькі вже с понеділка начинаєм і робимо в будений день, а в понеділо[к], у празнікі не робили»*, – пояснювали гончарі [231, с. 255].

Однією з перших наважилася досліджувати тему ремесел співробітниця Інституту мистецтвознавтсва, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України **Олена Боряк** у праці *«Ткацтво в обрядах та віруваннях українців: (середина XIX*

– *початок XX ст.)»* (1997), що містила значну кількість важливих теоретичних узагальнень. Розглядаючи лікування *«пропасниці», «соняшниць»* і *«бабиць»*, де використовували горщик, гребінь, веретено, дослідниця зазначала, що завдяки гостроті веретено було одним з найнеобхідніших атрибутів лікувальної магії: разом з ножем і голкою ним могли креслити по хворому місцю. Вважалося, що магічні властивості веретена посилювалися в поєднанні з водою або вогнем. Значна частина народних уявлень про сакральність веретена могла бути пояснена майже неповторною здатністю набирати високу швидкість обертів, унаслідок чого із неоформленої, пухкої, хаотичної волокнистої маси утворювався упорядкований органічний початок. Ці уявлення відобразилися, зокрема, у лікувальній магії, коли при захворюваннях шлунка (*«бабицях»*) веретеном вдаряли об дно горщика і приказували: *«Веретеном відпрядаю»* [101, с. 126-128].

Далі Олена Боряк продовжила дослідження Наталі Гаврилюк у монографії *«Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним»* (2009), де плідно використала також матеріали Людмили Шевченко, Євгена Грицака й Василя Кравченка. Постать повитухи, яку вона обрала предметом своїх студій, у народному світобаченні виходила далеко за межі акушерства. Навіть з появою пологових будинків селяни часом продовжували запрошувати старшу жінку, яка виконувала обрядові функції баби-повитухи, зокрема, там, де це було передбачено сценарієм родильної обрядовості, у тому числі, як от у селі Селець Дубровицького району Рівненської області, приносила горщики з узваром і кашею [97, с. 103]. У цьому ж селі баба-повитуха мусила принести породіллі після пологів величезний горщик борщу [97, с. 181].

Обговорюючи *«зливки»*, Олена Боряк відзначала, що про ритуальний характер цієї дії свідчила вода, яку готувала баба-повитуха для виконання обряду. Одним із чинників досягнення більшої ефективності ритуалу змивання була задіяність у ньому свяченої води (просте очищення здійснювали *«простою водою»*, бруд особливого роду змивали *«особливою»* водою). До названої обрядодії були дотичні й деякі інші атрибути, бо вони мали високий семіотичний статус. *«Зливки»* завжди завершувалися актом дарування повитухи. Зафіксовані вербальні формули-мотивування

обов'язкового виконання обряду зливок не залишали сумнівів, що його метою було помити руки – головне знаряддя родопомічниці – від крові. Але символіка очисного обряду за участю повитухи була також спрямована на забезпечення благополуччя та здоров'я як матері, так і дитини. Місця виливання води після здійснення обряду очищення теж були традиційними для таких обрядових ситуацій [97, с. 174-175, 231].

На родини, так само, як і на хрестини, їхні учасниці не йшли без певного предмета-частування – чи то у вигляді готової страви, чи то якогось продукту для їх приготування. Це могла бути мисочка борошна [97, с. 182].

Олена Боряк дала свою оцінку обрядові з кашею. До характеристик каші як обрядового предмета вона додавала її густоту. Для цієї страви насправді актуальною була ідея крутості, міцності, *«стояння»*, щоб, подібно до хліба, вона могла ділитися між присутніми. Це була принципова вимога – доброю ознакою вважалося, якщо каша після биття горщика залишалася цілою, не розсипалася, як свідчили матеріали з колишнього села Буряківка Іванківського району Київської області. Каша вміщувалася в певний об'єм, була обмежена стінками горщика, але мала бути вільною для зростання (вдала каша – та, що з вершечком, *«з чубом», «виросте так гарно»*, як гадали у селах Виступовичі Овруцького району Житомирської області і Вежиця Рокитнівського району Рівненської області). Щодо інших вимог до посуду, в якому варили кашу, то зазвичай повитуха намагалася готувати її в новому горщику. За іншим варіантом, горщик вибирали старий (*«макотрічка череп'яна, старенька, щоб бистренько розбилася»*). За спостереженням Олени Боряк, зважаючи на складніші обрядові дії з хрестинною кашею, вона дещо відрізнялася від тієї, яку приносила повитуха на родини. У Старому Селі Рокитнівського району траплялося свідчення, що на хрестини повитуха варила так звану *«сироватку»* – ту ж пшоняну кашу, але на молоці, закисленому сироваткою. Вона переважно готувала її у великому (очевидно, залежно від кількості гостей) горщику, а на родини могла її зварити в глибокій пательні, як от у селі Переходичі того ж району. Деінде, наприклад, у селах Рудня-Радовельська Олевського району й Зеремля Баранівського району Житомирської області, кашу, яка

призначалася на хрестини, баба-повитуха додатково прикрашала – встромляла у вершечок квіти, калину – *«щоб була пахучою»*, обвивала горщик віночком, обв'язувала червоною стрічкою, поверх викладала цукерки [97, с. 185].

До обов'язків повитухи входило підготувати горщик до розбиття. Саме вона пропонувала розбити горщик із кашею тому, хто кине на спеціально поставлену тарілку (або у велику дерев'яну ложку) більше дрібних грошей: *«За кашу платить треба»*. Зазвичай це був хрещений батько дитини, натомість повитуха неодмінно власноруч виставляла кашу на стіл і розподіляла її серед присутніх. За спостереженням Олени Боряк, на те, що саме баба-повитуха, була ключовим персонажем цієї обрядодії, свідчила також наявність перехідного варіанту з села Пакуль Чернігівського району, коли кум звертався до повитухи зі словами: *«Давай, бабушка, кашу бити»*. Доброю прикметою вважалося, щоб горщик розбився на дрібні черепки (*«біда перейде на том горщику»*), а каша залишилася *«стояти»*. Били горщик у різні способи – качалкою, макогоном, за третім разом об стіл, об ріжок столу, об край стільця, об віко діжі тощо; або – якщо було дві каші – одним горщиком об другий. Часом обов'язком повитухи було також роздати кашу присутнім, подекуди – у черепках від горщика, але бувало й таке, що гості самі якнайшвидше хапали кашу руками. У селі Грем'яче на Рівненщині із черепків від горщика-махотки присутні пили горілку – *«щоб живіт не болів»*.

Семантику биття горщика з кашею Олена Боряк розглядала також із погляду агресії як форми магічної та ритуальної поведінки – подібно, до таких дій, як закопування, спалення, шматування, поїдання, проколювання тощо. Вона була схильна тлумачити биття горщика як спосіб очищення і, одночасно, – знешкодження небезпеки та захисту як дитини, так і всіх присутніх від потенційного зла. Оптимальним засобом цього виступав горщик із *«бабиною»* кашею, який набував семіотичного статусу [97, с. 186].

Також Олена Боряк прокоментувала запис, зроблений мовознавцями в селі Денисовичі на Київщині, про те, як повитуха несла кашу в горщику до хати породіллі. Бабу-повитуху описували немов казкову героїню-мандрівницю, яка подолала далекий та небезпечний шлях, з невідомого краю. Цей обрядовий акт дещо

нагадував такий значущий календарний обряд, як внесення куті на Святвечір. Обрядове принесення каші повитухою, на думку дослідниці, було надзвичайно важливим для її образу. Показово, що в ньому простежувалися паралелі з різдвяною обрядовістю, адже уявлення про шлях завжди пов'язувався з невизначеністю, таємничістю. Згідно з народними віруваннями, той, хто приходив здалеку, сприймався як посланець пращурів. Гість був персонажем, який немовби єднав дві сфери – свій і чужий простір, цей і той світ. У багатьох індоєвропейських культурах гість традиційно наділявся божественними атрибутами й уявлявся як інкарнація божества, що обходило землю під виглядом подорожнього. На це вказували схожі ритуальні діалоги, що відбувалися на Українському й Білоруському Поліссі в поминальні дні, а на Грубешівщині – на Святвечір. Образ повитухи набував рис не просто казкової героїні-мандрівниці, але божества, а несення до хати породіллі *«трапези»* у вигляді горщика з кашею – сакралізованої дії [97, с. 186-187, 232].

За висновком Олени Боряк, магічні властивості *«бабиної каші»*, у свою чергу, відбивалися й на горщику, в якому її готувала повитуха, а відтак – переходили на черепки, на які він розпадався після биття каші. Їх кидали під покуть, до порога хати – *«щоб дитя скоро ходили»*, як пояснювали в уже неіснуючому нині селі Корогод на Київщині; на них у селі Великий Черемель Дубровицького району Рівненської області танцював кум; їх закопували або просто розкидали по городу, у дворі – *«шоб все роділо»*, а насамперед – в'язалися гарбузи. Дослідниці траплялося пояснення: *«...бо горщок такий, як гарбуз»*. Їх також клали на голову незаміжнім дівчатам і молодицям, якщо в останніх ще не було дітей [97, с. 188].

Обряд з кашею містив елементи жартів, розіграшу, коли гості *«притворялися», «видумляли», «вичворяли»*. До таких відносилися спроба викрадення каші, пошук її *«по сусідах»* з метою отримання від повитухи викупу (могоричу), приготування фальшивої каші, коли підміняли горщик із кашею на старий, але так само прикрашений, куди в згаданих вище селах Переходичі й Виступовичі насипали всіляке сміття, а також попіл, розбиття горщика, в який перед тим у селі Тур'я Сновського району Чернігівської області садовили кота, насмішки над смаком страви. Проведений Оленою Боряк розгляд *«бабиних»* предметів-частувань, насамперед каші,

засвідчив символічну вагомість актів її приготування й принесення для обох сторін. Адже каша відповідала таким критеріям: зварена власноручно повитухою із пшона, пісна (або скоромна, залежно від обставин), добре уварена, густа (рідка), солодка (із додаванням меду), гаряча, з вершечком, прикрашена квіткою (калиною), в новому (старому) горщику, особисто принесена повитухою в дім породіллі. У дослідниці не викликала сумніву визначальна роль родопомічниці, що мала забезпечити наявність усіх цих ознак. Прихована символіка *«бабиної каші»* передавалася через мотив недовареної, несмачної каші, пародійного горщика зі сміттям, попелом, котом замість каші. Належність повитухи до такої символіки, яка мала ознаки семантичної амбівалентності, вказувала на неоднозначність її образу. *«Бабиній каші»* з її розбиванням, розхапуванням і колективним поїданням була притаманна символіка родючості/плодючості, запліднення, продовження роду, а також розподілу долі. Вона виступала метафорою життєвої сили. А проте одночасно існувала в парадигмі живі/мертві, виступаючи кулінарним символом поховально-поминальної трапези [97, с. 189, 232-233].

Олена Боряк провела паралель між кашею на хрестинах і кашею в поховально-поминальній обрядовості (коливом). На Поліссі її неодмінно виставляли на поминальному обіді наостанок, кажучи, що *«каша на стол, а душа під стол», «каша – остання паша», «кисіль – живому, а каша – покойному»*. Готували її й на календарні поминки. У вищезгаданому селі Киселівка варили кашу й гарячою накладали на тарілку, щоб пішла пара. Дослідниця пригадала, що горщик традиційно виступав як аналог людського тіла. Відповідно приготування в ньому повитухою густої каші означало *«ліплення»*, надання нею матеріалу (у цьому випадку – пшоняній масі) антропоморфної форми для подальшої роздачі/розчленування. У подібних обрядових реаліях поєднувалися уявлення про життя та смерть. Крім того, Боряк зіставила цей предметний символ українських звичаїв із *«кашею норн»* – належністю обряду родин у скандинавській традиції. На Фарерських островах при перших відвідинах породіллі гості несли із собою цю родильну кашу [97, с. 190, 258].

Торкнулася Боряк у своєму дослідженні й іншої форми обряду, описаної Наталею Гаврилюк, – з квіткою. Поширеним був варіант

використання квітки разом зі свяченою водою, горілкою чи вином. Наприклад, на Звенигородщині повитуха підносила по черзі куму та кумі на тарілці квітку (як нежонатий чи незаміжня, то кожному по парі) зі словами: *«Прошу на квіточку і на горілочку»*, а кум чи кума кидали в тарілку гроші: *«Спасибі, бабуню, що ви бабували, од Бога ласку мали»*. Після цього повитуха вмочувала в горілку букет і вмивала нею кумів. Показово, що з часом, коли квітка як атрибут хрестин поступово зникала, формула під час кидання копійок у миску *«на повивач»* (або рідше – *«на мило»*) зберігалася. Олена Боряк погоджувалася з думкою, що в практиці ритуального використання квітів були приховані сліди найбільш давніх вірувань, пов'язаних з культом великого жіночого божества життя, землі й плодючості. Також вона припускала, що квіти могли розглядатися також як атрибута жінки у ролі хтонічної істоти, а *«квіткова»* обрядовість, у свою чергу, могла бути сполучена з обрядовістю поховальною, що додавало певні штрихи до міфологічного образу повитухи [97, с. 194-195].

Баба-повитуха була учасницею ще однієї обрядодії: їй носили вечерю. *«Онучок»* чи *«онучка»* заходили до хати своєї *«бабушки»* зі словами, які мали формульне значення: *«Здрастуйте, зі Святим вечором! Прислали батько й мати до вас з вечерею»*, *«Добрий вечір, Святий вечір! Прислали батько і мати, а я підросла і вечерю принесла»*. У селі Довгеньке Ізюмського району Харківської області повитуха, у свою чергу, запрошувала дитину до хати, саджала її, розв'язувала вузличок, куштувала кутю, узвар, брала пиріжок. Можливим було й інше поводження із принесеними стравами – вона окремо відкладала їх у свої миски, а далі наповнювала принесений дитиною посуд своїми різдвяними наїдками. Так чинили в селах Червона Кам'янка Олександрійського району Кіровоградської області, Рими Ічнянського району Чернігівської області [97, с. 213, 220].

Олена Боряк відзначила й роль повитухи в охороні немовляти від можливих нещасть, яка вказувала на її належність до спеціалістів із сакрального. У селі Петрані Жмеринського району Вінницької області саме баба-повитуха клала під колиску ножа й голку, у колиску – печину, сіль, іконку, шматок свяченого хліба. У селі Високе Черняхівського району Житомирської області баба-повитуха

особисто готувала новонародженого до того, що його винесуть за межі хатнього простору, зокрема до церкви на хрещення. Вона сповивала дитину, клала їй крихту хліба, кидала сіль і печину *«на отлєв»*, втикала у поріг ножа, сипала перед порогом жар і персонально супроводжувала кумів із дитиною до церкви [97, с. 282, 283]. Загалом праця Олени Боряк була цінна тим, що вона наважилася на нове, сучасне прочитання багатьох відомих обрядів, звичаїв і вірувань, в яких не останнє місце посідали гончарні вироби.

Фольклористка, викладачка з міста Більськ-Підляський **Єлизавета Рижик** написала розділ «*Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя»* (1997) для колективної монографії *«Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження»*. На Підляшші весняні святкування починалися звичаєм *«перебивання»* посту. Коли минала половина посту, в середу, яку ще називали *«Середопуостє»*, дівчата та хлопці перевдягалися циганами чи жебраками, і в такому вбранні ходили від хати до хати, ворожили, крали дещо або випрошували. Парубки кидали до хати, де була молода дівчина, горщик з попелом. Серед інших бешкетів, мазали глиною вікна, двері й сіни хати [868, с. 251]. На Дмитрову суботу справляли поминки, поминаючи парастасом у церкві й обідом удома. На півночі Підляшшя, у селі Малінники Більського повіту, несли до церкви мисочки з кутею або з борошном, а наверх згори клали плічко баранини, ковбаску, яйця або гроші [868, с. 265]. Дослідниця з міста Ольштин **Ярослава Конєва** подала до цієї ж колективної монографії оригінальний розділ *«Хтонічний світ холмщаків та підляшуків»* (1997), де писала, що, задобрюючи хованця, люди ставили йому в тарілці на горщі, в стайні чи оборі несолену їжу [524, с. 313].

Львівський етнограф **Стефанія Гвоздевич** у статті *«Родинна обрядовість поліщуків»* (1997), написаній для першого випуску колективної монографії *«Полісся України»*, присвяченого Київському Поліссю, зробила спробу інтерпретувати обряд розбивання горщика з кашею на хрестинах. Розбивав його кум, який давав найбільше грошей. Він підносив тричі горщик з кашею над столом і за третім разом розбивав, розділяючи всім присутнім по шматочку, а верхівку віддаючи породіллі. Деколи верхівку з каші клали немовляті під подушку, щоб зростало здорове

та щасливе. Усі гроші за кашу віддавали породіллі для дитини *«на мило», «на пелюшки», «на віночок»*. Черепки від горщика викидали на город, щоб росли гарбузи, а в селах Лісове Бердичівського району Житомирської області, Котовське (Олександрія), Радинка й Мартиновичі Поліського району Київської області кидали під поріг, щоб дитина швидше почала ходити. Найдавнішою за походженням дослідниця вважала обрядову дію, коли черепки, як у селах Денисовичі та Військове Поліського району, клали на голову молодицям, які ще мали народити дітей. Ці черепки жінки забирали з собою. Ще з таких черепків садили гарбузи, щоб були великими. На думку Стефанії Гвоздевич, у цій обрядовій дії чітко виступала магія наслідування, передача через предмет закодованої інформації-побажання [188, с. 169]. Корнелій Кутельмах у статті *«Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків»* (1997) торкнувся своєї традиційної теми поминальних обрядів і культу померлих та русалок. На поминальній вечері подекуди, як от у селах Дубова й Мартиновичі Поліського району, спеціально для покійних призначалася окрема миска і чарка, а біля комина – посудина з чистою водою і чистий рушник. Спершу ставили на стіл миску з ситою (кануном). У повній мовчанці засвічували свічку, яку часто приліплювали до миски з кануном. Часом ще заздалегідь, до початку вечері, відкладали в окрему миску з кожної страви по ложці. В інших місцях, набираючи першу ложку якоїсь страви, крихти залишали на столі. Наступного дня таку миску виносили після обіду на річку й пускали за водою, або несли на могилки, або разом з крихтами давали курям. Це було більш властиво для Житомирського Полісся. На території Поліського та Іванківського районів Київської області було зафіксовано простіший спосіб. Там страви *«дідам»* залишали в горщиках. Під час вечері господиня слідкувала, щоб у кожному горщику, в якому готували ту чи іншу страву, бодай трохи залишилося на дні. Ці рештки вже після вечері доливали в миски, з яких вечеряли, і разом з ложками залишали на столі до наступного дня. Подекуди, як от у селі Кухарі Іванківського району, побутував звичай, крім страв на столі, залишати на підвіконні горнятко з чистою водою, яке ставили до чи після вечері. Поруч із водою залишали й свічку. Уранці наступного дня воду виносили на подвір'я і виливали на покутній ріг хати. Рештки страв, які

на поминки відкладали для покійних родичів в окрему миску, несли на річку й викидали за водою, бо це було пов'язано зі стародавніми віруваннями [575, с. 176-179, 182, 184]. У селі Залишани Поліського району старші люди варили кутю в окремому горщику, який тримали тільки для цього. Перед самою трапезою горщик з приготованою кутею врочисто несли на покуть. Найчастіше це робила хазяйка. Несучи страву від печі на покуть, вона вдягала рукавиці чи обгортала горщик чистим рушником, але ніколи не брала голими руками. Перед тим застеляли на покуті сіно, тобто робили *«кубельце»* для горщика з кутею. Горщик накривали покришкою, а зверху клали паляницю з сіллю. Перенесення куті від печі на покуть, як і в інших місцевостях, супроводжувалося наслідуванням звуків домашньої птиці чи худоби [575, с. 200]. У селі Мусійки Іванківського району на Голодну кутю прощалися з Колядами, Різдвом і Кутею, малюючи крейдою стилізовані знаки, в яких угадувалися вершники на конях, або звичайні хрестики на дверях і тих горщиках, у яких варили кутю [575, с. 201]. Дослідник народного лікування **Андрій Шкарбан** своєю розвідкою *«Народна медицина Київського Полісся»*, написаною для тієї ж колективної монографії, засвідчив, що народні уявлення про хвороби та їхнє лікування, а точніше, виганяння, нікуди не поділися. У селі Максимовичі Поліського району при лікуванні *«підриву живота»*, він же *«золотник»*, знахарі ставили горщик або слоїк на пуп, поклавши там окрайчик хліба чи розрізану картоплину. Туди встромляли дев'ять сірників, запалювали їх і накривали слоїком чи горщиком. Хворий лежав на спині, зігнувши ноги в колінах. Над ним один раз проказували молитву й тричі замовляння. *«Волос»* у селі Володимирівка того ж району зливали на житні колоски, яких брали тричі по дев'ять. Колоски тримали під рукою хворого, а внизу була миска з теплою водою. Водою хлюпали на колоски й примовляли, а потім її виливали на завіси на дверях [1163, с. 206].

У статті *«Родильна обрядовість поліщуків Овруччини»* (1999) для наступного тому колективної монографії про Полісся Стефанія Гвоздевич знов торкнулася ритуальних дій із черепками від горщика на хрестинному обіді. У селі Покалів Овруцького району їх клали за пазуху й викидали на город, де садили гарбузи, але також брали з собою на базар, щоб так ішов торг, як хапали черепки. У селах Лучанки й Рудня їх клали на голову молодим жінкам, щоб і вони

народили. Також із них садили гарбузи. Стефанія Гвоздевич дійшла висновку, що майже всі магічні дії, виконувані на хрестинах, мали дуже давнє коріння, зокрема вшанування зерна, каші як символу багатства й родючості [189, с. 189].

Етнолінгвіст, співробітник Інституту слов'янознавства РАН **Олександр Гура** в праці *«Символіка тварин у слов'янській народній традиції»* (1997) вказав на народні етіологічні легенди, за якими черепаха виникла з певної страви, що нею через жадібність не пригостили мандрівника-Бога, матір або кума, прикривши їжу мискою. У легенді з села Лісове Дубровицького району на Рівненщині миска з яєчнею, яку скупа господиня накрила зверху іншою мискою і з жадібності сховала від мандрівника (Бога), перетворилася на черепаху [274, с. 58, 392]. Учений вказав, що такі ж історії були відомі в Сербії, Хорватії, зокрема Славонії, у Боснії, а близькі до них – у Болгарії [274, с. 392-393].

Гуцульське лікування пухлин глиною з кротовин, зафіксоване Юзефом Шнайдером, знаходило паралелі в лікуванні головного болю в поляків і зміїного укусу в сербів [274, с. 269].

Олександр Гура також звернув увагу на описаний Юзефом Шнайдером ритуальний обхід з макітрою довкола дому, відзначивши, що такий обхід був дуже поширеною формою вигнання комах, відомою також у росіян, білорусів, сербів, болгар [274, с. 430]. У селі Бобровиці Чернігівського повіту, згідно з давнім рукописом, подібним до опублікованого Павлом Чубинським, місце під пасіку обирали дуже схоже на вибір місця для будинку. Треба було начерпати ложкою води в горщик і віднести на ніч туди, де мали намір облаштувати пасіку, а потім переміряти воду в горщику ложкою. Якщо води в горщику хоч трохи прибуло, то на цьому місці можна ставити вулики [274, с. 463-464].

За спостереженням Олександра Гури, вовк був однією із найбільш міфологізованих тварин. Йому було властиве широке коло різних значень, багато з яких об'єднувало його з іншими хижаками, а також із тваринами, наділеними хтонічною символікою. Етіологічні легенди про створення вовка з глини, дуже близькі до українських, були відомі в білорусів, болгар, македонців, сербів, поляків [274, с. 58, 60, 122-124].

Розповідаючи про символіку мурашок, Олександр Гура відзначив, що мурашник широко використовували в народній любовній магії для добування зі скелета кажана чи жаби, яких живцем закопували у мурашник, двох кісточок у вигляді гачка й виделки (чи лопатки, граблів, петельки), якими можна привабити до себе коханого й відштовхнути нелюба. Такі чари з кістками кажана практикували на Брацлавщині та в інших місцевостях України, у Білорусі й Польщі, а сам кажан у народному розумінні був нечистою істотою, яка поєднувала в собі властивості птаха й гада (передовсім, жаби) [274, с. 107, 514, 603, 607]. Добування з такою ж метою кісточок жаби було відоме також росіянам і хорватам [274, с. 181].

Глиняні вироби фігурували в міфологічних легендах про походження птахів. На Холмщині й Волині вірили, що Бог дав чоловікові, пізніше покараному перетворенням на лелеку, горщик з плазунами, які той необережно випустив [274, с. 647].

Тетерка у фольклорі й обрядовості уособлювала дівчину. На Волині, у селі Ветли Любешівського району символом нареченої у весільному обряді була *«тетера»* – фігурка з вареника, пір'я і паличок, яку виготовляв брат нареченої. Привізши придане в дім нареченого, він клав її в дзбан і ставить на піч, а родичі нареченої, що приїздили до молодих наступного дня після весілля, шукали її і розбивали – *«шукали і ловили тетеру»* [274, с. 721].

У монографії *«Шлюб і весілля в слов'янській народній культурі: семантика і символіка»* (2012) Олександр Гура теж відзначив чимало обрядових моментів, пов'язаних із глиною й глиняним посудом. На овруцькому Поліссі під час обдаровування молодих старший сват начіплював на довгу палицю подарунки гостей (рушник, скатертину) і *«писав»* нею по глиняній стелі, хто що подарував [273, с. 287].

У селі Копачів Обухівського району Київської області на другий день весілля ставили у дворі горщик каші на дошку, покладену на стілець, і присутні по черзі, з зав'язаними хусткою очима, намагалися розбити горщик із кашею. При цьому на знак закінчення весілля співали:

Каша наша, каша,
Розлучниця наша.
Лучі було не збіратися (або: не встрічатися),
Як тепер розлучатися.

Кому вдавалося розбити горщик, тому діставалася хустка. У селі Світильня сусіднього Броварського району горщик з кашею били частіше в разі видачі заміж останньої дочки в родині. Дружки (хлопці) нареченого й нареченої ставили на стіл горщик з кашею дном вгору, мати нареченої зав'язувала їм рушником очі, і вони по черзі били по горщику палицею (качалкою або праником). Горщик слід було розбити так, аби він розколовся, а каша залишилася цілою. Після цього кашу різали і ділили між усіма присутніми. Ближчі й віддаленіші аналоги цього звичаю Олександр Гура простежував у білорусів, чехів і північних росіян. За спостереженням ученого, в ритуальних діях на весіллі каша виступала *«розлучницею»*: вона була знаком відмови нареченому і переривала початі передвесільні змовини, прощальною стравою на дівич-вечорі і символізувала розлуку нареченої з батьківським домом, слугувала розгінною стравою на весільному бенкеті або сигналізувала про закінчення весілля загалом, а биття горщика з кашею позначало видачу заміж останньої доньки в родині. Пов'язана з зерном, житом символіка родючості визначала використання каші на весіллі в продукуючій функції, з метою дітонародження. Поділ каші між нареченими й гостями на весіллі зближував її за функціями з весільним короваєм, що могло доповнюватися спільністю їхнього ритуального оформлення (уткнутим у них весільним деревцем) і схожою термінологією [273, с. 364-368, 370, 499, 501].

У селі Хороше Озеро Борзнянського району Чернігівської області наприкінці весільного обряду в процесі весільної забави били по горщику з пійлом, поставленому на спину батькові нареченого, після чого молоді возили батьків нареченого у візку або санях довкола городу, де ті вказували межу молодим, а потім скидали батьків у річку й купали у воді [273, с. 542]. У Лохвицькому районі Полтавської області на знак *«чесності»* нареченої били горщики об двері будинку нареченого [273, с. 620]. На думку Олександра Гури, за допомогою биття горщиків виражалася ритуальна ідея розділення, відторгнення, особливо актуальна наприкінці весілля. Це міг також бути еротичний символ дефлорації [273, с. 707, 710, 788].

Російська фольклористка **Валентина Кузнецова** в монографії *«Дуалістичні легенди про створення світу в східнослов'янській фольклорній традиції»* (1998) розглянула мотиви дуалістичних

легенд про світотворення, їхній зв'язок із апокрифами й еволюцію образів деміургів, виокремивши дві основні локальні версії – російську (до якої тяжіла білоруська) та українську. До порівняння був залучений фольклор болгар, алтайців і інших народів [564].

Видання *«Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях-97» (по селах Богодухівського, Краснокутського, Валківського та Нововодолазького районів)»* (1998), упорядниками якої виступили етнографи **Михайло Красиков**, **Наталя Олійник**, етномузиколог **Віра Осадча**, фольклорист **Мирослава Семенова**, подало результати комплексних польових досліджень традиційної народної культури Слобожанщини, проведених за участі та сприяння Василя Скуратівського.

Чи не найціннішими були дані про будівництво хати, які доповнювали публікації Петра Іванова, Людмили Шевченко та інших етнографів минулого. Коли хата ще не була вкрита, накладали горище. Починали мазати з *«святого вугла»* – східного кута хати. У селі Рябухине Нововодолазького району, за старим звичаєм, у *«святий вугол»* перший вальок глини повинна була приліпити господиня й покласти під нього шматочок кожуха вовною вниз, щоб у хаті зберігалося тепло, а також живу квітку, щоб сім'я була здорова та квітуча. У селі Станичне на горищі, проти покутя, де будуть висіти ікони, замазували гроші, а робив це хтось із рідних, але не мати й не батько. Однак у більшості сіл гроші на горищі примазували чужі жінки, а господиня їм лише подавала монети. У селах Мирне Краснокутського району, Братениця й Кадниця Богодухівського району було заведено наливати їм по чарці горілки, щоб хата була невичерпною чашею, але в інших селах у цей момент мазальниць не частували [660, с. 194-195]. У деяких селах не було заведено вмазувати на горищі гроші, там тільки заліплювали жито – *«щоб жилося»*. У цьому випадку гроші вмазували у святому куті в самій хаті. Іноді вмазували їх по всіх кутах. Вважалося, що гроші потрібні тільки мідні – п'ятак або три копійки. Бувало, що в той кут, де ікони, сипали жито і в нього клали гроші. У селі Знам'янка Нововодолазького району на закладинах жита не насипали, а коли вже хату мазали, у той куток, де мала висіти ікона, заліплювали три житні колоски й дрібні гроші. Іноді у святому куті в хаті закладали маленький дерев'яний хрестик. Коли господиня подавала на горище

гроші й горілку та частувала мазальниць, баби починали співати веселих пісень, щоб хата була веселою. Однак часто жінки співали й до частування. І по цьому й судили, що буде весела хата, бо весь день співали, а там щось сумна буде, бо майже не співали. Як домазували хату, тоді в селі Минківка Валківського повіту *«топили»* в димарі. У димар клали солому й запалювали – вона горіла, дим ішов з димаря, а всі гукали: *«Горить хата! Туши! Туши!»* І тоді господиня подавала закуску й випивку нагору. Працівниці швидко випивали й закушували, бо робота не повинна ж була стояти, лили крапельку горілки, щоб погасло малесеньке, суто символічне вогнище, а тоді брали сиру глину й заліплювали попіл, щоб хата ніколи не горіла, щоб Бог її беріг від усього злого, щоб грім її не бив [660, с. 195-196].

У селах Валківського й Нововодолазького районів, щоб життя в хаті було квітучим, веселим, ставили, закінчивши помазку, квіти на вікна або приліплювали їх вальком глини до сирої стіни [660, с. 196].

Закінчивши працю, люди в селі Станичне Нововодолазького району мили руки й ноги, а тоді починали забаву: намагалися впіймати господарів і скупати в глині. Ті давали відкуп. У багатьох селах, як от у Крисиному Богодухівського району, господарів купали одразу після закінчення робіт, кидаючи в ковбаню з глиною. Однак деінде люди після мазання одразу сідали обідати. *«Якщо було мало горілки, то колихали господарів на рядні, а тоді вкидали у глину, щоб довго жили. Як правило, господиня знала, що її будуть купати, і тому одягала якесь лахміття. У заміс могли не кидати, а обливали рідкою глиною з відра або з горщиків – обирали момент і просто на голову лили хазяйці, яка це повинна була сприймати як належне. Вона, милася, переодягалася в інший одяг і йшла далі готувати. Часто господарів мокрих, у глині, на возику везли до ставка або до магазину, щоб там щось купили. Приказували: «На щастя вам, на здоров'я, щоб ви пожили благополучно і щоб нічого не случилося: і не боліло, і не горіло!», «Щоб здорові були! Щоб хвороба не бралася!»*. Після того, як покупали в глині, жінки іноді самі мили господарів. Купання в глині майже скрізь вважалось обов'язковим. Наприкінці роботи й після її закінчення ті, що мазали, перекидалися вальками з шумом і сміхом. Усе закінчувалося застіллям: люди сиділи, співали, довго не розходилися [660, с. 197].

Подальше мазання хати регламентувалося, як і скрізь, календарними заборонами. У селі Крисине Богодухівського району розповідали, що на Михайлове Чудо одна жінка мазала хату, а до неї прийшла сусідка й нагадала, що не варто мазати, бо сьогодні – Михайлове Чудо. Та відповіла, що от як помаже, то й буде чудо. Тільки вона це сказала, як упала й вбилася [660, с. 42]. Зі святом Михайлового Чуда в українців Слобожанщини пов'язані також оповіді про гончарів. Треба було стерегтися й жінкам, які чекали на дитину. Жінка з села Полкова Микитівка Богодухівського району розповідала, що на Водохрещі, коли була вагітною, у хаті примазувала й зоставався шматочок. Але тут прийшла кума й нагадала, що сьогодні свято. Вона тернула ту латочку глиною, а в її дитини потім залишилася біла пляма на шиї [660, с. 171].

Цінними були звістки про поводження з глиняним посудом, які показали, що все ще були живі вірування в Долю, описані понад сто років тому Петром Івановим. У селі Знам'янка Нововодолазького району розповідали, що в сусідньому Просяному не мили ложки ввечері, бо казали, що Доля прийде вечеряти, хоч і миски пусті. *«Хто мив на ніч посуд, а хто казав: «Хай Доля вечеря!»* У Шубах Богодухівського району старі жінки не мили посуд на ніч. У селах Братениця та Полкова Микитівка Богодухівського району вважали поганою прикметою мити посуд і замітати, заледве вийшли гості. Хата мала побути неметеною, а посуд – немитим [660, с. 202]. У селі Мирне Краснокутського району розказували, що в Шарівці колись був випадок, коли жінка готувала їсти й не перехрестила горщик. Поставила борщ, і його розірвало. Там був нечистий і, як припекло, він утік з печі [660, с. 277].

Глиняний посуд використовували в річному колі свят, насамперед у зимовій календарній обрядовості. Спробувавши куті, господар у Братениці Богодухівського та Станичному Нововодолазького району відкладав вершок у миску і йшов на поріг гукати Мороза вечеряти, або *«закликати Мороза»*. Закликали Мороза тричі, частіше на порозі, відчинивши двері, але не виходячи з хати. У Знам'янці відкладали трохи куті Морозові у горщик, клали ложку, виносили й ставили на призьбу: хай буде Морозові – повечеряє із горщика й буде ласкавий, нічого не поморозить на городі [660, с. 51-52]. На Різдво перед святою вечерею для померлих

членів роду та тих, хто перебував у далекій дорозі, лишали місце, ложку та миску. Туди в Полковій Микитівці накладали куті й узвару [660, с. 52]. У селі Сніжків Валківського повіту, коли мили горщики з-під куті та страв, то помиї виливали тільки поросяті. У селі Княжне Богодухівського району вершечок куті збирали в миску на Святий вечір, а потім його додавали в кутю на Водохрещі. Коли приходили з освяченою водою, то святили все, що було на столі, у хаті, на подвір'ї, худобу, а потім кутю виносили курям [660, с. 53]. Після святкування Водохрещів наступного ранку або того ж вечора виганяли кутю. На хуторі Шейки поблизу села Кобзарівка Валківського району для цього під вечір ставили горщик на стовпі хвіртки, приходив хлопець із палицею й розбивав той горщик [660, с. 83].

У селі Полкова Микитівка Богодухівського району жінка згадувала, як перед північчю ходила до колодязя через ліс, набрала в миску воду, поставила під ліжко в головах, а на миску поклала дві гілочки. Загадували, щоб наснився той, хто переведе дівчину через кладочку, бо він і візьме заміж. Їй привиділося уві сні, що вона дійшла до середини містка, кладка переломилася, і вона впала у воду. Згодом сон збувся. У селі Рябухине дівчина під ліжко так само ставила миску з водою і клала місточок з гілочок, а на місточок – пиріжок. Лягаючи спати, вона приказувала: *«Боже, поможи! Нехай присниться той, хто переведе через місточок, – то і буде мій чоловік»*. У селі Кобзарівка Валківського району дівчата виходили з горщиком куті *«долі слухати»* [660, с. 78-79].

Дещо менше архаїки спостерігалося в родинній обрядовості. На весіллі фігурували дві тарілки, на які клали дві ложки, зв'язані червоною стрічкою [660, с. 134]. У пісні з села Крисине Богодухівського району відтворено давній звичай:

Не дивися, зятю, в землю,
А дивися в кишеню.
Витягай грошей жменю,
Клади на тарілку,
Викупай собі дівку [660, с. 137].

Коли будили молодих, то співали:

А нас мати рано побудила,
В черепочку каші наварила:
«Ідіть, діти, пообідайте...» [660, с. 162].

Якщо молода була нечесною, в селі Минківка Валківського району її змушували носити воду в макітру без дна, обмазували комин рудою глиною [660, с. 163].

У селі Княжа Долина (Лисича) Краснокутського району перед двором молодого на паркан ставили горщики з попелом і били їх, щоб свати не йшли у ворота. Треба було заплатити. Така ж дія відбувалася і біля воріт молодої, коли молоді їхали до батьків снідати [660, с. 164].

Загадка про горщик у селі Караван Нововодолазького району носила сліди російського мовного впливу:

Бил я на копанкє,
Бил я на кльопанкє,
Бил я на пожаре,
Бил я на базарє.
Молод бил – дєтєй кормил.
Старий став – хлибинаться став.

Оповідачі пояснювали, що це *«копали гончарі глину, ліпили горщики, обпалювали, продавали, годували дітей, поки не тріснув»* [660, с. 286-287].

Цікавими були й матеріали про ігри та розваги дітей і молоді. Для гри в креймахи обточували на камені п'ять череп'яних креймахів, щоб були круглі. Цінували креймахи з уламків орнаментованого посуду. Підкидали один креймашок догори, тим часом брали з купи креймахів один і ловили підкинутий, знов підкидали, швидко брали другий, так поки всі креймахи будуть у долоні. Потім підкидали по два, по три креймахи й спритно їх ловили, або по одному підкидали, а по два, по три креймашки хапали з купи. Грали переважно дівчата, але бавились і хлопці [660, с. 289].

У селі Бірки Нововодолазького району діти на пасовиську грали в *«кішкаря»*. Для цього з глини качали кілька кульок, і рахувалися, хто буде *«кішкою»*. *«Кішка»* гналася за іншими гравцями й намагалася влучити кулькою. Той, у кого вона влучала, ставав *«кішкою»* [660, с. 290].

Осмислення цих матеріалів почалося згодом. У статті *«Магія будівництва хати (за матеріалами польових досліджень Слобожанщини)»* (1999) харківський етнолог Михайло Красиков вказав, що толочани, які приходили місити глину й мазати хату,

виступали представниками громади. Мазання, а часом і ремонт завжди перетворювалися на мікровесілля – з піснями, танцями, різними витівками, переодяганням жінок чоловіками і навпаки, катанням господарів на возику до ставка або магазину тощо. Будівництво хати завжди було подією не тільки для майбутніх господарів, але й для всього села. Відчуття небуденного сенсу того, що відбувалося під час спорудження хати, сакральності цієї події, на думку дослідника, сягало апогея в усіх учасників, коли приступали до закладин. Коли *«ліпили»* хату, частування горілкою майже скрізь на Слобожанщині було саме на початку роботи – після того як господиня (іноді це робив господар) приліпила перший вальок (чи три вальки) глини. Михайло Красиков навів з цього приводу репліку бабусі з півночі Харківщини: *«Та щоб п'яна жінка п'яними руками ліпила хату?!»* У її селі господар не пригощав під час мазання жінок. А тільки показував їм горілку, обіцяючи пригощання ввечері. Проте і там, де пригощали мазальниць уранці, ніякого *«пияцтва»* не було, оскільки частування відбувалося суто символічно й робилося для того, щоб підняти у жінок настрій і викликати їх на веселі пісні, що було дуже важливо, адже ті пісні проєктували відповідне життя в майбутній оселі [549, с. 40].

Михайло Красиков усі обряди, пов'язані з будівництвом хати, відносив до ініціальної магії (магії початку). На його думку, сам хазяїн виступав у ролі ініціанта, тобто проходив класичну ініціацію з такими її атрибутами, як ритуальне випробування (після помазки хати господарів часто колихали на рядні або ковдрі) та ритуальні смерть і воскресіння (обов'язкове купання в розчині глини й відмивання господарів). Занурення в глину було аналогом поховання (*«лежить у глині – тільки очі блищать»*). Хоча робилося це, як казали, *«для сміху», «щоб хазяїн могорич ставив»*, однак культурний сенс цієї акції (ймовірно, неусвідомлюваний її учасниками) вбачався Михайлу Красикову в тому, щоб людина ніби зробилася *«одного тіста»* зі своєю хатою, стала субстанційно єдиною, спорідненою з нею, поєдналася фізично, щоб міцнішим був духовний зв'язок між ними. І розуміння цього жартівливого обряду стане глибшим, якщо пригадати, що люди були створені з глини [549, с. 41].

Відновилися дослідження фольклору й етнографії українців Російської Федерації. У збірнику *«Народні пісні українців Зеленого*

Клину» (1999) Василь Сокіл надрукував текст щедрівки про Маланку, записаної в селі Веденка Дальнєрєченського району Приморського краю Російської Федерації від переселенців із села П'ятківка Бершадського району Вінницької області. Там розповідалося, що Маланка:

Хату замела, ложки помила,
Ложку, тарілку упустила,
Ложку з тарілки витягала,
Тонкий фартух заваляла [740, с. 29].

Марина Куракеєва (Титоренко) в книзі *«Верхньокубанські козаки: побут, культура, традиції»* (1999) дослідила обрядовість українців Верхнього Прикубання, що було відокремлене на користь утвореної Карачаєво-Черкесії. Зрозуміло, що важливу роль в обрядах відігравав глиняний посуд. Наприклад, на Святвечір господиня після того, як господар проказав молитву, відкладала у *«вільну»* тарілку, приготовану для померлих, кутю й наливала в склянку узвар. Після цього родина приступала до вечері [569, с. 231]. На весіллі перед молодими ставили тарілки й клали ложки ручками до центру столу, вказуючи цим на заборону їм вживати їжу до повивання нареченої [569, с. 164]. У кімнаті, де молодим належало провести шлюбну ніч, обов'язково ставили ікону, склянку з медом, чашку з зерном, куди ставили, не запалюючи, весільні свічки [569, с. 169].

Поминати починали коливом зі словами: *«Царство небесне (такому-то), хай земля йому буде пухом, хай лежить спокійно й нас дожидається»*. За звичаєм, годилося з'їсти зі спільної миски три ложки куті. Першу ложку кожної страви на поминках клали в тарілку для померлого, першу чарку спиртного також наливали йому [569, с. 216]. Старший з присутніх або той, хто добре знав козацькі обряди й звичаї, давав вказівку встати, прочитати молитву, перехреститися. Він першим брав коливо з тарілки й поминав покійного. Усі його дії повторювала решта присутніх. Для померлого на всіх поминках залишали місце за столом і ставили чашку з ложкою [569, с. 218].

На Святвечір до ранку не прибирали посуд, який залишався після вечері, з поясненням, щоб Ісус Христос, народившись, одразу побачив, що в цьому домі чекали на його народження [569, с. 232]. На Масляну батьки новонароджених дітей обов'язково відвідували хрещених батьків і робили їм подарунки. Не залишалися в боргу

й куми. Вони дарували хрещеникам курку, порося, теля або ж кум дарував миску з ложкою, а кума – відріз на сорочку [569, с. 239].

Великого резонансу набула книга мистецтвознавця **Олександра Найдена** *«Українська народна іграшка: Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості»* (1999), у якій було зроблено закономірний і довгоочікуваний наголос на обрядовому корінні та ритуальних функціях іграшок, у тому числі глиняних [710].

Вагомим результатом багаторічної дослідницької праці чернівецького етнолога **Георгія Кожолянка** (1946–2019) стало видання трьох томів *«Етнографії Буковини»* (1999–2004), у яких висвітлено традиційну культуру населення краю. Другий том присвячено родинній обрядовості, де важко було оминути глиняні вироби. Георгій Кожолянко писав, що наприкінці хрестинного обіду горщик із залишками *«бабиної каші»* кум-батько розбивав об долівку, кажучи: *«Це душам предків. Щоб знали, що рід наш не перевівся, і обичаї ми тримаємо»*.

У рівнинній зоні Буковини в XIX – на початку XX століття існував звичай до хрестинного обіду готувати в глиняному горщику страву з пшениці та меду. Перед початком застілля куми *«викуповували»* в батьків хрещеника горщик з пшеницею. Кожен з кумів підходив до столу, клав якийсь дарунок або гроші, куштував три ложки пшениці. Після цього *«викупу»* старший кум або той з них, хто зробив найдорожчий подарунок чи подарував найбільшу суму грошей, брав горщик із залишками страви в руки й розбивав об долівку. Кожен з кумів брав із собою по шматочку розбитого горщика й зберігав його за іконою або в проміжку між сволоком і стелею. Цей черепок нагадував хрещеним батькам про певні обов'язки перед похресником (*«фіном»*), символізував зв'язок між кумами й хрещеником. За словами Георгія Кожолянка, традиція зберігання обпалених вогнем як під час виготовлення посуду, так і під час приготування страви, решток ритуальної кераміки мала дохристиянське походження. Вона траплялася в сімейній обрядовості від народження дитини й до самої смерті людини [498, с. 63].

На Буковинській Гуцульщині ще до кінця XX століття існував обряд *«колачини»*. Господарі після хрещення дитини, у будь-який день, готували калачі для кумів та різні хмільні напої для частування.

Господар з господинею запрошували кумів, родичів та інших гостей на дарування калачів у визначений день. Під час колачин перед кожним кумом, що сиділи за столом, господарі ставили по черзі горщик з водою або солодким молоком. До горщика прикріплювали запалену свічку й подавали випити вміст горщика. При цьому господарі промовляли: *«Най Бог прийме перед душі!»*. Гість мав відповісти: *«Простибі!»* Випивши ритуального напою, куми й гості вставали біля столу й молилися словами: *«Най Бог прийме перед цеї душі, шо ви даєте. Боже поможи упросити, ублагати, щоби Господь ласкав це приймити, молитву благословити, а вам шєстє, здоровє подати, щоби поміг вінчєти в благо літах, у шєстю, здоровю»* [498, с. 66].

На весіллі з принесеного для вінкоплетіння барвінку відбирали кілька квіточок або листочків і клали в глиняний горщик, наповнений горілкою. Цей горщик мав стояти на весільному столі біля чотирьох великих весільних калачів [498, с. 124].

У третьому томі розглянуто календарну обрядовість буковинців. Дуже цікавими були дані про календарні заборони. Наприклад, оскільки Варвара вишивала ризи самому Богові, то в її день було гріхом прати, білити й місити глину, а дозволялося лише вишивати [499, с. 72]. Георгій Кожолянко стверджував, що піч ще з давніх часів була в українців ритуальною частиною житла – це був родинний вівтар, де знаходилися боги родинного вогнища. Тому, розпалюючи в печі, господиня обов'язково спершу ставила в піч або на плиту горщик із водою – жертву домовому Богу [499, с. 125]. На Новий рік дівчата, щоб визначити вдачу майбутньої свекрухи, кидали в горщик з водою запалене клоччя й накривали його мискою. Заклекоче вода в горщику – буде свекруха-*«боботуха»*, а як ні – то тиху вдачу матиме [499, с. 131]. Буковину не можна уявити без маланкарства. Слідом за попередніми дослідниками, Георгій Кожолянко нагадував, що під час співів Маланка замітає віником від дверей до столу або вмочує віник у розведену глину й миє ним лавки й двері [499, с. 153].

Записану Володимиром Гнатюком українську весільну пісеньку зі згадкою про гончаря не оминула у своєму дослідженні *«Комора» – звичай з українського весільного церемоніалу»* (2000) сербський етнолог **Анджелка Еліяна Груїч** [261].

Створення в Опішному 2000 року спеціалізованого Інституту керамології – відділення Інституту народознавства НАН України інтенсифікувало дослідження гончарства як вияву етнічного світогляду. У монографії українського керамолога **Ігоря Пошивайла** *«Феноменологія гончарства: Семіотико-етнологічні аспекти»* (2000) згадану вище концепцію викладення результатів дослідження за технологічним процесом було застосовано до зарубіжних етнографічних матеріалів. Проте книга містить і цікаві експедиційні матеріали зі Східного й Західного Поділля, Чернігівщини й Покуття. У Бубнівці в понеділок нічого не починали робити, бо казали, що це тяжкий день. Навіть не завантажували горно, бо вважали, що для глини зле, глина не любить, адже це свята земля [830, с. 171].

Перед початком роботи гончарі в Бубнівці говорили: *«Поможи, Боже, щоб вродило, щоб в горщику було, щоб кутя була добра»*. Коли гончар робив першу покришку, то казав: *«Оце на почин»*. Він не чіпляв до неї нічого, навіть вушка, бо то – *«на почин»* [830, с. 171]. У Смотричі гончар казав: *«Боже, поможи!»*, коли починав роботу. Завершували роботу словами: *«Боже, слава!»* Так практикували в гончарських родинах з давніх-давен [830, с. 171].

У Василькові майстри – вихідці з Олешні на Чернігівщині – полум'ям страсної свічки, запаленої в церкві, проставляли хрестики на гончарному крузі та клубуці горна, перед початком та наприкінці випалювання його обов'язково хрестили [830, с. 172]. Цей гончарський оберег теж, як показали подальші дослідження [863, с. 210-216], був детермінований уявленням про грозове полум'я горна й потребу вплинути на нього тими ж магічними засобами, якими боронилися від блискавки.

У Бубнівці, коли гончар продавав свої вироби, було добре, аби першим покупцем був чоловік, але якщо приходила жінка, майстер говорив: *«Даю тобі дурно за те, що прийшла перша»*. Бо якщо попросити багато грошей, вона дасть, але далі вже продаж не вдасться. *«Ось,* – казали гончарі, – *баба проклята, закляла і не можеш продати»* [830, с. 171-172].

З уявленнями про вміння відьом перетворюватися на жаб, які поділяли й гончарі інших слов'янських країн, була пов'язана бувальщина зі Смотрича. Якось один гончар уночі випалював посуд

і здивувався: *«Якась жаба скаче коло горена»*. Він узяв і жбурнув її у горно. І де не взялися – полізли тисячі тих жаб. То він мусив посеред дороги кинути палити й піти додому. А коли прийшов уранці, то ніде нічого не було [830, с. 158].

У слов'янських гончарів були поширені оповіді про чортика-збагачувача, який забезпечував добробут ремісника. На Івано-Франківщині Ігор Пошивайло зафіксував переказ, з якого випливає, що такого чортика можна собі впіймати. Колись один гончар гончарював, а дідько пильнував за ним. Гончар помітив, що за ним пильнують, та й почав собі думати, як його впіймати. Тож він зробив *«кауш»* (тикву), випалив його, поставив на гончарний станок і вийшов із хати. Подивився, роздивився, а чорт тут як тут. Гончар зайшов у хату, та й до станка – заглянув у *«кауш»*, язиком прицмокував, буцімто щось пив, погладжував живіт рукою, підносив очі до стелі, дякував Богу. Дідчик покрутився-повертівся, зробився маленьким та й шаснув у *«кауш»*. А майстер його враз накрив глиною і перехрестив. Дідько так і залишився в посудині. Відтоді гончар розбагатів, відкрив власну майстерню. Гроші лилися рікою, та не вберіг – украли [830, с. 265].

Дослідник звернув увагу на *«відтягування золотника»*, коли на живіт хворому, що підняв непосильну ношу, ставили горщик, перевернутий догори дном. У новому горщику заварювали так звані бабиці – кидали крупу й дев'ять вугликів, даючи заварену масу пити дітям від проносу. Для лікування шлунка в горщик клали черепки від миски чи макітри, заливали водою, настоювали й давали пити за півгодини до їди [830, с. 270-271]. Книга Ігоря Пошивайла засвідчила цікавість українських керамологів до світового гончарства, бажання залучати до порівняння якомога ширші дані про побут інших народів.

Завідувач науково-дослідного відділу *«Середня Наддніпрянщина»* Національного музею народної архітектури та побуту України, етнокультуролог **Раїса Свирида** в статті *«Дай, Боже, нам дощ!»* (2000) продовжила дослідження метеорологічної магії українців та ролі в ній глиняного посуду, базоване на матеріалах її польових експедицій. У селі Таборів Сквирського району Київської області їй розповідали, що як не було довго дощу, то кидали глечики в колодязь. У селі Смолин Чернігівського району Чернігівської

області радили вкрасти у вдови з печі горщик з борщем і кинути в колодязь, то буде дощ [904, с. 287].

Разом із етнологом **Сергієм Верговським** Раїса Свирида написала оригінальну аналітичну розвідку *«Координати нашої етнічної спадщини»* (2004), де дослідники згадали про важливість биття горщика з кашею на хрестинах. При цьому, за їхнім припущенням, пошановували й залишкову, але святково високу святість черепків: їх розбирали жінки, які ще мали народити, або кидали на грядки з тією ж метою освячення, щоб родили священне [905, с. 18]. На думку дослідників, розбиваючи горщик, носії традиційної культури досягали приблизно того ж сакрального результату, що й спалюючи старого кошика в купальському вогнищі. В останньому духи роду, якими наповнено кошик у родинному побуті, у родинних контактах, у вогні вивільнялися від свого втілення й летіли разом із вогнем у Вирій. Тут же, коли розбитий горщик втрачав свою круглу священну форму, його енергетичний зміст, вивільняючись, переходив у кашу, яка ще зберігала форму горщика, підвищував рівень її святості, яку й сприймають учасники обряду, споживаючи ту кашу [905, с. 18]. Праці Раїси Свириди та Сергія Верговського сприяли кращому розумінню символіки глиняних виробів.

Народну мудрість Закарпаття збирав **Юрій Чорі** – відомий закарпатський письменник, поет, драматург, перекладач, фольклорист, народознавець і патріот рідного краю. У збірнику *«Без Бога ані до порога»* (2000) він надрукував понад дві тисячі закарпатських народних висловлювань про Бога, віру, молитву, гріх, сповідь, причастя, церкву, церковнослужителів тощо. У деяких згадано глиняний посуд: *«Не дай, Боже, з паном за стіл сісти, з одної миски їсти!»* [1123, с. 53].

У книзі *«Від роду до роду: Звичаєво-обрядові традиції Закарпаття»* (2001) Юрій Чорі розглянув календарну та родинну обрядовість свого краю, традиції якої залишаються живими. Коли дівчина хотіла побачити образ свого нареченого, їй радили взяти яблуко і їсти його, починаючи з Андрія і до Різдва, кожного дня кусаючи по разу. На Різдво слід було налити в миску води і глянути туди – у воді мало віддзеркалитися обличчя нареченого [1124, с. 111].

На Святвечір, після відвідин хліва, господар знову набирав у миску по ложці їжі із усіх страв, брав також горня з узваром, кладучи на нього скибку хліба й кілька горіхів або яблук. Усе це він тримав у лівій руці, а в праву брав бича від ціпа й виходив без шапки надвір. Стоячи на східцях торнацу (ґанку, веранди), він до трьох разів кликав у гості мороз, вовка та бурю-вітер, *«аби куті скуштували і зла не чинили»*. Сінешні двері після цього зачиняли на засув, щоб ніхто не входив, поки хатні вечеряють. На Святвечір, за народним повір'ям, зліталися до своїх родинних обійсть на таємну вечерю душі всіх родичів – живих і мертвих, забутих і зниклих безвісти. Майже скрізь по родинах за столом залишали вільне місце й миску з ложкою – для покійних душ. Як не її, то горня з узваром, накрите скибкою хліба, клали на вікно, а варений біб або квасолю – на покуть або разом з пирогами розкидали по закутках кімнати [1124, с. 114].

На Голодну Кутю, повечерявши, часто складали ложки в миску чи горщик, а зверху клали скибку хліба – *«аби в мисці нигда страва не переводилася, а в полі доста хліба родилося»* [1124, с. 125].

На свято Катерини та на день Андрія дівчата йшли в сад і зрізали собі гілочку-однолітку. Це могла бути не лише черешня чи вишня, але й верба, яблуня або й бузок чи форзиція. Цю гілочку несли до хати, клали в черепок, а відтак поливали водою з рота. Робили це аж до Святвечора. Якщо за цей час галузка випускала цвіт, то це означало, що дівчина вийде заміж. Той цвіт відданиця в Сейношному заплітала собі у волосся і йшла до церкви на святвечірнє богослужіння. Кого першого із хлопців зустрічала по дорозі, той начебто й мав бути її нареченим [1124, с. 137].

Юрій Чорі писав, що закарпатські ворожки для своїх магічних дій брали глину з могил, з розпуття, з перехрестя сусідських готарів. *«І хто хоч раз побував у хаті ворожки (ворожбита), звернув увагу: скрізь – пучки сушеного зілля, вузлики з начинням із коренів-цвіту, різні пляшечки, жбани, миски з свяченою й «непочатою» водою, настоями, наварами, чаями, мазями тощо – від чого в приміщенні клубочились духм'яно-терпкі випари»* [1124, с. 56]. Письменник також навів прикмети українців Закарпаття. Якщо в хаті ні з того, ні з сього починали тріскати посуд, геренда (сволок), скриня чи двері, то була ознака, що скоро в хаті буде небіжчик [1124, с. 29].

Закарпатські приказки наголошували на потребі мити посуд: *«Не лем ся напий, але й миску (ложку) помий»* [1124, с. 146].

У збірці легенд про нечисту силу й чародійства *«Не без лукавого»* (2004) Юрій Чорі оприлюднив низку цікавих фольклорних записів, переважно зроблених ним і студентами режисерського відділення Ужгородського коледжу культури і мистецтв. Частину текстів було взято з малодоступних друкованих джерел. У місті Рахів 2001 року записали оповідь про відьомську дитину-одмінка. В одній сім'ї була дитина. За роками вона вже мала бути дорослою, але не росла, погано ходила, навіть не говорила. А в час сінокосів було багато роботи. Тому дорослі йшли в поле, а дитину залишали вдома саму. Ніхто й не здогадувався, що то була не людська дитина, а відьомська, бо злі відьми викрали людську і підмінили своєю, ще коли діти були маленькими. Довго ніхто з домашніх не помічав нічого дивного за дитиною. Думали, що такою народилася, глухонімою й слабкою розумом. Скільки б господиня не наготувала, варто було їй відлучитися з хати на якусь мить, як їжа щезала, ніби нічого й не було наварено. Але запримітили: не завжди щезає, лише тоді, коли дитина сама залишається вдома. І вирішили послідкувати, простежити, хто ж це робить таке зі стравами, адже не могли повірити, що все поїдає сама дитина, коли годують її завжди ситно: бере собі в миску, скільки бажає.

Господиня-мати приготувала повний горщик їжі, як завжди. Домашні поїли й зібралися ніби в поле на роботу. Вийшли з двору, усі інші пішли собі по роботі, а батько з матір'ю повернулися городами додому й принишкли під вікном, щоб побачити, що чиниться в хаті. І те, що побачили, страшенно здивувало і вразило їх. Дитина, яка ледве, пересувалася з місця на місце, тепер легко підскочила й побігла до печі, схопила горщик з їжею – і до столу. І як взялася їсти, пхати в себе, то поїла все, ще й вмить вилизала дно горщика. Побачивши таке, батьки дуже перелякалися, зрозуміли, що дитина якась не така, як інші людські діти, і пішли до ворожбита. Той наказав зламати з дев'ятьох дерев по прутику, понести дитину на три дороги і бити тими прутиками щосили. Батьки так і зробили: віднесли дитину на роздоріжжя й почали шмагати дев'ятьма прутиками, зв'язаними в пучок. Дитина почала пищати нелюдським голосом. Відьми почули той крик і злетілися на те роздоріжжя. Але не самі,

а з ними був і хлопець років двадцяти, якого тримали за руку. *«Нате!* – сказали до батька й матері. – *Тут маєте... вертаємо вам вашу дитину, а ми забираємо свою...»* Батьки хотіли побити тих відьом, але вони схопили свою відьомську дитину й щезли. А щасливі мати й батько обняли свого сина, дякуючи Богу за те, що все так скінчилося [1125, с. 167].

Юрій Чорі надрукував також бувальщину, яку 1959 року записав Петро Лінтур в селі Доробратово Іршавського району. В одному селі жила старша жінка, яка вміла ворожити коровам, аби давали багато молока. На Русалії вона гнала свою корову на пасовисько в череду, зняла з себе хустку і нею била корову, щось шепочучи. Сусід тієї жінки, багатий хазяїн, що мав чотири корови, ішов позаду ворожілі й придивлявся, як вона чинить. Він теж став бити своїх корів клебаном і примовляти так, як вона. Але він примовив більше, ніж треба було. Корови не довго паслися в череді. Вимена стали в них величезними, твердими, як камінь. Корови почали ревіти і, ревучи, прибігли додому. Хазяїн перелякався, і швидко почав доїти корів. Надоїли двадцять, далі тридцять, потім п'ятдесят літрів молока. А молоко текло й текло. Усе ж бо здоїли корів і занесли молоко до хати. Не пройшло й дві години, як почули, що корови знову ревуть. Побігли в хлів і знов узялися доїти. Дружина поцікавилася в чоловіка, що сталося з їхніми коровами. Той зізнався, що поворожив їм, придивився, що чинила сусідка, й собі так зробив. Жінка веліла якомога швидше бігти за нею. Чоловік побіг і привів сусідку. А та тільки руками сплеснула, довідавшись, що він бив капелюхом, і пояснила, що він своїм коровам перебільшив, примовляючи більше, як треба. Сусідка запитала, скільки котра корова звикла давати молока. Дізнавшись, вона наказала принести череп'яний горщик, у якому ще нічого не варили. Такий горщик принесли. Тоді сусідка розпорядилася налити в нього по літрі молока від кожної корови, понести до сходу сонця на розпуття, молоко вилити на землю й піти геть, не оглядаючись. Чоловік так і зробив. На розпутті вилив молоко, відійшов двісті кроків, виліз на дерево й став чекати, що буде. Він побачив, що на розпуття зійшлися всілякі звірі: лисиця, вовчиця й інші та лизали своє розлите молоко. Коли чоловік побачив, чиє молоко він надоїв від своїх корів, сказав, що ніколи більше не буде ворожити коровам, аби давали багато молока, бо те молоко – нечисте, звіряче [1125, с. 193-194].

Тетяна Агапкіна в монографії *«Етнографічні зв'язки календарних пісень: Зустріч весни в обрядах і фольклорі східних слов'ян»* (2000) знову повернулася до обряду закопування каші, розглянувши свідчення Олександра Малинки як одне з найбільш детальних. То був популярний магічний спосіб приваблення хлопців на *«вулицю»*. Більшість його описів, за спостереженням Тетяни Агапкіної, були дуже короткими й не давали вичерпного уявлення про обряд, залишаючи враження чогось неясного, семантично *«непрозорого»*. З повідомлення Олександра Малинки випливало, що в цьому випадку обрядом закопування горщика з кашею відзначали не стільки місце, де влаштовувалася *«вулиця»*, скільки час – початок співу веснянок. За словами дослідниці, можливості семантичної інтерпретації цього обряду дуже багатоманітні. У ньому вбачали рештки жертвоприношення землі, звертали увагу на архаїчний *«рецепт»* цієї каші, яка являла собою варіант панспермії, а деякі деталі її приготування, зокрема, звичай закопувати разом з кашею рака чи ракову клешню, нагадували дослідникам про обряди викликання дощу. Тетяна Агапкіна, одначе, підкреслювала важливість того, що початок весняних співів пов'язаний із землеробською тематикою, у цьому випадку – з кашею. Вона зіставляла це з *«хлібними»* мотивами в закличках і звичаєм зустрічати весну з хлібом [14, с. 24-25]. Дослідниця також звернула увагу на обіцянки дівчат у календарно-обрядовому фольклорі наварити своїм чи чужим хлопцям горщик жаб як вияв духу суперництва статевовікових груп [14, с. 169].

У наступній, тематично пов'язаній монографії *«Міфопоетичні основи слов'янського народного календаря. Весняно-літній цикл»* (2002) Тетяна Агапкіна звернула увагу на те, що на Зелені Свята, як і в інші поминальні періоди, присутність предків накладала значні обмеження на діяльність людини, у тому числі в гуцулів заборонялося мазати хату, щоб не заляпати душі глиною [13, с. 308]. У селі Люб'язь Володимир-Волинського району Русальним тижнем називали тиждень перед Трійцею, коли заборонялося білити хати, інакше *«заливаєш глиною умерлим вочі»*. У цей час люди йшли в жито і там викликали померлих родичів, які з'являлися їм у подобі русалок [13, с. 353]. На думку Тетяни Агапкіної, для Марени як для календарного символу більше за інших був притаманний зв'язок

із метеорологічною темою, і зокрема з викликанням дощу. Звичай українських переселенців у Саратовській губернії робити Моринку з глини, а потім топити дослідниця зіставила зі звичаєм у разі посухи красти в гончарів горщики й топити їх [13, с. 638].

Валентина Борисенко в статті *«Обряди життєвого циклу людини»* (1997) для колективної монографії *«Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження»* писала, що часом новонароджену дитину поспішала нагодувати сусідка, яка мала грудне дитя. Вона приходила з мискою пирогів і медом чи цукром [90, с. 282]. Коли на весіллі ставили миски з горохом, то всі вставали й молилися, що, на думку Валентини Борисенко, свідчило про поминальне значення цієї страви і пошанування пращурів на весіллі, яке було характерним для багатьох регіонів України в минулому [90, с. 293]. Учена зауважила, що в узголів'ї покійника раніше ставили в глечики з зерном дві свічки, що символізувало вічність життя і було притаманним раніше для всієї України. Поступово мотивація звичаю забувалася, втрачалася віра в магічну силу зерна, і спочатку в містечках, а потім і в селах з'явилися свічники [90, с. 302].

У книзі *«Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців»* (2000) Валентина Борисенко звернула увагу на накликання мертвих під час розподілу короваю на весіллі. Воно збереглося до кінця XX століття й було зафіксоване вченою під час експедиції в селі П'ятигори Тетіївського району на Київщині 1990 року. Боярин починав роздавати коровай і накликати гостей. Першими накликав діда, бабу, сестричку молодого, які померли. Древній ритуал, за словами дослідниці, відбувався так природно, що не можна було відчути відсутність померлої рідні. Староста клав на таріль шматочок короваю, батьки молодого докладали туди цукерки, жовту стрічку, а боярин, беручи таріль до рук, говорив: *«Десь тут є сестричка молодого, Надія. Просить молодий і молода, і я прошу на дар Божий, на коровай»*. Мати молодого забирала *«дар»*, клала взамін на таріль подарунок молодим – гроші, а *«дар»* виносила *«запорожцям»* (тим, що стояли за порогом). Далі боярин знову накликав: *«Десь тут є тітка молодої Ганна й дядько Григорій, просить молода й молодий, і я прошу на дар Божий на коровай»*. Тітка Ганна підводилася з місця, брала коровай і хустку, що призначалась їй як весільний дарунок,

а також призначене і для свого покійного чоловіка – коровай та рушничок. Дякувала, клала двічі на тарілку гроші молодим – від себе та покійного чоловіка. Дарунок, призначений чоловікові, тут же віддала старенькій бабусі, що сиділа неподалік, яка сказала, перехрестившись: *«Дякую, Григорію, царство йому небесне, хай легенько дихнеться»*. Помітно, що дари для покійних тут же віддавали комусь на поминання, переважно старшим людям або дітям та тим, що були глядачами на весіллі й стояли на подвір'ї. Отже, всіх кровних померлих родичів накликали на даринах як живих, і сторонній людині важко було зрозуміти, що йдеться про покійних. Цей звичай у минулому мав широкий ареал і траплявся на Поліссі, Волині. Валентина Борисенко вважала, що зафіксований нею в селах П'ятигори й Скибинці Тетіївського району Київської області звичай накликання мертвих під час розподілу весільного короваю був унікальним реліктом, пов'язаним із культом пращурів [93, с. 181-182]. Серед примовлянь до дарунків вона згадувала: *«Дарую мішок глини, щоб просили на хрестини»* [93, с. 159].

Дослідниця вказала, що в перехідній зоні від Карпат до центрального регіону вінкоплетини відбувалися майже з усіма тими ж діями, що й випікання короваю. *«Поплетниці»*, тобто запрошені для плетіння весільного вінка, йшли плести той вінок з *«приносом»* – мискою муки, кількома яйцями, крупою, цукром [93, с. 135]. Брат молодої приймав шматок короваю на тарелі і дарував сестрі подарунок. Намітку дружба урочисто вносив з комори на вікові з хлібної діжі. На Чернігівщині свахи в цей час співали:

Да чи бачиш ти, дівко,
Що несе дружко віко?
Да на віці да тарілочка,
На тарілочці да наміточка,
Як біль білесенька,
До паперу рівнесенька.
Таки воно не линющеє,
Всім дівчатам не минущеє.

Обряд *«покривання»* молодої головним жіночим убором мав сприяти родючості в господарстві [93, с. 159]. Валентина Борисенко порівнювала з обрядовим умиванням молодих обряд биття каші, що побутував на Київщині, Чернігівщині, Черкащині. Після розбиття

горщика з кашею і пригощання нею всіх присутніх, ту кашу сипали молодій у фартух і вона обсівала нею двір, город, сад, худобу, щоб усе родило й множилося. Обрядове вживання каші мало сприяти врожайності, воно було притаманне календарним і основним обрядам сімейного циклу [93, с. 165].

Дівчина, яка вступала до дівочої громади, мала на перші вечорниці зварити кашу. Горщик із кашею вона приносила в хустині і так ставила на столі. Сходилися хлопці й починали торгувати кашу. Хто давав більше грошей, той бив кашу, а гроші віддавали дівчині. Вона частувала всіх кашею і ставала членом гурту, отримуючи можливість ходити на вечорниці [93, с. 120]. Дослідниця, крім того, писала, що в багатьох районах Подніпров'я та Слобожанщини дівчина-наречена після того, як кликала на весілля гостей, ішла з дружками в ту хату, де гуляла на вечорницях, і на знак прощання з дівуванням варили там кашу. Потім молода брала горщик з кашею і розбивала; дружки в цей час співали:

Ой каша, каша,

Розлуко наша...

На думку Валентини Борисенко, давні народні уявлення про магічне значення каші було перенесено й на звичай готувати її при церемонії прийняття козака до коша [93, с. 120]. Вона звернула увагу також на *«бабину»* кашу на хрестинах, що була обов'язковою ритуальною стравою на Поліссі й Харківщині. Цю обрядову кашу найчастіше готувала баба-повитуха. Тут теж відбувався обряд розбиття горщика з кашею. Намагалися розбити так, аби каша, що була густою, залишилася цілою. Вершок каші давали матері дитини, а решту баба ділила між усіма гостями. Обрядові формули-побажання *«Роди, Боже, жито й пшеницю, а куму й кумі дітей копицю»*, що висловлювалися під час роздавання каші, вказували на зв'язок цієї дії з магією плодовитості. На центральному та західному Поліссі баба-повитуха прикрашала кашу цукерками, квітами [93, с. 109].

Монографія Валентини Борисенко *«Така житка... Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся»* (2011), побудована на матеріалах етнографічної експедиції Центру дослідження культури Полісся при Міністерстві України з питань надзвичайних ситуацій і в справах захисту населення від наслідків Чорнобильської

катастрофи, дала чимало інформації про хрестини в Поліському районі Київської області. У селі Красятичі на хрестинах баба варила кашу, кум ту *«бабину кашу»* розбивав і роздавав її гостям. А родичі дитини носили тарілку й збирали подарунки для немовляти. Черепки віддавали бабі й казали: *«Накидаєш по городу, щоб урожай був»*. Їх також кидали по двору, щоб у дворі все велося [91, с. 43]. У селі Калинівка спершу баба виносила обманну кашу, коли в горщику знаходилися щітка чи кошеня, покладені гостями. Якщо кум не розпізнавав обману, то з нього сміялися. Якщо розпізнавав, то завертав цю кашу й вимагав бабину. Він зрізав з неї вершок, клав на тарілку, і його подавали маленькому хрещенику, ставлячи біля дитини. Тоді баба й кум ставили там само калину, що слугувала прикрасою каші, а далі кум бив горщика, кашу розрізали, клали на тарілки й давали на стіл. Якщо кума була молода, то черепки клали їй на голову, а потім жінки брали їх собі, щоб і в них були діти [91, с. 96]. Розбивали горщик з кашею на хрестинах і в селі Залишани Поліського району [91, с. 192]. У селі Володарка теж намагалися обдурити кума, подаючи йому замотаного кота в горщику або курку, але там не зберігали черепки [91, с. 207]. У селі Млачівка кум кидав черепки до порогу, щоб хрещеник чи хрещениця швидко одружилися, що дитя було дуже та здорове. Потім їх збирали й викидали надвір [91, с. 138, 143]. Так само чинили в селі Радинка, але часом черепки клали на покуть [91, с. 166]. У селі Буда-Вовчківська черепки кидали до порога, щоб гарбузи родили [91, с. 186]. У селі Вересня кум розбивав горщик і розділяв кашу, а люди брали собі черепки, кажучи, що від них ростуть гарбузи. Їх потім кидали на город. Тут теж клали гроші за кашу на тарілку [91, с. 217].

Важливою була інформація про народне знахарство, замовляння. Наприклад, у селі Калинівка в горщику запарювали траву воронець для лікування, й селянка запевняла, що це їй підказала жінка уві сні [91, с. 93]. Цікаво також, що у селі Красятичі молодятам приказували: *«На границі стоїть горшок глини, щоб до году були христини»* [91, с. 37].

У монографії *«Сімейна обрядовість українців XX – початку XXI століття»* (2016) Валентина Борисенко стверджувала, що поширене вірування про ефективність чарування за допомогою кісток кажана, якого вкладали в горщик і залишали в мурашнику,

було відомим у різних варіантах у багатьох народів Південної та Східної Азії [92, с. 56]. Дослідниця звернула увагу на звичай обкурювати могилу зранку наступного дня після поховання, який побутував на півдні Вінниччини та в західній частині Одещини. Збиралися найближчі родичі померлого, надщерблювали цілий горщик, клали в нього кору, свічку, усе, що могло тліти, і йшли на цвинтар. Ставали біля могили в ногах покійного. Найрідніший до небіжчика запалював кору і починав обкурювати. Перехрестившись, він спочатку торкався горщиком могили в ногах і рухався за сонцем, торкаючись могили ще тричі: двічі в ногах і один раз у головах. Він робив обкурювання тричі й передавав наступному родичеві, який також тричі обходив могилу. Після цього горщик перевертали й залишали на могилі. Таким чином, нібито *«запечатували»* могилу. Поминали тут же біля могили тим, що готували на похорон. Такий звичай обкурювання довго зберігався в Ямпільському районі на Вінниччині [92, с. 246]. Повторила Валентина Борисенко весільне побажання: *«Дарую мішок глини, щоб просили на хрестини»* [92, с. 124]. За її повідомленням, сільські хлопці часто висловлювали неприязнь до сватання з іншого села тим, що вимазували глиною віз, на якому приїхали старости [92, с. 142].

Культ святих-покровителів гончарства Курщини, зокрема, святого Юрія, на день якого продавали глиняні фігурки корівок та інших тварин, згадано в книзі російського керамолога **Тетяни Скобликової** *«Зв'язуючи нить часів»* (2001) [924, с. 85-87]. Художник-кераміст і краєзнавець **Юрій Спесивцев** у публікації *«Короткий опис історії Суджанського гончарного промислу»* (2001) відзначав, що в Суджі на Курщині гончарі мали монополію на облаштування могил і склепів на міському кладовищі. На виручені гроші купували глинища і дрова [953, с. 29]. Цеховий побут і звичаєвість гончарів Суджі дослідник також розглянув у статті *«Суджанський гончарний цех: звичаї і традиції майстрів»* (2015). Майстри, що перебували в гончарному цеху, суворо дотримувалися у своїй роботі та житті звичаїв і традицій, що передавалися з покоління в покоління протягом кількох століть. Тому за довгі роки виробився певний календарний цикл, що включав релігійні та народні свята. Найважливішим святом у суджанських та й взагалі у всіх курських гончарів був день святого Юрія, на який продавали глиняні іграшки

та посуд [954, с. 335]. У книзі *«Традиція, історія, гончарство і народна культура землі Суджанської»* (2018) Юрій Спесивцев подав кілька місцевих легенд, пов'язаних із виникненням гончарного промислу та деякими традиційними виробами, прикмети й приказки. Зокрема, якщо хтось запитував про кількість невипаленого посуду в горні, то відповідати на це запитання гончареві заборонялося, і він зазвичай жартував. Не можна було продавати невипалений посуд, це теж була погана прикмета. Якщо на базарі першим покупцем був чоловік, то гончарі вважали це добрим знаком, початком успішної торгівлі, а якщо жінка – то справи в торгівлі посудом могли піти менш вдало. У середовищі гончарів були й ті, хто знав різні знахарські прийоми, спілкувався з ворожками, виконуючи їхні замовлення. Ставлення до таких гончарів було різне: від шанобливого до презирливого. Одна з легенд пояснювала, чому на глечиках ставлять хрестик для захисту від відьом. У слободі жила одна стара баба, про яку говорили, що знається вона з нечистою силою і, ймовірно, вона відьма. Один селянин якось улітку вирішив перевірити, а чого це його корова перестала давати молока, чи не зурочила його корову відьма. Ось він і став щоночі забиратися в сіно в хліві і стежити, чи не приходить відьма доїти його корову. Щоб не було страшно, біля себе клав сокиру й вила. Але скільки ночей не стеріг, а відьму зловити не міг, молоко все одно кудись зникало. Одного разу, він заснув, зарившись у соломі, а коли прокинувся, то побачив, що в хлів увійшла велика кішка й стала смоктати в корови молоко. Моторошно стало гончареві від страху, не знав, що робити. А кішка тим часом втекла. Вирішив гончар вартувати корову не один, а разом із сином. Він ліг просто в ясла і взяв сокиру, а син з вилами засів у дворі. Прийшла кішка, перетворилася на відьму і стала збирати в глечик молоко. Тут і вискочив дядько з сокирою. Відьма злякалася, перетворилася знову в кішку й вибігла у двір, а там гончарів син припер кішку вилами до стінки сараю. Дядьку вдалося пошкодити їй сокирою лапу. Відтоді перестало молоко у корови пропадати. А сусідка-відьма довго ходила із замотаною рукою й почала ненавидіти і гончаря, і його сина. А у гончаря залишився від відьми той самий глечик, який вона забула. Гончар придивився до нього, а він не простий – прикрашений візерунками, чорного кольору, з вузьким горлом. Але використовувати його було неможливо, бо все в ньому псувалося,

молоко скисало, а вода ставала тухлою. І подіти його нікуди не можна було, бо тільки збирався розбити, а руки самі опускалися, вирішував занести й викинути, а ноги не йшли. Ось і сховав його гончар у сараї під солом'яну стріху. А син гончаря якось уночі вирішив спати у дворі на возі. Він прокинувся й побачив, як по небу летить на ступі відьма. Вона підлетіла до їхнього сараю й почала розтягувати солом'яну стріху. Хлопець злякався і заліз під віз, щоб відьма його не помітила. А відьма тим часом половину даху розкрила, перш ніж свій глечик знайшла. Цікаво стало йому, навіщо відьмі цей глечик, на Гончарівці такого добра багато в кожному дворі, що в ньому цінного. Ось і поспішив він за відьмою крадькома до її хати. А відьма у дворі зі ступи пересіла на мітлу і з глечиком злетіла в небо. Хлопець же, не знаючи, що робити, заліз у ступу, в якій відьма літала, а та взяла й теж полинула в небо. Він придивився, а поруч летить відьма, в глечик збирає зірки з неба й прикриває хусткою отвір. Ось так, і місяць з неба вкраде, подумав хлопець, та й перехрестив відьму хрестом. Вона побачила хлопця і помчала на нього на своїй мітлі, вибила його зі ступи, але й сама впала. Зірки з глечика повилітали, а глечик з рук відьми теж випав. А хлопець схопився за нього, та й полетів униз. Побачивши, що летить прямо над Гусячим болотом, він жбурнув його прямо в болото, а сам упав на копицю з сіном у сусідів і залишився живий. Відьма після того випадку пішла жити в інше місце, в якесь далеке село, і невдовзі там померла. Коли син гончаря почав займатися гончарним ремеслом, то, ліплячи глечики, на шийці вирішив ставити косий хрест, щоб захистити молоко від псування. І охоче розповідав на базарі допитливим бабам, чому на глечику ця позначка [955, с. 72-94].

Останньою, вже посмертно виданою працею **Михайла Пазяка** були *«Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток»* (2001). У художній літературі він відшукав такі вислови, як *«Сунути свого носа в чужі горшки»* [1072, с. 263], *«І пішло сумне переливання із глечика та в горщик, з горщика та в глечик»* [1072, с. 319], *«Зліпили дядю, на себе глядя, а тепер і цяцькайся»* [1072, с. 323], *«Горщик із кашею хороший», «Припав він до горщечка, як віл до води»* [1072, с. 359]. Самовіддана діяльність Михайла Пазяка на ниві фольклористики ще чекає на вивчення.

Пов'язані з гончарями вірування українців Західного Полісся й білорусів Брянщини розглядала російський етнолог **Галина Кабакова** в монографії *«Антропологія жіночого тіла в слов'янській традиції»* (2001). Наприклад, у селі Піски-Річицькі Ратнівського району Волинської області говорили: *«Яка дівка сидить, не пійде замуж, а то, ка, є горшчєр об'їхав, то вона й замуж не пушла»*. Вважалося, що гончарі здатні провести певну межу по селу чи довкола нього, що, на думку одних, сприяло, а на думку інших – заважало укладанню шлюбів [446, с. 159].

Надія Вархол у статті *«Звичаї і повір'я в народному будівництві і житлі русинів-українців у Словаччині»* (1999), написаній у співавторстві з чоловіком – фольклористом і музейником **Йосифом Вархолом**, розповіла про різновид лихого чаклування, спрямований на згубу людини або свійських тварин, який був доволі розповсюджений в українців Східної Словаччини. Мотивувався він бажанням помсти. Коли хтось хотів комусь заподіяти шкоду, то потай клав під дошки підлоги в хліву чи під поріг гвіздки, кістки, глину з кладовища, що мало спричинити хворобу або загибель худоби. Можливо, так прагнули зашкодити надвисокій святості порогу. У продовженні своїх давніших досліджень, статті *«Забобонні уявлення про ревенантів у русинсько-українській області Східної Словаччини»* (2001), дослідниця знову згадала про вмивання глиною з могили неспокійного покійника як засіб зцілення його жертви [1330, с. 105; 1329, с. 128].

Монографія Надії Вархол *«Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини»* (2002) містить записану 1998 року в Свиднику розповідь жінки, родом із Вавринця Воронівського округу, як до неї прийшла сусідка, поглянула на дзбанки з молоком і зурочила, бо перестало утворюватися масло [121, с. 90].

У монографії *«Звідки і коли... Топонімічні перекази про заснування сіл та виникнення їх назв»* (2009) Надія Вархол повідомляла, що село Циґелка Бардіївського округу у Східній Словаччині могло отримати свою назву від цегли й червоної глини [119, с. 78]. А мешканців села Андрійова називали *«горчаре»*, бо вони колись гончарювали. З тієї ж причини мешканців села Хмельова (Комлоша) Бардіївського округу називали *«черепаре»*, бо там були поклади гончарної глини і в минулому то був гончарний осередок

[119, с. 190-191]. Прізвисько *«дритаре»* було притаманне селам Орябина, Камйонка та Страняни на Старолюбовнянщині, бо саме їхні мешканці були загальновідомими дротарями. За своїм заробітком – дротуванням горщиків та продажем металевих виробів (пасток для мишей тощо) з *«дрітарською крошнею»* на спині вони мандрували світом. За даними Надії Вархол, сучасні камйончани соромляться того прізвиська, *«шя уж ганблят за тоту презивку»*, вважаючи її анахронізмом [119, с. 190, 192]. Різні повір'я пов'язувалися із сільськими церковними дзвонами. У селі Вапеник Свидницького округу вірили, що бородавки щезнуть, якщо в момент, коли дзвонять за покійником, натерти їх глиною [119, с. 209].

Закономірною стала й поява монографії *«Народна демонологія українців Словаччини»* (2017). У ній Надія Вархол розповідала, що коли чорт-годованець злився на людей, то міг кидатися глиняним посудом. У розповіді із села Підгороддя Собранецького округу такий чорт, який жив на горищі за комином, пожбурив мискою в жінку, яка прийшла його нагодувати, бо вона забула й поблагословила їжу [120, с. 171, 372]. За повір'ям із села Улич Снинського округу, відьми-босорки на Благовіщення або на Івана Купала збирали *«брудки»* – глину з коров'ячих слідів, часто на перехресті доріг, аби мати владу над молоком [120, с. 198]. Найрозповсюдженішим відьомським способом притягти людину здалека було кип'ятіння частини одягу в горщику з примовлянням благальних слів: *«Подь, подь, подь...»* [120, с. 214].

У селі Крайнє Чорне Свидницького округу, щоб вилікувати дитину, до якої продовжувала ходити померла мати, старий сусід узяв з материної могили траву й глину, дитину цим підкурили і скупали, а воду він відніс назад на могилу [120, с. 310]. У селі Вапеник розповідали про відьмака-босороша, який на ярмарку радив молодим жінкам, у який спосіб купувати глиняний дзбан на молоко: *«Ти іші не знаш дзбанок собі купити. Руку вохпай до дзбанка а пообертай х дзбанку, жеби тіко верхнини било, покаль ті рука гвойде»*.

Мандрівним дротарям теж приписували таємне знання, й іноді воно персоніфікувалося в конкретних образах. У село Підгороддя Собранецького округу приходив з Кежмарку дротар і сільський знахар Лендак-бача: *«тади ходив од Кежмарку Лендак-бача, такий*

ворожильник, нечистий». Дротував горшки (*«платав горшіки»*), а молодим жінкам допомагав повернути відібране в корів молоко. Він нібито у своєму шкіряному чересі постійно носив, аби щастило в усьому, нечистого духа, якого отримав від жіночих демонічних істот – перелесниць [120, с. 207-208, 419-422]. Такі демонічні істоти, до речі, розмовляли особливою перекрученою мовою й могли називати горщики – *«горчелеле»* [120, с. 60]. У розповіді з села Улицьке Криве Снинського округу, щоб примусити підмінену дитину виказати себе, жінка, за порадою знаючої баби, в один глиняний горщик поклала жабу, а в інший – курку й підглядала, як дитина буде поводитися [120, с. 268]. У селі Улич радили, щоб побачити нечистих духів, варити в глиняному дзбанку на молоко кістку з мерця [120, с. 440].

Йосиф Вархол у статті *«Поховальна обрядовість русинів-українців у Словаччині»* (2001) писав, що для того, щоб мертвий не зостався на думці й не являвся уві сні, у селі Тополя Снинського округу при киданні глини в могилу дивилися на ліс. У Чабинах Меджилабірського округу вважали, що при опусканні труни в могилу треба подивитися на ліс і проказати таке заклинання: *«Приснивайся, привиджайся на гори, на ліси, не на мої сони»*. В Уличі Снинського округу вірили, що якщо хтось ворогував із небіжчиком за життя, то, кидаючи глину в могилу, він нібито вкидав і свою ворожнечу [1328, с. 97]. Той, хто мав бородавки, коли дзвонили за мертвим, повинен був нагнутися, взяти з-під своїх ніг глину і натерти нею бородавки, щоб зникли. Таке повір'я побутувало в селі Вапеник Свидницького округу [1328, с. 94]. З розвідки Йосифа Вархола *«Аграрні звичаї та традиції українців Східної Словаччини»* (2005) можна було довідатися, що глиною з першої проораної борозни у Нижніх Репашах і Решові коням чи волам натирали ноги, шиї, ніздрі, аби не хворіли й добре орали [1327, с. 100].

Російські етнолінгвісти **Ольга Бєлова** та **Людмила Виноградова** у статті *«Фольклорні етіологічні легенди про поляків і їхніх східнослов'янських сусідів»* (2002) дослідили історії про людей з глини й тіста та безталанну долю останніх. Вони відзначили, що мотив походження різних етносів від тварин чи перетворення чужинців на тварин і птахів був одним із найпоширеніших в етіологічних легендах. Відобразився він і в етнокультурному діалозі між східними слов'янами та поляками, де центральним персонажем,

завдяки якому з'являються на світ «москалі», «хохли», «литвини» й *«ляхи»*, виступав собака [50, с. 316-317].

Поет і етнолог **Микола Ткач** (1942–2019) у дослідженні *«Володимирові боги: міфологічний зміст та систематизація головних персонажів язичницького культу»* (2002) писав, що Макоші й Перуну зі святилища великого князя Володимира на рівні людського буття присвячувалися окремі обрядові страви: каша й борщ. Обрядовий обмін цими стравами бачився як символічне взаємоперетворення двох основних сутностей буття. Таке бачення яскраво поставало в простій дитячій забаві, що становила собою замовляння дощу: *«Іди, іди, дощику, зварю тобі борщику, у новому горщику. Тобі каша, а нам — борщ, щоб густіший падав дорщ»* [1008, с. 117].

Директор тальнівського Музею історії землеробства, народознавець **Вадим Мицик** видав оригінальну збірку етнологічних нарисів *«Каша – мати наша»* (2002). Одна з найдавніших українських страв, яку готували, звичайно ж, у глиняному посуді, стала приводом поговорити про епізоди тих чи інших народних обрядів і звичаїв. Вадим Мицик подав приповідку: *«Жменя проса лан обсіє, горня каші рід згодує»* [697, с. 17]. У селі Орловець на Черкащині він зафіксував варіант уже відомої ритуальної пісні, де обрядодію здійснюють хлопці, щоб до них на досвітки не ходили конкуренти:

Ой на нашій та вулиці
Що парубки-хлопці
Закопали горщик каші
В дубовій колодці.
Закопали горщик каші,
Ще й рака живого,
Щоб на нашій та вулиці
Не було чужого [697, с. 34].

1992 року Вадим Мицик записав і версію з Козельця, де горщик каші закопували дівчата для приваблення хлопців:

Що на нашій та вулиці
Дівки-чарівниці
Закопали горщик каші
Посеред вулиці.

Закопали, закопали
Та й загородили,
Щоб на нашу та вулицю
Хлопці приходили [697, с. 35].

Горщик каші виступав жертвою на святі Калити, що злилося з днем святого Андрія. Назустріч Калиті виходила господиня з горням пшоняної каші з маком у вишитому рушнику. *«Калита наша, оце тобі каша, а нам дай краси і сили, щоб ми в світі славно жили»*, – промовляла жінка й кланялася [697, с. 50]. Дівчата, що місили Калиту, мили руки в одній мисці й витиралися одним рушником. Цією ж водою господиня вмивала кожну дівчину з ритуальними примовками [697, с. 49].

Зацікавило дослідника й використання горщика каші в гуканні Долі на Андрія. Перш ніж сісти до вечері, дівчата брали горня з кашею у вишитий рушник і виходили з ним надвір. Там вони ставили його на стовпець тину, який ближче до сходу сонця. Навесні, коли сонце починало підніматися на небі й морози відходили, хлопці з дівчатами закопували кашу в землю, зверху ще й прибиваючи кілком. На Андрія кашу ставили на кілок якнайближче до сонця, ніби прикликаючи його прийти до землі й принести долю. Дівчата підходили до каші й почергово, стаючи на тин, вигукували до сходу сонця: *«Доле, доле, йди до мене кашу їсти!»* Ці слова звучали тричі. У Митлашівці на черкаському лівобережжі Дніпра дівчата закопували кашу біля порога. З нього й гукали: *«Доле, доле, ге-е-ей!»* Так робили і в Піщаній на Тальнівщині: *«Доле, доле, у-ух!»* З якого краю голос луною відгукнеться, звідтіль мав прибути і милий. Подекуди, як ось у Звенигородці, зверталися прямо: *«Суджений, негуджений, йди до мене кашу їсти»*. Після цього магічного закликання кашу вносили до хати й давали всім по ложці [697, с. 53].

Вадим Мицик звернув увагу на описаний Марією Шубравською весільний звичай биття каші і повідомив, що в місті Васильків на третій день різали курей і також *«били кашу»*. Її везли й били під спів пісні:

Каша наша, каша,
Розлучнице наша,
Лучче було та й не знатися,
Чим тепера розлучатися [697, с. 64].

«Везли кашу» молодим і в селі Крюківщина неподалік Києва. У вівторок під вечір у молодої збиралася рідня. Свати казали, що йдуть *«кашу бити»*. Готували все для цієї ритуальної дії обидва дружки. Посеред двору вони закопували ослін так, щоб край зі сходу був вищим. Якщо «князь» залишався в приймах, то трохи далі забивали кілок. Тим часом мати в хаті варила круту пшоняну кашу на молоці. Коли вона вже була готова, то мати обв'язувала горщик червоною стрічкою й уквітчувала калиною. Піднявши горщик над собою в рушнику, мати врочисто виносила його у двір і передавала дружкові зі словами: *«Прошу вчинити Божу волю: привезти молодим кашу й поміж усіма її розділити»*. – *«Дякуємо за честь. Усе вчинимо так, як звичай велить»*, – відказував дружко. *«Раді постаратися і для князя з княгинею, і для всього роду»*, – запевняв другий дружко. Кашу дружко ставив на вищий край ослона. Мати зверху на горщик клала шишку весільну й хустинку. Це була її каша і її право. *«Хто розбивав кашу, тому буде цей дар Божий!»* – казала вона і благословляла: *«З Богом, панове дружби!»* Дружко всідався верхи на ослоні, брався двома руками за горщик, а другий – за обидва кінці рушника, ніби правує. Дошка була розмічена лініями. *«Нумо, коники-сиваші, поїхали до каші!»* – вигукував дружко з ослона й починалася натужна їзда із поганянням, прицмокуванням, так, якби то відбувалося насправді. Коли доїздили до першої лінії, той, що правував рушником, пропонував встати, бо якісь люди стоять. Другий дружко пояснював, що то свати зібралися до каші, і вставав з ослона. Два свати (а кашу везли тільки чоловіки, жінки лише дивилися та приспівували) підходили до ослона й кожен висловлював своє побажання: *«Дай, Боже, щасливої долі й доброго здоров'я нашим князю і княгині! Хай їм буде цілування і милування від молодості й до старості!»* За такі примовки їх частували горілкою, і свати ставали позаду за дружком з рушником, тримаючи один одного руками за пояс. На наступній зупинці, що ставалася невдовзі, два свати бажали: *«Щоб наші молодята вік прожили в парі! Хай пошле їм Бог синів і дочок, як на небі зірочок!»*. Під частування жінки приспівували ритуальну пісню:

Каша наша, каша,
А братія наша.
Тут тебе розіб'ють,

Тут тебе розколють.
Везуть тебе горою,
Родом родиною.

Пісню доспівували, і знову до ослона приступали двоє сватів, бо на весіллі все мало бути парним, як і життя молодого подружжя: *«Хай у наших князя і княгині буде в мисці й у колисці! Щоб вони жили, багатіли та спереду горбатіли!»* Так зі співом і побажаннями й довозили кашу. Дружко ставив її посередині ослона. Зголошувалися охочі чоловіки *«бити кашу»*, бо хлопці в цьому дійстві участі не брали. Хто бажав, тому дружко зав'язував хустинкою очі, відводив його від ослона, розкручував. Тоді той мав вгадати не лише де каша, а й як іти до неї. Умова при цьому була одна: кашу треба було бити по дну чи зверху, але тільки не збоку. Жінки знову співали: *«Каша наша, каша»*. Над невдахою, що не зумів розпечатати кашу, кпинили. Коли ж хтось вціляв по дну горщика, то всі раділи, що нарешті подружжя добивається до своєї каші. Дружки всім давали по ложці каші з медом. Люди куштували, дякували і бажали молодим гарного життя: *«Як ця каша добра, хай таким буде і життя в молодих! Ой смачна та солодка! Хай їм завжди буде солодко! Щоб наші молоді добру кашу заварили! Дай, Боже, доброго життя і статку! Щоб наші молоді весь вік були з кашею! Дай їм, Боже, і нам тоже!»* Коли всі покуштували каші, дружки рушником від каші обв'язували за руку молодого й прив'язували другим кінцем до забитого кілка. Віднині він не просто перебував у приймах, а був прив'язаний до цього дворища. Потім дружки запрошували сватів у хату до столу. *«Оце так, дорогі свати: по каші й по весіллі!»* – сповіщав дружко, і всі знали, що це їхня остання гостина на весіллі: розбили горщика – зробили діло, відбули весілля й припровадили молоде подружжя до своєї каші [697, с. 65-69].

На хрестинах, за описом Вадима Мицика, породілля віддячувала бабі-повитусі, даючи хліб, гроші й хустку, яку тут-таки накидала їй на плечі. Баба дякувала за хліб святий і запрошувала до своєї найбільшої справи на гостині: *«Від каші діти ростуть! То ж давайте і ми до неї візьмемося»*. На думку Вадима Мицика, ще з прадавнини цю страву варили на честь давніх покровителів родини – Роду і Рожаниць. Раніше кашу готували їхні жриці, потім цим займалася баба-повитуха, а в наш час її вже варила баба породіллі.

Кашу готували тільки з пшона й на молоці, щоб мати завжди була з молоком. До каші додавали меду, вбивали яйця, які *«держали кашу»*, і добре вимішували, щоб виросла вгору й була повна. Ця каша була бабиною справою. Вона її готувала і вносила, припрошуючи: *«Розвертайтеся, кашоїди, ложки наставляйте! Готуйте куточок на ласий шматочок!»* Але гості виявляли, що замість каші в рушнику баба тримала щось у ганчірці, що ворушилося. Під загальний регіт баба випускала з ганчірки кота. Після цього вносила більший згорток. Але кумів було важко обдурити, і вона мусила випускати із фартуха курку: *«О, та це ж та корова, що гребе полову. Хоч вона сокоче, ми її не хочем. Кіт до хати, курка до двору, а нам давайте, щоб до всього було впору: і до хати, і до двору, і до роду»*. За третім разом баба таки вносила кашу на рушнику в глиняному горняті. Ступала вона поважно, неквапно, тримаючи цю священну їжу високо попереду себе. *«Це те горня, що рід згодує. Саме його нам треба. Така каша – наша, бо з повним верхом. Хай кума завжди уповні буде! Такого нам завжди потрібно. Кладіть осьо сюди – посеред столу»*, – приказували гості. *«Хто тепер більше грошей на дитину кине, той і кашу розіб'є»*, – оголошувала баба свою умову. Гроші клали на рушник. Хтось із кумів за кожним разом вигукував: *«Записано!»* Хоч би як ішли ці символічні торги, а наостанку найбільше на свого хрещеника давали хрещений батько чи мати. Хрещеному ж за це випадала честь розбити горня. Тут потрібно було виявити неабиякий хист. Кум брав горня обома руками й коротко, сильно, з притиском вдаряв ним об стіл. Череп'я розліталося в різні боки, а каша зоставалася стояти. Кумові дякували, що добився до каші, й він усіх частував. На кожного тієї каші припадало по півложки чи по ложці, але вона вважалася найпочеснішою і найсмачнішою [697, с. 65-69].

Дослідник згадав, що українці дітям розповідали казку про горнець – отой годун-годунець, що сам варив кашу й годував людей добрих [697, с. 89]. Описуючи складчину, Вадим Мицик змалював, як хлопці принесли дівчатам для приготування пшоняної каші новий глиняний горщик: *«Тепер іще нате нового горщика дідової Ладимирової роботи. Хай він усьому піддає охоти! Щоб у нас з вами по-новому все робилося»* [697, с. 131]. Судячи з матеріалів дослідника, подавання горщика з кашею в рушнику

регламентувалося не естетичними й декоративними спонуканнями, а ритуально-магічними.

Засновник Полісько-Волинського народознавчого центру й директор Інституту культурної антропології **Віктор Давидюк** у збірці статей *«Кроковеє колесо: Нариси з історичної семантики українського фольклору»* (2002) розглянув, серед іншого, сліди ініціальних ритуалів у весільній звичаєвості. Крім загадування словесних загадок, траплялися на весіллях і загадки практичного характеру, що дуже часто слугували не так випробуваннями, як кпинами над молодим і його боярами в родині молодої. У Смідині Ставровижівського району перш ніж вивести молоду з комори, перед молодим ставили на кожному розі столу по глечику узвару, на дні одного з них був ключ. Пропонувалося дістати ключ і визволити молоду. Для цього часом доводилося випити узвар з усіх чотирьох глечиків [280, с. 79]. А в праці *«Етнологічний нарис Волині»* (2005), укладеній за матеріалами експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру *«Волиняна – 2003»*, Віктор Давидюк повідомив, що і на Волині приказували молодятам *«Дарую грудку глени, щоб до року були хрестени»* під час весільного обряду перепою [278, с. 45]. У селі Уланівка (тепер частина села Житань) Володимир-Волинського району на Русальному тижні залишали на столах їжу для душ померлих, які вночі приходили до хати. Ложки клали коло мисок або в макітру і перев'язували шнурком, а на ранок дивилися, чи шнурок порваний: якщо порваний, то родичі їли, а ні – то не приходили [278, с. 59-60]. У збірці статей *«Концепції і рецепції»* (2002) вчений навів розповідь з Волині, як одна сусідка доручила другій попорати своє хазяйство і попросила зварити банячок каші та поставити на горище, щоб охолола. Та зварила й посолила кашу. А домовик, який не любить солоного, телепнув ту кашу аж у сіни [279, с. 115].

Львівський літературознавець і фольклорист, професор **Роман Кирчів** (1930–2018) у збірці статей і нарисів *«Із фольклорних регіонів України»* (2002) нагадав про пастуші ладканки, поширені на Західній і Центральній Бойківщині. Їх виконували на Юрія та на Зелені Свята й мали на меті, щоб худоба була здорова й принесла *«молока много»* та *«два дзбанки сметанки»* [483, с. 327].

Видатний російський міфолог-славіст, академік РАН **Володимир Топоров** (1928–2005) у статті *«Про відображення деяких мотивів «основного» міфу в російських дитячих іграх (хованки, піжмурки, горілки, квач-п'ятнашки)»* (2002, 2004) не лише простежив відображення основного міфу слов'янської міфології про боротьбу бога Перуна з Велесом у дитячих іграх росіян і українців, але й вказав, що речитативи в іграх у горщики є свідченням наявності художнього начала, яке брало початок у міфі. Горщики, зважаючи на традиційні (не лише біблійні) асоціації, були там не просто людьми, але й, можливо, дітьми, що доводив паралелізм ігор про продаж горщиків та про продаж дітей. Сам мотив продажу нагадував суперечки й торг між богом грому та його супротивником. Була в цих іграх і згадка про наречених, яка підводила до ідеї шлюбу, плодючості, певної завершеної цілісності. Биття дитини в українській грі *«В горшки»*, описаній Олексієм Дмитрюковим, Володимир Топоров переконливо тлумачив як мотив кари дітей богині Мокоші Громовержцем. Крім того, він вказував, що *«антропоморфічність»* горщика в певному сенсі передбачала й *«горшковість»* людини – і за вихідним матеріалом, і за формою, з одного боку, й, з іншого, людиноподібність іншого виробу з глини – горщика [1030, с. 89-91, 95; 1031, с. 25-26, 29-30, 32, 56-57].

Продовжувала далі зростати джерельна база. Фольклорист Михайло Красиков у збірці *«Українські сороміцькі пісні»* (2003) опублікував архівні записи весільних пісень зі згадками про гончарів і дротарів [1075, с. 79], в яких виробнича діяльність гончаря оцінювалася схвально й прокреативно. Дві з них були тими ж, які надрукував Володимир Гнатюк, але через неознайомленість із його роботою Михайло Красиков не зміг їх атрибутувати. У пісні кінця XIX – початку XX століття із села Коришлівка Скалатського повіту (нині – Підволочиського району Тернопільської області) дівчина скаржилася на залицяння дротаря:

Ой, мамуню, ай, ай, ай,
Гонив мене горшкодрай... [1075, с. 79].

Філологи **Іван Робчук** з Інституту лінгвістики імені Йоргу Йордана Румунської Академії та **Микола Павлюк** з університету Торонто, збираючи дані про українські говірки Румунії, у першій половині 1960-х років зафіксували легенду про походження села

Гамчарка (Ганчарка) в Добруджі: *«Первий раз прийшов українець сюда. Тут субі усівся, був монастир; он кругом монастира усів і он був ганчар. Ганчар називаєця сійчас, по-руминскому олар і так коло його все один, другий причіпились і сило зґилалось і так осталось єго мня Ганчар, Ганчар. Ганчарка так осталось і до сегоднішнього дня»* [782, с. 631].

Діалектолог **Ірина Магрицька** в праці *«Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область)»* (2003) подала чимало цікавих даних про обрядову роль посуду на весіллях Луганщини. Наприклад, у селах Маньківка, Куземівка та Стельмахівка Сватівського району й Просяне Марківського району в горщику учиняли тісто на весільний коровай [620, с. 40].

Биття горщиків або тарілки в селі Нижня Дуванка Сватівського району було обрядовою дією, виконуваною під час входження молодих до двору молодого, у селах Попівка Білокуракинського району, Новорозсош Новопсковського району, Михайлівка Кремінського району воно сигналізувало про цнотливість молодої, у селах Тарасівка Троїцького району, Маньківка Сватівського району, Шовкунівка та Стативчине Білокуракинського району, Колядівка, Дмитрівка Новоайдарського району воно знаменувало завершення весілля, а в селах Закотне Новопсковського району, Рудівка Сватівського району, Нещеретове Білокуракинського району й Новолимарівка Біловодського району цю дію виконували наприкінці весілля з метою побажання щастя молодим [620, с. 19].

У селі Оборотнівка на печі в домі молодої стояв глечик, куди молодий лив горілку для того, щоб викупити молоду [620, с. 38].

У селах Тарасівка Троїцького району, Преображенне, Стельмахівка, Містки й Свистунівка Сватівського району, Кам'янка Новопсковського району, Бунчуківка Білокуракинського району, Шуликівка Біловодського району родичі молодої розбивали біля воріт при під'їзді молодого глечик з метою злякати весільних коней і утруднити проїзд до двору молодої [620, с. 39]. У селах Багачка Троїцького району, Верхня Дуванка, Оборотнівка й Маньківка Сватівського району, Малоолександрівка Троїцького району для цього били горщик [620, с. 40]. А в селі Тарасівка Троїцького району та тій же Оборотнівці з цією ж метою били кубушку [620, с. 79].

У селі Гончарівка Сватівського району родичі молодої розбивали глечик, а в селі Дем'янівка Білокуракинського району – кілька глечиків, біля воріт при під'їзді молодого з метою побажати щастя молодим. У селі Курячівка Марківського району глечик розбивали наприкінці весілля, щоб побажати молодим численного потомства [620, с. 39].

У Дем'янівці на пародійному весіллі, коли вдягали матір молодого у вбрання молодої, розбивали горщики, а в селі Дмитрівка Новоайдарського району – глечики [620, с. 39-40]. У селі Данилівка Біловодського району одна з жінок розбивала глечик на животі загорнутої в рядно матері молодого другого весільного дня під загальний сміх [620, с. 39].

Вислів *«викурювати гостей»* у селах Оборотнівка Сватівського району, Жовтневе та Стельмахівка Сватівського району означав запалювати в горщику гіркий перець на знак завершення частування за весільним столом [620, с. 30].

«Пудрити молодого» в селі Жовтневе (нині Джерельне) Сватівського району означало брати з молодого викуп за проїзд у ворота двору молодої, розбиваючи глечик із попелом перед його кіньми [620, с. 123].

У селі Шпотине Старобільського району мати молодої фарбувавала ворота свого двору жовтою глиною на знак нецнотливості дочки [620, с. 39].

У статті *«Семантика і номінація ритуальних викупів у східнослобожанському весіллі»* (2007) дослідниця знову описала звичай розбивати горщик чи макітру з попелом для того, щоб не дати коням вільно проїхати і взяти за молоду викуп [619, с. 61], а в статті *«Вербальний компонент обряду комори у східнослобожанських говірках Луганщини»* (2017) вона спробувала пов'язати згадане вище биття глечика на животі у свекрухи зі шлюбною ніччю молодят у коморі [618, с. 97].

Тетяна Агапкіна, **Олена Левкієвська** й Андрій Топорков уклали збірник *«Поліські замовляння (в записах 1970–1990 рр.)»* (2003). У селі Червона Волока Лугинського району Житомирської області було записано рецепт лікування нічниць. Якщо мале дитя плакало, треба було взяти новий горщик і поставити в ньому воду в грубу, щоб кипіло. Баба йшла за двері й стукала в них. Відбувався ритуальний діалог:

«– Добри вечор!
– Дай, Боже, здоров'є.
– Шо ти, Лєно, робишь?
– Ночьниці Оксані вару.
– Вари, вари, да ще й добре».

Так промовляли тричі й тричі в горщик всипали пшоно, зварену кашу висипали в миску, поставлену під колиску, й треба було, щоб вона там переночувала. Її булькотіння приписували нічницям [815, с. 71-72].

Печину (*«печиво»*) згадано в замовлянні, яке проказували *«шоб не вредили корові»*, виписаному 1985 року з рукописного зошита в селі Копачі Чорнобильського району Київської області: *«Соль ім да печиво, да с іхнімі поганимі очами, камінь горячі за плечами, ряба гадюка перед очами. Як йона не може камєнь глинуть (ковтнуть), а неба лизнуть, на дереві листу перещитать, а на землє пєску перегребти і з моря води випить і столі (стелі) вгризнуть, так йоно не може чорне лисе корови наврепнуть (нашкодити). Тоді йона єє навреченє, як поцілує гадюку в бєли лице, а мою корову в с...у. Дай Бог помочі»* [815, с. 451].

Полтавський журналіст, історик і фольклорист **Валентин Посухов** випустив збірку *«Сім трав біля семи криниць: Пригорща полтавських легенд»* (2003). Згідно з легендою, під Диканькою, в Жуковій балці прибічники полтавського полковника Мартина Пушкаря поселили полонених сербів із війська гетьмана Івана Виговського: *«Хай живуть собі, орють землю, ростять хліб, але не сміють ні зброї мати, ні вирушати хоча б куди. Отак і вчинили. І жили вони там деякий час. Розказували старі люди, що, крім землеробства, вельми зугарні були ті серби на гончарство. Поставили в балці горни, випалювали там різний посуд, люльки, іграшки для дітлахів і продавали чи вимінювали на щось у диканьців. А по глину ходили аж під Опішню. Звісно, вартові, що охороняли їх, не часто туди відпускали, тому деякі серби пробиралися потайки, вночі. Наберуть у шкіряний мішок доброї глини – і гайда назад. А потім, коли Виговському вдалося розбити Пушкаря, серби подалися з-під Диканьки»* [827, с. 55].

Полтавський письменник і літературознавець **Анатолій Дяченко** (1925–2008) записав та надрукував у фольклорній

збірці *«Чому у рака вирячені очі»* (2005) легенду про гончаря з Опішного на Полтавщині. Вона засвідчує не лише можливість оживлення гончаревих виробів, але й нерозривний зв'язок між ними і майстром. Зооморфний посуд гончаря, коли тому починала загрожувати небезпека, міг ожити сам і заступитися за свого творця, захистивши його від недругів. Розповідали, що давно-давно жив в Опішному козак Свирид. Він добре бився і з кримцями, і з ляхами. Хотіли вже козаки й сотником його обрати, та в одному з походів був тяжко він поранений — мало ногу не втратив. Свирид став займатися гончарством. Він умів робити з глини гарні люльки. Дітям ліпив веселих коників-свистунців. Сусідам же та друзям дарував чудернацьких баранів, у яких можна було тримати і вино, і масло, і сирівець. Людям подобалися ці різнокольорові тварини: як живі – казали про них. Одного разу виготовив Свирид багато баранів, коней та іншого фігурного посуду до осінньому ярмарку. Але налетіли холопи князя Яреми Вишневецького і забрали все, над чим ціле літо трудився майстер. Його ж самого схопили й повезли до князя в Лубни. Там кинули в підземелля й наказали чекати. Нарешті його привели до високої зали в князівському замку й поставили на коліна на килим. Прямо перед ним на помості вишикувалися його глиняні барани і коні – посуд і іграшки. А на срібному тарелі лежала найкраща з його люльок, яку він нещодавно виліпив для Якова Остряниці, ватажка повсталих проти польської шляхти козаків і посполитих. Гончар відчув недобре. До того ж, йому здалося, начебто в цю мить крайній на помості баран, як живий, змовницьки підморгнув і кивнув головою. Перехрестився бранець, та не встиг щось подумати, як до зали зайшли виряджені пани.

Князь Вишневецький заявив, що йому подобається робота гончаря, але якщо той хоче працювати й далі, мати гроші й добре жити, то повинен виконати його наказ: виготовити для його надвірного війська десять тисяч глиняних люльок, щоб не запорожці, а його люди палили з них кращий у світі тютюн. За це він пообіцяв королівську грамоту на право без мита продавати своїх баранів по всіх краях Речі Посполитої. І зажадав від гончаря негайно дати згоду, інакше велить посадити його на палю. У відповідь на мовчання майстра князь наказав своїм гайдукам взяти його і домогтися згоди. Та тільки-но ті кинулися виконувати наказ свого повелителя,

як відлетіли в різні боки. Вражений гончар побачив, як той баран, що підморгував йому, став за одну мить великим і грізним, гребнув ногою, нагнув голову і з місця буцонув одного гайдука, а інший баран, який стояв поруч, вдарив другого. Перелякані пани схопилися за зброю, пролунали постріли. Двоє створінь розлетілися на дрібні черепки. Але опішненських баранів і коней було багато. Вони разом кинулися на спантеличених ляхів, буцали їх, били копитами. До них, назвавши їх рідними своїми дітками-опішнянами, приєднався й гончар, що орудував люлькою Остряниці, немов перначем. Князь утік, а опішненські глиняники, розрахувавшись з княжим почтом, як живі, з гучним беканням та іржанням, посунули на вихід. Свирид, все ще мало вірячи в те, що відбувалося, усе ж подумав, що мусить якось їм віддячити за свій порятунок. Розгублені слуги, замкова й дворова челядь Яреми їм не перешкоджали. На луках навколо замку, що височів на околиці Лубен, випасалися чималі отари й табуни князя. Вони дружно одне за одним приєднувалися до глиняного опішненського гурту. І незабаром тисячоголове стадо вирушило на схід. Попереду, як живі, прямували різнокольорові глиняні барани Свирида. А сам він їхав слідом на своєму ж, колись непримітному, конику-свистунцеві. Неспішно, випасаючись під час руху, проминули Ромодан, Миргород, перепочили на Пслі. За місяць добралися до Опішного. Тут Свирид князівських овець і коней роздав людям, яких колись грабував Ярема, а сам почав працювати, готуватися до наступного ярмарку у Великих Сорочинцях. Своїх же баранів, баранців, коників, які, немов живі, билися в Лубнах, рятуючи його, вдячний майстер не продав і не поміняв жодного. А Остряниова люлька після його кончини передавалася нащадкам-гончарям з покоління в покоління. Вона й зараз десь серед опішнян. Її тільки треба добре пошукати [1122, с. 72-74].

Переказ про гончаря з Чернігівщини надрукував серед інших польових матеріалів народознавець **Сергій Сватковський** (2004). Невипадково багатьох гончарів раніше в народі вважали відьмаками. З ними навіть односельці боялися мати справу, оскільки вважали, що гончарі могли наслати нещастя як на окрему людину, так і на всю сім'ю [900, с. 33]. Гончар із села Олешня на Чернігівщині згадував, що його дід був *«купцем першої гільдії»*. Він возив по селах продавати горщики. Дід був наділений магічною силою. В одному

із сіл у нього чужа дівчина викрала горщик. Дід, помітивши це, глянув на неї й сказав: *«Будеш йти за моїм возом три села і тримати в руках горщик, щоб бачили всі, що ти злодійка»*. І дійсно, дівчина йшла за возом три села, а в третьому селі дід сказав, щоб поверталася додому [900, с. 33]. Магічну силу можна було розцінювати і як своєрідну модель влади, в усякому разі, вона забезпечувала своєму власникові певний вплив і авторитет.

На бувальщину про глинище звернули увагу фольклористи **Олександра Бріцина** й **Інна Головаха** в спільній монографії *«Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: (тексти та розвідки)»* (2004). У цій бувальщині, записаній ними 1994 року в селі Плоске Носівського району на Чернігівщині, нечиста сила в подобі бичка переслідує після поминок бабу: *«Тут у глинищі... догонить... бичок такий, здоровий.... оце, каже, хвостом на цю сторону ляп, на другу ляп...»* [111, с. 143].

Етнограф **Ольга Поріцька** в монографії *«Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)»* (2004) звернула увагу на цікавий звичай при перенесенні зі старого в новий дім вогню, культ якого, на її думку, був тісно пов'язаний з культом поминання предків, а, відповідно, і з культом домовика. На покришку від горщика клали кілька тліючих вуглин зі старого вогнища, запалювали ними вкладені хрестоподібно дрова в новій печі й при цьому говорили:

Ти служив батькам,
Ти служив дідам,
То послужи й нам.
При цьому хрестили піч, дрова й запалений вогонь [824, с. 66].

Косівський краєзнавець **Ігор Пелипейко** (1928–2006) видав низку наукових і науково-популярних книг про свій рідний край. Однією з них була *«Містечко над Рибницею. Книжка про Косів»* (2004), де подано багато місцевих легенд. У Косові розповідали, що коли ангели збунтувалися проти Бога, то він скинув їх з неба на землю. Хто куди впав, то там уже й перебував. У скелі, яка тепер зветься Зіняковою горою, жив щезник, який був дуже злий і насилав на людей хвороби й моровиці. Щоб його вигнати, на дванадцятьох службах Божих посвятили воду, зробили кропило із коси дівчини, що прийняла перше причастя. Воду влили в горщик, зроблений

із глини, замішаної на йорданській воді, а ліпив його гончар після триденного посту, сповіді та причастя [795, с. 11].

На новому рівні почалося дослідження весільної обрядовості. 1992 року почала свою діяльність історико-культурологічна експедиція, організована при Міністерстві України з питань надзвичайних ситуацій і в справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи, головним завданням якої були безпосередня фіксація й порятунок пам'яток народної культури радіоактивно забруднених районів Полісся. Унаслідок фронтального дослідження значного масиву етнографічної інформації в поле зору науковців потрапили як уже відомі етнологічній науці факти, так і нові, до цього часу не описані сюжети. Етнограф **Ірина Несен**, яка працювала в експедиції, видала монографію *«Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.)»* (2005), де дала обґрунтовані тлумачення багатьом поширеним звичаям і обрядам. Зокрема, Ірина Несен звернула увагу, що кашу для всіх обрядодій родинного циклу завжди готували з пшона. За її припущенням, колись пшоняна каша була головною весільною стравою, яка не зникла навіть із появою короваю, лише відійшла на другий план. Її в обряді XIX–XX століть ділили *«на курах»* або наприкінці весілля в молодого. Схема здійснення обрядодії була аналогічною розподілу каші на хрестинах. На кашу клали гроші, *«торгуючи її»*. Вершок віддавали молодим як особам із порубіжним статусом. У селах Покалів і Можари Овруцького району, Старі Вороб'ї й Іванівка Малинського району Житомирської області в свекрухи били горщик каші, яку варили в молодої й везли до молодого закосяни. Кашу за столом торгували, як на родинах, клали на неї гроші, як подарунки на коровай. На столі каша стояла біля короваю, замотана хусткою. Бив її той, хто поклав найбільше грошей. Черепки від весільної каші баби так само забирали на гарбузи, щоб були солодкі і тверді. В останні століття подавання каші на весіллі означало кінець обрядового дійства: *«Після каші нема паші»*. Така частина найбільш чітко фіксувалася у північно-західному та північно-східному ареалах. В іншій частині регіону кашу, за припущенням дослідниці, заступив кисіль [746, с. 141].

У Вишгородському районі Київської області каша посідала центральне місце повесільного сценарію. Обрядодії з кашею там мали системний характер і в багатьох моментах повторювали схему реалізації родинних обрядодій: кашу варили, збираючись родом, і возили горщик зі стравою по селу, *«торгуючи»* його. Така обрядодія у місті Вишгород і селі Глібівка Вишгородського району мала назву *«водіння каші кругом села»* або *«вкруг компанії»*. Учасників процесії називали *«кашниками»*. Провізши кашу селом, збирались в одній з весільних хат і *«кидали»* на неї гроші. Той, хто клав найбільше, мав право бити горщик, а також ділив страву між присутніми. У селі Воропаїв того ж району вершок при цьому отримувала сваха. Цей акт символізував завершення святкових гулянь [746, с. 76-77].

Глиняний посуд використовували у весільному обряді насамперед у південній частині регіону. Серед глиняних виробів Ірина Несен виділила миску для миття рук після вимішування коровайного тіста. Таку миску по завершенні коровайного обряду в селах Сербо-Слобідка Ємільчинського району Житомирської області й Борове Рокитнівського району Рівненської області кидали через хату. Якщо вона не билася, то її топтали ногами. Биття посуду Ірина Несен, слідом за Євгеном Кагаровим, відносила до групи *«відворотних»* обрядів. Биттям горщиків подекуди, наприклад, у селі Гуничі Овруцького району Житомирської області, супроводжувалась обрядодія з'єднання свічок на порозі. 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 в селі Великий Стидин Костопільського району Рівненської області першим у молодих чекали народження хлопчика, якщо дном до землі – дівчинки [746, с. 162-163]. Ірина Несен звернула увагу на кидання через хату різних предметів як на ритуальний акт, пов'язаний із дахом. Це могла бути миска від коровайної води, палиця, з якою обходили діжу, як у селі Збраньки Овруцького району. Така дія в Костопільському районі, як уже мовилося вище, іноді передбачала ворожіння про стать майбутньої дитини, що залежала від боку, яким упаде підкинута миска. За переконливим висновком дослідниці, у переважній більшості випадків означена дія була засобом нейтралізації посуду, який контактував із весільним тістом і в такий спосіб набував магічної сили [746, с. 116-117].

На Центральному Поліссі горщик із зерном був ритуальним аграрним атрибутом, дії з яким виконувалися лише на початку шлюбної частини й завжди були пов'язані з територією двору. Він був типовим для південноволинської смуги, яка охоплювала територію від Північної Хмельниччини на заході до Радомишльського району на сході. Там горщик із зерном (вівсом) був предметом, яким теща зустрічала зятя. У селі Кропивна Ізяславського району Хмельницької області він кидав його через голову назад, не озираючись, бо, як гадала дослідниця, віддавав у такий спосіб жертву заплічним духам або патронові, що приходив із родом молодого. На півночі регіону горщик із зерном фіксувався вкрай рідко. Тут він був лише одним із предметів, які стояли на столі посеред двору молодої, як от у селі Збраньки Овруцького району Житомирської області. Молодий, стоячи на білій хустині, тримав його в руках і знову повертав на стіл, як знак прилучення до її житлового простору [746, с. 101]. Натомість сир ставили перед молодим як знак пройденого випробування шлюбною ніччю: *«За хорошого сина тарілочку сира, за хорошу дочку – меда тарілочку»*, як співали в Олевському районі [746, с. 139-140].

У розподілі весільного хліба яскраво була засвідчена опозиція давати/брати як втілення світоглядного принципу нескінченності світу, перманентності дії. При розподілі в селі Богдани Вишгородського району Київської області шматки брали, а крихти з короваю відламували й клали назад, лишали на тарілці або ж один шматочок на тарілці залишали, а два забирали [746, с. 44]. Гребінь у дівочих дошлюбних ворожіннях відігравав роль мосту як порубіжного, ініціаційного символу. Так, напередодні Нового року дівчата в селі Ягодинка Романівського району Житомирської області загадували *«на суженого»* на гребінь, покладений на миску з водою [746, с. 176]. До дій антиповедінкового характеру належали, зокрема, спроби родичів молодого вкрасти побільше предметів хатнього вжитку з господарства молодої. У селі Сновидовичі Рокитнівського району Рівненської області, як виряджали молоду, то вдавали, що крадуть горщики, ступу, товкач [746, с. 46]. Якщо молода була нецнотливою, то як вираження осуду поширені були дії з димом і вогнем, наприклад підкурювання пір'ям у черепку, як у селі Тепениця Овруцького району [746, с. 174]. Натомість коли молода

була *«чесною»*, то в такому випадку посуд на весіллі прикрашали червоними стрічками [746, с. 173]. В околичної шляхти побутувало кілька варіантів завершення весільного циклу. Одним з них був етап, відомий у селах Левковичі, Можари, Верпа Овруцького району під назвою *«міть міскі», «ходити по посудок»*, де дійовими особами були рідні, які давали на весілля посуд [746, с. 51].

Співробітниця Інституту мистецтвознавства, фольклористики, та етнології імені Максима Рильського НАН України **Зоя Гудченко** оприлюднила статтю *«Традиційне будівництво на Малинщині (за експедиційними дослідженнями 2003 року)»* (2006). Щоб визначити місце для хати, на Малинщині радили покласти горщик на те місце, де хочуть будувати хату, перевернути його на ніч – і нехай ночує. Уранці, коли вставали, тоді дивилися: якщо сухенький усередині, там буде добре місце [268, с. 82-83]. У селі Чоповичі Малинського району, коли ставили нову хату, під підвалини на кожен кут клали ладан, свячене зілля й гроші. Туди ж, де ладан, на кутки, ще клали зі старої хати відламаний з печі шматочок, який називали *«печінки»*. Його брали там, де були закіптюжені челюсті. Казали, що це від злих очей [268, с. 83].

Вінницький етнограф **Світлана Творун** торкнулася деяких аспектів обрядового використання глиняних виробів у монографії *«Українські обрядові хліби: на матеріалах Поділля»* (2006), де було розглянуто чимало давньослов'янських і навіть культурних реліктів. На Поділлі подекуди ще й досі зберігся звичай першим з-поміж різдвяних хлібів випікати калач для корови. У селах Майдан Вінницького району та Стіна Томашпільського району його називали *«рожеством»*, у селі Нечуївка Ямпільського району – *«різдвяником»*, у селі Русава того ж району – *«різдвом»*. Виготовляли його з двох скручених валиків тіста, загинаючи їх у формі підкови. Спечене *«рожество»* клали на горщик із кутею, який стояв на покуті протягом усіх зимових свят, а потім вішали на цвях під образами. Цей калач зберігали до отелення корови. Звичай пригощати калачем велику рогату худобу на зимові свята побутував і в південних слов'ян – у Боснії, Сербії, Чорногорії [996, с. 10].

У селі Стіна Томашпільського району парубки ввечері на Різдво обходили із зіркою двори, де були дівчата, і величали колядкою кожну *«ґречну панну»*. Якщо хлопці минали хату дорослої дівчини,

що, втім, траплялося дуже рідко, це означало, що вона через свою поведінку чимось не заслужила їхньої поваги або ж, на їхній погляд, ще не доросла до дівування. Дівчина у відповідь на спів брала велику миску, сипала туди горіхи, пряники, яблука, цукерки, зверху клала пару великих калачів, виходила на сінний поріг і промовляла: *«Хлопці-молодці, прошу вас на коляду»*. Один із хлопців приймав миску й промовляв: *«Хлопці-молодці, просить ґречна панна нас на коляду»*. Хлопці відповідали: *«А ми теє чуємо, ґречну панну віншуємо цією колядкою, а Бог щастям і здоров'ям. Добрий вечір!»*. Один із хлопців знімав з миски калачі й піднімав їх над головою дівчини, другий висипав у торбу міхоноші дівочі гостинці, а дівчині в миску клав свої два горіхи, два яблука, два пряники, дві цукерки, щоб дівчина зустріла свою пару. Поверх гостинців парубок клав калачі, які тримав над головою, і віддавав миску дівчині. Уклонившись, дівчина забирала калачі й гостинці, йшла до хати, а хлопці рушали колядувати далі [996, с. 14]. Цей звичай нагадував носіння вечері. У селах Томашпільського району, готуючи дитині вечерю, мати насипала в миску куті, зверху клала кілька вареників, а поверх – калач-подвійник і зав'язувала все в білу хустину. Вечерю носили хрещеним батькам, бабам-повитухам, близьким родичам і добрим сусідам [996, с. 15].

У деяких подільських селах зберігся звичай на Святвечір носити вечерю за покійних родичів. Для такого ритуалу в селі Пороги Ямпільського району пекли два калачі. Крім страв, до вечері за покійного додавали свічку, пляшку червоного вина та подарунок, наприклад, хустку, рушник, тканину або сорочку. Вечеря за покійного обов'язково мусила бути в новій мисці і з новою ложкою. Прийнявши вечерю, господарі цілували хліб і читали молитву. На відміну від вечері, яку приносили діти, вечерю за покійного родича не обмінювали і за неї не давали гостинців чи платні. Цю вечерю разом із новою мискою, ложкою та подарунком залишали в тих, кому її принесли. А вони повинні були помолитися за покійного, якому на тому світі, за повір'ям, теж хтось принесе до свят гостинця [996, с. 15].

Цікавими були зауваження дослідниці й про інші свята. Так, шулики на Маковія їли ложками прямо з макітри. Їх готували в такій кількості, щоб члени родини з'їли все і не довелося залишати в макітрі жодного шматочка [996, с. 30]. Торкнулася Світлана Творун

і родинної обрядовості. У тому ж селі Стіна Томашпільського району на поминки перед приходом гостей ставили в мисочках на столах коливо, кухлик з водою й поминальні калачі для кожного гостя. У селах Ямпільського району на похорон пекли прохідні калачі. Їх ламали на шматки й несли в мисці або на рушникові під час похоронної процесії, роздаючи чужим людям по дорозі до цвинтаря як відкуп за душу померлого [996, с. 63-64].

Дитячі заклички дощу в часи посухи зацікавили завідувача навчально-наукової лабораторії етнології Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка, етнографа **Танасія Колотила** (1952–2009). У статті *«Про засуху в етнобаченні подолян»* (2006) він спробував на основі текстових варіантів закличок, записаних студентами та викладачами університету на Поділлі за попередні понад десять років, виділити структурні блоки з ключовими словами й дати останнім пояснення. Збірний інваріант із кількох сотень текстів закличок, на його думку, виглядав так:

Іди, іди, дощику,
Зварю тобі борщику
У [?] горщику,
Поставлю на дуба,
Покличу голуба,
Голуб буде пити,
Дощик буде лити.
Мені – каша, тобі борщ,
Щоб [?] ішов дощ [519, с. 41].

Танасія Колотила зацікавив також акціональний супровід закличок, і він відшукав унікальне свідчення з села Глушківці Ярмолинецького району Хмельницької області, за яким дійсно варили борщ у полив'яному горщику, ставили на пеньок, і діти танцюючи навколо нього, закликали дощ [519, с. 41]. На думку дослідника, борщ і каша були споконвічною жертовною обрядовою їжею. Борщ як символ достатку, пов'язаний із родючістю, був наявний у календарно-родинній звичаєвості. Зокрема, поминальний піснеспів із Надзбруччя містив такі рядки: *«Як мовили «Отче наш», зачерпнули борщу раз»*. Як і інші вчені, Танасій Колотило гадав, що каша, зварена з хлібних злаків, була чи не найдавнішою стравою наших предків, ще з тих часів, коли рослинні зерна не подрібнювали й не розмелювали, тож природно, що вона стала одним із жертовних

приношень богам. Це засвідчувала низка звичаїв, наявних навіть у сучасному побутуванні на всій території України. Кашу (кутю) обов'язково вживали під час зимових свят, на дівочі й парубоцькі осінні календарні зібрання. Родинна обрядовість також не обходилася без каші: її готувала баба-повитуха, нею причащали під час весільних пошанувань. На похоронних і поминальних обідах неодмінно подавали кашу (коливо) [519, с. 42]. Заклички наполягали, що борщ готували в горщику – *«новому, «новенькому», «глиняному», «череп'янім», «гарненькім», «поливанім»* (а в перекрученому вигляді й *«олив'янім»*), *«маленькому», «калиновім», «зеленім», «кістяному», «щербатім»*, часом заклички згадували ще й *«поливану мисочку»* [519, с. 42].

Танасій Колотило звернув увагу, що на Поділлі з горщиком було пов'язане таке ж обрядодійство, спрямоване проти посухи, як і на Поліссі, і виконували його там так само вже не діти, а дорослі. У селах Маків Дунаєвецького району та Дубище Красилівського району Хмельницької області вірили, що почнеться дощ у спекотну погоду, якщо викрасти в сусідів з печі горщики з борщем. Їх несли в поле, де виливали вміст на лан, або, як на Поліссі, вкидали в колодязь, з тією ж мотивацією – аби сусід плакав, щоб був дощ. При цьому промовляли *«Густий борщ – густий дощ»* [519, с. 43].

Продовжилися дослідження знахарства. **Ірина Колодюк (Ігнатенко)** опублікувала монографію *«Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.)»* (2006), присвячену цій ділянці традиційної культури українців Центрального Полісся, передусім земель, забруднених унаслідок аварії на Чорнобильській АЕС. У селі Бовсуни Лугинського району Житомирської області вона записала цікавий спосіб, яким костоправ навчив своїх доньок цієї майстерності. Як вони були малими, то батько розбивав горщик у мішку й ті черепки навпомацки треба було скласти одне до одного, через мішок [514, с. 54].

У селі Садки Житомирського району переселенка із колишнього села Мощаниця Лугинського району розповідала, що коли охрестили дитя, то гукали бабу-повитуху, яка сідала на покуть, за столом. Вона варила кашу й горщик приносила на хрестини. Породілля давала їй подарунок – тканину на сукню чи гроші [514, с. 64].

На Центральному Поліссі було менш поширеним виливання переляку на віск. Ритуал зводився до того, що виконавець магічної дії розтоплював віск (інколи для цього брали віск із церковних свічок) і виливав його в миску з водою, яку тримав над головою хворого. З того, що виливалося, встановлювали причину хвороби [514, с. 75].

У селі Бровки Перші Андрушівського району від переселенки з колишнього села Жолудівка Овруцького району було записано спосіб лікування *«золотника»*, коли хворому на пуп клали шматок хліба чи зрізану картоплину, у які встромлювали дев'ять сірників, запалювали й накривали горщиком. Також ставили на живіт череп'яний горщик із гарячою водою й кидали туди дев'ять маленьких камінців [514, с. 86].

Львівський етнограф, дослідниця бджолярства **Уляна Мовна** в праці *«Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття)»* (2006) зазначила, що на Покутті, у селі Жабокруки Тлумацького району Івано-Франківської області, прагнучи позбутися вроків, дружина пасічника набирала води в миску й тричі її хрестила, промовляючи молитовну формулу й тричі полічивши спершу *«не один, не два... не дев'ять»*, а тоді навпаки *«дев'ять, вісім... один»*. Тоді вона кидала розжарені вуглини на воду, *«відтинала урок»* і кропила вулики посвяченою водою [699, с. 62].

Обрати локус для пасіки з позитивною енергетикою бджолярам допомагало виконання відповідних ворожінь. Найбільш поширеним у лемків Коросненщини був спосіб, коли до нового горщика клали жменю овечої вовни й заносили на обрану під пасіку ділянку. Там, де вовна відсиріла, мали вестися бджоли [699, с. 84].

Проте гончарський і взагалі ремісничий фольклор мало цікавив фольклористів. **Мар'яна** та **Зоряна Лановики** в підручнику *«Українська усна народна творчість»* (2006) писали: *«Суто ремісничих пісень в українському фольклорі дуже мало. Прикладом ремісничої творчості, на думку Ф. Колесси, можна вважати гумористичну пісню «Про цехмайстра Куперяна», записану М. Лисенком. У ній говориться про старшого майстра цеху Куперяна, що бенкетує з «братчиками-ремісниками». Коли до них доноситься звістка, що «мамуня йде – всім лихо буде», всі заметушилися, не знаючи, що робити. І тільки цехмайстер не*

втрачає рівноваги і потішає переляканих підлеглих, мовляв, «якось то буде». Цей твір, безумовно, пов'язаний із давнім укладом таких громад, оскільки фіксує правила ритуальної антиповедінки учнів ремісничого майстра, яка вважалась необхідним елементом такого роду ініціацій» [585, с. 349-350]. Дивно, але вони оминули увагою публікації Лідії Шульгиної, Юрія Лащука, Олеся Пошивайла, Петра Ганжі.

Етнограф **Олександра Кондратович** у праці *«Українські звичаї. Народини. Коса ж моя...»* (2007), присвяченій Західному Поліссю, розповідала, що в селі Соснівка Камінь-Каширського району Волинської області, лікуючи малу дитину від уроків, набирали в кухоль води й гасили в ньому дев'ять жарин, які діставали з попелу, який вигортали з печі. Вуглини шипіли, вода бризкала, що було ознакою лихого ока. Отриманою водою змочували дитині чоло, повіки, шию, груди й виливали воду через ліве плече позад себе, після чого дитина мала заспокоїтися й заснути [523, с. 24].

На Поліссі позбувалися бородавок тим, що після сніданку чи обіду господиня складала ложки всіх членів сім'ї у велику миску, заливала теплою водою й пропонувала їх помити тому, чия рука була уражена цими наростами. Вимивши ложку ганчіркою, треба було тричі провести цією полотнинкою по враженій руці від зап'ястя до пальців, мовби щось скидаючи. Так треба було чинити після кожного предмета й насамкінець – миски. Воду слід було вилити в помиї [523, с. 94].

У селі Качин Камінь-Каширського району побутувала загадка про гвинтівку: *«У куточку в чирипочку нагла смерть стоїть»*. У селі Клітицьк того ж району *«Стоять вила, на вилах – кайдуб, а на кайдуби – макітра, на макітри – і гай, і моргай, і сопун, і хапун»*. Знали на Поліссі й загадку про миску й ложки під час їди: *«Коло ями всі сидять з киями»* [523, с. 104].

Український мовознавець, дослідник у галузі етнолінгвістики та лінгвогеографії **Валентина Конобродська** в монографії *«Поліський поховальний і поминальні обряди»* (2007) писала, що своєрідним способом жертвопринесення померлому був обрядовий акт із використанням зерна під час винесення тіла. Горщик із житом у селі Хоробичі Городнянського району Чернігівської області розбивали об домовину, коли її доносили до порогу, а черепок

кидали слідом, щоб він не забрав нікого більше з родини [525, с. 188]. Є підстави тлумачити цю дію, нарівні зі спорядженням покійника речами, як виділення покійникові його частки – частини грошей, майна, харчів, бо інакше він забрав би з собою більше хлібної родючості, ніж йому належало. Дослідниця зафіксувала численні випадки використання глиняного посуду в поховальних обрядах, пов'язаних з вірою в прихід душі. Наприклад, доки в хаті лежав покійник, у селі Сварицевичі Дубровицького району Рівненської області на столі стояли миска з коливом і свічка. У селі Зліїв Ріпкинського району Чернігівської області в кухлі ставили воду, яку наступного для виливали, змінюючи впродовж шести тижнів. У селі Дніпровське Чернігівського району теж ставили для душі воду в кухлі на вікні [525, с. 115-116].

Віруванням, легендам, приказкам українських гончарів Курщини знайшлося місце і в книзі *«Розповіді про глиняну іграшку»* (2007) російської колекціонерки **Тетяни Брижик**. У Суджі на Курщині теж виготовляли глечики з хрестиком. Його ставили на горлі з магічною метою. Вірили, що хрест оберігає молоко від чаклунства відьом. Гончарі вважали хрест охоронним знаком, здатним захистити вміст посудини від нечистої сили [112, с. 212].

Казки про гончарів із Полтавщини, Чернігівщини й Поділля увійшли до збірок циклу *«Українські народні казки»* (2003–2012) фольклориста **Миколи Зінчука** (1925–2012). У казці з Опішного, яку він опублікував, розповідається, як у руках місцевого майстра-гончаря з глини народився гарний великий кінь. Судячи з подальшого опису, йдеться саме про полив'яний скульптурний посуд. Одного разу цей кінь, який стояв у майстерні разом з іншими, ожив, зістрибнув на підлогу й вирушив погуляти в долину, яка перебувала за садибою майстра. Блукаючи, кінь раптово почув гучний дитячий плач. Наблизившись, він побачив маленького хлопчика, який лив гіркі сльози. Незвичайний мандрівник запитав його, що трапилося і чому той так невтішно ридає. Малюк розповів про те, що заблукав і не може знайти дорогу додому. Скакун заспокоїв його й велів сісти на нього верхи. Так вони швидко дісталися до будинку маляти. Хлопчик прив'язав коня до куща, а сам побіг до хати, щоб познайомити батьків зі своїм новим приятелем. Коли батько й мати вийшли на вулицю, то побачили тільки повідець на гілочці, а сам

кінь зник. Пізніше хлопчик відвідав садибу гончаря і побачив свого чудесного рятівника серед інших виробів з глини [1057, с. 287-288].

У селі Гулі Барського району Вінницької області Микола Зінчук записав казку про гончаря й царя. В останнього були бояри. Також у цьому селі жив бідний дядько Семен, який ліпив горщики й торгував ними. І ось люди почали жалітися боярам, що Семен дорого продає свої горщики. Майстер сказав: *«Якщо дорого, нехай не купують»*. Цар вирішив загадати загадку, і хто відгадає, той мудрий. *«Які три найгірші біди в чоловіка?»*. Бояри почали відгадувати. Один говорив, що бідність. Другий – що старість. А гончар сказав: *«Перша біда – гроші, друга – невірна жінка, третя – коли немає розуму у чоловіка»*. Правильна відповідь була в гончаря, тому він продавав горщики далі. Боярин захотів купити в нього горщик і запитав, скільки він візьме за нього. Гончар відповів, що нічого не візьме, але він має провезти його на собі три рази через усе місто. Сів гончар на боярина й поїхав. Ось дійшла чутка до царя, що гончар їде на бояринові. Він вийшов подивитися, чи дійсно це так. Цар запитав Семена, на чому це він їде. Семен відповів: *«На цій біді, що не має розуму»*. Цар наказав йому злазити й відправив боярина горщики продавати, а Семена зробив боярином [1055, с.176-177]. Це варіант уже поданої в книзі казки про Горшкодротаря. Він сягає старовинних розповідей про правителя й мудреця з простолюду, де останній часом бував майстром-гончарем.

Гончар у казках виступав захисником людей від відьом. В архаїчній казці *«Дівчинка і відьма»* з села Печенюги Новгород-Сіверського району Чернігівської області мати послала доньку провідати тітку. Дорогою їй трапився гончар, який, довідавшись, куди вона прямує, застеріг: *«Не йди до неї, бо відьма вона і з'їсть тебе»*. Дівчина не повірила ні гончареві, ні іншим, хто намагався її попередити, й мало не потрапила в халепу [1058, с. 90].

Траплялися з гончарями в дорозі й кумедні казуси, що закарбовувалися в народній пам'яті. У селі Грабарівка Пирятинського району Полтавської області розповідали, як приїхав одного разу до села гончар із сусідньої Чернігівщини. Від сільської церкви розходилися в різні боки вузькі сільські вулички. Довго їздив ними гончар, продаючи селянам свій товар. Повертаючи з однієї вулички на другу, він щоразу виїжджав до церкви з різних боків. Так він

нарахував одинадцять церков. Гончар здивувався і, не втримавшись, спитав людей: *«Чи ваше село таке багате, чи таке грішне, що я в ньому аж одинадцять церков нарахував?!»*. Грабарівчани довго сміялися з нього. Відтоді кожного, хто щось просте не второпав, прозивали горщечником [1056 , с. 325].

У селі Михайлики Шишацького району Полтавської області, замість звичної *«Рукавички»*, розповідали, як лісом бігла мишка та й натрапила на череп'яний горщик. Вона вирішила там жити. Крім мишки-шкряботушки, туди ще поселилися комарик-дзюбарик, жабка-скрекотушка, зайчик-побігайчик і навіть лисичка, та якось цим лісом ішов ведмідь і, побачивши горщик, вирішив відпочити на ньому. Сів ведмідь на горщик – він і тріснув, а звірі з переляку розбіглися хто куди [1057, с. 193-194]. Казки цього типу теж дуже давні й містять у собі календарну символіку. Якщо рукавичка, за припущенням фольклористів, була пов'язана з новорічними обрядами, де засівали з рукавиці, то горщик міг бути горщиком від куті.

Монографія етнографа **Тетяни Пархоменко** *«Календарні звичаї та обряди Рівненщини»* (2008) була першою спробою комплексного дослідження народного календаря мешканців Рівненської області. У ній було подано чимало відомостей про глиняні вироби й глину. Різдво, Новий рік і Водохреща неможливо було уявити без ритуальної страви – куті, яку варили в глиняному горщику. Коли кутя була готова, її накладали в полумисок, у якому несли на покуть. А в цей час господиня брала іншу миску та розтирала в ній медові стільники, заливаючи їх холодною або теплою водою [789, с. 15].

Згідно з народними традиціями села Богдашів Здолбунівського району Рівненської області, горщик для куті на Різдво обов'язково мав бути новим [789, с. 16]. Перед тим, як мати мала закласти в піч свіжий хліб, батько готувався нести кутю на покуть. Він вивертав рукавиці, брав до рук новий горщик з кутею та йшов у бік покуті, приказуючи: *«Іди, кутя, на покутє!», «Несу кутю на покутє! Гетя, кутя, на покутє!», «Цоб, кутя, на покутя!), «Гатя, кутя, на покутя!), «Утекай, Піліп* (піст на Пилипівку)*, із покутя, бо іде кутя на покутя!»*. У селах Березнівщини та Сарненщини цей обряд виконувала господиня: *«Кутя, кутя, іди на покутя!»* або

«Кутя, кутя, ходи на покуть! Ти цілий рік ждала, шоб на покутє постояла!» [789, с. 17]. У селі Невірків Корецького району, щоб квочки водилися впродовж року, приказували: *«Іде кутя до покутя, кво-кво-кво!»*. Тоді ж із метою забезпечення багатства горщик з кутею несли в рукавицях. Проте ще цікавішим був різдвяний звичай мешканців села Кисоричі, де кутю на покуть ніс хлопчик, а за ним, квокчучи, йшла баба. Обрядове квоктання та присідання в селі Русивель Гощанського району спрямовувалося на те, щоб кури неслися. Мешканці села Балашівка Березнівського району вірили, що скільки разів скажеш *«кво-кво-кво»*, стільки буде квочок. За місцевою традицією, імітувати квоктання мали діти [789, с. 18].

У селі Немовичі Сарненського району Рівненської області на Святвечір усе, що залишалося в мисці після вечері, не ховали, а ставили для померлих родичів, які прийдуть, бо якщо цього не зробити, вони ходитимуть по хаті й стукатимуть [789, с. 20]. Ворожіння на Святвечір з мискою куті записала Тетяна Пархоменко в селах Немовичі Сарненського, Весняне Корецького й Кисоричі Рокитнівського районів Рівненської області. У перших двох селах ложки притуляли до миски таким чином, аби вони стояли *«ниц»* – опуклим боком були повернуті назовні, а внутрішньою частиною торкалися країв миски. Остерігалися, щоб ложка не перекинулася, адже це віщувало власнику ложки близьку смерть [789, с. 26].

У селі Задовже Зарічненського району на Голодну кутю існував звичай малювати хрести за допомогою свічки й глини: на печі, дверях, шалівках вікон (з трьох боків), обводити білою рискою хату, хлів, колодязь. Так само в цей вечір малювали хрести глиною на горщику з кутею, комині, вікнах, дверях у селі Борове того ж району, тоді як обводити хату білою лінією слід було на *«Крищення»*. Як правило, на Водохрещі відбувалось освячення господарства в селі Заозір'я Зарічненського району: рано на *«Крищення»* господар брав горщик з кутею, буханку хліба, свічку, посвячену воду, крейду та освячував своє господарство сіном, яке виймав з-під настільника. Він робив хрести на дверях і йшов до хліва, де віддавав їжу коровам, вівцям, волам, коням, святив їх водою та обходив хлів і хату. На Голодну кутю обводили глиною будівлі в селах Біловіж і Блажове Рокитнівського району – за місцевим поясненням, *«від нечистої сили»* та *«шоб погань не лізла»* [789, с. 35].

У давні часи напередодні свята Трійці було заведено білити хату й червоною глиною підводити долівку, вікна, двері [789, с. 67]. Глина була пов'язана з обрядом Калити на Андрія в Березнівському районі. Зокрема, обряд кусання калити пам'ятали в селі Вітковичі. За свідченням його мешканців, того, хто засміявся, *«писали»* глиною: *«Єду, єду на лопате калиту кусати! Хто засмиєцца, то буду по губах пісати!»* Аналогічний текст побутував і в селі Білка: *«Їду, їду по лопати калити кусати!»*. У селі Балашівка пам'ятали про зв'язок калити з віщуванням майбутньої долі. Вдале *«кусання»* коржа вказувало на щастя *«вершника»*. *«Їдучи»* до коржа, примовляли: *«Ти, лейбо вусатий, йду коржа кусати!»*. Якщо *«вершник»* зумів не засміятись, то йому вдавалось і вкусити коржа, а якщо все ж посміхнувся, то його обличчя вимащували глиною. Також глиною мастили обличчя і в селі Поліське [789, с. 102-103].

Згідно з записами, зробленими Тетяною Пархоменко в селі Кисоричі Рокитнівського району, гукати Долю надвір там виходили з кашею: *«Доля, Доля, іди каши їсти!»*. Аналогічне ворожіння проходило в селі Сніживе того ж самого району: кожна з дівчат по черзі брала приготовлений горщик з кашею й виходила на поріг хати. Вона тричі запрошувала Долю їсти кашу, а тоді прислухалася, з якого боку обізветься півень чи собака або хтось заговорить [789, с. 104]. У селі Дорогобуж Гощанського району на свято Андрія дівчата відламували гілку дерева, щоб посадити у викраденому з парубочої хати горщику. Посаджену таким чином у землю гілку – наприклад, вербову – ховали під стіл. Упродовж кількох тижнів дівчина ставала навколішки й поливала гілку, приносячи воду ротом. Якщо гілка випускала листочки до Святвечора, то дівчина мала того ж року вийти заміж [789, с. 105-106].

Пісня про білу глину на Рівненщині належала до петрівчаних:

Ой за городом біла глина,
За що дончину мати біла?
Ой біла, біла ще й лаяла,
Щоб із парубком не стояла.
А я стояла – стоять буду,
А я любіла – любіть буду.
А я любіла – любіть буду,
Бо я парубка не забуду [789, с. 167].

У статті *«Ритуальне використання продуктів бджільництва в родинних обрядах»* (2003) Тетяна Пархоменко провела паралелі між биттям горщика на хрестинах і на зимових вечорницях на Поліссі. У селі Весняне Поліського району кашу варили три рази за зиму: на Андрія, на Коляди, на *«запуски»*. Як і під час родильної обрядовості, кашу повинна була приготувати представниця жіночої статі, а от торгувалися за неї й особливо розбивали горщик – хлопці. Так само, як і на хрестинах, каша була пшоняною. Виручені за неї гроші віддавали господині вечорничної хати, а хустку – тому хлопцю, який розбивав горщик з кашею. У селі Бовище горщик з-під каші розбивали на Андрія, на Миколу та на Новий рік. За даними інформаторів, черепки кидали на дівчат, щоб заміж ішли, а також на покуть. В окремих селах на хрестинах розбивали не лише горщик з-під *«бабиної»* каші, але й тарілку, на яку клали гроші [788, с. 22-23].

Діалектолог **Оксана Могила** в дисертації, а потім у монографії *«Метеорологічна лексика українських говорів»* (2008) подала вислів про грім, зафіксований нею в селі Черкащани Миргородського району Полтавської області: *«Ілько святий горшки возить»* [8, арк. 127; 700, с. 112], що нагадував повір'я, зафіксоване Василем Івановим.

Керівник фольклорного ансамблю *«Цвітень»* Національного заслуженого академічного українського народного хору України імені Григорія Верьовки **Марія Пилипчак** у книзі *«Веснянки»* (2008) поділилася своїми фольклорними знахідками. У селі Горбовичі Києво-Святошинського району Київської області було записано таку веснянку, що описувала перебіг і мету дівочих обрядів з глиняним горщиком:

Закопаю горщок каші ще й живого півня,
Щоб на нашій да веснянці зібралася збірна.
Закопаю горщок каші ще й рака живого,
Щоб на нашій да веснянці не було нікого [805, с. 6].

Російські етнолінгвісти **Олена Левкієвська** й Людмила Виноградова опублікували в багатотомнику *«Народна демонологія Полісся»* (2010, 2012, 2016) записані поліською експедицією вірування й бувальщини про гончарів, у тому числі з Чернігівщини й Рівненщини. У селі Чудель Сарненського району Рівненської області

1984 року Світлана Толста записала повір'я, за яким нема більшого гріха, ніж коли жінка вкраде горщик. За це в неї може народитися головата дитина. Горщики крали з гончарського воза, але існувало переконання, що такий горщик на користь не піде, усе одно так просто не минеться, й буде покара. Той, хто вкрав горщик, на тому світі буде в зубах носити той горщик перед гончарем [715, с. 448]. Не зовсім зрозуміло, гончар тут теж є померлим, чи він може відвідувати той світ. У селі Плехів Чернігівського району Чернігівської області 1980 року Світлана Толста записала бувальщину, як в одній родині захворіла свекруха, одібрало ноги. А селом їздив гончар. Він зупинився ночувати в них у хаті й порадив поїхати до лісу, нагребти мурашника в мішок, поставити мішок у діжку, налити два чавуни окропу – і так парити, класти хвору в корито й накривати. Свекруха почала ходити, й родина була дуже вдячна тому гончареві [715, с. 448]. Як і в оповіді, надрукованій Борисом Грінченком, гончар виступив добрим і чуйним цілителем.

Бувальщину про бідного гончаря, що став свідком відьомських польотів, було, зокрема, записано в селі Олбин Козелецького району на Чернігівщині. *«Їхал гончар, тряпошник»* і на ніч попросився переночувати в один дім. Його поклали спати на лавку. Господиня думала, що він спить, а він підглядав: прийшло багато бабів, засвітили каганчик і шепочуть, а він спостерігав, примруживши очі. Двері не відчинялися, а їх ставало дедалі менше, вони зникали з хати. Коли жодної не зосталось, гончар зазирнув у піч, його затягло в комин, і він опинився в дігтярні на вербі, куди зліталися відьми, вони на березових тичках прилетіли, і він так само [595, с. 253; 715, с. 242, 448].

На те, що глиняна обмазка дому слугувала захистом для тих, хто жив у ньому, у тому числі й від неспокійних мерців, свідчила бувальщина, зафіксована 1989 року на Західному Поліссі, у селі Грабово Любомльського району Волинської області. У ній померлий чаклун, очевидно, намагаючись проникнути вночі у своє колишнє житло, об'їдав глину, якою була обмазана хата [716, с. 342-343].

Цікаві матеріали дали й записи про народні обереги від зурочення, до яких у багатьох ситуаціях входила печина – глина з печі. У селі Рясне Ємільчинського району Житомирської області 1981 року розповідали, що коли хтось похвалить дитину, треба

казати: *«Соль тобі да печина з твоїми очима»*, щоб не наврочив [717, с. 58]. У селі Перга Олевського району на Житомирщині, згідно з записом 1984 року, коли купували коня чи корову, то обмінювалися хлібом, щоб у руку пішло. Хліб, який пекли в печі й забули, давали корові чи коневі, щоб забули свою попередню домівку. До рогів чіпляли печину, *«куклочку»* й вуглину з печі, щоб корову не зурочили. У Тхорині Овруцького району 1981 року розповідали про першу пряжу. На основу її не брали, бо вона не міцна. Зате з першої пряжі робили пелюшку для першої дитини. У пелюшку в куточок зав'язували печину, вуглину, трішки червоної матерії, щоб не було вроків. У селі Поліське Коростенського району 1985 року пояснювали, що для того, аби вберегти дитину від зурочення, брали печину, трохи солі, хліба й зав'язували в полу сорочки дитяти [717, с. 73].

Окремі згадки про звичаєвість гончарів були містяться в статті музейника, на той час директора музею *«Платар»* **Віктора Самарського** *«Гончарні вироби в обрядах, ритуалах та усній народній творчості Південної України. Символіка форм та декорування»* (2002). Гончарі в селах Щербані Вознесенського району Миколаївської області та Рибальче Голопристанського району Херсонської області перед початком кожного етапу роботи – виготовленням виробу на крузі, випалювання – перехрещували гончарний круг або горно зі словами *«Боже, поможи»* [897, с. 426]. У селі Миколаївка Бердянського району Запорізької області про дуже балакучу й набридливу людину казали: *«Співає, як муха у глечику»*. Про великі можливості людини говорили найпоширенішою приказкою: *«Не святі горшки ліплять»*, про те, що на все знайдеться бажаючий: *«І на дірявий горшок знайдеться покупець»*. Крім того, Віктор Самарський зафіксував прикмети. Так, у селі Щербані Вознесенського району Миколаївської області вважали, що коли на день народження дівчині подарують глиняний горщик, то вона незабаром вийде заміж. Починати нове господарство годилося з горщика, подарованого на весілля [897, с. 426]. У селі Рибальче Голопристанського району Херсонської області на Новий рік за старим стилем, тобто в ніч на Василя, дівчина брала новий глечик, наливала його водою по вінця й дивилася на воду. Коли поверхня води починала хвилюватися, мало з'явитися зображення майбутнього нареченого. Для ворожіння в селі Щербані брали тільки

старі миски, натомість кутю та узвар напередодні Різдва готували завжди в нових горщиках. Миски, у яких подавали страви на свята, зразу не мили, а лише наступного дня. Це мало принести в дім заможність, щоб і в майбутньому на столі було не менше страв, ніж цього дня [897, с. 425].

Фольклористка **Олена Білик** подала чимало цікавих зразків веснянок у монографії *«Календарно-обрядова пісенність Західного Полісся»* (2008). У селі Крупові Дубровицького району Рівненської області співали:

Ой веснянка на веснянци,
Пошлі наши женіхі в старци,
Пошлі вони старцюваті,
Забулися торби побраті,
Пошлі вони черетами,
Пилі воду черепками,
Черепками воду пилі,
На вечеру жабку зловилі [65, с. 152].

У Гуті-Лісівській Маневицького району Волинської області, за спогадами, *«співали всяке дурне одне на одного: дівчата на хлопців, хлопци – на дівчат:*

– Весна красна,
Що ти нам принесла?
– Винесла горщик маку.
Хлопцям на голу … .
Винесла воротило,
Щоб хлопчиків покрутило» [65, с. 138]. У цій веснянці горщик з маком виступав дарунком весни як міфологічного персонажа.

У монографії мистецтвознавця **Галини Істоміної** *«Мистецтво народної кераміки Волині другої половини XIX–XX століть»* (2009) зазначено, що волинські гончарі вірили у святість глини, її цілющі властивості. За свідченням гончаря з села Вілія Острозького району Рівненської області, ця свята земля багатьох врятувала від страшних хвороб, завдяки їй позбувалися болю в руках [444, с. 68]. Гончар у селі Вілія Острозького району Рівненської області, починаючи роботу за кругом, промовляв: *«Господи, поможи»*. У селі Юрівка Любарського району Житомирської області гончарі здавна розпочинали роботу словами: *«Господи, допоможи мені грішному»*. Гончарі з села

Залібівка Здолбунівського району Рівненської області молилися: *«Господи, допоможи»* [444, с. 74]. Місцеві мешканці замовляли в гончарів горщики та макітри різних розмірів *«на зілля»*, тобто трав'яні настої від різних хвороб [444, с. 68]. Якість гончарного посуду перевіряли за допомогою постукування. Люди знали, що *«драхлі»*, тобто недовипалені або тріснуті вироби *«нен хочуть дзвонити»*, тоді як хороші – *«співають»* [444, с. 136]. У селі Вілія Острозького району Рівненської області гончарі, копаючи глину, працюючи за кругом та випалюючи, молилися святому Пантелеймону [444, с. 74].

Етнолог **Зоряна Небесна** написала статтю *«Звичаї при народженні дитини на Бойківщині. Динаміка змін в обрядовості XX–XXI століть»* (2010). На Стрийщині вона зафіксувала цікаві обрядодії з кашею: баба-повитуха або хрещений батько за столом піднімали горщик із кашею, бажаючи так багато добра й щастя,як *«зірок нанебі»*. Нині цей обряд втрачено.Звичаї, пов'язані з кашею, були й в інших регіонах. Зокрема, у селі Надворне Бережанського району на Тернопільщині традиційним було *«молити кашу»*, *«розбивати кашу»*, тобто розбивати горщик із кашею, якою частували гостей. За цю кашу запрошені платили пожертви для дитини, породіллі, баби-повитухи [744, с. 40-46].

Одній з маловивчених тем традиційно-побутової культури присвятив своє дослідження *«Традиційна будівельна обрядовість українців»* (2011) львівський етнолог **Роман Сілецький**. Він дав своє тлумачення багатьом відомостям з праць своїх попередників, а також подав значну кількість польових матеріалів. Дослідник звернув увагу на багато обрядодій і міфологічних уявлень, пов'язаних із глиняними виробами й глиною. У Середньому Подніпров'ї була відома заборона використовувати в будівництві глину з місця поховання чи вбивства. Її зафіксовано в селі Луки Канівського району Черкаської області [923, с. 47].

У селі Бондарі Овруцького району Житомирської області залишали на ніч на обраному для будівництва місці горщик, в який клали загорнутий у рушник хліб. Виявлена вранці в горщику павутина означала придатність місця для забудовування. У разі її відсутності ворожіння повторювали наступної ночі в іншому місці [923, с. 97-98]. До порівняно поширених у минулому належали ворожіння з водою. Точно виміряну кількість свяченої або звичайної

води залишали в посудині на ніч на місці гаданого будівництва. Уранці перевіряли результат: зменшення кількості води означало, що місце нечисте. Часто залишали на ніч на уявних кутах житлової кімнати чотири наповнені водою глечики [923, с. 101-102]. У селах Возничі і Раківщина Овруцького району та Латаші і Рубежівка Народицького району Житомирської області предметами ворожіння нерідко виступали одночасно окраєць хліба, дрібка солі, мак, вуглина з печі, монета й посудина з водою, покладені на рушник, шматок полотна або в миску [923, с. 106]. У селі Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області на землі на чотирьох кутках ставили горня води, наповнене по вінця, а зверху – булку. Якщо через ніч зникала булка або зменшувалася кількість води, то місце визнавали недобрим. На буковинській Гуцульщині, у селі Розтоки Путильського району Чернівецької області, біля горщика з водою, накритого калачем, застромлювали в землю дерев'яний хрест і залишали всі ці предмети на три доби. На думку Романа Сілецького, за структурою та компонентами ці ворожіння були близькими до ритуалу годування душ померлих, який був характерним для поминальних звичаїв українців і наявним як у родинних, так і в календарних обрядах. У сербів Шумадії також залишали на ніч посудину, наповнену вином або борошном. Болгари теж ставили наповнену водою посудину на вірогідному місці будівництва, а в болгарській поминальній обрядовості практикувалося залишення на могилах дзбанів із водою й вином [923, с. 107, 109].

Відзначений Антоном Новосельським звичай, оборюючи межі майбутнього поселення, закопувати під скибу горщики з зерном, Роман Сілецький визнав генетично спорідненим із *«закуплянням місця»* для новобудови. Він зазначив, що подібний звичай був відомий також південним слов'янам, зокрема боснійцям, і припустив, що його коріння сягає поховальної обрядовості [923, с. 217-220].

У Середньому Подніпров'ї, де переважала каркасно-валькова техніка зведення стін, для мазання збирали толоку. Господиня клала на стелю перший вальок. Вона з господарем частувала мазальниць. Потім мазали стіни і аж потім – діл. Вальки на стіни й діл завжди починали мазати з покутя. Як закінчували валькувати, то, за розповідями з села Квітки Корсунь-Шевченківського району Черкаської області, господаря й господиню купали в глині.

Це було обов'язковим і означало завершення будівництва хати [923, с. 245], як і на Слобожанщині. У селі Листвин Овруцького району Житомирської області майстрам, які встановили сволок, подавали мед, нарізаний шматками і покладений у глиняну миску [923, с. 258]. Це нагадує звичай, зафіксований Людмилою Шевченко на західному Поліссі.

Верхній кінець комина (*«головку»*) традиційно увінчував двосхилий дерев'яний дашок, який подекуди, наприклад, у селі Яжберень Народицького району, прикрашали вирізаною з дерева фігуркою півня, але на початку XX століття на території Середнього Полісся й Поділля поширилися глиняні *«головки»* коминів, які місцеві мешканці купували в гончарів на базарах [923, с. 310].

Крім годування домовика, вдавалися й до інших традиційних заходів для забезпечення нормальних взаємин мешканців хати з цією демонічною істотою. Робили це далеко не завжди усвідомлено, здебільшого – за звичаєм, первісна суть якого, як і адресат, найчастіше вже були втрачені. До таких дій Роман Сілецький відніс і відзначений Василем Кравченком звичай ставити для вогню горщик з водою. У селі Діброва Поліського району Київської області запевняли, що й раніше, й тепер у піч на черінь ставлять горщик із водою на ніч. Значно більший науковий інтерес становила інформація, яка містила й мотивацію, й адресата зазначених дій. У селі Підгайне Іванківського району тієї ж області пояснювали, що в ямку в печі ставили воду в кухлі, а на гачечок біля печі вішали чистий рушник, і робили це для того, щоб домовик умивався. У селі Калинівка Поліського району говорили, що в печі для жару вдень і вночі має стояти вода в горщечку. Домовик приходив уночі й пив ту воду, а як її не ставити, то він стукає й грюкає. Старі люди гадали, що *«водичку – закон ставити»* [923, с. 316-317].

Дим з печі й комин, за спостереженням Романа Сілецького, посідали належне місце в народній медицині, зокрема в медичній магії. У селі Сапанів Кременецького району Тернопільської області розповідали, що в запічку мазали рудою глиною між стіною і піччю. Потім тією глиною лікували дітей, зшкрябуючи й засипаючи нею рани [923, с. 324]. Учений звернув увагу, що апотропеїчною силою українці наділяли уламок печі – *«печину»*, а також пічну заслінку, про що свідчили магічні формули-закляття *«А соль тобє да печина*

з поганими очима» із села Мотійки Народицького району та *«Цур тобі та печина з твоєми очима, а заслонка в плечі, щоб не промовив речі»* з села Покалів Овруцького району Житомирської області [923, с. 325-326]. У селі Велика Чернігівка Овруцького району розповідали, що коли народжувалося дитя, то брали маленьку печину, трішки солі, замотували в ганчірочку й клали дитині в колиску – від пристріту [923, с. 326].

Будівництво печі супроводжували певними обрядодіями. На бойківському Підгір'ї, у селі Довпотів Калуського району, майстер, закладаючи піч, сипав на підлогу дрібненьку глину – щоб було стільки грошей, скільки глини. Бойки із села Біличі Старосамбірського району Львівської області, посипали глиняні вальки пшеницею, щоб завжди був хліб і пікся в печі [923, с. 330]. З колом світоглядних уявлень про вогонь та опалювальні пристрої (вогнище, піч) був пов'язаний звичай ритуальної незавершеності житла. У селах Бондарі й Збраньки Овруцького району Житомирської області, коли збудували нову хату, то не можна було впродовж року мазати глиною дошку над піччю. У селі Білокоровичі Олевського району теж колись трохи не домазували дошку над піччю й брус – на один рік, а в селі Сущани того ж району гадали, що до року не слід замазувати частину дошки над піччю за комином. Подекуди підлягала регламентації кількість недомазаних і недобілених дощок: одна, дві чи три. У селі Тепениця Олевського району не замазували впродовж року три дошки над покутем і над піччю, доки не мине рік. У селі Рудня Карпилівська Сарненського району Рівненської області пояснювали, що це робили для того, щоб народжувалися свині й велика рогата худоба. У селі Замисловичі Олевського району побутувало інше пояснення, за яким хату на когось закладають, і на кого заклали, той до року може вмерти, тому над піччю до року не замащували дошку. У селі Біловіж Рокитнівського району Рівненської області застерігали, що господар або господиня можуть померти, якщо домазати ті три дошки. А в селі Яжберень гадали, що то залишають місце для домовика. Очевидно, у новій хаті домовик використовував саме отвір над піччю, а первісно – над вогнищем, як комунікаційний канал із зовнішнім світом. У згаданому вище селі Довпотів цей звичай зберігся в трансформованому вигляді: коли в новій хаті обмазували глиною останній кут стелі над піччю,

то майстер виголошував ритуальну формулу: *«Щоб велося добро і не було нечистої сили!»* [923, с. 332-334].

У селі Бондарі Овруцького району в старій хаті топили піч, збирали жар у горщик і несли на ніч у нову хату. При цьому запрошували домовика: *«Дєдушку, дєдушку! Просимо переходити у нове селище»* [923, с. 358]. Вживали також заходів на випадок, якщо домовик не захоче йти до нової оселі. У селі Кухче Зарічненського району Рівненської області в старій хаті залишали одяг, хустку, кидали щось із взуття, щоб не було пусто, голо. На припічку або на печі залишали горщик. У нього клали трішки солі, хліб. Біля печі на гвіздку лишали рушник [923, с. 360].

На новосілля в селі Чорний Потік Надвірнянського району Івано-Франківської області гості несли миску жита [923, с. 365]. На Поліссі, а почасти і в Карпатах та на Прикарпатті на входини залишали на ніч на столі їжу для душ покійних родичів або, рідше, для домовика. У селі Білятичі Сарненського району Рівненської області на ніч кидали все на столі, з вечора не миючи ложок і мисок, бо могли прийти душі померлих [923, с. 370]. Поминальний характер мав також новосільний звичай з буковинської Гуцульщини. Там, у селі Виженка Вижницького району Чернівецької області на стіл біля кожного гостя ставили горня води й запалену свічку. У горня також могли кинути горіхи, яблуко, сливи. Господар і господиня дарували це кожному гостеві за їхнє здоров'я, а ті несли подарунки додому [923, с. 370-371]. Окрім їжі, українці на входини залишали першої ночі для покійних предків світло, воду, подекуди навіть рушник. Вони клали в миски зі стравами ложки у певному положенні, а вранці, якщо вони були перевернуті, робили висновок, що вночі хату навідували *«діди»* [923, с. 371]. У згаданому вище селі Кухче цілу ніч світили світло, щоб душам померлих родичів було видно. Ложки збирали і ставили в одну миску, бо вважали, що вони їстимуть з однієї миски [923, с. 372].

Львівський етнограф **Марія Горбаль** написала дослідження *«Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст»* (2011), у якому плідно скористалася доробком Миколи Мушинки, Миколи Сивицького, Корнелія Кутельмаха й інших попередників. Вона звернула увагу, що подекуди на Лемківщині свічку на Святвечір застромлювали в горня зі

збіжжям, яке весною змішували з посівним зерном, щоб урожай був добрим у новому році [238, с. 66]. Під впливом християнства на початку XX століття з'явилося народне тлумачення запаленої свічки, встромленої на Святий вечір у хліб чи в горня із зерном, як символу Вифлеємської зірки, вечірньої зірниці, що ґрунтувалося вже винятково на християнських світоглядних категоріях [238, с. 151].

На Святвечір на Лемківщині, як і в інших українських землях, подавали дванадцять страв. Господиня накладала одну страву за другою на стіл, кожну – в окремій мисці [238, с. 66]. Цікаві спогади про поминання душ померлих родичів Марії Горбаль вдалося записати від жительки села Богуша Новосандецького повіту на північно-західній Лемківщині. Така вечеря для душ померлих родичів відбувалася після обходу садовини, худоби, після миття на ріці, однак перед Святою вечерею. Спеціально для поминання душ померлих варили рис. Рис до складу дванадцяти страв на входив. Він призначався для покійників. Накладали його в окремі тарілки – стільки, скільки в родині пам'ятали померлих родичів (не тільки тих, що померли до року, як на переважній території Лемківщини). Батько ставив на стіл тарілки з рисом, мати – ложки. Заздалегідь робили список померлих. Перед Вечерею молилися й проказували ще якісь спеціальні замовляння, тоді батько казав: *«Споминаю тебе, Петре; споминаю тебе, Анно; споминаю тебе, Андрію»* тощо. Діти потрошку той рис куштували. Тоді батько відчиняв навстіж усі двері, казав дітям, щоб *«тихо були»*, бо зараз прийдуть душі померлих, і, прочинивши двері надвір, навіть наказував псові, щоб не гавкав, *«бо прийдуть свої»*. *«І пес мовчав»*. Повернувшись до хати, тато запалював три свічки, давав їх трьом дітям, які ставали посеред хати, ліворуч і праворуч, усі обличчям до дверей. Усі члени родини також ставали обличчям до дверей із очікуванням душ померлих родичів. Так мовчки стояли навіть і до півгодини. Тоді батько казав: *«Ну, вже прийшли (душі)»*. Діти гасили свічки, відводячи дим убік до дверей. Батько зачиняв усі двері. І лише після того мати накладала Святу вечерю для живих, усього дванадцять страв. Тарілки з рисом стояли на столі впродовж трьох днів свят, потім рис давали худобі [238, с. 74-75].

У книзі краєзнавця **Василя Остаповича** *«Нариси з історії села Ганнусівка»* (2012) розповідалося про перші кроки заселення

цього села в Тисменицькому районі, походження його назви, життя та побут жителів села в минулі часи й нині. У Ганнусівці на свято Андрія, окрім ворожіння на пампушках (чий пампушок швидше з'їсть кіт, та скоріше вийде заміж), як і в інших регіонах, дівчата йшли на річку, пробивали ополонку й шукали якусь знахідку: яка витягнула черепок – вийде заміж за гончаря, інша – шматок шкіри – за шевця, тріску – за столяра [776, с. 211]. Ворожили тоді й з барвінком та водою: два листочки з барвінку клали на тарілку з водою – якщо при задумі про хлопця листочки сходилися докупи, то будуть *«в парі»* [776, с. 211].

Дослідників зацікавив і звичай, за яким домовикові давали їсти в горщику. У статті *«Традиційні уявлення про домовика на історико-етнографічній Волині»* (2013) етнограф **Володимир Галайчук** подав дані з села Цвітоха Славутського району. Там розповідали, як одна жінка служила наймичкою. Коли пан їхав у Луцьк, то наказав зварити простої юшки, спекти простого, без соди, коржа й поставити нагорі. Вона подумала, що юшка проста, взяла й засмажила. То, за її словами, ще з драбини не злізла, як у неї полетів горщик. Приїхав пан і запитав, чи давала їсти. Наймичка відповіла ствердно й розказала, що так і так. Пан нагадав, що казав не засмажувати, а дати просту страву [178, с. 371, 372].

У монографії *«Українська міфологія»* (2016), основу якої здебільшого склали польові матеріали автора з Полісся, Волині, Бойківщини, Гуцульщини та Покуття, Володимир Галайчук подав свідчення, як кожну вечерю для домовика лишали декілька ложок страви. У селі Кричильськ Сарненського району Рівненської області люди, як вечеряли й набирали страву з горщика в миску, то три ложки страви кидали назад у горщик. То призначалося для *«пирейми»*, тобто домовика. Коли сідали обідати чи вечеряти, то за столом у молитві теж згадували Господа Бога, Сина Божого, Божу Матір, усіх святих і *«святу перейму»*, кличучи на обід також мертві душі. Те, що залишали для неї, вранці, коли мили посуд, виливали поросятам у помийницю [179, с. 71].

У селі Ігнатпіль Овруцького району Житомирської області, за словами старих людей, для домовика лишали страви на столі щотижня з четверга на п'ятницю, не миючи посуду [179, с. 72]. На Гощанщині й Славутщині годівлю домовика співвідносили

з різдвяними святами і йшлося про пісну їжу, яка призначалася домовику так само, як і душам померлих. У селі Вільгір Гощанського району Рівненської області вірили, що домовик буває на горищі. Туди йому виносили їсти пісну їжу перед Колядами, на Святвечір. Кутю ставили в мисці, поклавши туди також усього потрошку: риби, голубців, хліба. Аж на третій день Водохрещів (21 січня) лазили на горище і дивилися, з'їдене чи ні. Їжу виносили солону [179, с. 76].

Етнограф **Надія Войтович** опублікувала монографію *«Народна демонологія Бойківщини»* (2015). У бойків вважалося, що так званий живий упир здатен зурочити людину. Тому в селі Присліп Міжгірського району Закарпатської області радили у випадку вроків узяти глину з могили упиря для лікування. Натомість на могилу клали камінь, розпечений на вогні в печі, і часник, кажучи: *«Я від тебе задар не беру, а тобі плачу»*. Ту глину треба було розмити у воді, процідити й три рази прожувати. Потім воду й глину виливали під живе дерево [162, с. 92, 158].

Для захисту від відьом у селі Хмелівка Богородчанського району Івано-Франківської області на Щедрий вечір мастили поріг стайні глиною-*«калинницею»*, якою замащували челюсті печі [162, с. 133].

Поширеними й розвинутими були міфологічні уявлення бойківського населення про домашніх духів. Інколи навіть такому домашньому годованцю відкладали в окрему посудину з кожної святвечірньої страви, щоправда, без солі, як от у селах Вовче й Жукотин Турківського району Львівської області. Це прирівнювало його до полазника, бо так само, наприклад, у селі Росільна Богородчанського району клали в миску страви, пригощаючи різдвяний сніп-діда, щоб у хаті була ситність. А вранці це все віддавали корові, бо вона виступала полазником [162, с. 63].

Увагу керамолога **Марії Пошивайло** в монографії *«Гончарний код українського фольклору (семіотика, образність, атрибутика, текстологія)»* (2015) привернули новотвори гончарського постфольклору, зокрема самодіяльність гончарок Бубнівки [831, с. 228-237]. Крім того, дослідниці вдалося записати бувальщину з Чернігівщини про те, як гончар провчив дівчину за намагання вкрасти горщик, змусивши кружляти довкола воза [831, с. 156-157]. Ця бувальщина нагадувала надруковану Борисом Грінченком. Вона прикметна тим, що сам гончар у ній визначив своє джерело магічного впливу як нечисту силу.

Етнолог **Михайло Глушко** та діалектолог **Леся Хомчак** у праці *«Надсяння: традиційна культура і побут (етнолінгвістичні скарби)»* (2017) звернули увагу, що в надсянському весільному обряді традиційними були обрядодії з тарілкою (рідше – з іншим предметом), яку перекидали через хату чи розбивали. У селі Болозів Старосамбірського району мати молодого кропила всіх, а потім ту тарілку перекидали через хату. У селі Воля-Баранецька Самбірського району на другий день приводили молодого до молодої, обходили з хлібом-сіллю навколо, а дружба потім хапав ту миску й кидав через хату. У селі Дмитровичі Мостиського району мати кропила свяченою водою, посипала пшеницею, а тоді розбивала таріль на щастя. У записах надсянського весілля першої половини XIX століття, наприклад, у Йосипа Лозинського, було засвідчено обрядодію, коли наречений перекидав через хату тарілку, на якій батьки подавали горілку, зустрічаючи його після шлюбу, або тарілку, на якій приносили подарунки від нареченої. Дослідники згадали, що перекидання через голову миски з водою або вівсом, через хату – палиці, якою хрестили двері, у весільному обряді деяких місцевостей символізувало відкидання всього нечистого або ворожіння на подружнє життя. На їхню думку, перекидання предметів через дах в обрядовості слов'янських народів виконувало оберегову функцію, а биття посуду виконувалося для ініціювання багатства, щастя, народження дітей. Інформатори з села Годині Мостиського району так і тлумачили, що тарілку кидали, щоб молодята трималися вкупі. Спорадично тарілку використовували для дарування грошей нареченим, як у селах Малнівська Воля, Старява, Острожець Мостиського району та Старичі й Коти Яворівського району, звідки походили звістки про звичай гостей дарувати гроші, кидаючи їх на тарілку старості чи господині [198, с. 65-66].

Дослідження традиційного українського гончарного ремесла тривають. Триває активне студіювання різних його аспектів, у тому числі керамофольклористичних – міфоритуальних аспектів гончарства в традиційній культурі українців та інших слов'янських народів, міфопоетичних уявлень про гончарів і процес гончарювання.

У незалежній Україні відновилася цікавість до гончарного ремесла як явища духовної культури, включеного в історичну систему різних символічних зв'язків. Поява концептуальних

монографій Олеся Пошивайла, де українське гончарство вперше охарактеризовано як вияв народного світобачення, невід'ємне від міфологічних уявлень, релігійних вірувань, звичаєвості й обрядовості, проаналізовано гончарський фольклор українців і порушено багато питань, пов'язаних із функціонуванням гончарних виробів у звичаєвості й обрядовості українського народу, примусила наукову спільноту говорити про зростаючу тенденцію цілісного підходу до вивчення ремесел та появу нового перспективного напрямку гуманітарних студій, який швидко оформився як наука керамологія. З'явилася низка досліджень із етнографії українського гончарства, феноменології гончарства народів світу. Після цього й мистецтвознавці, зокрема Галина Івашків, Галина Істоміна, почали приділяти увагу етнографічній площині гончарства. Обрядам і звичаям гончарів знайшлося місце також у монографії й статтях етнолога Василя Балушка, присвячених цеховим ремісникам пізнього середньовіччя. Різні аспекти професійної обрядовості й звичаєвості гончарів розглянуто в працях Ігоря Пошивайла та інших науковців. Характерно, що почалася авторецепція гончарства представниками гончарських родів. Гончарі виступали вже не тільки об'єктами дослідження, бо з занепадом ремесла й появою спроб його відродити гончарські нащадки стали дослідниками й популяризаторами народного гончарства.

Попри численні суспільно-політичні негаразди, що позначалися на стані науки, у цей час активно проводилися керамологічні й етнологічні експедиції. Легенди, перекази та бувальщини про гончарів зафіксували та ввели в обіг Василь Скуратівський, Ігор Пелипейко, Валентин Посухов, Сергій Сватковський, Іван Робчук і Микола Павлюк, Павло Гриценко, Надія Вархол, Олена Левкієвська, Людмила Виноградова, Юрій Спесивцев, казки про гончарів – Степан Пушик, Михайло Буджак, Анатолій Дяченко, Микола Зінчук та інші. Пісню про горшкодрая опублікував Михайло Красиков. Пов'язані з гончарями народні вірування з погляду етнолінгвістики досліджували Галина Кабакова й Оксана Могила.

Стало можливим студіювання напівзаборонених раніше тем. Космогонічні легенди про створення з глини Всесвіту, людей і тварин зацікавили Магдалину Ласло-Куцюк, Василя Сокола, Ольгу Бєлову, Людмилу Виноградову, Олександра Гуру, Валентину Кузнецову.

Міфологічні бувальщини й казки, де фігурували глина й глиняні вироби, опублікували Микола Дмитренко, Петро Медведик, Олекса Ошуркевич, Микола Зінчук, Юрій Чорі, Надія Вархол. Календарна поезія зі згадками про глиняний посуд потрапила до праць Олени Білик і Романа Кирчіва, а також до фольклорних збірок Михайла Мишанича, Василя Сокола й Олекси Ошуркевича.

Зв'язок гончарних виробів із міфологічними, насамперед демонологічними уявленнями простежили Віктор Давидюк, Ольга Поріцька, Володимир Галайчук, Надія Войтович, Ярослава Конєва, Надія Вархол. Низку відомостей про знакові (релігійно-магічні) функції глиняних виробів у календарній обрядовості подали Василь Скуратівський, Гарафина Маковій, Михайло Шмайда, Тетяна Пархоменко, Тетяна Агапкіна, Олександр Курочкін, Корнелій Кутельмах, Георгій Кожолянко, Єлизавета Рижик, Марія Горбаль, Ірина Волицька, Світлана Творун. Роль глиняних виробів у метеорологічній, зокрема плювіальній магії українців розглядали Танасій Колотило, Катерина Охомуш і Андрій Сизько, Микола Ткач, Раїса Свирида.

З огляду на те, що українці мали багаті традиції, пов'язані з народженням дитини, українська родильна обрядовість привабила дуже багатьох дослідників, зокрема Валентину Борисенко, Георгія Кожолянка, Олену Боряк, Лідію Орел, Альберта Байбуріна. Усі вони висвітлювали використання в хрестинних обрядах глиняного посуду, його ритуальне биття й ритуально-магічні функції фрагментів посуду. Цих же питань, але в традиціях дошлюбного спілкування молоді, торкнулися Вадим Мицик, Тетяна Агапкіна й інші дослідники. Гончарні вироби у весільній обрядовості стали предметом зацікавлення Ірини Несен, Михайла Глушка та Лесі Хомчак, Вадима Мицика, Олександра Гури. Мовознавець Ірина Магрицька плідно розглядала архаїчні явища культури, зокрема використання глиняних виробів у весільному обряді через мовні дані. Їхню роль і функції в поховально-поминальній обрядовій практиці досліджено в працях Валентини Борисенко, Валентини Конобродської, Марини Куракеєвої.

Цінні відомості про застосування глиняного посуду в будівельній обрядовості подано в працях Романа Сілецького, Михайла Красикова, Зої Гудченко. Деякі фактичні дані про використання глиняних

виробів у народній медицині подали у своїх публікаціях Михайло Василенко й Тетяна Шевчук, Ірина Колодюк (Ігнатенко), Олександра Кондратович. Ритуально-магічні функції іграшки зацікавили Олександра Найдена. Для цього періоду характерними були як збір нових відомостей, намагання порятувати від зникнення, зберегти й дослідити унікальні етнокультурні матеріали, так і спроби дати нові, більш аргументовані інтерпретації фактам, які ввели в обіг попередники.

ВИСНОВКИ

Огляд історії дослідження комплексу світоглядних уявлень про гончарство й гончарні вироби показав, що питання, пов'язані з ними, здавна перебували в полі зору науковців. Ще з часів середньовіччя до нас дійшли відомості, з яких можна судити про жрецькі функції гончарів у минулому, про міфологізацію їхнього ремесла й використання гончарних виробів у магії та знахарстві.

Вивчення народної творчості, звичаїв і вірувань на початку XIX століття стимулювалося розвитком романтизму, у руслі якого сформувалася цікавість до міфології й народного світобачення. Уже перші фольклористи й етнографи, такі як Зоріан Доленга-Ходаковський, Жегота Паулі, Микола Гоголь, Осип Бодянський, Олексій Дмитрюков звернули увагу на пісні, ігри та ворожіння зі згадками про гончарів і горшковозів. Пантелеймон Куліш уперше надрукував українську народну казку, де дійовими особами були гончарі. У середині XIX століття стало вкрай актуальним питання публікації українського фольклору. Як відомо, на той час фольклористи Європи, зокрема слов'янських країн, уже мали у своєму активі вагомі й значні за обсягом видання. Одним із найбільш значущих збірників народної творчості свого часу, де вагоме місце займали твори про гончарів, була збірка прислів'їв, приказок та інших малих жанрів фольклору Матвія Номиса. Казки про гончарів увійшли також до чималого зібрання Андрія Димінського.

Поява опублікованих зразків гончарського фольклору спричинила й потребу теоретичного осмислення того,

що було зібрано. Фольклорист і етнограф Петро Єфименко був першим, хто використав бувальщину про гончаря для реконструкції міфологічних уявлень українців. З іменем видатного мовознавця й дослідника міфології Олександра Потебні була пов'язана також перша керамологічна дискусія про роль і функції биття глиняних виробів у весільній обрядовості українців та інших народів. Використання глиняного посуду в поховальній обрядовості було предметом аналізу Олександра Котляревського. Гаївки й ворожіння про гончарів у цей час фіксували Ігнатій Галько, Йосип Лозинський. Пісні про горшковозів записали Опанас Маркович і Марко Вовчок.

З гончарським фольклором була пов'язана визначна плеяда українських фольклористів і етнографів другої половини XIX століття. У грандіозному компендіумі Павла Чубинського, що становив гордість українського народознавства, були, серед іншого, й ворожіння та приказки про гончарів, і дитячі ігри, де зображувалося гончарське ремесло. Павло Чубинський та Олександр Русов, досліджуючи кобзарський репертуар, зафіксували й пісню про горшковозів. Оповідь про гончаря, записана Володимиром Менчицем, потрапила до фольклорного збірника Михайла Драгоманова. Бувальщина й пісні про гончарів були серед численних фольклорних матеріалів Івана Манжури. Через публікації по-новому документується діяльність таких дослідників і збирачів гончарського фольклору, як Іван Франко, який записав казку про гончарку та притчу про глиновоза, прислів'я й приказки про глинокопів, гончарів і дротарів. Оскар Кольберг у своїй монументальній багатотомній праці водночас із великим масивом інших важливих даних зафіксував українські легенду й приспівку про гончарів.

З Олександра Твердохліба, який першим почав досліджувати в гончарних осередках фольклорну творчість ремісників, почалася нова сторінка в історії керамології. Звичаєвість гончарів, зокрема пережитки цехового побуту, фіксували керамологи Віктор Василенко й Олександр Прусевич. Іван Зарецький під час своєї керамологічної експедиції теж записав звичаї, повір'я, прислів'я й приказки, ідіоми гончарів. Керамолог Петро Зем'ятченський звернув увагу на гончарський фразеологізм. Гончарські вірування зацікавили етнографа Михайла Русова. Керамолог Микола Іонов поділився спостереженнями про сприйняття гончарів у народі. Тим часом

Микола Сумцов продовжив почату Потебнею дискусію про мету й значення биття посуду в українській родинній і календарній обрядовості та дослідив деякі елементи гончарської звичаєвості. Ритуальними функціями глиняних виробів у поховальній обрядовості займався також Зенон Кузеля.

Фіксація значної кількості фольклорних даних про майстрів гончарної справи та їхнє ремесло стала наслідком активної збирацької діяльності дослідників кінця XIX – початку XX століття. Серед записів Петра Іванова було кілька міфологічних бувальщин і казок про гончарів, гра в приїзд гончаря. Календарно-обрядову пісню про гончаря записала Леся Українка. Казку про гончаря зафіксував Євменій Сабов. Особливо багатими на гончарський фольклор були фольклорні збірники Бориса Грінченка. Дослідник опублікував кілька міфологічних бувальщин, соціально-побутову казку, веснянки й інші пісні, де фігурували гончарі, дражнилку, спрямовану проти гончарів, гончарські приказки, повір'я, пов'язані з приїздом гончаря. Марії Грінченко вдалося записати, крім того, вірування щодо можливості гончаря вплинути на властивості своїх виробів. Своєрідні маловідомі сторінки в історії української керамології розкрили фольклорні збірники та статті Володимира Гнатюка, який теж опублікував казки, бувальщину, переказ та весільні приспівки про гончарів. Бувальщина, переказ, пісня й повір'я про гончаря з'явилися у праці Василя Іванова. Олександр Малинка зафіксував пісні про горшковозів, бувальщину та загадку про гончаря. Значний внесок зробив також Порфирій Мартинович, який записав бувальщину й переказ, де дійовими особами були гончарі, ремісничу пісню зі згадкою про гончарів, пісню про горшковозів. Гончарів згадано в легенді, записаній Яковом Новицьким. Митрофан Дикарів також оприлюднив бувальщини про горшковоза та гончарів, жарти над гончарями. Казки про гончаря так само записали Василь Милорадович і Василь Кравченко. Вірування й приказки, пов'язані з гончарством, потрапили до публікації Гліба Яковлева. Паремії про гончарів фіксували також Микола Державін, Михайло Комаров, Кирило Живило.

У першій половині XX століття настав час для комплексного вивчення гончарних осередків як етнографічного явища, у тому числі професійних звичаїв, вірувань і фольклору гончарів. Було

розроблено програми дослідження гончарства, які включали в себе питання про ремісничий фольклор, а також вказівки на потребу вивчати фольклорне сприйняття гончарів, їхнього ремесла й виробів. Василь Кравченко, Лідія Шульгина, Євгенія Спаська, досліджуючи гончарні осередки, звернули увагу на легенди, пісні, виробничі ритуали гончарів, особливі види посуду, які вони виготовляли, й порушили питання про необхідність з'ясувати роль і місце глиняних виробів у традиційній культурі й побуті народу. Фольклор про дротарів фіксували Іван Панькевич, Філарет Колесса. Дражнилки про гончарів повідомила у своєму монографічному дослідженні села Ніна Заглада. Генрик Біґеляйзен, Катерина Грушевська та Євгена Смолинська продовжили розпочаті попередниками керамологічні дискусії про ритуальні функції глиняних виробів у весільній і поховальній обрядовості. На жаль, репресивні заходи комуністичного режиму проти діячів української культури й науки та скоєний ним геноцид українського народу нагло перервали розвиток вітчизняної фольклористики, етнології й керамології.

Відновлення гуманітарних наук у повоєнний час відбувалося кількома шляхами. Передовсім, це була самовіддана діяльність українських науковців у діаспорі, що вимушено покинули свою Батьківщину. Філолог Василь Грабець опублікував народні жарти, що стосувалися гончарів. Пов'язані з гончарями паремії фіксували Володимир Плав'юк, Йосиф Хімчук та інші фольклористи. Митрополит Іларіон (Огієнко), Докія Гуменна та решта дослідників чимало зробили для вивчення ритуально-магічних функцій гончарних виробів у традиційній культурі українців. Вартою уваги була також діяльність археолога й керамолога Юрія Шумовського, що за допомогою глиняних виробів вивчав вірування й обрядовість Західної Африки.

У підрадянській Україні справи в другій половині XX століття склалися інакше. Мистецтвознавство менше постраждало від репресій, тому воно швидше відродилося й перебрало на себе вивчення народного гончарства, де гончарні вироби, що розумілися як твори народного мистецтва, стали головними, обставини їх виготовлення – другорядними, а етнографічні особливості побутування та ремісничий фольклор узагалі вийшли за межі наукової відповідальності вчених. Мистецтвознавці, такі як Юрій Лащук і Леся Данченко, лише побіжно

відзначали наявність фольклору гончарів, але не цікавилися ним. Фольклористи й етнологи, у свою чергу, уникали теми ремесел узагалі й гончарства зокрема. Проте поступове відновлення фольклористики й етнології, цілеспрямована робота зі збирання й видання народної творчості все ж дали свої позитивні результати. Казки й перекази про гончарів і дротарів стали здобутком фольклористів Луки Дем'яна, Петра Лінтура, Михайла Івасюка, Степана Далавурака, Петра Скунця, Степана Пушика, Анатолія Іоаніді. Степан Мишанич видав народні оповідання про побут гончарів. Пісню про гончаря записав Гнат Танцюра, народні усмішки – Петро Гальченко, а Галина Довженок опублікувала скоромовку й дражнилку про гончарів. Фразеологізми та загадки про гончарів і гончарне ремесло фіксували Валентина Бобкова, Іван Березовський, Іван Гурин, Матвій Шестопал, Наталія Шумада, Михайло Пазяк. Публікували гончарський фольклор і українці у суміжних Польщі, Чехословаччині, Румунії, наприклад, Михайло Гиряк та Іван Ребошапка, які записали кілька казок про гончарів і дротарів.

Етнографічним вивченням українського гончарства займалися російські археологи, що прагнули реконструювати стародавнє гончарство. Гончарські легенди й професійну обрядовість фіксував археолог Олександр Бобринський. Чимало для дослідження українських обрядів і вірувань, пов'язаних з гончарями, зробили російські етнолінгвісти Микита й Світлана Толсті, Андрій Топорков та інші.

Коли Україна стала незалежною, то фундаментальним чинником розбудови держави виступила національна свідомість. Важливу роль у її розвитку й становленні відіграли історія й народознавство, що показували людям їхню спільну належність до української етнічної спільноти, її історичний шлях і культурні набутки, одним із яких були предковічні ремесла, у тому числі й гончарство. У працях керамолога Олеся Пошивайла подано принципово новий погляд на гончарство, відмінний від мистецтвознавчого. Врахувавши напрацювання попередників і доповнивши їх своїми експедиційними матеріалами, він зосередився на етнографічних і фольклорних виявах гончарного ремесла, приділивши основну увагу гончарському фольклору, звичаям та віруванням. Гончарська звичаєвість стала предметом розгляду й етнолога Василя Балушка. Звичаї та вірування гончарів

фіксували етнограф Лідія Орел, керамолог Ігор Пошивайло, мистецтвознавці Галина Івашків, Галина Істоміна, музейник Віктор Самарський. Оповідання гончарів записав мовознавець Павло Гриценко. Легенди, бувальщини й казки про гончарів оприлюднили Василь Скуратівський, Іван Робчук та Микола Павлюк, Михайло Буджак, Валентин Посухов, Анатолій Дяченко, Сергій Сватковський, Ігор Пелипейко, Микола Зінчук, Олена Левкієвська, Людмила Виноградова, Надія Вархол та інші науковці. Повір'я, пов'язані з гончарями, зацікавили етнолінгвістів Галину Кабакову та Оксану Могилу. Наприкінці XX – на початку XXI століть відбулося становлення й організаційне структурування української керамології як окремої наукової дисципліни.

Досліджені матеріали засвідчують високий науковий рівень українських учених XIX–XX століть. Їхні пошуки та знахідки не лише йшли в загальнослов'янському контексті відродження народів, але й показують видатну роль особистостей у царині фольклористики, етнології, керамології, їхнє жертовне служіння ідеям духовності, патріотизму, розвитку української науки й культури. Важливо, що серед тих, хто збирав фольклорні дані про гончарство й гончарні вироби, був весь цвіт української культури, у тому числі письменники-класики. До вивчення гончарної культури українців долучилися також німецькі, польські, російські, чеські та румунські вчені.

Унаслідок їхніх фольклорно-етнографічних студій стало можливим утвердження погляду на українців як на окремий народ з притаманними йому мовою, менталітетом, культурою й історією. Було нагромаджено багатий фактичний матеріал з вірувань, свят і обрядовості, особливо календарної.

Українська фольклористика й етнографія завжди були тісно пов'язані з національним рухом. Адже саме в лоні традиційної культури сформовано основні підвалини світоглядних засад кожного народу. Тут криються й закладені основні цеглини фундаменту й самі механізми творення ментальності народу, його бойового духу й гарту. Досліджуючи фольклор, звичаєвість та обрядовість, народне мистецтво й ремесла, українські вчені ставили за мету дослідити через них історичний шлях свого народу, довести його самобутність, утвердити потребу в самостійному, незалежному державному існуванні, а відтак забезпечити українське самоздійснення, реалізацію національних інтересів у всіх сферах буття.

Статті й монографії фольклористів, етнологів, археологів і керамологів дали змогу глибше вивчити ремісниче світобачення й образ гончаря в народній традиції, зрозуміти гончарську обрядовість, реконструювати низку архаїчних елементів світоглядного комплексу гончарного ремесла, показати їхню спільність у різних слов'янських народів, єдність міфологічного мислення, яке стоїть за ними. Цей тип мислення був властивим у традиційному суспільстві як гончарям, так і людям, які їх оточували й взаємодіяли з ними, були споживачами їхніх виробів. Дослідники звернули увагу не лише на суто професійні заняття гончаря, технологію гончарної справи, а підійшли до сприйняття гончарства як особливої міфологеми, символу, який склався в архаїчній моделі світу українців. Підсумком дослідження міфоритуальних і міфопоетичних виявів українського гончарства стало з'ясування численних важливих аспектів духовного життя минулих історичних періодів, зокрема, уявлень про роль і місце людини в природі й суспільстві, про світоглядні й соціокомунікативні виміри її творчої діяльності та про речове оформлення культури.

Важливо, що маловідомі матеріали цих діячів культури й науки спростовують тезу про те, що гончар представлений в українському фольклорі набагато менше за, приміром, коваля. Насправді гончарів здавна згадували в народних легендах, казках, переказах, бувальщинах, усмішках, різних оповідках, ліричних і жартівливих піснях, коломийках, танцювальних приспівках, веснянках, гаївках, купальських піснях, весільних співах, замовляннях, закличках, дитячих потішках та іграх, примовках, дражнилках, прислів'ях і приказках, загадках і скоромовках. Народна творчість піднімала їх на найвищі суспільні щаблі, урівень із боярами, міністрами, царями й королями, наділяла мудрістю й надприродними здібностями. Завдяки виокремленості свого ремесла, володінню таємними, недоступними решті знаннями, здатності творити речі з безформної матерії, співпричетності до могутніх природних стихій землі, води, повітря й вогню, завдяки яким відбувалося це творення, а також стосункові до дороги й мандрів виникло уявлення про магічну силу гончаря, його особливі – непояснювані й непідконтрольні суспільству – властивості, що виходили далеко за межі ремесла. Володіння магією, судячи з численних бувальщин і переказів, було суттєвою складовою його статусу. Саме за її допомогою гончар карав своїх кривдників,

розв'язуючи або навіть відвертаючи цілком реальні конфлікти. З тієї ж причини гончареві заздалегідь призначалася, коли він прибував у селище, роль знахаря: його припрошували надати відповідні послуги чи він викликався сам, і його з готовністю приймали. У бувальщинах і казках він поставав також рятівником громади від відьом та упирів, які загрожували її відтворенню, виправляв також інші порушення в репродуктивній сфері. На гончаря також покладали обов'язок сповістити громаду про волю надприродних сил – у християнські часи святих, які оголошували про потребу старанно відзначати те чи інше свято, щоб уникнути можливого збитку й нещасть. Характерно, що святі поставали вершниками, тобто самі були пов'язані з тим же таємничим і загрозливим світом дороги, що й гончар. Саме так міф визначав цінності культури, морально-етичні зразки поведінки, лад життя суспільства, підтримував культурну традицію за допомогою обрядів і ритуалів.

Гончарські професійні звичаї й обряди, пов'язані з видобуванням сировини, виготовленням виробів на крузі, їхнім випалюванням, збутом і ремонтом виробів, складали органічну частину цілісної системи релігійних уявлень українців, закодований зміст яких приховував таємниці народного світорозуміння. Оскільки панувала віра у вплив надприродних сил на всі сфери життя, то професія гончаря, як і його вироби, була міфологізованою. Глина як гончарна й будівельна сировина, яку, згідно з космогонічними силами, вищі сили добули з дна прімордіального моря, була включена в історично обумовлену структуру різних символічних зв'язків, знаковий потенціал яких реалізувався в лікувальних і магічних практиках, а також у сфері повсякденності. Її наділяли не лише цілющими, але й прокреативними властивостями. Традиційно вважали, що глина належить могутнім хтонічним силам, насамперед померлим, тому її добування оточувалося численними правилами, приписами й заборонами.

Глиняні вироби, за фольклорними й етнографічними даними, відігравали важливу роль в обрядовості, насамперед календарній і родинній. Розмаїття вірувань, магічних обрядодій та ворожінь, у яких використовували глиняний посуд, наповнювало сферу календарних дійств – Святвечора, Щедрого Вечора, Голодної Куті й Водохрещів, інших свят. Міфопоетичні погляди, які лежали

в основі обрядів, у ритуальній практиці реалізовувалися через *«опредметнення»* символів, тобто співвіднесення їх із реальними речами з оточуючого світу, серед яких був і посуд. Форма первісного споживання страв була колективною, однак обрядова трапеза, центром якої був, наприклад, горщик з кутею, якраз найменше за все була споживанням їжі. Швидше, вона була ідеальною моделлю життя в його найбільш суттєвих проявах. Новизна горщика втілювала новий стан світу, нової сукупної долі, тому всі дії, здійснювані з ним, набували високого семіотичного статусу. Використання горщика з кашею у ворожіннях передбачало натомість своєрідний обмін. Той, хто ворожив, *«відсилав»* у сферу чужого ті чи інші предмети (продукти, їжу), а навзамін *«отримував»* необхідні відомості.

Вироби гончарів постійно супроводжували людину, застосовуючись не лише у повсякденні. Вони набували особливого значення в кульмінаційні періоди життя (народини, ініціація, весілля, поховання). Родильна обрядовість як процедура введення новонародженого в соціум полягала в переході дитини від баби-повитухи до хрещених батьків. Те, що головними учасниками цього ритуалу були не справжні батьки, а сторонні люди, співвідносилося з головною тенденцією ритуалу до відокремлення дитини від світу природи. У цілому ж утвердження новонародженого у світі людей виступало у формі биття горщика з кашею, що знаходило аналоги як у весільній фінальній трапезі, так і в поминальній тризні. Використовували глиняний посуд і в обряді зливок, який передбачав ритуальне очищення жінки, що стала матір'ю, та прогнозування подальшої плодючості.

Навчальна та вечорнична обрядовість були рештками вікових ініціацій із обов'язковим умиранням і відродженням у новому статусі. Цей важливий момент, так само, як і на хрестинах, міг оформлювати ритуал биття горщика з кашею, яку потім колективно споживали.

Весільна обрядовість була одним із найстійкіших і найскладніших компонентів традиційно-побутової культури, яскравим показником етнічної ідентичності. У ній простежувалися пережитки архаїчних уявлень, суспільних та сімейно-шлюбних відносин, що формувалися в різні історичні епохи. Під час ознайомлення з обставинами використання гончарних виробів на весіллі стає очевидним, що воно різко виходило за межі звичайного приготування, подавання

й споживання їжі з глиняного посуду. Стародавній, язичницький характер побажань на весіллі свідчить про архаїчність обрядових елементів, у яких були задіяні гончарні вироби. У всіх цих обрядодіях помітні ірраціональні з погляду сучасного мислення, але значущі для носіїв традиційної культури елементи: заборона торкатися чарки або тарілки голою рукою, обов'язкове подавання чарки, хліба, хусток, рушників, чобіт, інших подарунків на тарілці. Це дарування поставало символічним обміном, а завершення весілля знову могло завершуватися биттям горщика з кашею та наділенням кожного втіленням його долі.

Родильний і весільний обряди виявляли значну спільність із поховальним, яку можна інтерпретувати в термінах ритуалу переходу або ж у зв'язку з культом мертвих. Але поховальний обряд разом із родильним як межові обряди земного буття, що обрамовували інші перехідні обряди життєвого циклу (ініціацію, одруження), становили певною мірою план змісту серединних обрядів: останні символічно позначали смерть і воскресіння, а крайні (пологовий і поховальний) обряди були первинним, природним ритуальним вираженням цих значень. Биття глиняного посуду могло пов'язуватися як з намаганням виділити покійнику його частку господарства, так і з мотивом дороги в інший світ. Весільні, родильні й похоронні ритуали реалізовували первісні уявлення про створення Космосу, який у свідомості живих будувався подібно до створення соціуму через народження, весілля й смерть.

Гончарні вироби були ключовими і в багатьох інших обрядах, зокрема транзитивних. Наприклад, при переселенні в новий будинок особливу увагу приділяли перенесенню *«долі»* попереднього житла, втіленій, наприклад, у вогні колишнього вогнища. У ролі носія ідеї *«долі»* дому нерідко виступав образ домовика, якого переносили за допомогою горщика з жаром. Окреме місце посідали магічні прийоми, покликані вплинути на суспільні взаємини й різноманітні партнерські стосунки між людьми. Зокрема, упродовж тривалого часу фольклористи фіксували розповіді про таїнства, пов'язані з добуванням кісток хтонічних істот – жаби, кажана, в яких використовували новий горщик. Ці кістки наділялися чародійною силою й мали вживатися як у любовній, так і комерційній магії, спрямованій на вдалі купівлю й продаж худоби. Умовою доступу

до матеріального зиску був перехід комунікативного бар'єру, контакт із таємничими й небезпечними силами потойбіччя. Ритуали підкреслювали це демонстративним порушенням деяких норм людської поведінки. Найбільш виразно символікою іншого світу були пронизані обряди, пов'язані з лікуванням важких хвороб. Хвороба як прояв іншого світу (порушення космічної рівноваги) у символіці лікування була пов'язана з перехідним простором, на який лікування й орієнтувалося, тому не дивно, що обрядодії з глиняним посудом і іншими культурними символами нагадують акти шаманізму. Не слід забувати, що за всіма обрядовими використаннями нового посуду завжди стояла його купівля в гончаря, який виступав фактично співучасником обряду.

Такі явища сучасної цивілізації, як ідеологічні втручання, репресивні заходи, війни, екологічні катаклізми, глобалізація, призвели до руйнування духовних цінностей українського народу, що посилило відповідальність учених за збереження й вивчення традиційної культури. Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному та Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України, як і інші наукові установи, ведуть з цією метою експедиційну й дослідницьку роботу.

Нині традиційні гончарські звичаї й ритуали поволі відходять у небуття, але водночас гончарство все ще залишається важливим компонентом історичної пам'яті народу, виявом його етнічної самобутності. Вивчення закономірностей побутування гончарства як частини народної культури українців дозволить поглибити наші уявлення про світогляд і духовну спадщину минулих поколінь, а також створить надійний фундамент для кроскультурних і порівняльних студій.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

Архівні джерела

1. Гайдай М. Матеріали до колодійного обряду // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 1. – Оп. 4. – Од. зб. 285. – 30 арк.
2. Добрянський К. Побут (робітників) ремісників Старо-Самбірщини: Розвідка. 1947–1949 рр. // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 34. – Оп. 1. – Од. зб. 3. – 67, 1 с.
3. Казки, пісні (без мелодій), дитячі ігри та ін. Пісні побутові, жартівливі, дитячі. З матеріалів різних збирачів (М. Александровича, А. Шишацького, В. Горленка, А. Заблоцького, М. Нечипоренка, М. Зозулі, М. Грінченко, А. Самокиша, Т. Зіньковського, В. Степаненка, П. Солонини, А. Малинки, Г. Неводовського). (Робочі матеріали М. Грінченко при підготовці окремих томів з народної творчості...) // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 28. – Оп. 3. – Од. зб. 38. – 78 с.
4. Колесниченко Г. І. Записи народної поетичної творчості (розповіді, анекдоти) на антирелігійну тематику, зроблені на Вінниччині. 1961 рік // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 14. – Оп. 3. – Од. зб. 588. – 200, 12 арк.
5. [Кравченко В.] Журнал «Етнограф» № 12, 1924 р. // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 16. – Од. зб. 79. – 53 арк.
6. Лащук Ю. П. Українська народна кераміка XIX – XX ст.: Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора мистецтвознавства. – Львів: Львівський державний інститут прикладного та декоративного мистецтва; кафедра художньої кераміки, 1969 // Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Національний архів українського гончарства. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 16/1. – 625 с.

7. Мартинович П. Д. Козацьки письні. Кобзарь Хведир Грыценко 1885 р. «Озовськи три браты» (Думи, псальми, духовні вірші. Пісні без мелодій, сирітські про долю, жартівливі Сліпецькі словник та інше) 1885 р. // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 11. – Оп. 2. – Од. зб. 592. – 60 арк.
8. Могила О. А. Метеорологическая лексика украинских говоров (лексико-семантическая, ареальная и генетическая характеристика): Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук. Специальность 10.02.02 – Языки народов СССР (украинский язык). – Киев: Институт языковедения имени А .А. Потебни АН УССР, 1984. – 195 арк.
9. Яворницький Д. І. Пісні жартівливі, пяницькі, козацькі, історичні. Роки 1861–1936 // Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. – Ф. 8. – Оп. К2. – Од. зб. 2. – 168 арк.

Література

10. Абрамов Ив. Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Волынского и Заславского уездов // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1913. – Вып. 3-4. – С. 378-383.
11. Абрамов Иван. Черниговские малороссы: Быт и песни населения Глуховского уезда: (Этнографический очерк). – Санкт-Петербург: Типо-литография В. О. Пастор, 1905. – 41 с.
12. Абрамович Дм. Село Коснище, Владимир-Волынского уезда, Волынской губ. // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1898. – Вып. II. – С. 184-202; Вып. III-IV. – С. 385-386.
13. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – Москва: Индрик, 2002. – 816 с.
14. Агапкина Т. А. Этнографические связи календарных песен : Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. – Москва: Индрик, 2000. – 336 с.
15. Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва: Наука, 1986. – С. 76-88.
16. Адріянова-Перетц Варвара. Полтавські прислів'я в записах 1850-х років // Етнографічний Вісник. – Київ, 1926. – Кн. 3. – С. 148-153.
17. Азадовский М. К. История русской фольклористики. – Москва: Учпедгиз, 1958. – Т. I. – 477 с.
18. Аксьонова Н. Петро Васильович Іванов – корифей українського народознавства (конференція до 170-річчя від дня народження, Харків, 1-2 грудня 2007 р.) // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2008. – № 6. – С. 118-129.

19. Александровський Г. Охорона здоров'я в народних приказках. – Харків: Державне видавництво України, 1928. – 49 с.
20. Алексюнас О. М. Бабенко В. О. – етнограф катеринославського краю // Видатні особистості: музейна персоналістика (Матеріали обл. музейної наукової конференції до Міжнародного дня музеїв та 75-річчя Дніпропетровської області). – Дніпропетровськ: АРТ-ПРЕС, 2008. – С. 24-27.
21. Аникин В. П. Жизнь, взгляды и труды И. П. Сахарова // Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. – Москва: Художественная литература, 1989. – С. 5-14.
22. Антологія української поезії: В шести томах. – К.: Дніпро 1984. – Т. 1: Українська дожовтнева поезія: Твори поетів X–XVIII століть. – 454 с.
23. Анчабадзе Ю. Д. Этнографические сюжеты в трудах Ф. И. Леонтовича // Советская этнография. – Москва, 1984. – № 4. – С. 81-91.
24. [А. П. К.] Народные песни, записанные в Подольской губернии: (С приложением пословиц, поговорок и пр.) / Составил и издал А. П. К. – Одесса: Типография «Труд», 1915. – 67 с.
25. Арандаренко Николай. Записки о Полтавской губернии, составленныя в 1846 году, в трех частях. – Полтава: Типография Губернского Правления, 1849. – Ч. II. – 2, IV, 385, 28 с.
26. Арсенич Петро. Володимир Шухевич (1849–1915): життя і культурно-громадська та етнографічна діяльність. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. – 88 с.
27. Артюх Лідія. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України. – К.: Наукова думка, 1982. – 112 с.
28. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – Москва: Типография Грачева и комп., 1863. – Вып. I и II. – XVIII, 412 с.
29. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – Москва: Типография Грачева и комп., 1860. – Вып. IV. – 178 с.
30. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. – Москва: Типография Грачева и комп., 1861. – Вып. V. – I, 262 с.
31. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственых народов. – Москва: издание К. Солдатенкова, 1865. – Т. I. – 800 с.
32. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственых народов. – Москва: издание К.Солдатенкова, 1865. – Т. II. – 787 с.

33. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи мифическими сказаниями других родственых народов. – Москва: издание К. Солдатенкова, 1865. – Т. III. – 840 с.
34. Афанасьев Г. Легенды, относящиеся к берегам Буга около Винницы // Киевская старина. – Киев, 1898. – Т. LX. – Апрель. – С. 10-12.
35. [Афанасьев-Чужбинский А.] Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии) // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: Типография В. Головина, 1858. – Вып. III. – С. 19-46.
36. Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию. – Санкт-Петербург: типография Морского министерства, 1861. – Ч. I: Очерки Днепра. – 465, II с.
37. Б. М. Сельские чары и заговоры – по Подольской губернии // Подольские епархиальные ведомости. – Каменец-Подольский, 1867. – № 20. – С. 499-695.
38. Бабенко В. А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. Издание Екатеринославского Губернского Земства к XIII Археологическому Съезду. – Екатеринослав: Типография Губернского Земства, 1905. – 144 с.
39. Базилевич Г. Местечко Александровка. Черниговской губернии Сосницкого уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: Типография Министерства внутренних дел, 1853. – Вып. 1. – С. 313-336.
40. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Ленинград: Наука, 1983. – 192 с.
41. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – Санкт-Петербург: Наука, 1993. – 240 с.
42. Балагур Яцько. Загадки Рускіи и сербскіи // Вінок русинам на обжинки. – Відень: черенками О. О. Мехитаристов, 1847. – Ч. 2. – С. 273-314.
43. Балушок Василь. Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1994. – № 1. – С. 31-35.
44. Балушок Василь. Майстер-ремісник та його вироби в народних уявленнях і ритуалі // Родовід. – Київ, 1993. – № 5. – С.13-20.
45. Балушок В. Г. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. – К.: Наукова думка, 1993. – 120 с.
46. Бандурка: Українські сороміцькі пісні / Упорядник та автор передмов до розділів М. Сулима. – К.: Дніпро, 2001. – 280 с.
47. Басова Е. Н. От бога Мена к пану Твардовскому // Институт археологии и искусствознания, секция археологии. Труды. – Москва: РАНИОН, 1928. – Т. 4. – С. 114-135.

48. Батирєва Ірина. Етнографічні дослідження на Східному Поділлі в другій половині XIX – на початку XX століття // Етнічна історія народів Європи. – К.: Унісерв, 2010. – Вип. 33. – С. 40-47.
49. Белецкий-Носенко П. Лингвистические памятники поверий у малороссиян // Полтавские губернские ведомости. – Полтава, 1840. – № 23. – С. 167-171; № 24. – С. 175-177.
50. Белова О. В., Виноградова Л. Н. Фольклорные этиологические легенды о поляках и их восточнославянских соседях // Россия – Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. – Москва: Индрик, 2002. – С. 310-320.
51. Б[еляшевский] Н. Варварин день и осенние обряды в Малороссии // Южный край. – Харьков, 1896. – № 5467. – 3 декабря. – С. 2.
52. Бельский С. Деревня Ковали Житомирского уезда в мае 1909 г. // Труды Общества исследователей Волыни. – Житомир: Электрическая типография М. Дененмана, 1910. – Т. III. – С. 1-30.
53. Беньковский И. Девичий праздник св. Андрея // Киевская старина. – Киев, 1895. – Т. LI. – Декабрь. – С. 100-103.
54. Беньковский И. Рождественские святки на Волыни // Киевская старина. – Киев, 1889. – Т. XXIV. – Январь. – С. 236-242.
55. Беньковский Ив. Поверья, обычаи, обряды, суеверья и приметы, приуроченные к «Риздвяным Святам» // Киевская старина. – Киев, 1896. – Т. LII. – Январь. – С. 1-9.
56. Беньковский Ив. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа // Киевская старина. – Киев, 1896. – Т. LIII. – Сентябрь. – С. 229-261.
57. Березовський І. П. Іван Манжура. (Нарис життя і діяльності). – К.: видавництво АН УРСР, 1962. – 124 с.
58. Бернштейн М. Д. Іван Манжура: Життя і творчість. – К.: Дніпро, 1977. – 188, 2 с.
59. [Бессараба И. В.]. Материалы для этнографии Седлецкой губернии, собрал И. В. Бессараба. – Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1903. – VII, 324 с.
60. [Бессараба И. В.]. Материалы для этнографии Херсонской губернии, собрал И. В. Бессараба. – Петроград: Типография Императорской Академии наук, 1916. – VI, 568 с.
61. Білецький О. І. Від давнини до сучасності: Збірник праць з питань української літератури: У двох томах. – К.: Держлітвидав, 1960. – Т. І. – 503 с.
62. Білецький-Носенко П. Словник української мови. – К.: Наукова думка, 1966. – 422 с.
63. Білий Володимир. З неопублікованих матеріялів М. Закревського // Етнографічний вісник. – Київ, 1927. – Кн. 4. – С.142-159.

64. Білий Д. Д. Українці Кубані в 1792–1921 роках. Еволюція соціальних ідентичностей. – Львів – Донецьк: Східний видавничий дім, 2009. – 543 с.
65. Білик Олена. Календарно-обрядова пісенність Західного Полісся. – Луцьк: Твердиня, 2008. – 334 с.
66. Білокінь С. Мистецтвознавча діяльність Є. Ю. Спаської // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1983. – № 6. – С. 64-67.
67. Білокінь Сергій. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР. 1917–1941 рр.: джерелознавче дослідження. – К.: Пенмен, 2017. – 768 с.
68. Білоусов Євген. Агатангел Кримський – учений та письменник: Художньо-документальна повість для дітей. – Сімферополь: Таврида, 2012. – 280 с.
69. Біля райських воріт: Збірник атеїстичного фольклору українського населення Карпат / Упорядкування, передмова та примітки І. М. Сенька. – Ужгород: Карпати, 1980. – 272 с.
70. Близнак Іван. Зелено-святочний звичай у бойківській місцевині – Штуківець // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1937. – № 9. – С. 120-122.
71. Бобринский Александр. Ногтевые отпечатки на керамике как источник исторической информации // Українська керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2008. Експеримент у сучасній керамології. – Опішне: Українське Народознавство, 2013. – Кн. IV. – Т. 1. – С. 254-280.
72. Бобринский Александр. О двух символах плодородия на украинской керамике // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. – Київ – Опішне: Молодь – Українське Народознавство, 1993. – Кн. 1. – С. 120-135.
73. Бобринский Александр. Постраничные замечания по книге А. Н. Пошивайло «Этнография украинского гончарства: Левобережная Украина» // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – Кн. 2. – С. 513-521.
74. Бобринский Александр. Происхождение гончарства // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. – Київ – Опішне: Молодь – Українське Народознавство, 1993. – Кн. 1. – С. 39-55.
75. [Бобринський Олександр.] З епістолярної спадщини Олександра Бобринського // Українська керамологія: Національний науковий щорічник. За рік 2008. Експеримент у сучасній керамології. – Опішне: Українське Народознавство, 2013. – Кн. IV. – Т. 1. – С. 176-212.
76. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – Москва: Искусство, 1971. – 515 с.
77. Богачевська Марта. Білим по білому: Жінки у громадському житті України 1884–1939. – К.: Либідь, 1995. – 424 с.
78. Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии. С картою губернии и планом г. Полтавы. – Полтава: Типография Губернского правления, 1877. – 284 с.

79. Богославский Сергий. Опыт историко-статистического описания церкви и прихода посада Шабы Аккерманского уезда // Кишинёвские епархиальные ведомости. – Кишинёв, 1873. – № 5. – С. 220-236.
80. Богоявленский Н. А. Древнерусское врачевание в XI–XVII вв.: источники для изучения истории русской медицины. – Москва: Медгиз, 1960. – 326 с.
81. Богуславский Ф. Село Юриновка Новгородсеверского уезда Черниговской губернии в историческом и этнографическом отношениях. – Чернигов: [Б. в.], 1855. – 46 с.
82. Бодянский Иосиф. О народной поэзии славянских племен: рассуждение на степень магистра Философского факультета Первого отделения, кандидата Московского университета, Иосифа Бодянского. – Москва: Типография Николая Степанова, 1837. – 154 с.
83. Болтарович З. Є. Народна медицина українців. – К.: Наукова думка, 1990. – 232 с.
84. Болтарович З. Є. Народне лікування українців Карпат кінця XIX – початку XX ст. – К.: Наукова думка, 1980. – 120 с.
85. Болтарович З. Є. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. – К.: Наукова думка, 1976. – 140 с.
86. Болтарович Зоріана. Українська народна медицина: Історія і практика. – К.: Абрис, 1994. – 320 с.
87. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К.: Наукова думка, 1988. – 192 с.
88. Борисенко В. К. Нариси з історії української етнографії 1920–1930-х років. – К.: Унісерв, 2002. – 94 с.
89. Борисенко В. К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі: на матеріалах південно-східних районів України. – К.: Наукова думка, 1979. – 132 с.
90. Борисенко В. К. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Родовід, 1997. – С. 280-309.
91. Борисенко В. К. Така житка… Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.). – К.: Стилос, 2011. – 222, [1] с.
92. Борисенко Валентина. Сімейна обрядовість українців XX – початку XXI століття. – К.: Видавництво ІМФЕ, 2016. – 256 с.
93. Борисенко Валентина. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К.: Унісерв, 2000. – 191 с.
94. Боровиковский Л. Народни пословыци. Загадкы // Ластôвка. Сочинения на Малороссийском языке Гг. Л. Боровиковского, Е. Гребенки, Грицька Основьяненка, В. Забелы, И. Котляревского, Кореницкого, П. Кулеша, Мартавицкого, П. Писаревского, А. Чужбинского, Т. Шевченка, С. Шерепери и других. Повести и разсказы, некоторыя народныя малороссийския песни, поговорки, пословицы, стихотворения и сказки / Собрал Е. Гребенка. – Санкт-Петербург: издание Книгопродавца Василья Полякова, 1841. – С. 317-339.

95. Боровиковський Левко. Повне зібрання творів. Балади. Пісні. Думи. Байки й прибаютки. Приказки та загадки. Твори й переклади російською мовою. Листи. – К.: Наукова думка, 1967. – 280 с.
96. Бородін Ксенія. Українська пісня в зацікавленнях Вацлава Залеського. – Львів: Видавництво УКУ, 2017. – 228 с.
97. Боряк Олена. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського, 2009. – 400 с.
98. Боряк Олена. Наукова й польова діяльність етнографа Людмили Шевченко // Спеціальні історичні дисципліни. – Київ, 2010. – Ч. 16. – С. 8-17.
99. Боряк Олена. Порфирій Мартинович про текстологічні засади записування і публікації українських народних дум // Український археографічний щорічник. – Київ, 1999. – Вип. 3-4. – С. 31-49.
100. Боряк Олена. Текстологічні засади записування та публікації дум П. Мартиновича (за матеріалами епістолярної спадщини) // Усна епіка: етнічні традиції та виконавство. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої пам'яті Ф. Колесси та А. Лорда, Київ, 8-14 вересня 1997 р. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, 1997. – Ч. І. – С. 23-30.
101. Боряк Олена. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців: (середина XIX – початок XX ст.). – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського, 1997. – 204 с.
102. Боряк О. О. З рукописних фондів ІМФЕ: матеріали до «жіночих студій» у польових записах Людмили Шевченко // Архіви України. – Київ, 2001. – № 1-2 (245). – С. 42-56.
103. Босий Олександр, Боса Людмила. Дослідник степової України // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2005. – № 3. – С. 105-109.
104. Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (Село Писки Житомирского уезда) // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1895. – Вып. IV. – С. 499-504.
105. Боцяновский Вл. Песни с. Писок, Житомирского уезда // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1895. – Вып. II. – С.217-221.
106. Брайловский С. Способ лечения от сглазу // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1891. – Вып. III. – С. 224.
107. Брандис Евг. Марко Вовчок. – Москва: Молодая гвардия, 1968. – 336 с.
108. Братчиков А. Материалы для изследования Волынской губернии в статистическом, этнографическом, сельскохозяйственном и других отношениях. – Житомир: Типография Губернского управления, 1869. – Вып. II. – 60, 61, 16, 17 с.
109. Б[ратчиков А. К.] По вопросу о местных народных способах врачевания болезней // Волынские губернские ведомости. – Житомир, 1882. – № 51. – Часть неофициальная. – С. 3-4.

110. Бріцина Олеся. Знайомий незнайомець (Порфирій Мартинович: засади збирацької практики та едиції фольклорних текстів) // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 320-353.
111. Бріцина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: (тексти та розвідки). – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики й етнології ім. М. Рильського, 2004. – 576 с.
112. Брыжик Т. Г. Рассказы о глиняной игрушке. – Старый Оскол: ООО «ТНТ», 2007. – 380 с.
113. Буґера Іван. Звичаї та вірування Лемківщини. – Львів: Наш Лемко, 1939. – 40 с.
114. Буґера Іван. Українське весілля на Лемківщині. – Львів: бібліотека Лемківщини, 1936. – 68 с.
115. [Буджак Михайло.] Срібний волосок: Казки / Зібрав й упорядкував Михайло Буджак. – Івано-Франківськ: Галичина; журнал «Перевал», 1993. – 264 с.
116. Булашев Георгій. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. – К.: Довіра, 1992. – 416 с.
117. В. К. Малорусские похоронные обряды и поверья // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXX. – Август. – С. 322-323.
118. Вархол Н. Жінка-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини. Науковий збірник музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1982. – № 10. – С. 275-311.
119. Вархол Н. Звідки і коли... Топонімічні перекази про заснування сіл та виникнення їх назв. – Пряшів – Свидник: Спілка українських письменників Словаччини, 2009. – 230 с.
120. Вархол Надія. Народна демонологія українців Словаччини. – Свидник: Tlačiareň svidnícka, s.r.o., 2017. – 448 с.
121. Вархол Н. Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини. – Пряшів – Едмонтон : EXCO s.r.o., 2002. – 152 с.
122. Вархол Н. Чоловік-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини. Науковий збірник музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1985. – № 12. – С. 229-262.
123. Вархол Надія, Івченко Анатолій. Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1990. – 160 с.
124. Василенко К. Остатки братств и цехов в Полтавщине // Киевская старина. – Киев, 1885. – Т. XIII. – Сентябрь. – С. 159-171.
125. Васильев М. К. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа // Этнографическое обозрение. – Москва, 1890. – № 1. – С. 87-97.

126. Васильев М. К. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа // Этнографическое обозрение. – Москва, 1892. – № 4. – С. 157-169.
127. Введенский А. М. Сюжет о пидблянине из летописного рассказа о крещении новгородцев // Фольклористика и культурная антропология сегодня: Тезисы и материалы Международной школы-конференции. Москва – Переславль-Залесский, 27 апреля – 2 мая 2012 года. – Москва: Российский государственный гуманитарный университет, Центр типологии и семиотики фольклора, XII Международная школа по фольклористике и культурной антропологии, 2012. – С. 117-119.
128. Введенский А. М. Фольклорно-этнографический анализ сюжета о Пидблянине из летописного рассказа о крещении новгородцев // Славянские чтения, посвящённые Дню свв. Кирилла и Мефодия. – Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, 2006. – Вып. IV: Материалы V и VI конференций студентов, аспирантов и молодых учёных. СПб., 6-7 мая 2003 года. СПб., 12-13 мая 2004 года. – С. 93-97.
129. Вдовенко Вікторія. Боротьба української громадськості за розв'язання мовної проблеми в народних школах (друга половина XIX – початок XX ст.) // Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка. Серія: Історичні науки. – Кіровоград, 2009. – Вип. 12. – С. 60-68.
130. Венелин Юрий. Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к Россиянам: Историко-критические изыскания. – Москва: Университетская типография, 1841. – Т. II. – II, 246 с.
131. Верба І. В. Кость Штеппа // Український історичний журнал. – Київ, 1999. – № 4. – С. 98-114.
132. Верменич Я. В. Початки національної історичної науки: Київські центри регіональних досліджень у 50–70-х рр. XIX ст. – К.: Інститут історії України НАН України, 1997. – 44 с.
133. Вертій Олексій. Пантелеймон Куліш і народна творчість. Статті та дослідження. – Тернопіль: Підручники і посібники, 1998. – 120 с.
134. Верховинець (Костів) В. Українське весілє // Український етноґрафічний збірник. – К.: видання Українського Наукового Товариства, 1914. – Т. I. – С. 71-121, 44 ст. нот.
135. Верхратський Іван. Знадоби для пізнаня угорско-руских говорів // Записки Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1899. – Т. XXIX. – С. 1-276.
136. Верхратський Іван. Знадоби для пізнаня угорско-руских говорів // Записки Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1901. – Т. XLIV. – С. 113-224.

137. Верхратський Іван. Говір батюків. – Львів: Друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1912. – 308 с.
138. Верхратський Іван. Про говор галицких лемків. – Львів: Печатня Наукового товариства імени Шевченка, 1902. – 488 с.
139. Весільні пісні / Зібрав та упорядкував М. В. Мишанич. – Львів: Гердан, 1992. – 88 с.
140. Весільні пісні: У двох книгах / Упорядкування, примітки М. М. Шубравської. – К.: Наукова думка, 1982. – Кн. 1: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна. – 871 с.
141. Весільні пісні: У двох книгах / Упорядкування, примітки М. М. Шубравської. – К.: Наукова думка, 1982. – Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. – 680 с.
142. Весільні пісні / Упорядник, автор вступної статті та приміток М. Шубравська. – К.: Дніпро, 1988. – 476 с.
143. Весілля: У двох книгах / Упорядкування текстів, примітки М. М. Шубравської. – К.: Наукова думка, 1970. – Кн. 1. – 454 с.
144. Весілля: У двох книгах / Упорядкування текстів, примітки М. М. Шубравської. – К.: Наукова думка, 1970. – Кн. 2. – 478 с.
145. Вік живи – вік учись: українська народна мудрість / Упорядкував І. П. Березовський. – К.: Радянська школа, 1961. – 131, [5] с.
146. Віки говорять: Тисяча українських приповідок / Упорядкував Пилип Шайда. – St. Paul: Життя й мистецтво, 1973. – 75 с.
147. Вінценз Станіслав. На високій полонині (Правда старовіку). – Львів: Червона калина, 1997. – 451 с.
148. Ви, зорі-зориці...: українська народна магічна поезія (замовляння) / Упорядкування М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук; автор передмови та редактор М. Г. Василенко. – К.: Молодь, 1991. – 334 с.
149. Виленский Е. Л. Судьба ученого. Гавриил Степанович Неводовский // Скарбниця української культури: Збірник наукових праць. – Чернігів: Чернігівський історичний музей ім. В. В. Тарновського, Чернігівське відділення Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2004. – Вип. 4. – С. 79-89.
150. Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. – Москва: Наука, 1981. – С. 13-43.
151. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва: Наука, 1986. – С. 88-135.

152. Вислоцкий В. С. Пословицы и поговорки Галицкой и Угорской Руси // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург: Типография Майкова, 1869. – Т. II. – С. 225-362.
153. Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – Москва: Наука, 1983. – С. 225-246.
154. Власенко В. О. Художня майстерність І. Нечуя-Левицького. – К.: Радянська школа, 1969. – 182 с.
155. Вовк Хв. Сороміцькі весільні пісні, записані М. О. Максимовичом // Материяли до українсько-руської етнольогії. – Львів: Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1899. – Т. І. – С. 157-168.
156. Вовк Хведір. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.
157. Вовчок Марко. Твори: В 7 томах. – К.: Наукова думка, 1966. – Т. 7. – Кн. 1. – 598 с.
158. Возняк М. До історії видання Номисової збірки «Українські приказки, прислів'я і таке инше», Спб. 1864 // Записки Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1909. – Т. LXXXVIII. – Кн. II. – С. 159-180.
159. Возняк Михайло. Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського// Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів: Каменяр, 1995. – Т. 230 (CCXXX): Праці Секції етнографії та фольклористики. – С. 303-351.
160. Возняк Михайло. Початки української комедії 1619–1819. – Нью-Йорк: Накладом Української Книгарні «Говерля», 1955. – 251 с.
161. Возняк Михайло. Український господарський порадник з 1788 р. // Записки Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: Накладом товариства; Друкарня Наукового товариства імени Шевченка 1915. – Т. CXXII. – С. 37-58.
162. Войтович Надія. Народна демонологія Бойківщини. – Львів: СПОЛОМ, 2015. – 228 с.
163. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат у першій половині XIX – поч. XX ст. – К.: Наукова думка, 1992. – 137 с.
164. Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1919. – Т. XIX–XX. – С. 194-213.
165. Воропай Олекса. Етнографія: наука про націю. – Лондон: Друкарня Української Видавничої Спілки, 1963. – 24 с.

166. Воропай Олекса. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Мюнхен: Українське видавництво, 1957. – Т. І. – 309 с.
167. Воропай Олекса. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958. – Т. ІІ. – 280 с.
168. [Воропай Олекса.] Українські народні загадки / Уклав Олекса Воропай. – Лондон: Mercurius Press, 1954.– 54 с.
169. [Воропай Олекса.] Українські народні приповідки / Впорядкував Олекса Воропай. – Лондон: Українська думка, 1952. – 63 с.
170. Воспоминания Н. А. Маркевича о встречах с Кюхельбекером в 1817–1820 гг. Публикация и комментарии Н. Г. Розенблюма. Предисловие А. А. Орловой // Литературное наследство. – Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1954. – Т. 59: Декабристы-литераторы. – С. 501-506.
171. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К.: Наукова думка, 1981. – 279 с.
172. Гаврилюк Н. К. Київсько-поліський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій // Київське Полісся: (Етнолінгвістичне дослідження). – К.: Наукова думка, 1989. – С. 24-40.
173. Гаврилюк Н. К. Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості українців кінця XIX – початку XX ст. // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 211-231.
174. Гайдай Михайло. Народознавча спадщина Михайла Гайдая // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2004. – № 4. – С. 3-12.
175. Гайдай Михайло. Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні // Етнографічний Вісник. – Київ, 1926. – Кн. 3. – С. 95-101.
176. Гаївки / Зібрав та упорядкував М. В. Мишанич. – Львів: Гердан, 1991. – 96 с.
177. Галаган Гр. П. Малорусский вертеп // Киевская старина. – Киев, 1882. – Т. І. – Октябрь. – С. 1-38.
178. Галайчук В. Традиційні уявлення про домовика на історико-етнографічній Волині // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2013. – Вип. 48. – С. 343-382.
179. Галайчук Володимир. Українська міфологія. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. – 288 с.
180. Галас Б. Неопублікована словникова частина «Звиногородщини» А. Кримського та її значення для вивчення середньонаддніпрянських говірок і тенденцій розвитку української літературної мови // Науковий вісник Ужгородського університету: Серія Філологія. – Ужгород: Ужгородський державний університет, 2000. – Вип. 5. – С. 31-39.
181. Галько Игнатій. Гаївки з околиц над Збручем // Зоря галицкая яко альбум на год 1860. – Львов: типом Института Ставропигійского, 1860. – С. 516-525.
182. Галько Игнатій. Народныи звычаи и обряды з околиц над Збручем. – Львов: типом Института Ставропигійского, 1862. – Ч. ІІ. – 56 с.

183. Галятовський Іоаникій. Ключ розуміння / Підготувала до видання І. П. Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985. – 446 с.
184. Ганжа Петро. Таємниці українського рукомесла. – К.: Мистецтво, 1996. – 192 с.
185. Гарасим Ярослав. Культурно-історична школа в українській фольклористиці. – Львів: Львівський державний університет ім. І. Я. Франка, 1999. – 144 с.
186. Г[атцук] М. Ўжинок рідного поля, вистачиний працеў М. Г... – Москўа: Ў друкарні Каткоўа і Т-ўа, 1857. – 371 с.
187. Гаццук Микола. Украінска абетка. – Москва: Друкарня Універсітецка, 1860. – VI, 117 с.
188. Гвоздевич Стефанія. Родинна обрядовість поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1997. – Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – С. 164-171.
189. Гвоздевич Стефанія. Родильна обрядовість поліщуків Овруччини // Полісся України: Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. – Вип. 2: Овруччина. 1995. – С. 185-190.
190. Герасымовыч В. Народни звычайи, обряды та писни в сели Крехови, жовкивського повиту // Правда. Мисячнык политики, науки и пысьменства. – Львов, 1893. – Т. XVIII. – Вып. LIV. – С. 432-438.
191. Гербель Н. К. М. Сементовский // Гимназия высших наук и лицей князя Безбородко. – Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова и комп., 1881. – С. 452-454.
192. Гербільський Г. Ю. Розвиток прогресивних ідей в Галичині у першій половині XIX ст. (До року 1848). – Львів: Видавництво Львівського університету, 1964. – 251 с.
193. Гиряк Михайло. Українські народні казки Східної Словаччини. – Bratislava: Slovenské pedagogicke nakladavatel'stvo, 1972. – Т. 4. – 264 с.
194. Гиряк Михайло. Українські народні казки Східної Словаччини. – Bratislava: Slovenské pedagogicke nakladavatel'stvo, 1976. – Т. 5. – 302 с.
195. Гиряк Михайло. Українські народні казки Східної Словаччини. – Bratislava: Slovenské pedagogicke nakladavatel'stvo, 1978. – Т. 6. – 234 с.
196. Гиряк Михайло. Українські народні казки Східної Словаччини. – Bratislava: Slovenské pedagogicke nakladavatel'stvo, 1979. – Т. 7. – 302 с.
197. Гілевич Ігор. Міхал Броніслав Сокальський (1858–1929): життєвий шлях та краєзнавча спадщина // Брідщина – край на межі Галичини й Волині. – Броди: Просвіта, 2016. – Вип. 9. – С. 115-120.
198. Глушко Михайло, Хомчак Леся. Надсяння: традиційна культура і побут (етнолінгвістичні скарби). – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2017. – 590 с.

199. Гнатюк Володимир. Бойківське весілє в Мшанци (Старосамбірського повіта) // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1908. – Т. X. – С. 1-29.
200. Гнатюк Володимир. Весілє в Керестурі (Бачбодроґської столиці, в полудневій Угорщині) // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів : Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1908. – Т. X. – С. 30-81.
201. Гнатюк Володимир. Гаївки // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка, 1909. – Т. XII. – С. 1-100.
202. Гнатюк Володимир. Галицько-руські анекдоти // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісії Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1899. – Т. VI. – XII, 370, III с.
203. [Гнатюк Володимир.] Галицько-руські народні лєґенди. Т. I. Зібрав Володимир Гнатюк // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1902. – Т. XII. – XI, 216 с.
204. [Гнатюк Володимир.] Галицько-руські народні лєґенди. Т. II. Зібрав Володимир Гнатюк // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1902. – Т. XIII. – IV, 287 с.
205. Гнатюк Володимир. Етноґрафічні материяли з Угорської Руси. Т. I. Лєґенди і новелі // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1897. – Т. III. – XX, 236 с.
206. Гнатюк Володимир. Етноґрафічні материяли з Угорської Руси. Т. III. I. Західні угорсько-руські комітати. II. Бач-Бодроґський комітат // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1900. – Т. IX. – II, 283 с.
207. Гнатюк В. Етноґрафічні материяли з Угорської Руси. Т. IV. Казки, лєґенди, новелі, історичні спомини з Банату // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1909. – Т. XXV, XXI, 248 с.
208. Гнатюк Володимир. Етноґрафічні материяли з Угорської Руси. Т. VI. I. Байки, лєґенди, істор. перекази, новелі, анекдоти – з Бачки // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1911. – Т. XXX. – IV, 355 с.

209. [Гнатюк] В. Збірки сільської молодіжі на Україні. З паперів Митр. Дикарєва // Матеріяли до української етнольогії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1918. – Т. XVIII. – С. 170-275.
210. Гнатюк Володимир. Знадоби до галицько-руської демонольоґії // Етнографічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1904. – Т. XV. – II, 272 с.
211. Гнатюк Володимир. Знадоби до української демонольоґії Т. II. Вип. 1. // Етнографічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1912. – Т. XXXIII. – XLII, 237 с.
212. Гнатюк Володимир. Знадоби до української демонольоґії Т. II. Вип. 2. // Етнографічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1912. – Т. XXXIV. – XXIV, 280 с.
213. Гнатюк Володимир. Коломийки. Т. I // Етнографічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1905. – Т. XVII. – XLIII, 259 с.
214. Гнатюк Володимир. Коломийки. Т. II // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1906. – Т. XVIII. – 315 с.
215. Гнатюк Володимир. Коломийки. Т. III // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1907. – Т. XIX. – IV, 251 с.
216. Гнатюк Володимир. Колядки і щедрівки. Т. I // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1914. – Т. XXXV. – XXXIV, 270 с.
217. Гнатюк Володимир. Колядки і щедрівки. Т. II // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1914. – Т. XXXVI. – XV, 380 с.
218. Гнатюк Володимир. Людські фіґурки з воску // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1919. – Т. CXXVIII. – С. 212-216.
219. Гнатюк В. Материалы по этнографии Новороссийскаго края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым. I, Суеверия и обряды; II, Легенды, сказки и разсказы. Одеса, 1894, ст. 202. // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1895. – Т. VI. – С. 48-60.

220. Гнатюк Володимир. Нарис української міфології. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. – 264 с.
221. Гнатюк Володимир. Народні оповідання про тютюнарів // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: накладом товариства; Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1915. – Т. CXXII. – С. 167-212.
222. Гнатюк Володимир. Похоронні звичаї й обряди // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1912. – Т. XXXI-XXXII. – С. 131-424.
223. Гнатюк Володимир. Причинки до пізнання Гуцульщини // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1917. – Т. CXXIII-CXXIV. – С. 1-57.
224. Гнатюк Володимир. Угроруські духовні вірші // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1902. – Т. XLVI. – С. 69-164.
225. Г[натюк] В. Українські весільні обряди й звичаї // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1919. – Т. XIX–XX. – С. 1-193.
226. Гнатюк Володимир.Українські народні байки (звіриний епос) Т. I-II // Етноґрафічний збірник. Видає Наукове Товариство імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1916. – Т. XXXVII-XXXVIII. – XX, 236 с.
227. Гнедич П. А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд. – Полтава: электрич. типография Г. И. Маркевича, 1914. – Вып. 1. Песни обрядовые. – IX, 150 с.
228. Гнедич П. А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд. – Полтава: Электрич. типография Г. И. Маркевича, 1915. – Вып. II. Ч. 1: Песни необрядовые; Вып. II. Ч. 2: Песни необрядовые. – V, 322 с.
229. Гнедич П. А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии: Роменский уезд. – Полтава: Электрич. типография Г. И. Маркевича, 1916. – Вып. IV: Сказки, легенды, рассказы. – IV, 128, [1] с.
230. Гнедич П. А. Материалы по народной словесности Полтавской губернии. Роменский уезд. Повествования козаков. – Полтава: Электр. типография Г. И. Маркевича, 1915. –VIII, 80 с.
231. Говірки Чорнобильської зони. Тексти / Упорядники Гриценко П. Ю. та інші. – К.: Довіра, 1996. – 358 с.
232. Гоголь Н. В. Избранные произведения: В 2-х томах. – К.: Дніпро, 1979. – Том 1. – 414 с.
233. Голик Роман. Краєзнавство та етнокультурне життя Самбірщини першої третини XX ст. // Краєзнавство. – Київ, 2012. – № 4. – С. 5-15.

234. Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – Москва: Университетская типография (М. Катков), 1878. – Ч. I: Думы и думки. – 388, II с.
235. Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – Москва: Университетская типография (М. Катков), 1878. – Ч. II: Обрядныя песни. – 841, III с.
236. Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – Москва: Университетская типография (М. Катков), 1878. – Ч.ь III: Разночтения и дополнения. Отделение I. Думы и думки. – 523, III с.
237. Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. – Москва: Университетская типография (М. Катков), 1878. – Ч. III: Разночтения и дополнения. Отделение II. Обрядные песни. – 747, 3, LXXX, II с.
238. Горбаль Марія. Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст. – Львів: ТзОВ Дизайн-студія «Папуга», 2011. – 200 с.
239. Горбач Назар. Справжній Михайло Драгоманов. – Львів: Каменяр, 2008. – 167 с.
240. Гордійчук М. Г. Володимир Менчиць (1837–1916) і Київська Стара громада // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник». Історичні науки. – К.: ПП «Видавництво «Гілея», 2016. – Вип. 113. – С. 122-126.
241. Гордійчук Мирон. До 140-річчя «Малорусских народных преданий и рассказов» Михайла Драгоманова: внесок у збірник етнографа Володимира Менчиця // Народна творчість та етнологія. – Київ, 2016. – № 6. – С. 84-91.
242. Гордієнко Кость. Чужу ниву жала: Роман. – К.: Дніпро, 1956. – 384 с.
243. Горецький П.Й. Історія української лексикографії. – К.: Видавництво АН УРСР, 1963. – 243 с.
244. Г[орленко] В. «Труды Этнографическо-статистической экспедиции» Чубинского в сравнении с другими подобными // Киевская старина. – Киев, 1884. – Т. VIII. – Февраль. – С. 349-351.
245. Горленко Володимир, Кирчів Роман. Історія української етнографії (XII – середина XIX ст.). – К.: ПоліграфКонсалтинг, 2005. – 400 с.
246. Грабець В. Назвознавчі матеріали з Галичини (Нове село, Любачівщина). – Вінніпеґ: накладом Української Вільної Академії Наук, 1964. – 16 с.
247. Грепачевский А. Велыкодни писни. О крашанках и писанках // Киевская старина. – Киев, 1904. – Т. LXXXV. – Апрель. – Отд. 2. – С. 15-18.
248. Гривна Василь. Народні звичаї Маковиці. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1973. – 164 с.
249. Гринченко Б. Д. Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. – Чернигов: Земская типография, 1901. – 488 с.

250. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов: Типография Губернского земства, 1895. – Вып. 1. – 308 с.
251. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов: Типография Губернского земства, 1897. – Вып. 2: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. – 390 с.
252. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов: Типография Губернского земства, 1899. – Т. III: Песни. – 766 с.
253. Грицай М. С. Давня українська проза: Роль фольклору у формуванні образного мислення українських прозаїків XVI – початку XVIII ст. – К.: Вища школа, 1975. – 151 с.
254. Грицай М. С., Бойко В. Г., Дунаєвська Л. Ф. Українська народнопоетична творчість. – К.: Вища школа, 1983. – 357 с.
255. Грицак Євген. Дитина в українських народних повір'ях (на основі дослідів народнього побуту в селі Могильна повіту Гайсин на Поділлі і в деяких околицях Галичини) // Неопалима купина. – Київ, 1995. – № 3-4. – С. 75-100.
256. Гриша Онисько. Весільля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині // Материяли до українсько-руської етнольогії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1899. – Т. I. – С. 111-156.
257. Грищенко Ірина. Фольклористична діяльність Петра Іванова // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 154-169.
258. Грінченко Б. Веселий оповідач. З додатками / Упорядкував Б. Грінченко. – Winnipeg: накладом руської книгарні, 1918. – 110 с.
259. [Грінченко Б.]. Колоскы: Збирнык казок та оповиданнив. – Одесса: Типография Е. И. Фесенко, 1891. – 114, II с.
260. Грінченко Б., Грінченко М. Рідне слово. Українська читанка. Перша після Граматки книга для читання / Склали Б. та М. Грінченки. – К.: Видано з фонду ім. Б. Грінченка, 1912. – 187 с.
261. Грујић Анђелка Елијана. «Ложница» – обичаји из украјинског свадбеног церемонијала // Еротско у фолклору Словена. – Београд: Стубови културе, 2000. – С. 194-232.
262. Грушевська Катерина. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Примітивна культура та її пережитки на Україні, соціяльна преісторія, народня творчість в соціологічному освітленню. Науковий щорічник. – К.: коштом Управління науковими установами України, 1927. – Вип. 1-3. – С. 9-44.

263. Грушевська Катерина. З примітивної культури: Розвідки і доповіді. – К.: Державне видавництво України, 1924. – 224 с.
264. Гр[ушевський] М[арко]. З житя селян на Чигиринщині // Український етноґрафічний збірник. – К.: видання Українського Наукового Товариства, 1914. – Т. І. – С. 29-51.
265. Грушевський М. Матвій Симонів (Номис): Некрольоґічна замітка //Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1901. – Т. XL. – С. 8-9.
266. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 томах, 9 книгах. – К.: Либідь, 1993. – Т. І. – 392 с.
267. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 томах, 9 книгах. – К.: Либідь, 1994. – Т. IV. – 320 с.
268. Гудченко Зоя. Традиційне будівництво на Малинщині (за експедиційними дослідженнями 2003 року) // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2006. – № 3. – С. 79-87.
269. Гуменна Докія. Благослови, мати: Казка-есей. – Нью-Йорк: Об'єднання Українських Письменників «Слово», 1966. – 288 с.
270. Гуменна Докія. Минуле пливе в прийдешнє: Розповідь про Трипілля. – Нью-Йорк: Вид. Української Вільної Академії Наук у США, 1978. – 384 с.
271. Гуменна Докія. Родинний альбом. – Нью-Йорк: Об'єднання Українських Письменників «Слово», 1971. – 352 с.
272. [Гумилевский Филарет]. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Чернигов: Губернская типография, 1873. – Кн. 7: Стародубский, Мглинский, Новозыбковский, Глуховский и Нежинский уезды. – 436, 3 с.
273. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. – Москва: Индрик, 2012. – 936 с.
274. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. – Москва: Индрик, 1997. – 912 с.
275. Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М. Программа полесского этнолингвистического атласа // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. – Москва: Наука, 1983. – С. 21-46.
276. Гуцало Євген. Позичений чоловік. Приватне життя феномена. Роман-дилогія. – К.: Радянський письменник, 1982. – 711 с.
277. Давидюк Віктор. Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі). – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2009. – 436 с.
278. Давидюк Віктор. Етнологічний нарис Волині. За матеріалами експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру «Волиняна – 2003». – Луцьк: Інститут культурної антропології, 2005. – 70 с.
279. Давидюк Віктор. Концепції і рецепції. – Луцьк: Твердиня, 2007. – 288 с.
280. Давидюк Віктор. Кроковеє колесо: Нариси з історичної семантики українського фольклору. – К.: Наукова думка, 2002. – 188 с.

281. Давидюк Віктор. Народознавча революція Василя Скуратівського // Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті. Матеріали Міжнародної наукової конференції в рамках V Міжнародного фестивалю українського фольклору «Берегиня». – Луцьк: Твердиня, 2007. – С. 3-8.
282. Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии. – Каменец-Подольск: издание Подольского губернского статистического комитета, 1869. – Вып. 1: Народные юридические обычаи и народные верования, суеверия и предрассудки, записанные в Литинском уезде, с приложением памятников устной народной словесности. – 56 с.
283. Данківська Р. [Рец.:] Гнатюк Вол. Людські фігурки з воску. Зап. Наук. Тов. імени Шевченка у Львові. 1919 р. С XXVIII, ст. 212. Василь Щурат. Людські фігурки з воску. Зап. Наук. Тов. ім. Шевченка Львів, 1919 р., с. 217-219 // Червоний шлях. – Харків, 1924. – № 11-12. – С. 295-297.
284. Данковская Р. Малороссийские обрядовые печенья Курской губернии // Этнографическое обозрение. – Москва, 1909. – № 1. – С. 21-34.
285. Данковська Р. Санки в обряді «вечері». На основі колекцій харківського Музею Слобідської України ім. Сковороди) // Матеріяли до етнології й антропології. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1929. – Т. XXI–XXII. – Ч. 1: Збірник праць, присвячений памяті Володимира Гнатюка. – С. 289-295.
286. Данковская Р. С. Свадебные обряды у малороссов Грайворонского уезда в 1870-х годах // Этнографическое обозрение. – Москва, 1909. – № 2-3. – С. 144-159.
287. Данченко Леся. Народна кераміка Середнього Придніпров'я. – К.: Мистецтво, 1974. – 192 с.
288. Дванадцять братів: Закарпатські казки Андрія Калина / Літературна редакція та впорядкування В. С. Басараба. – Ужгород: Карпати, 1972. – 240 с.
289. Де живе жар-птиця? / Записав Іван Гурин, упорядкування і передмова Миколи Дмитренка. – К.: Веселка, 1991. – 208 с.
290. Дей Олексій. Весілля, записане 1845 року батьком І. Нечуя-Левицького // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1972. – № 2. – С. 85-99.
291. [Демченко Ив.] Украинське весилля за письнями. Запысав Ив. Демченко. – Одесса: Типография Е. И. Фесенко, 1905. – 123 с.
292. Демченко Тамара. Батько Шраг. – Чернігів: Деснянська правда, 2008. – 264 с.
293. Демченко Тамара. Василь Андрієвський: штрихи до біографії // Проблеми вивчення історії Української революції 1917–1921 років: Збірник наукових статей. – К.: Інститут історії України, 2013. – Вип. 9. – С. 168-180.
294. Дерев'яне чудо: Народні казки / Вступна стаття, упорядкування, підготовка текстів та примітки О. І. Дея. – Ужгород: Карпати, 1981. – 208 с.

295. Державин Н. С. Материалы по этнографии казачьего населения Кубанской области // Известия кавказского отдела Императорского Русского географического общества. – Тифлис: Типография К. П. Козловского, 1904. – Т. XVII. – С. 215-228.
296. [Державин Н.]. Очерки быта южнорусских болгар. II. Поверья (Текст и перевод) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 4. – С. 113-125.
297. Дерлиця М. Селянські діти: Етноґрафічний нарис // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1898. – Т. V. – С. 121-140.
298. Дзендзелівський Й. О., Ганудель З. Словник української мови Я. Ф. Головацького // Науковий збірник Музею Української Культури в Свиднику. – Пряшів: Видавництво Музею української культури у Свиднику, 1982. – Т. 10. – С. 311-612.
299. Дзюба Адам. Фольклорно-етнографічні дослідження Поділля Родіона Скалецького (1899–1984) // Етнічна історія народів Європи. – К.: Унісерв, 2005. – Вип. 19. – С. 128-132.
300. Дикарев М. Велыкдень на Украине и Черномории (отрывки из народного календаря) // Кубанские областные ведомости. – Екатеринодар, 1897. – № 84. – С. 2.
301. Дикарев М. А. Воронежский этнографический сборник. – Воронеж: Типо-литография Губернского правления, 1891. – [4], 314, II с.
302. Дикарев Митроф. Заметка по истории народной ботаники // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1-2. – С. 19-53.
303. Дикарев М. Малорусское слово «паляниця» и греческое πελανος // Киевская старина. – Киев, 1899. – Т. LXVII. – Октябрь. – С. 31-49.
304. Дикарєв Митрофан. Народний калєндар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1905. – Т. VI. – С. 114-204.
305. Дикарев Митроф. О царских загадках // Этнографическое обозрение. – Москва, 1896. – № 4. – С. 1-64.
306. [Дикарев Митрофан.] Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фолькльору й мітольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1903. – XII, 258 с.
307. Дикарев М. Проґрама до збираня відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечерниці, досвітки і складки). Посмертний твір М. Дикарева // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1900. – Т. III. – С. 1-27.
308. Дикарев М. Рождественские святки (Отрывки из малорусского народного календаря) // Кубанские областные ведомости. – Екатеринодар, 1895. – № 5. – С. 2.

309. Дикарєв Митрофан. Чорноморські народні казки й анекдоти // Етноґрафічний збірник, видає Наукове товариство імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1896. – Т. II. – С. 3-50.
310. Динцес Л. А. Русская глиняная игрушка: Происхождение, путь исторического развития. – Москва – Ленинград: Издательство АН СССР, 1936. – 109 с.
311. Дитячий фольклор / Упорядкування, вступна стаття та примітки Г. В. Довженок. – К.: Дніпро, 1986. – 304 с.
312. Дитячий фольклор. Колискові пісні та забавлянки / Упорядкування, примітки Г. В. Довженок, нотний матеріал підготувала К. М. Луганська. – К.: Наукова думка, 1984. – 472 с.
313. Дитячі пісні та речитативи / Упорядники Г. В. Довженок, К. М. Луганська. – К.: Наукова думка, 1991. – 448 с.
314. Дідух Валерій. Повернення Зофії Рокосовської. Powrȯt Zofji Rokossowskiej. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2012. – 112 с.
315. Дмитренко Л. П. Питання українського фольклору на сторінках журналу «Живая старина» // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1990. – № 3. – С. 33-37.
316. Дмитренко Микола. Олександр Потебня – дослідник фольклорної символіки // Дмитренко Микола, Іваннікова Людмила, Лозко Галина, Музиченко Ярослава, Шалак Оксана. Українські символи. – К.: Редакція часопису «Народознавство», 1994. – С. 17-31.
317. Дмитренко Микола. Олександр Потебня як фольклорист. – К.: Сталь, 2012. – 536 с.
318. Дмитренко Микола. Українська фольклористика: історія, теорія, практика. – К.: Редакція часопису «Народознавство», 2001. – 576 с.
319. Дмитренко О. М. Хвіст ящірки: Вибрані твори. – К.: Молодь, 1991. – 512 с.
320. Дмитриева С. И., Тарасенкова Е. Ф. Народное поэтическое творчество // Кубанские станицы: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. – Москва: Наука, 1967. – С. 320-348.
321. Дмитрук Никанор. Голод на Україні р. 1921 // Етнографічний вісник. – Київ, 1927. – Кн. 4. – С. 79-87.
322. Дмитрук Никанор. 45 років етнографічної діяльності В. Г. Кравченка // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1990. – № 3. – С. 61-71.
323. Дмитрюков [А. И.] Еще замечания о праздниках и повериях у малороссиян // Маяк. – Санкт-Петербург: Типография Конрада Вингебера, 1844. – Кн. 13. – С. 49-58.
324. Дмитрюков А. Материалы для описания Курской губернии. Статья XII. (Народные игры, загадки, анекдоты и присловья жителей Суджанского и Рыльского уездов) // Курские губернские ведомости. Часть неоффициальная. – Курск, 1855. – № 11. – С. 102-105.

325. Дмитрюков А. Народные игры, загадки, анекдоты и присловья жителей Суджанского и Рыльского уездов. А. Игры // Курские губернские ведомости. Часть неоффициальная. – Курск, 1853. – № 7. – С. 61-65.
326. Дмитрюков А. И. Нравы, обычаи и образ жизни в Суджанском уезде // Московский телеграф. – Москва, 1831. – Ч. 39. – № 10. – С. 255-271; № 11. – С. 359-377.
327. Дмитрюков А. И. Очерк демонологии малороссиян // Москвитянин. – Москва, 1842. – Т. XII. – С. 112-120.
328. Дмитрюков А. Ремесла в городах Судже и Рыльске // Вестник Императорского Русского географического общества. – Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Праца, 1854. – Ч. 12. – Отд. 5. – С. 23-36.
329. Дніпрова Чайка. Твори. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1960. – 510 с.
330. До проблеми «М. Горький і українська література» (З листування В. Горленка з Б. Грінченком) / Вступ, публікація і коментарі Є. Мітельмана // Радянське літературознавство. – Київ, 1985. – № 4. – С. 63-66.
331. Довгалюк І. Музично-етнографічна діяльність Осипа Роздольського. – К.: Родовід, 1997 – 48 с.
332. Довгалюк І. Осип Роздольський: Музично-етнографічний доробок. – Львів: ТеРус, 2001. – 154 с.
333. Довженок Г. В. Український дитячий фольклор (віршовані жанри). – К.: Наукова думка, 1981. – 172 с.
334. Довженок Галина. Сучасне розуміння природи фольклору: джерела і тенденції едиційної практики // Родина Колессів – спадкоємність науково-мистецьких традицій (з нагоди 140-річчя від дня народження академіка Філарета Колесси): Збірник наукових праць та матеріалів. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2013. – С. 223-232.
335. Дойков Юрий. П. П. Чубинский. Предтеча украинской свободы (1839–1884). – Архангельск: [Б. в.], 2007. – 231 с.
336. Долинский С. Этнографические заметки о свадебных обрядах, собранные в м. Загниткове Ольгопольского уезда // Подольские епархиальные ведомости. – Каменец-Подольский, 1887. – № 41. – С. 931-940.
337. Долинский С. Этнографические заметки о свадебных обрядах, собранные в м. Загниткове Ольгопольского уезда // Подольские епархиальные ведомости. – Каменец-Подольский, 1887. – № 42. – С. 956-959.
338. Долинский С. Этнографические заметки, собранные в м. Загниткове Ольгопольского уезда. Крестьянский ребёнок до и после рождения. Детские болезни // Подольские епархиальные ведомости. – Каменец-Подольский, 1885. – № 36. – С. 733-736.

339. Долинский С. Этнографические сведения, собранные в м. Загниткове Ольгопольского уезда. Смерть и погребение. Самоубийцы. Семилетние мавки. Возвращение к жизни обмерших. Причитания. Народные представления о ведьмах. Колдунья из Бессарабии. Приметы при закладке домов и при посевах // Подольские епархиальные ведомости. – Каменец-Подольский, 1887. – № 43. – С. 977-985.
340. Доманицкий В. Историко-этнографические мелочи из материалов З. Доленги-Ходаковского // Киевская старина. – Киев, 1904. – Т. LXXXVI. – Сентябрь. – С. 86-89.
341. Доманицький В. Народна медицина у Ровенському повіті на Волині // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1905. – Т. VI. – С. 100-107.
342. Доманицький Василь. Народній календар у Ровенськім повіті Волинської ґубернії // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового товариства імені Шевченка, 1912. – Т. XV. – С. 62-89.
343. Дорогунцов Никанор. Село Попова-Гора. Этнографический очерк // Записки Черниговского губернского статистического комитета. – Чернигов : Губернская типография, 1872. – Кн. 2. – С. 1-26.
344. Дорошенко Володимир. Огнище української науки – Наукове Товариство ім. Шевченка. З нагоди 75-річчя його заснування. – Нью-Йорк – Філадельфія: «America», 1951. – 116 с.
345. Дорошенко Дмитро. Огляд української історіографії. – Прага: Наклад Українського Університету в Празі, 1923. – 221 с.
346. Дорошкевич Любов. «Народня математика» (Спроба збирати пам'ятки з народньої математики) // Етнографічний вісник. – Київ, 1929. – Кн. 8. – С. 152-167.
347. [Драгоманов Михаил]. Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. – К: Типография М. П. Фрица, 1876. – 647 с.
348. [Драгоманов Михайло.] Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1907. – Т. IV. – 399 с.
349. Драгоманов Михайло. Шолудивий Буняка в українських народних оповіданнях // Драгоманов Михайло. Фольклористичні студії: У 4 т. – Донецьк: Норд-Прес, 2008. – Т. 4. – С. 246-307.
350. Древлянський Василь. Як корова у хліві, то є харч на столі // Берегиня. – 2005. – № 2. – С.88-93.
351. Дудко Віктор. «Ранній» Олександр Тищинський: сторінки життя і творчості // Сіверянський літопис. – Чернігів, 2006. – № 6. – С. 76-83.
352. Думы и песни, исполняемыя Вересаем и записанныя гг. Чубинским и Русовым // Записки Юго-Западного отдела Императорского Русского географического общества. – К.: Типография Императорского университета Св. Владимира, 1874. – Т. I. За 1873 год. – С. 3-62.

353. Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольськом уезде Подольской губернии // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1896. – Вып. III-IV. – С. 501-522.
354. Дыминский [А.] Суеверные обряды при постройке дома в Каменец-Подольской губ. // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: Типография В. Головина, 1864. – Вып. VI. – С. 7-8.
355. Дячук Мар'яна. До проблеми оцінки «російського періоду» діяльності Якова Головацького // Питання історії України. – Чернівці: Технодрук, 2009. – Т. 12. – С. 243-247.
356. Ефименко П. С. [Автобиографические заметки] // Из истории русской фольклористики. – Ленинград: Наука, 1978. – С. 96-100.
357. [Ефименко П. С.] Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник: литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1887 г. – Харьков: Типография Губернского правления, 1886. – Вып. 1. – С. 72-80.
358. Ефименко П. Додаток до украинских помовок и погудок // Черниговские губернские ведомости. – Чернигов, 1860. – № 24. – С. 179-181.
359. Ефименко П. С. Заговоры из Городищенского и Черниговского уездов Черниговской губ. (Собраны М. Гавриловым, доставлены П. С. Ефименко) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография К. Счасни, 1892. – Т. 4. – С. 283-284.
360. Е[фименко] П. К статье «Суд над ведьмами» // Киевская старина. – Киев, 1883. – Т. VII. – Декабрь. – С. 697-700.
361. Е[фименко] П. О волках и о волчьем боге Полисуне // Черниговские губернские ведомости. – Чернигов, 1859. – № 23. – С. 156-160.
362. Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург: Типография В. Н. Майкова, 1869. – Т. II. – С. 77-112.
363. Ефименко П. Памятники украинской народной словесности // Черниговские губернские ведомости. – Чернигов, 1859. – № 10. – С. 67-71.
364. Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. – Москва: Университетская типография, 1874. – Кн. 1. Генварь-март. – С. 1-70.
365. Ефименко П. Суд над ведьмами // Киевская старина. – Киев, 1883. – Т. VII. – Ноябрь. – С. 374-401.
366. Євшан-зілля: Легенди та перекази Поділля / Упорядкування, вступна стаття, примітки та словничок Петра Медведика. – Львів: Червона калина, 1992. – 288 с.

367. Ємельянов Віктор. Трагедія українського есера (Юхим Гаврилей) // Ніжинська старовина: Збірник регіональної історії та пам'яткознавства. – Ніжин, 2009. – Вип. 8 (11). – С. 150-155.
368. Єфремов Сергій. Історія українського письменства. – К.: Український учитель, 1912. – 466, XIV, [2] с.
369. Жартівливі пісні: родинно-побутові / Упорядкували О. І. Дей, М. Г. Марченко, А. І. Гуменюк. – К.: Наукова думка, 1967. – 800 с.
370. Жаткович Юрий. Замітки етноґрафічні з Угорської Руси // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1896. – Т. II. – С. 1-38.
371. Живило К. От Екатеринодара до Горячего Ключа (путевые заметки) // Кубанские областные ведомости. – Екатеринодар, 1900. – № 176. – С. 2.
372. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. – Харьков: издание Харьковского статистического комитета, 1898. – Т. 1: Старобельский уезд. – 1012 с.
373. Житецький Ігнат. О. О. Потебня і харківська громада в 1861-63 рр. (Із щоденника та листування В. С. Гнилосирова) // За сто літ: Матеріяли з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття. – К.: Державне видавництво України, 1927. – Кн. І. – С. 73-76.
374. Ж[уравск]ий Иосиф. Народное предание о болоте «Замглай» // Киевская старина. – Киев, 1893. – Т. XLI. – Июнь. – С. 521-524.
375. З епістолярної спадщини академіка Д. І. Яворницького (вступну статтю й документи до друку підготували С. В. Абросимова, Н. Є. Василенко, А. І. Перкова) // Український історичний журнал. – Київ, 2005. – № 5. – С. 114-165.
376. З живого джерела: Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників / Упорядкування, літературна обробка, вступна стаття та примітки Лідії Дунаєвської. – К.: Радянська школа, 1990. – 512 с.
377. З народної творчости Волині: Сто п'ятдесят українських народніх пісень та тисяча приповідок / Упорядкував Пилип Шайда. – St. Paul: Товариство «Волинь» в Торонті, 1978. – 196 с.
378. З уст народу. Прислів'я, приказки, заклинання, примовки, загадки і приповідки Закарпаття. Склав та вступ написав Євгеній Недзельський. – Пряшів: Видавництво Культурної спілки українських трудящих, 1955. – 363 с.
379. Загадки / Упорядкування, вступна стаття та примітки І. П. Березовського. – К.: Видавництво АН УРСР, 1962. – 512 с.
380. Загадки / Упорядкування, передмова І. П. Березовського. – К.: Дніпро, 1987. – 158, 2 с.

381. Загадки Явдохи Зуїхи / Записав Гнат Танцюра / Упорядкування, передмова, редагування М. К. Дмитренка. – К.: Редакція часопису «Народознавство», 1996. – 44 с.
382. Заглада Н. Відділ монографічного дослідження села: (село Старосілля). – К.: Всеукраїнська Академія наук, Провідник по музеї антропології та етнології ім. Хв. Вовка, 1930. – 80 с.
383. Заглада Ніна. Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля // Матеріяли до етнології. – К.: Держтрест «Київ-Друк», 1-ша фото-літо-друкарня, 1929. – Т. І. – 180 с.
384. Закарпатські народні пісні / Упорядкування, передмова та примітки З. І. Василенко. – К.: Видавництво АН УРСР, 1962. – 371 с.
385. [Закревский Николай]. Старосветский бандуриста: Малороссийские пословицы, поговорки и загадки и галицкие приповедки / Собрал Николай Закревский. – Москва: Университетская типография, 1860. – VI, VIII, 628 с.
386. Залізний. Волинський Музей (Етнографічний відділ) // Червоний Шлях. – Харків, 1928. – № 8. – С. 168-169.
387. Занфірова Н. З побуту Кремінчуччини (село Куцеволівка) // Краєзнавство: щомісячний орган українського комітету краєзнавства. – Харків: Український комітет краєзнавства, 1928. – № 5. – С. 18-25.
388. Занфірова Н. Казки та оповідання с. Куцеволівки (Кременчуччина) // Краєзнавство: щомісячний орган українського комітету краєзнавства. – Харків: Український комітет краєзнавства, 1929. – № 3-10. – С. 58-69.
389. Зарецкий И. А. Гончарный промысел в Полтавской губернии. – Полтава: Типо-литография Л. Фришберга, 1894. – 3 нен., II, 126, XXIII, VI, II с.
390. Зачаровані казкою: Українські народні казки Закарпаття в записах П. В. Лінтура / Упоряд. І. М. Сенька та В. В. Лінтур, вступ. ст., прим. та слов. І. М. Сенька, післямова П. В. Лінтура. – Ужгород: Карпати, 1984. – 528 с.
391. Здоровега Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К.: Наукова думка, 1974. – 160 с.
392. Здоровега Н. І. Народні звичаї та обряди // Бойківщина: історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 232-248.
393. Зеленин Д. К. Описание рукописей Учёного архива Императ. РГО. – Петербург: Типография А. В. Орлова, 1914. – Вып. 1. – 484 с.
394. Зеленин Д. К. Описание рукописей Учёного архива Императ. РГО. – Петроград: Типография А. В. Орлова, 1915. – Вып. 2. – 988 с.
395. Зеленин Д. К. Описание рукописей Учёного архива Императ. РГО. – Петроград: Типография А. В. Орлова, 1916. – Вып. 3. – 1279 с.
396. Зеленін Дмитро. «Спасова борода», східньослов'янський хліборобський обряд жниварський // Етнографічний вісник. – Київ, 1929. – Кн. 8. – С. 115-134.

397. Земятченский П. А. Гончарные глины и каолинитовые образования Киевской губ. (Отчет 1898 г.) // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. – Санкт-Петербург: Типография В. Киршбаума, 1900. – Т. VI. – С. 308-328.
398. Зеров Микола. Твори: В двох томах. – К.: Дніпро, 1990. – Т. 2: Історико-літературні та літературознавчі праці. – 601 с.
399. Зиль А. Народознавець Павло Чубинський і його доба. – К.: Казка, 2009. – 399 с.
400. Зинич Михайло. Звичаї та вірування на Андрія в с. Жукотині, пов. Турка // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1937. – № 9. – С. 122-124.
401. Зинич Михайло. Похоронні звичаї в с. Жукотин в Турчанському повіті // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 6. – С. 14-19.
402. Зіновіїв Климентій. Вірші. Приповісті посполиті. – К.: Наукова думка, 1971. – 392 с.
403. Зінченко Арсен. Визволитися вірою: Життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997. – 424 с.
404. Злоцкий Ф. А. Из суеверий и обычаев русских особенно комитата Угочанского // Свет. Литературная газета, издаваемая Обществом святого Василия Великого. – Унгвар, 1870. – № 24. – 25 июня. – С. 3-4.
405. Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні. – К.: Молодь, 1989. – 304 с.
406. Золота вежа: Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки / Передмова, упорядкування, запис та підготовка текстів, словник С. Г. Пушика. – Ужгород: Карпати, 1983. – 224 с.
407. Зубрицький Михайло. Народній календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тиждни і до рокових сьвят (Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах) // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1900. – Т. III. – С. 33-60.
408. Зяблюк Надія. Вечорниці // Українознавство: посібник. – К.: Зодіак-ЕКО, 1994. – С. 306-330.
409. Иван Вишенский. Сочинения / Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. Ответственный редактор Н. К. Гудзий. – Москва – Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1955. – 372 с.
410. Иваница А. Домашний быт малоросса // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: Типография Министерства внутренних дел, 1853. – Вып. 1. – С. 337-371.
411. Иванов В. В. Гончар // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Москва: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1: А-К. – С. 309-310.

412. Иванов Вяч. Вс. О научном ясновидении Афанасьева, сказочника и фольклориста // Литературная учёба. – 1982. – № 1. – С. 157-161.
413. Иванов И. Знахарство, шептание и заговоры в Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии // Киевская старина. – Киев, 1885. – Т. XIII. – Декабрь. – С. 730-744.
414. Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография «Печатное дело», 1907. – Т. XVII. – 216, IX с.
415. Иванов П. Игры крестьянских детей Купянского уезда // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. – Харьков: Типография К. Счасни, 1890. – Т. 2. – С. 1-81.
416. И[ванов] П. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1890. – № 4. – С. 71-94.
417. И[ванов] П. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1892. – № 2-3. – С. 65-97.
418. И[ванов] П. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1893. – № 3. – С. 85-120.
419. И[ванов] П. Из области малорусских народных легенд. (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1894. – № 2. – С. 68-99.
420. И[ванов] П. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Харьковский сборник. – Харьков: Типография Губернского Правления, 1889. – Вып. 3. – С. 35-66.
421. И[ванов] П. Народные представления и верования, относящиеся к внешнему миру (Материалы для характеристики миро-созерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Харьковский сборник. – Харьков: Типография Губернского правления, 1888. – Вып. 2. – С. 81-99.
422. Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях: (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография К. Счасни, 1891. – Т. 3. – С. 156-228.
423. Иванов П. Народные рассказы о Доле // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография К. Счасни, 1892. – Т. 4. – С. 54-89.

424. И[ванов] П. Народные рассказы о кладах. (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Харьковский сборник. – Харьков: Типография Губернского Правления, 1890. – Вып. 4. – Отд. 2. – С. 1-48.
425. Иванов П. Очерк воззрений крестьянского населения Купянского уезда на душу и на загробную жизнь // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография «Печатное дело», 1909. – Т. XVIII. – С. 244-255.
426. Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии: 1. Приметы и поверья, относящиеся к беременности и рождению детей. 2. Колыбельные песни. 3. Детские песни и приговорки. 4. Прикладки к именам, дразнилки и клички // Этнографическое обозрение. – Москва, 1897. – № 1. – С. 22-81.
427. Иванов П. В. Дни недели // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Печатное дело, 1905. – Т. 16. – С. 276-291.
428. Иванов П. В. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография Губернского правления, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 2374.
429. Иванова А. В., Марусов П. Материалы для этнографическаго изучения Харьковской губ.: Слобода Кабанье // Харьковский сборник: Литературно-научное приложение к «Харьковскому Календарю» на 1893 год. – Харьков: Губернская типография, 1893. – Вып. 7. – С. 413-460.
430. Иващенко П. С. Следы языческих верований в южно-русских шептаньях (по неизданным материалам). Реферат П. С. Иващенко. – Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1878. – 28 с.
431. Ионов Н. Ф. Гончарный промысел в Киевской губернии // Кустарная промышленность в Киевской губернии: Итоги анкетного и местного обследования, произведенного Киевской губернской земской управой по поручению Губернского земского собрания. – К.: Типография насл. К. Круглянского, 1912. – С. 1-77.
432. Іваннікова Людмила. Видатний фольклорист Запорожжя Яків Новицький // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 170-194.
433. Іваннікова Людмила. Енциклопедист народного життя – академік Д. І. Яворницький // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 195-227.
434. [Іванов Петро]. Народні казки, зібрані Петром Івановим / Упорядник Ірина Неїло. – К.: ЕксОб, 2003. – 512 с.
435. Іванченко Михайло. Дивосвіт прадавніх слов'ян: Науково-популярний нарис. – К.: Радянський письменник, 1991. – 171 с.

436. Івашків Галина. Експедиція на Волинь (спостереження, розповіді гончарів, знахідки) // Народознавчі зошити. – Львів, 1995. – № 6. – С. 371-377.
437. Ігнатенко Ірина. Народна медицина і магія українців. – Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. – 320 с.
438. Ігнатович Олександра. Літературні портрети. – Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2013. – 120 с.
439. Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року / Упорядкування, передмова і примітки О. І. Дея. – К.: Видавництво АН УРСР, 1963. – 672 с.
440. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. – Вінніпег: накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь»; Інститут дослідів Волині, 1965. – 424 с.
441. Ількевич Григорій. Галицькі приповідки и загадки, зібрані Григорієм Ількевичем. – Відень: Напечатано черенками О. О. Мехитаристов, 1841. – Vl, 124 с.
442. Ільєнко Іван. В пазурах у двоглавого: українство під царським гніТ. (165–1917). – К.: Ярославів вал, 2004. – 228 с.
443. Ільченко Олександр. Козацькому роду нема переводу, або ж Мамай і Чужа Молодиця: Український химерний роман з народних уст. – К.: Радянський письменник, 1958. – 588 с.
444. Істоміна Галина. Мистецтво народної кераміки Волині другої половини XIX – XX століть. – Рівне: Волинські обереги, 2009. – 232 с.
445. К археологическому съезду в Харькове // Киевская старина. – 1901. – Т. 75. – Декабрь. – С. 189-191.
446. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. – Москва: Ладомир, 2001. – 335 с.
447. Кагаров Євген. Форми та елементи народньої обрядовости // Первісне громадянство та його пережитки на Україні: Науковий щорічник. – Київ, 1928. – Вип. 1. – С. 21-56.
448. Кагаров Євген. Що визначають деякі українські весільні обряди // Етнографічний вісник. – Київ, 1926. – Кн. 2. – С. 27-30.
449. Казакевич Геннадій. Кость Штеппа – дослідник релігійно-міфологічних уявлень доби античності та середньовіччя // Етнічна історія народів Європи. – К.: Унісерв, 2009. – Вип. 30. – С. 33-38.
450. Казимир Е. П. Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии // Этнографическое обозрение. – Москва, 1907. – № 1-2. – С. 200-208.
451. Казки Буковини / Запис та літ. підгот. текстів М. Івасюка та В. С. Басараба. – Ужгород: Карпати, 1973. – 210 с.
452. Казки Буковини. Казки Верховини / Записав та впорядкував казки Буковини М. Г. Івасюк. – Ужгород: Карпати, 1968. – 224 с.

453. Казки Верховини: Закарпатські українські народні казки / Складач Іван Чендей. – Ужгород: Закарпатське обласне видавництво, 1960. – 391 с.
454. Казки одного села / Запис текстів, післямова та примітки П. В. Лінтура. Упорядк. Ю. Д. Туряниці. – Ужгород: Карпати, 1979. – 368 с.
455. Казки Підгір'я / Запис, літературна підготовка текстів та упорядкування С. Г. Пушика. – Ужгород: Карпати, 1976. – 208 с.
456. Казки та оповідання з Поділля: В записах 1850–1860-их рр. Випуск I-II / Упор. Микола Левченко. – К.: Друкарня Української Академії Наук, 1928. – 598 с.
457. Кайндль Раймунд. Фолькльорні материяли. Із збірки професора д-ра Раймунда Кайндля // Етноґрафічний збірник. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1898. – Т. V. – С. 141-159.
458. Калиновский Г. Описание свадебных украинских простонародных обрядов, в Малой России и в Слободской Украинской губернии, також и в Великороссийских слободах, населенных малороссиянами употребляемых / Соч. Г. Калиновским, армейским пехотных полков, состоящих в украинской дивизии, прапорщиком // Харьковский сборник. – Харьков: Тип. губ. правл., 1889. – Вып. 3. – С. 163-174.
459. Каллаш Вл. Мелкие этнографические заметки // Этнографическое обозрение. – Москва, 1902. – № 1. – С. 107-113.
460. Каляндрук Тарас. Загадки козацьких характерників. – Львів: ЛА «Піраміда», 2007. – 288 с.
461. Каминский Вячеслав. Праздник Пасхи в селе Косареве, Дубенского уезда, Волынской губернии // Киевская старина. – Киев, 1906. – Т. XCII. – Март – апрель. – С. 299-320.
462. Капелюшний В. П., Казакевич Г. М., Чернищук Н. В. Українська етнологія у європейському контексті (друга половина XIX ст. – 20-ті рр. XX ст.). – Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2013. – 208 с.
463. Касяненко Ю. Я. Горб-Ромашкевич Феодосій Косьмич // Юридична енциклопедія: В 6-ти тт. – К.: Українська енциклопедія, 2004. – Т. 6: Т–Я. – С. 559.
464. Катренко А. М. Український національний рух XIX століття. Ч. II. 60-90-ті роки XIX ст. – К.: Київський Національний університет імені Тараса Шевченка, 1999. – 189 с.
465. Катренко А. М., Катренко Я. А. Національно-культурна та політична діяльність Київської громади (60–90-ті роки XIX ст.). – К.: Либідь, 2003. – 186 с.
466. Качкан В. А. Українське народознавство в іменах. – К.: Либідь, 1994. – Ч. 1. – 336 с.
467. Квіти Верховини: Коломийки / Запис текстів, упорядкування, примітки та слов. Ю. І. Бойчука, передмова Н. С. Шумади. – Ужгород: Карпати, 1985. – 360 с.

468. Квітка Климент. Українські народні мелодії // Українське Наукове Товариство в Київі, Етнографічна Секція. Етнографичний збірник. – К.: Слово, 1922. – Т. II. – XII, 250 с.
469. Квітка-Основ'яненко Г. Ф. Зібрання творів; У семи томах. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. III: Прозові твори. – 480 с.
470. Келембетова В. Ю. Сучасна буржуазна соціокультурна антропологія: критико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1980. – 265 с.
471. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. – Вінніпеґ – Торонто: Український Національний Видавничий Комітет, 1964. – Т. I. (Зимовий цикль). – 154 с.
472. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. – Вінніпеґ: [Б. в.], 1959. – Т. II. (Весняний цикль). – 254 с.
473. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. – Вінніпеґ – Торонто: Видавничий Комітет, 1962. – Т. III. (Весняний цикл). – 372 с.
474. Килимник Степан. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. – Вінніпеґ: кошТ. Михайла Козака, 1957. – Т. IV. (Літній цикль). – 178 с.
475. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. – Вінніпеґ – Торонто: Український Національний Видавничий Комітет, 1963. – Т. V. (Осінній цикл). – 288 с.
476. Киндя Іван. Дротарі. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво; відділ української літератури, 1974. – 170 с.
477. Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии: Из истории украинской фольклористики XIX в. – Москва: Наука, 1974. – 280 с.
478. Кириллов П. О. Станица Рязанская (бывшая Габукаевская): Историко-статистическое описание // Кубанский сборник. – Екатеринодар: Типография А. П. Сташевского, 1903. – Т. IX. – С. 115-150.
479. Кириллов Петр. Черноморская свадьба. Этнографический очерк // Кубанский сборник. – Екатеринодар: Типография А. П. Сташевского, 1891. – Т. II. – С. 1-27.
480. Кириллов Петр. Малороссийские песни в станице Новоминской Ейского уезда Кубанской области // Сборник материалов для описания местности и племен Кавказа. – Тифлис, 1884. – Вып. IV. – С. 77-128.
481. Кирчів Р. Ф. Етнографічне дослідження Бойківщини. – К.: Наукова думка, 1978. – 174 с.
482. Кирчів Роман. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці». – К.: Наукова думка, 1990. – 330 с.
483. Кирчів Р. Ф. Із фольклорних регіонів України: Нариси й статті. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002. – 352 с.

484. Кирчів Р. Ф. Народознавча концепція // «Руська Трійця» в історії суспільно-політичного руху і культури України. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 83-95.
485. Клейн Александр. Дитя смерти: Невыдуманный роман. – Сыктывкар: Министерство культуры Республики Коми, 1993. – 416 с.
486. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна: К реконструкции славянского язычества. – Санкт-Петербург: Евразия, 2004. – 480 с.
487. Клименко П. Цехи на Україні: Суспільно-правні елементи цехової організації. – К.: Друкарня Всеукраїнської Академії наук, 1929. – XL, 200, VIII с.
488. Кміт Юрій. Бойківське весілє в с. Гвіздци (Турчанського повіта) // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1908. – Т. X. – С. 82-100.
489. Кміт Юрій. Похоронні звичаї і віруваня у бойків // Записки Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: накладом товариства; Друкарня Наукового товариства імени Шевченка, 1915. – Т. CXXII. – С. 161-166.
490. Кміт Юрій. Ще про Волосатий // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 6. – С. 1-9.
491. Кобринська Наталія. Дух часу: Оповідання, повість. – Львів: Каменяр, 1990. – 352 с.
492. Коваленко Гр. К народной медицине малоруссов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1891. – № 4. – С. 169-183.
493. Коваленко Гр. Криниці в народній мітолоґії // Записки Полтавського наукового при Всеукраїнській Академії наук товариства. – Полтава: 1-ша Раддрукарня «Полтава – Поліграф», 1928. – Вип. II. – С. 17-39.
494. Коваль-Фучило Ірина. Софія Рокосовська – збирач фольклорних скарбів Звягельщини // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 315-319.
495. Ковальчук Як. Свята на Україні у звичаях та забобонах. – Харків – Київ: Державне видавництво України, 1930. – 114, 2 с.
496. Коека Микола. Гончарство містечка Котельви Полтавської области // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – Кн. 2. – С. 127-134.
497. Коека Микола. Гончарство сіл Громи і Томашівка Уманського району Черкаської области // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – Кн. 2. – С. 143-150.
498. Кожолянко Георгій. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т. 2. – 424 с.
499. Кожолянко Георгій. Етнографія Буковини. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – Т. 3. – 392 с.

500. Козар Л. П. Борис Грінченко як фольклорист. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України; ІПК ДСЗУ, 2005. – 148 с.
501. Козар Лідія. Василь Степаненко як громадський діяч і збирач фольклору // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 299-314.
502. Козар Лідія. Марія Грінченко в історії української фольклористики // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2005. – № 6. – С. 36-45.
503. Козар Лідія. Місце Митрофана Дикарева в історії української фольклористи // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 255-276.
504. Козар Л. Народна творчість в колі зацікавлень українських громадських діячів кінця XIX – початку XX ст. (В. Степаненко, І. Зозуля, А. Заблоцький) // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Київ, 2010. – Вип. 34. – С. 167-176.
505. Козар Л. Народознавець Митрофан Дикарев з українсько-російського етнографічного пограниччя // Матеріали до української етнології. – К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2008. – Вип. 7 (10). – С. 110-116.
506. Козар Лідія. Фольклористична діяльність Бориса Грінченка // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1996. – № 2-3. – С. 3-10.
507. Козар Лідія. Фольклористична діяльність родини Грінченків в історико-культурному житті України на межі XIX–XX ст. // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 228-254.
508. К[озарищук] В. М. Из буковинских карпатских гор // Наука. – Вена, 1889. – № 6. – С. 356-363; № 7. – С. 474-486; № 8. – С. 541-547; № 12. – С. 729-744.
509. Колесник П. Й. Творчість Степана Руданського // Руданський Степан. Твори В 3-х тт. – К.: Наукова думка, 1972. – Т. 1. – С. 5-31.
510. Колесса Іван. Галицько-руські народні пісні з мельодиями, зібрав у селі Ходовичах др. Іван Колесса // Етноґрафічний збірник. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1901. – Т. XI. – XXXI, 305 с.
511. Колесса Ф. Історія української етнографії. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2005. – 368 с.
512. Колесса Филарет. Народні пісні з Галицької Лемківщини. Тексти й мелодії / Зібрав, упорядкував др. Филарет Колесса // Етнографічний збірник. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1929. – Т. XXXIX-XL. – LXXXII, 469 с.
513. Колесса Філарет. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядовості // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Львів, 2001. – Т. CCXLII. – С. 7-87.

514. Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2006. – 147 с.
515. Коломийки / Упорядкування, передмова, примітки Н. С. Шумади. – К.: Наукова думка, 1969. – 603 с.
516. Коломийки в записах Івана Франка / Упорядкування текстів, передмова та примітки О. І. Дея. – К.: Музична Україна, 1970. – 136 с.
517. Коломийченко Федір. Різдвяні обряди в Чернигівщині // Матеріяли до української етнольогії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1918. – Т. XVIII. – С. 142-154.
518. Коломийченко Федір. Сільські забави в Чернигівщині // Матеріяли до української етнольогії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1918. – Т. XVIII. – С. 123-141.
519. Колотило Танасій. Про засуху в етнобаченні подолян // Берегиня. – Київ, 2006. – № 3. – С. 31-48.
520. Колотило Танасій, Гуцул Світлана. Гнат Галька – маловідомий фольклорист Західного Поділля // Берегиня. – Київ, 1998. – Ч. 1-2 (17). – С. 20-25.
521. Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року / Упорядкування, передмова і примітки О. І. Дея, нотний матеріал упорядкував А. І. Гуменюк. – К.: Наукова думка, 1965. – 804 с.
522. Комаров М. Нова збирка народних малоруських прыказок, прысливъив, помовок, загадок и замовлянь / Впорядкував М. Комаров. – Одесса: Типолитография Е. И. Фесенко, 1890. – 124 с.
523. Кондратович О. Українські звичаї. Народини. Коса ж моя... – Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2007. – 440 с.
524. Конєва Ярослава. Хтонічний світ холмщаків та підляшуків // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Родовід, 1997. – С. 310-315.
525. Конобродська Валентина. Поліський поховальний і поминальний обряди. – Житомир: Полісся, 2007. – Т. 1: Етнолігвістичні студії. – 356 с.
526. Копержинський Кость. Календар народньої обрядовости новорічного циклу. З історії новорічного циклу обрядовости // Первісне громадянство та його пережитки на Україні: Науковий щорічник. – Київ, 1929. – Вип. 3. – С. 14-98.
527. Кордуба Мирон. Писанки на галицькій Волині // Материяли до українсько-руської етнольогії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1899. – Т. І. – С. 169-210.
528. Коробка Н. Восточная Волынь // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1895. – Вып. І. – С. 28-45.
529. Коробка Н. Песни Каменецкого уезда Подольской губернии // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1895. – Вып. І. – С. 71-83.

530. Короленко П. П. Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография К. Счасни, 1892. – Т. 4. – С. 274-282.
531. Костомаров Н. И. Собрание сочинений. Исторические монографии и исследования. – Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1906. – Кн. 8. – Т. XIX, XX и XXI. – IV, 1081 с.
532. Костомаров Николай. Народные песни, собранные в западной части Волынской губернии, в 1844 году // Малорусский литературный сборник. – Саратов: Типография Губернского правления, 1859. – С. 179-353.
533. Кострица М. Ю. З криниць народної творчості // Реабілітовані історією. Житомирська область / Науково-редакційна група при редколегії книги «Реабілітовані історією. Житомирська область». – Житомир: Полісся, 2006. – Кн. І. – С. 149-153.
534. Кострица М. Ю., Мокрицький Г. П. Класик української етнографії // Реабілітовані історією. Житомирська область / Науково-редакційна група при редколегії книги «Реабілітовані історією. Житомирська область». – Житомир: Полісся, 2006. – Кн. І. – С. 162-172.
535. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. Исследование. – Москва: [Б. в.], 1868. – 252, 038 с.
536. Котляревський І. П. Енеїда: Поема. – К.: Радянська школа, 1989. – 286 с.
537. Коцюбинський Михайло. Твори: В семи томах. – К.: Наукова думка, 1974. – Т. 3: Оповідання, повісті (1908–1913). – 431 с.
538. Кравченко В. Етнографичні матеріали, зібрані В. Кравченком на Волині та по сумежних губерніях / З передмовою М. Гладкого // Труды общества изследователей Волыни. – Житомир: видання «Товариства дослідників Волині», 1911. – Т. V. – С. 1-148, 1-80.
539. Кравченко В. Етнографичні матеріали, зібрані В. Гр. Кравченком на Волині та по сумежних губерніях / З передмовою М. Гладкого // Труды общества изследователей Волыни. – Житомир: Типография «Работник», 1914. – Т. XII. – С. I-V, 149-200, 81-312.
540. Кравченко В. Легенди й перекази волинського села // Краєзнавство: щомісячний орган українського комітету краєзнавства. – Харків: Український комітет краєзнавства, 1929. – № 3-10. – С. 48-57.
541. Кравченко В. Свадьба в селе Курозванах // Труды Общества исследователей Волыни. – Житомир: Типо-литография М. Дененмана, 1902. – Т. І. – С. 118-150.
542. Кравченко В. Г. Звичаї в селі Забрідді та по де-якіх іньших, недалеких від цього села місцевосцях Житомірського повіту на Волині: етнографичні матеріали. – Житомир: Друкарня «Робітник», 1920. – 160 с.
543. Кравченко В. Г. Програм вивчення ганчарства // Краєзнавство: щомісячний орган українського комітету краєзнавства. – Харків: Український комітет краєзнавства, 1927. – № 2. – С. 11-15; № 3. – С. 17-19.

544. Кравченко Василь. Вогонь: матеріял, зібраний на Правобережжі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1927. – Вип. 1-3. – С. 147-182.
545. Кравченко Василь. З побуту й обрядів північно-західньої України // Збірник. Волинський науково-дослідчий музей. – Житомир, 1928. – Т. І. – С. 67-114.
546. Кравченко Василь. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського, 2009. – Т. 2. – 644 с.
547. Кралицкий Анатолий. Свадебные обряды у лаборских русинов // Науковый сборник, издаваемый Литературным обществом Галицко-Русской Матицы. – Львов: Книгопечатня Ставропигийского Института, 1865. – Вып. I-IV. – С. 137-160.
548. Крамаренко М. Різдвяні сьвятки в станиці Павлівській Єйського одділу, на Чорноморії // Етноґрафічний збірник. Видає Наукове Товариство імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1895. – Т. І. – С. 1-24.
549. Красиков Михайло. Магія будівництва хати (за матеріалами польових досліджень Слобожанщини) // Артанія: альманах. – Київ, 1999. – № 5. – С. 40-41.
550. Красиков Михайло. Петро Іванов і справа його життя // Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / Упорядкування та передмова М. М. Красикова. – Харків: Майдан, 2007. – С. V-XVIII.
551. Краснокутский А. Народные поверья в Малороссии: Со слов сельской бабки // Киевские епархиальные ведомости. – Киев, 1879. – № 31. – С. 11-16.
552. Краснокутский А. Народные поверья в Малороссии: Со слов сельской бабки // Киевские епархиальные ведомости. – Киев, 1880. – № 38. – С. 5-10.
553. Креминский А. Я. Обманутый солдат (стихотворение) // Киевская старина. – Киев, 1882. – Июнь. – С. 556-558.
554. Крем'янчанка Неоніла. Було в матері три сини. – Тернопіль: СМП Астон. 1999. – 270 с.
555. Кримський А. Звиногородщина: Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діялектологічного. З географічною мапою та малюнками. – К.: Друкарня ВУАН, 1930. – Ч. 1. – Вип. 1: Побутово-фольклорні тексти. – XIV, 434 с.
556. Кримський Агатангел. До життєпису Степ. Руданського (з нагоди 50-літньої річниці його смерти) // Записки історично-філологічного відділу. – К.: Українська академія наук, 1925. – Кн. V: (1924–1925). – С. 41-63.
557. Крутікова Н. Є. Сторінки творчого життя. – К.: Дніпро, 1965. – 390 с.
558. Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. – К.: Наукова думка, 1973. – 212 с.

559. Кузеля Зенон. Бойківське весілє в Лавочнім (Стрийського повіта) // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1908. – Т. Х. – С. 121-150.
560. Кузеля Зенон. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа. Матеріяли з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г. // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариста імени Шевченка, 1906. – Т. VIII. – 222 с.
561. Кузеля Зенон. Дитина в звичаях і віруваннях українського народа. Матеріяли з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г. // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариста імени Шевченка, 1907. – Т. IX. – 144 с.
562. Кузеля Зенон. Посижінє і забави при мерци в українськім похороннім обряді // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: накладом товариства; Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1914. – Т. CXXI. – С. 173-224.
563. Кузеля Зенон. Посижінє і забави при мерци в українськім похороннім обряді // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: накладом товариства; Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1915. – Т. CXXII. – С. 103-166.
564. Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. – Новосибирск: Издательство СО РАН, Филиал «Гео», 1998. – 250 с.
565. Кузнець Т. В. Родина Ящуржинських у громадсько-політичному житті України XIX ст. // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Історія. – Вінниця, 2008. – Вип. 13. – С. 27-30.
566. [Кулиш П.] Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. – Санкт-Петербург: Типография Александра Якобсона, 1856. – Т. I. – IX, 322 с.
567. [Кулиш П.] Украинския народныя предания / Собрал П. Кулиш. – Москва: Университетская типография, 1847. – Кн. I. – 92 с.
568. Куліш Пантелеймон. Чорна рада: Хроніка 1663 року та оповідання. – К.: Веселка, 1990. – 256 с.
569. Куракеева М. Ф. Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции: XIX – начало XX в. – Черкесск: Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований, 1999. – 278 с.
570. К[урдиновский] В. «Ликы» моего села // Киевская старина. – Киев, 1902. – Т. LXXVIII. – Сентябрь. – С. 319-342.
571. Курило О. Матеріяли до української діялектології та фольклористики. – К.: Друкарня ВУАН, 1928. – 136 с.
572. Курочкін Олександр. Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка»: (З історії народних масок). – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – 392 с.

573. Курочкін Олександр. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця, 2004. – 248 с.
574. Кутельмах К. М. Календарна обрядовість // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.– К.: Наукова думка, 1987. – С. 286-302.
575. Кутельмах Корнелій. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1997. – Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – С. 172-203.
576. Куцер Андрій. Гей, діточки, дайте ручки: Народні дитячі гри українців Чехословаччини. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1972. – 168 с.
577. Кучинський М. Висвітлення фольклористичної діяльності Івана Манжури на сторінках «Киевской старины» // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1992. – № 2. – С. 26-36.
578. Кушпет Володимир: Старцівство: мандрівні співці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.). – К.: Темпора, 2007. – 592 с.
579. Лаврентьева Л. С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Ленинград: Наука, 1990. – С. 37-47.
580. Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. – Ленинград: Наука, 1978. – 183 с.
581. Лавров Ф. І. Порадник по фольклору. – К.: Видавництво АН УРСР, 1940. – 117 с.
582. Лавровский П. А. Разбор изследования А. А. Потебни о мифическом значении некоторых поверий и обрядов. – Москва: Университетская типография (Катков и К°), 1866. – 102 с.
583. Лазарев Ю. В. «Скромный рыцарь русской науки»: С. Н. Браиловский и его научно-педагогическая деятельность // Вестник Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина. – Рязань, 2010. – № 4 (29). – С. 21-34.
584. [Лазаревский А.] Воспрещение гетманом Скоропадским сборов на «ралець» // Киевская старина. – Киев, 1885. – Т. XIII. – Октябрь. – С. 361-364.
585. Лановик Мар'яна, Лановик Зоряна. Українська усна народна творчість: підручник для студентів вищих навчальних закладів. – К.: Знання-Прес, 2006. – 591 с.
586. Ларін Б. О. Принципи укладання обласних словників української мови // Діалектологічний бюлетень Інституту мовознавства ім. О. О. Потебні АН УРСР. – К.: Видавництво АН УРСР, 1956. – Вип. VI. – С. 3-18.
587. Ласло-Куцюк Магдалина. Вдячна піч // Український керамологічний журнал. – Опішне, 2004. – № 4. – С. 108-109.
588. Ласло-Куцюк М. Вогонь і слово: Космогонічний міф на Україні. – Бухарест: Критеріон, 1992. – 257 с.

589. Ластівочки прилетіли / Запис, вступна стаття, впорядкування, примітки та словник Юрія Харитуна. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво в Братіславі, відділ української літератури в Пряшеві, 1989. – 424 с.
590. Лащук Ю. Ф. Народная керамика Украинских Карпат // Карпатский сборник. – Москва: Наука, 1976. – С. 83-87.
591. Лащук Юрій. Українські гончарі. – К.: Товариство культурних зв'язків з українцями за кордоном, 1968. – 40 с.
592. Левинський Володимир. Бойківське весілє в Доброгостові (Дрогобицького повіта) // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1908. – Т. X. – С. 101-120.
593. Левицкий Андрей. Церковно-приходская летопись села Глубочка, Житомирского уезда, Волынской епархии. – Почаев: Типография Почаево-Успенской лавры, 1898. – 133 с.
594. Левіцький Иван. Світогляд українського народа: ескіз української міфолоґії. – Львів: Друкарня товариства імени Шевченка, 1876. – 80 с.
595. Левкиевская Е. Мифы русского народа. – Москва: Астрель; АСТ; АСТРЕЛЬ, 2005. – 366, [17] с.
596. Легенди Карпат / Упорядкування, підготовка текстів Г. Г. Ігнатовича. – Ужгород: Карпаты, 1968. – 304 с.
597. Легенди нашого краю / Редактор-упорядник П. М. Скунць. – Ужгород: Карпати, 1972. – 216 с.
598. Легенди та перекази / Упорядкування та примітки А. Л. Іоаніді, вступна стаття О. І. Дея. – К.: Наукова думка, 1985. – 400 с.
599. Леонтович Ф. И. Школьный вопрос в древней России // Варшавские университетские известия. – Варшава, 1894. – Т. V. – С. 29-57.
600. Лепкій Данило. Вода в людовій вірі // Зоря. – Львів, 1888. – Ч. 8. – С. 140-143.
601. Лепкій Данило. Де які віруваня про дитину // Зоря. – Львов, 1886. – Ч. 15-16. – С. 269-270.
602. Лепкій Данило. Про народні забобони. Уроки // Зоря. – Львів, 1884. – Ч. 13. – С. 105-107.
603. Лепкій Данило. Про народні забобони // Зоря. – Львів, 1884. – Ч. 14. – С. 113-114.
604. Лепкій Данило. Про народні забобони // Зоря. – Львів, 1884. – Ч. 15. – С. 123-124.
605. Линда М. Д. Сборник Ирины Антоновны Семенцовой, доставленный из с. Будниц Кролевецкого уезда Черниговской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография К. Счасни, 1892. – Т. 4. – С. 284-289.
606. Линтур П. Угрорусскія коляды. – Ужгород: [Б. в.], 1942. – 62 с.

607. Лисенко Остап. М. В. Лисенко: спогади сина. – К.: Державне видавництво образотворчого мистецтва і музичної літератури УРСР, 1959. – 266 [6] с.
608. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського пов. у Чернигівщині // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1900. – Т. III. – С. 70-172.
609. Лікарські та господарські порадники XVIII ст. / Підготував до видання В. А. Передрієнко. – К.: Наукова думка, 1984. – 128 с.
610. Літала сорока по зеленім гаю: дитячі та молодіжні українські народні ігри / Упорядник та автор приміток Г. В. Довженок. – К.: Молодь, 1990. – 160 с.
611. Лобода А. П. О. Куліш – етнограф // Книгар. – 1919. – Липень – серпень. – С. 1555-1564.
612. Лобода Т. М. Василь Кравченко. Громадська, наукова та просвітницька діяльність. – К.: ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. – 238 с.
613. Лободовський М. Ф. Дітьські пісні, казки й загадки. – К.: Типография С. Т. Еремеева, 1876. – 80 с.
614. Лозиньскій Іосиф. Галагивка // Зоря галицкая яко альбум на год 1860. – Львов: типом Института Ставропигійского, 1860. – С. 506-515.
615. Лоначевский А. Сборник песен буковинского народа: (Из матерьяла, доставленнаго Г. И. Купчанком в Юго-Западный Отдел Императорского Русского Географического Общества). – К.: Типография М. П. Фрица, 1875. – 314 с.
616. Луговий Ол. (Овруцький-Швабе Олександер-Василь). Визначне Жіноцтво України. – Торонто: накладом автора; друком «Українського Робітника», 1942. – 251 с.
617. Лысак-Тамаренко. Невесели сильськи малюнкы (Оповидання батюшкы) // Киевская старина. – Киев, 1904. – Т. LXXXV. – Июнь. – С. 506-530.
618. Магрицька І. В. Вербальний компонент обряду комори у східнослобожанських говірках Луганщини // Одеський лінгвістичний вісник. – Одеса, 2017. – Вип. 9 (2). – С. 94-98.
619. Магрицька Ірина. Семантика і номінація ритуальних викупів у східнослобожанському весіллі // Волинь-Житомирщина: Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. – Житомир, 2007. – № 16. – С. 58-69.
620. Магрицька Ірина. Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область). – Луганськ: Знання, 2003. – 172 с.
621. Маєрчик Марія. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. – К.: Критика, 2011. – 319 с.
622. Мазурок О. С. «...Найбільш учений і найбільш компетентний в етнографічних справах священик-русин у цілій Угорщині». – Ужгород: Карпатська Вежа, 2010. – 184 с.

623. Мазурок О. С. Юрій Жаткович як історик та етнограф. – Ужгород: УЖНУ, 2001. – 292 с.
624. Маковей Осип. Звичаї, обряди і повіря сьвяточні в місті Яворові // Правда. – Львів, 1895. – Вип. 72, 77. – С. 50-53, 210-215.
625. Маковій Гарафина. Затоптаний цвіт: народознавчі оповідки. – К.: Український письменник, 1993. – 205 с.
626. Максимович Михайло. Дні та місяці українського селянина. – К.: АТ «Обереги», 2002. – 189 с.
627. [Максимович М.]. Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. – Москва: Типография Авг. Семена при Императорской Медико-хирургической Академии, 1827. – XXXVI, 233 с.
628. Максимович М. Собрание сочинений. – К.: Типография М. П. Фрица, 1877. – Т. II. Отделы: историко-топографический, археологический и этнографический. – 524 с.
629. Максимчук Іван. Домашня й кухонна посудина в Старім Самборі // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 5. – С. 28-32.
630. Маланчук В. А. Розвиток етнографічної думки в Галичині кінця XIX – початку XX ст. – К.: Наукова думка, 1977. – 204 с.
631. Малик Ярослав. Катерина Грушевська // Український історик. — Нью-Йорк – Торонто – Київ – Львів – Мюнхен, 1991. – № 3-4. – С. 110-111; 1992. – № 01-04. – С. 112-115.
632. Малинка А. К истории народного театра. I. Живой вертеп // Этнографическое обозрение. – Москва, 1897. – № 4. – С. 37-56.
633. Малинка А. Кобзари и лирники: Терентий Пархоменко, Никифор Дудка, Алексей Побегайло // Земский сборник Черниговской губернии. – Чернигов: Типография Губернскаго Земства, 1903. – № 4. – Апрель. – С. 60-92.
634. Малинка А. Малорусское весильле. 1. Свадебные обряды и песни, записанные в м. Мрине Нежинскаго уезда Черниговской губернии // Этнографическое обозрение. – Москва, 1897. – № 3. – С. 95-134.
635. Малинка А. Малорусское весильле. 2. Обряды и песни Черниговской губ. // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 2. – С. 84-102.
636. Малинка А. Малорусское весильле. 3. Обряды и песни Полтавской губ. 4. Свадебные песни Киевской губ. 5. Обряды и песни Харьковской губ., Ахтырского уезда // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 4. – С. 93-112.
637. Малинка А. Родыны и хрестыны (Материал собран в м. Мрине Нежинского уезда) // Киевская старина. – Киев, 1898. – Т. LXI. – Май. – С. 254-286.
638. Малинка А. Н. Малорусские обряды, поверья и заплачки при похоронах // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 3. – С. 96-107.

639. Малинка А. Н. Прокоп Чуб (переходный тип кобзаря) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1892. – № 1. – С. 164-178.
640. Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору: (Черниг., Волынск., Полтавск., некот. др. губ.). – Чернигов: Типография Губернского земства, 1902. – XXI, 388 с.
641. Малинка А. Н. Этнографические мелочи (Из местечка Веркиевки, Нежинскаго уез., Черниговской губ.) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 1. – С. 159-163.
642. Малорусския сказки и байки из Галичины // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1895. – Вып. III и IV. – С. 453-466.
643. Малюк М. Василь Кравченко: Спроба життєпису // Україна: Наука і культура. – К.: Знання, 1991. – Вип. 25. – С. 183-190.
644. Малюк Михайло. Життя й писання доктора Носа // Берегиня. – Київ, 1992. – № 1. – С. 39-47.
645. Мамине серце: Українські народні героїко-фантастичні казки / Упорядкування, підготовка текстів, вступна стаття, примітки та словник І. В. Хланти, М. І. Хланти. – Ужгород: Патент, 1993. – 280 с.
646. Мандебура Олеся. Микола Сумцов і проблеми соціокультурної ідентичності. – К.: ІПіЕНД, 2011. – 276 с.
647. Манжура Ив. К народной медицине малоруссов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1891. – № 4. – С. 183-186.
648. М[анжу]ра Ив. К «поверьям о том, что уж любит молоко и сосёт коров» // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXIX. – Апрель. – С. 161-162.
649. Манжура И. Малорусские рассказы и поверья (Екатеринославской губ.) // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1892. – Вып. 1. – С. 78-80.
650. Манжура И. И. Малорусския сказки, предания и поверья, зап. в Екатериносл. губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография Губернского Правления, 1894. – Т. 6: Труды Педагогического отдела Историко-филологического общества. – Вып. II. – С. 161-197.
651. Манжура И. И. Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. И. И. Манжурою. – Харьков: Типография К. Счасни, 1890. – 194, VII с.
652. Манжура Ив. Талавиря (пастушеская песня) // Киевская старина. – Киев, 1883. – Т. V. – Апрель. – С. 907-908.
653. [Маркевич Николай.] Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян, извлечено из нынешняго народного быта и составлено Николаем Маркевичем. Издал И. Давиденко (с гравюрою). – К.: Типография И. и А. Давиденко, 1860. – II, 173 с.
654. [Маркевич Н.]. Южно-руськи писни з голосами. – К.: Собственность издателя [Гр. П. Галагана], 1857. – 97 с.

655. М[аркович]. А. О гаданиях у малороссиян 24 и 30 ноября, во дни св. Великомученицы Екатерины и св. ап. Андрея Первозванного // Киевские губернские ведомости. – Киев, 1845. – № 47. – С. 390-392; № 52. – С. 427-429.
656. Маркович Аф. Вас. Родинные обряды (Этнографический очерк) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. – Чернигов: Губернская типография, 1869. – Кн. 2. – С. 341-347.
657. Маркович Елена. Свадебные песни в Елисаветградском уезде // Степ: Херсонськый беллетристичный сбирнык. Херсон, 1886. – Санкт-Петербург: Типография В. С. Балашева, 1886. – С. 160-234.
658. Мартинович П. Українські записи. – К.: Типография Императорского Университета Св. Владимира Акц. О-ва печ. и издат. дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1906. – 317 с.
659. Материалы для истории унии. Послание афонского монаха Иоанна Вишенского к митрополиту и епископам юго-западной Руси, принявшим унию // Вестник Западной России, историко-литературный журнал. – Вильна: Типография Губернского Правления, 1867. – Год 1867. – К. VII. – Т. I . – С. 1-37.
660. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях-97» (по селах Богодухівського, Краснокутського, Валківського та Нововодолазького районів) / Упорядники Михайло Красиков, Наталя Олійник, Віра Осадча, Мирослава Семенова. – Харків: ХДІК, 1998. – 360 с.
661. Матисякевич Зиновій. Український історик Яків Головацький. – Львів: Літопис, 2002. – 154 с.
662. Матяш І. Б. Катерина Грушевська: Життя і діяльність. – К.: Україна, 2004. – 240 с.
663. М[ациевич] Л. Бида (лирныцька писня) // Киевская старина. – Киев, 1903. – Т. LXXXII. – Сентябрь. – С. 106-110.
664. Медведик П. Фольклористична діяльність О.І. Роздольського // Народна творчість і етнографія. – Київ, 1963. – № 3. – С. 89-91.
665. Метлинский А. Л. Дополнение к Замечаниям (из-под Гадяча) // Маяк. – Санкт-Петербург: Типография Конрада Вингебера, 1843. – Т. XI. – Кн. XXI. – С. 71-74.
666. Метлинский Амвросий. Народные южнорусские песни. – К.: Университетская типография, 1854. – XIX, 477 с.
667. [Миколаєвич Яків.] Людові загадки з Камянецького повіту. В с. Половім записав Яків Миколаєвич // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1898. – Т. V. – С. 219-223.

668. Миловидов Ф. Ф. Жаба и лягушка в народном миросозерцании, преимущественно малорусском // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография «Печатное Дело», 1913. – Т. XIX: Памяти профессора Егора Кузьмича Редина (†27 апреля 1908 г.). – С. 358-400.
669. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина // Киевская старина. – Киев, 1902. – Т. LXXXIV. – Апрель. – С. 110-135.
670. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина // Киевская старина. – Киев, 1902. – Т. LXXVII. – Июнь. – С. 392-434.
671. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина // Киевская старина. – Киев, 1903. – Т. LXXX. – Февраль. – С. 181-217.
672. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина // Киевская старина. – Киев, 1903. – Т. LXXXII. – Июль – август. – С. 1-64.
673. Милорадович В. Житье-бытье Лубенского крестьянина // Киевская старина. – Киев, 1904. – Т. LXXXV. – Май. – С. 264-304.
674. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии // Киевская старина. – Киев, 1899. – Т. LXVI. – Август. – С. 196-209.
675. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии // Киевская старина. – Киев, 1899. – Т. LXVI. – Сентябрь. – С. 379-400.
676. Милорадович В. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице // Киевская старина. – Киев, 1902. – Т. LXXXIV. – Май. – С. 269-281.
677. Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии // Киевская старина. – Киев, 1900. – Т. LXVIII. – Январь. – С. 46-61.
678. Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии // Киевская старина. – Киев, 1900. – Т. LXVIII. – Февраль. – С. 192-206.
679. Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии // Киевская старина. – Киев, 1900. – Т. LXVIII. – Март. – С. 373-395.
680. Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии // Киевская старина. – Киев, 1900. – Т. LXIX. – Май. – С. 160-173.
681. Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии // Киевская старина. – Киев, 1900. – Т. LXIX. – Июнь. – С. 310-334.
682. Милорадович В. Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии // Киевская старина. – Киев, 1900. – Т. LXIX. – Июль – Август. – С. 51-65.
683. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888–1895 г. – Харьков: Типография Губернского правления, 1897. – 149 с.

684. Милорадович В. Рождественские святки в северной части Лубенского уезда. – Полтава: Типография Губернского Правления, 1893. – 24 с.
685. М[илорадович] В. Свадебные песни в Лубенском уезде // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXX. – Июль. – С. 129-152.
686. М[илорадович] В. Свадебные песни в Лубенском уезде // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXX. – Август. – С. 153-184.
687. М[илорадович] В. Свадебные песни в Лубенском уезде // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXX. – Сентябрь. – С. 185-192.
688. Милорадович В. Степная Лубенщина // Киевская старина. – Киев, 1904. – Т. LXXXV. – Апрель. – С. 36-72.
689. Милорадович В. Украинская ведьма // Киевская старина. – Киев, 1901. – Т. LXXII. – Февраль. – С. 217-233.
690. Милорадович В. Украинские тайные знания и чары (Этнографический очерк) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография «Печатное дело», 1909. – Т. XVIII. Пошана. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. – С. 232-243.
691. Милорадович В. П. Казки і оповідання, записані в Лубенщині // Труды Полтавской ученой архивной комиссии. – Полтава: Типография Г. И. Маркевича, 1912. – № 8. – С. I-VIII, 1-24.
692. Милорадович В. П. Казки і оповідання, записані в Лубенщині // Труды Полтавской ученой архивной комиссии. – Полтава: Типография Г. И. Маркевича, 1912. – № 9. – С. 25-72.
693. Милорадович В. П. Казки і оповідання, записані в Лубенщині // Труды Полтавской ученой архивной комиссии. – Полтава: Типография Г. И. Маркевича, 1914. – № 11. – С. 73-110.
694. [Минх А. Н.] Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Собраны в 1861–1888 гг. чл. сотр. А. Н. Минхом // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова и комп., 1890. – Т. XIX. – II, 152 с.
695. Митрак Александр. Свадебный обряд в Угорской Руси // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1891. – Вып. III. – С. 137-157.
696. Миханько М. Ягілки: 51 українських народних пісень і забав на Великдень з розвідкою про ґенезу ягілок і їх теперішний вигляд. – Львів: накладом торг.-пром. спілки «Мельма», 1922. – XIV, 42 с.
697. Мицик Вадим. Каша – мати наша: етнологічні нариси. – К.: Україна, 2002. – 190 с.
698. Мишанич С. В. Система жанрів в українському фольклорі // Українознавство: Посібник. – К.: Зодіак-ЕКО, 1994. – С. 263-276.
699. Мовна Уляна. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття). – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. – 206 с.

700. Могила О. А. Метеорологічна лексика українських говорів. – К.: Видавничий центр КНЛУ, 2008. – 213 с.
701. Момот В. А. Про деякі шкільні традиції та обряди в історії освіти // Народна творчість та етнографія. – К., 1984. – № 2. – С. 79-81.
702. Морачевич И. Село Кобылья Волынской губернии Новградволынского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. – Санкт-Петербург: Типография Министерства внутренних дел, 1853. – Вып. 1. – С. 294-312.
703. Музичко О. Є. Історик Федір Іванович Леонтович (1833–1910): життя та наукова діяльність. – Одеса: Астропринт, 2005. – 208 с.
704. Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського (Систематизація матеріалу, вступна стаття, пісенні паралелі Ф. Колесси) / Упорядкування, вступна стаття, примітки, переклад з польської С. Й. Грици. – К.: Музична Україна, 1995. – 432 с.
705. Мушинка Микола. Володимир Гнатюк: життя та його діяльність в галузі фольклористики, літературознавства та мовознавства // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Париж – Нью-Йорк – Сідней – Торонто: [Б. в.], 1987. – 332 с.
706. Мушинка Микола. Голоси предків: Звукові записи фольклору Закарпаття із архіву Івана Панькевича (1929, 1935). – Пряшів: Центр антропологічних досліджень, громадське об'єднання ДІВА, 2003. – 256 с.
707. Мушинка Микола. Духова культура // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто: видано кошом і заходами Організації Оборони Лемківщини в ЗСА, Перший Відділ у Нью-Йорку, 1988. – Т. ІІ. – С. 292-409.
708. Мушинка Микола. З глибини віків: антологія усної народної творчості українців Східної Словаччини. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво в Братіславі; Відділ української літератури в Пряшеві, 1967. – 397 с.
709. [Навроцький Володимир]. Твори Володимира Навроцкого. Виданє посмертне з портреТ. і життєписом. – Львів: Друкарня Товариства імені Шевченка, 1885. – Т. І. – XLVIII, 206 с.
710. Найден О. С. Українська народна іграшка: Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості. – К.: АртЕк, 1999. – 256 с.
711. Народ про релігію: Українська народна антирелігійна творчість / Упорядники А. Л. Іоаніді, А. І. Бондаренко, вступна стаття О. І. Дея. – К.: Видавництво політичної літератури України, 1984. – 254 с.
712. Народ скаже – як зав'яже. Збірник прислів'їв, приказок та образних висловів / Упоряд. Юрій Цигра. – Братислава: Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, Відділ української літератури в Пряшеві, 1964. – 304 с.

713. Народ скаже – як зав'яже. Народні прислів'я та приказки / зібрав Денис Онищук. Опрацював і впорядкував Іван Ребошапка. – Бухарест: Критеріон, 1976. – 112 с.
714. Народ скаже, як зав'яже: українські народні прислів'я, приказки, загадки / упорядкування та передмова Наталі Шумади. – К.: Веселка, 1985. – 173 с.
715. Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80-90-х годов XX века: [В 4 т.] / Составители Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – Москва: Языки славянских культур, 2010. – Т. I: Люди со сверхъестественными свойствами. – 648 с.
716. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века: [В 4 т.] / Составители Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – Т. II: Демонологизация умерших людей. – 800 с.
717. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века: [В 4 т.] / Составители Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2016. – Т. III. – 832 с.
718. Народні загадки українців Східної Словаччини / Упорядкування, вступ, післямова та примітки Надії Вархол. – Пряшів: видання Центрального комітету культурного союзу українських трудящих ЧССР, 1985. – 114 с.
719. Народні оповідання / Упорядкування, передмова та примітки С. В. Мишанича. – К.: Наукова думка, 1983. – 504 с.
720. Народні оповідання / Упорядкування, вступна стаття та примітки С. В. Мишанича. – К.: Дніпро, 1986. – 336 с.
721. Народні перлини. Українські народні пісні / Упорядкування текстів та вступне слово Михайла Стельмаха. – К.: Дніпро, 1971. – 392 с.
722. Народні пісні Буковини в записах Юрія Федьковича / Упорядкували і склали примітки О. І. Дей та О. С. Романець. Вступна стаття О. С. Романця. – К.: Музична Україна, 1968. – 224 с.
723. Народні пісні в записах Григорія Ількевича / Упорядкування і примітки Г. В. Дем'яна і Р. Ф. Кирчіва. – Львів: Каменяр, 2003. – 142 с.
724. Народні пісні в записах Івана Вагилевича / Упорядкування, вступна стаття і примітки М. Й. Шалати. – К.: Музична Україна, 1983. – 160 с.
725. Народні пісні в записах Івана Манжури / Упорядкування, вступна стаття і примітки Л. С. Каширіної. – К.: Музична Україна, 1974. – 352 с.
726. Народні пісні в записах Івана Нечуя-Левицького / Упорядкування, вступна стаття і примітки О. І. Дея. – К.: Музична Україна, 1985. – 104 с.
727. Народні пісні в записах Івана Франка / Упорядкування, вступна стаття і примітки О. І. Дея. – К.: Музична Україна, 1981. – 336 с.
728. Народні пісні в записах Лесі Українки та з її співу / Упорядкування і примітки О. І. Дея та С. Й. Грици, вступна стаття О. І. Дея. – К.: Музична Україна, 1971. – 436 с.

729. Народні пісні в записах Марка Вовчка. Двісті українських пісень / Реставрація за рукописними та друкованими джерелами, упорядкування, вступна стаття та примітки О. Дея. – К.: Музична Україна 1979. – 215 с.
730. Народні пісні в записах Маркіяна Шашкевича / Упорядкування, вступна стаття і примітки М. Й. Шалати. – К.: Музична Україна, 1973. – 112 с.
731. Народні пісні в записах Миколи Гоголя / Упорядкування, вступна стаття і примітки О. І. Дея. – К.: Музична Україна, 1985. – 208 с.
732. Народні пісні в записах Михайла Павлика / Упорядкування і примітки О. І. Дея та В. А. Качкана, вступна стаття О. І. Дея. – К.: Музична Україна, 1974. – 320 с.
733. Народні пісні в записах Михайла Яцкова / Упорядкування О. І. Дея та М. М. Ільницького, вступна стаття і примітки М. М. Ільницького. – К.: Музична Україна, 1983. – 112 с.
734. Народні пісні в записах Осипа Маковея / Упорядкування, вступна стаття і примітки В. А. Качкана. – К.: Музична Україна, 1981. – 104 с.
735. Народні пісні в записах Степана Руданського / Упорядкування, вступна стаття та примітки Н. С. Шумади. – К.: Музична Україна, 1972. – 291 с.
736. Народні пісні в записах Трохима Романченка / Упорядкування, вступна стаття і примітки Л. С. Каширіної. – К.: Музична Україна, 1980. – 104 с.
737. Народні пісні з голосу Дніпрової Чайки та в її записах / Упорядкування, вступна стаття і примітки О. І. Дея та В. Г. Пінчука. – К.: Музична Україна, 1974. – 216 с.
738. Народні пісні з-над Дністра в записах Євгенії Ярошинської / Упорядкування, вступна стаття і примітки М. В. Гуця. – К.: Музична Україна, 1972. – 323 с.
739. Народні пісні Київщини / Запис, упорядкування та музична редакція Ю. Таранченка. – К.: [Б. в.], 1958. – 70 с.
740. Народні пісні українців Зеленого Клину в записах Василя Сокола. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. – 272 с.
741. Народні усмішки: анекдоти, жарти, дотепи, бувальщини, небилиці / Упорядкування П. Ф. Гальченка. – К.: Дніпро, 1986. – 310 с.
742. Н[ауменко] В. Симонов М. Т. (Номис) (Некролог) // Киевская старина. – Киев, 1901. – Т. LXXII. – Февраль. – С. 307-311.
743. Нахлік Євген. Пантелеймон Куліш: Особистість, письменник, мислитель. Наукова монографія у двох томах. – К.: Український письменник, 2007. – Т. І: Життя Пантелеймона Куліша: Наукова біографія. – 463 с.
744. Небесна Зоряна. Звичаї при народженні дитини на Бойківщині. Динаміка змін в обрядовості XX–XXI століть // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2010. – № 6. – С. 40-46.
745. Неживий Олександр. І хто вони, росіяни? До питання етногенезу і світової закуліси // Пам’ятки України. – Київ, 2017. – Вип. 1-2 (41-42). – С. 33-59.

746. Несен Ірина. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). – К.: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2004. – 280 с.
747. Несторовский П. А. Бессарабские русины: Историко-этнографический очерк. – Варшава: Типография «Сатурн», 1905. – 174, II с.
748. Нестуля О. О. Яків Омелянович Риженко // Зневажена Кліо. – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – С. 397-403.
749. Нечуй-Левицький І. С. Зібрання творів: В десяти томах. – К.: Наукова думка, 1966. – Т. IV: Прозові твори. – 400 с.
750. Николаев А. Свадебные обряды малоруссов Суджанского уезда. – Москва: Типография В. Готье, 1854. – 40 с.
751. Николайчик Ф. Новые свадебные малорусские песни в общем ходе свадебного действия // Киевская старина. – Киев, 1883. – Т. V. – Февраль. – С. 366-400.
752. Ніс Степан. Про хвороби і як ім запомогти. – К.: Типография М. П. Фрица, 1874. – 54 с.
753. Новицкий Я. П. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине // Летопись Екатеринославской ученой архивной комиссии. – Екатеринослав, 1913. – Вып. 9. – С. 59-98.
754. Новицкий Я. П. Малорусские песни, преимущественно исторические, собранные Я. П. Новицким в Екатеринославской губернии в 1874–1894 годах // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография Губернского Правления, 1894. – Т. 6. – С. 49-160.
755. Новицкий Я. П. Народная память о Запорожье. Предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине. 1875–1905 г. – Екатеринослав: Типография Губернского Земства, 1911. – 118 с.
756. Номис М. Дід Мина і баба Миниха // Хата. – Санкт-Петербург: Друкарня П. А. Куліша, 1860. – С. 175-213.
757. Номис М. Різдвянні святки // Основа: Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1861. – Май. – С. 49-72.
758. Номис М. Тітка Настя // Основа: Южно-русский литературно-ученый вестник. – 1861. – Апрель. – С. 28-38.
759. [Номис М.] Українські приказки, прислів'я і таке инше. Збірники О. В. Марковича і других / Спорудив М. Номис. – Санкт-Петербург: Друкарня Тиблена і К°, Куліша, 1864. – 304, XVII с.
760. Нос Степан. О народной медицине южноруссов и об употреблении народном горицвіту (Adonis vernalis) против сезонных скоплений в брюхе (водянки) // Черниговские губернские ведомости. – Чернигов, 1860. – № 6. – Часть неоффициальная. – С. 37-41.
761. Нос Степан. Украинские загадки // Черниговские губернские ведомости. – Чернигов, 1859. – № 24. – С. 165-168.

762. О поверьях, предрассудках и разных обычаях жителей некоторых селений Бердянского уезда // Таврические губернские ведомости. – Симферополь, 1863. – № 14. – С. 73-74; № 15. – С. 78.
763. Образне слово. Постійні народні порівняння / Автор-упорядник Іван Гурин. – К.: Дніпро, 1974. – 238 с.
764. Оглоблин О. Люди старої України. – Мюнхен: Дніпрова хвиля, 1959. – 328 с.
765. Одарченко Петро. Українська література: збірник вибраних статей. – К.: Смолоскип, 1995. – 407 с.
766. Оленський цвіт. Збірка української усної оповідальної творчості з Румунії / Записи, опрацювання, передмова та примітки д-ра філологічних наук Івана Ребошапки. – Бухарест: Критеріон, 1978. – 328 с.
767. Олійник Ірина. Андрій Димінський – етнограф Поділля другої половини XIX століття // Етнічна історія народів Європи. – К.: Унісерв, 2005. – Вип. 19. – С. 121-127.
768. Оліпер Світлана. Дослідник історії та етнології Правобережної і Західної України Олександр Прусевич // Питання історії України. – Чернівці: Технодрук, 2014. – Т. 17. – С. 204-207.
769. [Онищук А.] 350 загадок молодим і старим на забаву. – Коломия: видано накладом Видавн. Спілки укр. учит., друк М. Білоуса, 1911. – 48 с.
770. Онищук Антін. З народного житя гуцулів // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1912. – Т. XV. – С. 90-158.
771. Онищук Антін. Матеріяли до гуцульської демонольоґії. Записав у Зеленици, Надвірнянського повіта, 1907–1908 Антін Онищук // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1909. – Т. XI. – С. 1-139.
772. Онищук Антін. Народний калєндар. Звичаї й віруваня привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–10 р. в Зеленици, Надвірнянського пов. // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1912. – Т. XV. – С. 1-61.
773. Орел Лідія. Земля, обпалена Чорнобилем: світлій пам'яті жертв аварії ЧАЕС. – К.: Видавництво ім. Олени Теліги, 2009. – 340, XXIV, [3] с.
774. Орел Лідія. Кераміка с. Верба Коропського району Чернігівської області // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. – Київ – Опішне: Молодь – Українське Народознавство, 1993. – Кн. 1. – С. 311-315.
775. Остапенко Грыцько. Спивака. Певец. Сборник малороссийских песен. – Москва: издание книгопродавца А. А. Абрамова, 1889. – 144 с.
776. Остапович Василь. Нариси з історії села Ганнусівка. – Харків: Харків. приват. музей міськ. садиби, 2012. – 311 с.
777. Остапчук Василий. Народные песни, сказания, сказки и проч., записанные в Седлецкой и Люблинской губерниях // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1902. – Вып. 1. – С. 442-473.

778. Охомуш К. А., Сизько А. Т. Архаїчні елементи народної духовної культури степової України. – Дніпропетровськ: Видавництво Дніпропетровського державного університету, 1991. – 104 с.
779. Охримович В. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. I. Матриархат // Этнографическое обозрение. – Москва, 1892. – № 4. – С. 44-105.
780. Павличко Соломія. Націоналізм, сексуальність, орієнталізм: Складний світ Агатангела Кримського. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. – 328 с.
781. Павловский Ал. Грамматика малороссийского наречия, или Грамматическое показание существеннейших отличий, отдаливших малоросское наречие от чистого российского языка, сопровождаемое разными по сему предмету замечаниями и сочинениями. – Санкт-Петербург: Типография В. Плавильщикова, 1818. – 115 с.
782. Павлюк Микола, Робчук Іван. Українські говори Румунії: Діялектні тексти. – Едмонтон – Львів – Нью-Йорк – Торонто: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2003. – 800 с.
783. Пазяк М. М. М. Номис і збірка «Українські приказки, прислів'я і таке інше» // Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклав М. Номис / Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. – К.: Либідь, 1993. – С. 5-25.
784. Пазяк М. М. Українські прислів'я та приказки: проблеми пареміології та пареміографії. – К.: Наукова думка, 1984. – 204 с.
785. Панькевич І. Звичаї та повіря роздвяні у Русинов на Подкарпатю // Подкарпатска Русь. – Ужгород, 1929. – Ч. 2. – С. 43-47.
786. Панькевич І. Роздвяні забобони у нашого народа // Подкарпатска Русь. — Ужгород, 1929. – Ч. 3. – С. 65-67.
787. Панькевич Іван. Час мовчати і час промовляти: Збірка закарпатоукраїнських народних приповідок Івана Югасевича з р. 1806 / Передмова акад. Миколи Мушинки; редакція та примітки Наталії та Івана Ребриків. – Ужгород: Ґражда, 2015. – 75 с.
788. Пархоменко Т. Ритуальне використання продуктів бджільництва в родинних обрядах // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Рівне: Перспектива, 2003. – Вип. III. – С. 17-27.
789. Пархоменко Т. П. Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень. – Рівне: видавець Олег Зень, 2008. – 200 с.
790. Пассек В. В. Малороссийская свадьба // Литературный вечер. – Москва: Типография С. Селивановского, 1844. – С. 166-242.
791. Пассек Вадим. Очерки России. – Санкт-Петербург: Типография Н. Степанова, 1840. – Книга III. – 220, 38, 7 с.

792. Пастернак Ярослав. Звичаї та вірування в с. Зіболках, Жовківського повіту // Матеріяли до етнології й антропології. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1929. – Т. XXI–XXII. – Ч. 1: Збірник праць, присвячений памяті Володимира Гнатюка. – С. 321-352.
793. Пастух Богдан. Борис Грінченко – безкомпромісний лицар національної ідеї: публіцистично-документальна повість. – Луганськ: Книжковий світ, 2006. – 200 с.
794. П-в М. Рождественские святки у малороссиян Павловского уезда // Воронежская беседа на 1861-й год. – Санкт-Петербург: Типография коммиссионера Императорской Академии художеств Гогенфельдена и К°, 1861. – С. 179-189.
795. Пелипейко Ігор. Містечко над Рибницею. Книжка про Косів. – Косів: Писаний Камінь, 2004. – 572 с.
796. Перелік доповідей співробітників установ Академії наук України // Історія Академії наук України, 1918–1923: документи і матеріали. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 548-560.
797. Перетц В. М. Студії над загадками // Етнографічний вісник. – Київ, 1932. – Кн. 10. – С. 123-204.
798. Петров А. Духовно-полемическия сочинения Иерея Михаила Оросвиговскаго Андреллы против католичества и унии. Тексты. С предисловием Ю. А. Яворского. – Praha: nákladem Královské České společnosti nauk, 1932. – 300 с.
799. Петров А. Материалы для истории Угорской Руси. – Санкт-Петербург: Сенатская типография, 1906. – Вып. IV: Заметки по этнографии и статистике. Архивы и библиотеки Угорщины. Памятники Угрорусской письменности. Угрорусские заговоры и заклинания начала XVIII в. Старопечатные церковные книги в Мукачеве и Унгваре. – II, 71 с.
800. Петров А. Угорскорусские заговоры и заклинания начала XVIII в. // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1891. – Вып. IV. – С. 122-130.
801. Петров Н. О народных праздниках в юго-западной России // Труды Киевской духовной академии. – К.: Типография Губернского правления, 1871. – Т. III. – С. 551-600.
802. Петров Н. О народных праздниках в юго-западной России // Труды Киевской духовной академии. – Киев: Типография Губернского правления, 1871. – Т. IV. – С. 3-39.
803. Петров Н. И. Очерки истории украинской литературы XIX столетия. – К.: Типография И. и А. Давиденко, 1884. – IV, 457, XIV с.
804. [Петрушевич А.] Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий / Составил А. С. Петрушевич, почетный член Ставропигийского Заведения. – Львов: типом и иждивением Института Ставропигийского, 1865. – 100 с.

805. Пилипчак Марія. Веснянки. – К.: Національний заслужений академічний український народний хор України імені Григорія Верьовки, 2008. – 140 с.
806. Пісні з Волині / Упорядкування текстів та примітки О. Ф. Ошуркевича. – К.: Музична Україна, 1970. – 336 с.
807. Пісні з Колодяжна / записи, упорядкування і примітки О. Ошуркевича. – Луцьк: Надстир'я, 1998. – 152 с.
808. Пісні з Поділля: Українські народні пісні: Фольклорні записи та упорядкування О. М. Яковчука. – К.: Музична Україна, 1989. – 184 с.
809. Пісні Поділля: Записи Насті Присяжнюк в селі Погребище. 1920–1970 рр. / Упорядник С. В. Мишанич. – К.: Наукова думка, 1976. – 524 с.
810. Пісні рідного села: Українські народні пісні: Фольклорні записи та упорядкування А. А. Путя / Передмова та рецензування М. М. Гордійчука. – К.: Музична Україна, 1987. – 152 с.
811. Пісні Тернопільщини: календарно-обрядова та родинно-побутова лірика: Пісенник / Упорядники С. І. Стельмащук, П. К. Медведик. – К.: Музична Україна, 1989. – Вип. І. – 496 с.
812. Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Гнат Танцюра / Упорядкування, передмова та примітки В. А. Юзвенко, М. Т. Яценка, редакція та упорядкування нотних матеріалів З. І. Василенко. – К.: Наукова думка, 1965. – 811 с.
813. Погрібний А. Г. Борис Грінченко. Нарис життя і творчості. – К.: Дніпро, 1988. – 268 с.
814. Покровский Е. А. Детские игры преимущественно русские. (В связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). – Москва: Типо-литография В. Ф. Рихтер, 1895. – 368 с.
815. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Составление, подготовка текстов и комментарии Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – Москва: Индрик, 2003. – 752 с.
816. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Праца, 1841. – Т. III: Новгородские летописи. – 308 с.
817. Полное собрание русских летописей. – Санкт-Петербург: Типография Эдуарда Праца, 1851. – Т. V: Псковские и Софийские летописи. – 280 с.
818. Полное собрание русских летописей. – Москва: Наука, 1965. – Т.XV (Вып. 1): Рогожский летописец. Т. XV. Тверской сборник. – 186, 503, 2 с.
819. Полное собрание русских летописей. – Москва – Ленинград: Издательство АН СССР, 1949. – Т. XXV: Московский летописный свод конца XV века. – 464 с.
820. Полное собрание русских летописей. – Ленинград: Наука, 1977. – Т. XXXIII: Холмогорская летопись. Двинской летописец. – 252 с.
821. Полонська-Василенко Н. Академік Агатангел Юхимович Кримський. 1871—1941: (Століття з дня народження та тридцятиліття з дня смерти) // Український історик. – Нью-Йорк – Мюнхен – Торонто, 1971. – № 3-4. – С. 90-98.

822. Попко И. Д. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту: очерки края, общества, вооруженной силы и службы: В семнадцати рассказах, с эпилогом, картою и четырьмя рисунками с натуры. В двух частях. – Санкт-Петербург: Типография П. А. Кулиша, 1858. – XIV, 292, IV с.
823. Попов П. М. Григорій Сковорода: літературний портрет. – К.: Дніпро, 1969. – 173 с.
824. Поріцька Ольга. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ, 2004. – 180 с.
825. Порубальський Л. Примівка від усякої слабости, в Залучу над Збручем // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1898. – Т. V. – С. 99-105.
826. Порудоминский В. И. А рассказать тебе сказку?.. Повесть о жизни и трудах сказочника А. Н. Афанасьева. – Москва: Детская литература, 1970. – 160 с.
827. Посухов Валентин. Сім трав біля семи криниць: Пригорща полтавських легенд. – Полтава: Гадяч, 2003. – 196 с.
828. Потебня А. Малорусские домашние лечебники XVIII в. // Киевская старина. – Киев, 1890. – Январь. – С. 91-94; приложение. – С. 1- 59.
829. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – Москва: Университетская типография Каткова и К°, 1865. – 310 с.
830. Пошивайло Ігор. Феноменологія гончарства: Семіотико-етнологічні аспекти. – Опішне: Українське Народознавство, 2000. – 432 с.
831. Пошивайло Марія. Гончарний код українського фольклору: (семіотика, образність, атрибутика, текстологія). – Опішне: Українське Народознавство, 2015. – 464 с.
832. Пошивайло Олесь. Гончарство Зіньківського та Котелевського районів Полтавської области // Українське гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1995. – Опішне: Українське Народознавство, 1996. – Кн. 3. – С. 119-126.
833. Пошивайло Олесь. Гончарство Лівобережної України XIX – початку XX століть і відображення в ньому основних духовних настанов української народної свідомості. – К.: Молодь, 1991. – 282 с.
834. Пошивайло Олесь. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. – К.: Молодь, 1993. – 408 с.
835. Пошивайло Олесь. Українська академічна керамологія XXI сторіччя: Теорія. Історія. Сучасний ужинок. Майбутній поступ. – Опішне: Українське народознавство, 2007. – 776 с.
836. Правда і кривда: Українські народні соціально-побутові казки / Упорядкування, передмова і примітки І. В. Хланти. – Ужгород: Карпати, 1981. – 352 с.

837. Прач Иван. Собрание народных руских песен с их голосами на музыку положил Иван Прач. – Санкт-Петербург: Типография Горного училища, 1790. – XVIII, 192 с.
838. Пресняков О. П. А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX – начала XX века. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 1978. – 229 с.
839. Пригаровский Г. Село Меленск (Стародубского уезда) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. – Чернигов: Губернская типография, 1866. – Кн. I. – С. 209-241.
840. Призабуті казки. Українські народні казки Придніпрянщини. Зібрала й опрацювала Ольга Мак. – Торонто: Об'єднання працівників літератури для дітей і молоді ім. Леоніда Глібова, 1977. – 70 с.
841. Приказки й пословиці. З вступною статтею доцента Університету Л. Білецького. – Київ – Львів: Чорномор, 1923. – Вип. I. – XI, 40 с.
842. Приказки й пословиці. З вступною статтею доцента Університету Л. Білецького. – Київ – Львів: Чорномор, 1923. – Вип. II. – 35 с.
843. Приповідки, або Українсько-народня філософія / Зібрав та видав Володимир С. Плав'юк. – Едмонтон: Друкарня Івана Солянича, 1946. – Т.I. – XII, 355 с.
844. Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми / Упорядник М. М. Пазяк. – К.: Наукова думка, 1991. – 439 с.
845. Прислів'я та приказки. Людина. Родинне життя. Риси характеру / Упорядник М. М. Пазяк. – К.: Наукова думка, 1990. – 528 с.
846. Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини / Упорядник М. М. Пазяк. – К.: Наукова думка, 1989. – 480 с.
847. Пристайко Володимир, Шаповал Юрій. Михайло Грушевський – справа «УНЦ» і останні роки (1931–1934). – К.: Критика, 1999. – 353 с.
848. П[риходько] П. Некоторые детские игры в Маяках Херсонской губ. (Материалы к изучению игр) // Киевская старина. – Киев, 1902. – Т. LXXVIII. – Сентябрь. – С. 401-407.
849. Программа для собирания этнографических и статистических данных, составленная Действительными членами Юго-Западного Отдела Императорского Русского Географического Общества гг. Чубинским и Русовым. – К.: Типография М. П. Фрица, 1873. – 4 с.
850. Проґрама до збирання відомостей про українсько-руський край і нарід, уложена членами Наукового Товариства імені Шевченка // Етнографічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1895. – Т. I. – С. 1-16.
851. Протоколы заседаний Архивной Комиссии // Труды Полтавской Ученой Архивной Комиссии. – Полтава: Электрическая Типо-литография И. А. Дохмана, 1905. – Вып. I. – С. I-IX.

852. Прусевич Ал. Кустарные промыслы Подольской губернии: гончарный промысел. – Каменец-Подольский: Тип. Подол. губерн. правления, 1916. – 116, [3] с.
853. Пуриевич В. Некоторые обычаи моих земляков в частном быту // Волынские губернские ведомости. – Житомир, 1866. – № 10. – Часть неофициальная. – С. 80-81.
854. Пчилка Олена. Украинския колядки // Киевская старина. – Киев, 1903. – Т. LXXXI. – Июнь. – С. 347-394.
855. Пчілка Олена. Годі, діточки, вам спать!: Вірші, оповідання, казки, фольклорні записи. – К.: Веселка, 1991. – 334 с.
856. Пыпин А. Н. История русской этнографии. – Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1891. – Т. II: Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. – VIII, 428 с.
857. Пыпин А. Н. История русской этнографии. – Санкт-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1891. – Т. III: Этнография малорусская. – VIII, 425 с.
858. П'ятаченко Сергій. Фольклористична діяльність Павла Гнідича. – Суми: МакДен, 2004. – 196 с.
859. Радченко К. Ф. Этюды по богомильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству. – Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1911. – 60 с.
860. Радько Людмила. Методологія польових фольклористичних досліджень Б. Грінченка // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Збірник наукових праць. – К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – Вип. 36. – С. 458-461.
861. Раевский А. Некоторые малороссийские поверья // Воронежская беседа на 1861-й год. – Санкт-Петербург: Типография коммиссионера Императорской Академии художеств Гогенфельдена и К°, 1861. – С. 190-195.
862. Рахно К. Ю. Коммуникативные аспекты гончарской магии в украинской и беларусской мифологической прозе // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтва: матэрыялы Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (28-29 лістапада 2013 года, г. Мінск): У 2 частках. – Мінск: Права і эканоміка, 2014. – Ч. 2. – С. 152-156.
863. Рахно Костянтин. Перунове полум'я: Міфологія та обрядовість слов'янських гончарів. – Полтава: ТОВ «АСМІ», 2012. – 434 с.
864. Реабілітовані історією. Харківська область / КЗ «Редакційно-видавнича група Харківського тому серії «Реабілітовані історією». – Київ – Харків: Оригінал, 2008. – Кн. I. – Ч. 2. – 672 с.
865. Реабілітовані історією. Харківська область / КЗ «Редакційно-видавнича група Харківського тому серії «Реабілітовані історією». – Київ – Харків: Оригінал, 2014. – Кн. II. – 672 с.

866. Ревуцький В. Д. По обрію життя: Спогади. – К.: Час, 1998. – 343 с.
867. Риженко Я. Форми ганчарних виробів Полтавщини // Науковий збірник Харківської науково-дослідної катедри історії української культури імени акад. Д. І. Багалія. – Харків, 1930. – Т. IX. – Вип. 2. – С. 22-42.
868. Рижик Єлизавета. Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Родовід, 1997. – С. 251-269.
869. Родінова Наталія. Етнографічний доробок Бориса Грінченка під час перебування на Чернігівщині // Етнічна історія народів Європи. – К.: Унісерв, 2007. – Вип. 23. – С. 40-47.
870. Роздольський Йосип. Галицько-руські народні мельодії, зібрані на фоноґраф Йосипом Роздольським, списав і зредаґував Станіслав Людкевич // Етноґрафічний збірник. Видає етноґрафічна комісія Наукового товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1908. – Т. XXII. – Ч. II. – V, 382, 2 с.
871. Романенчук Б. Дослідник «нерушеного терену» // Гнатюк Володимир. Вибрані статті про народну творчість на 110-річчя народження. 1871–1981. – Нью-Йорк: [Б. в.], 1981. – С. 5-23.
872. [Рубец Александр]. Сборник украинских народных песен. Для одного голоса с аккомпанеменТ. фортепиано составил А. Рубец. – [Москва]: Литография П. Юргенсона, 1877. – Вып. 3. – 35 с.
873. Руданский А. Вечерницы. Повесть. Часть 2-я // Киевлянин. – Киев, 1873. – № 91. – С. 1-3.
874. Рудловчак Олена. Закарпатоукраїнські фольклористи і їх фольклорні записи 50-60-х років минулого сторіччя в рукописних фондах Якова Головацького // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Пряшів: Видавництво Музею української культури у Свиднику, 1983. – № 11. – С. 183-493.
875. Рудницький Ярослав. Матеріяли до українсько-канадійської фольклористики й діялектології. – Вінніпеґ: Printed by National Publishers Limited, 1958. – Т. 2. – 542 с.
876. Рудницький Ярослав. Матеріяли до українсько-канадійської фольклористики й діялектології. – Вінніпеґ: Printed by National Publishers Limited, 1963. – Т. 4. – 694 с.
877. Рудченко И. Народные южнорусские сказки. – К.: Типография Е. Федорова, 1869. – Вып. 1. – XI, 216, III с.
878. Рудченко И. Народные южнорусские сказки. – К.: Типография Е. Я. Федорова, 1870. – Вып. 2. – III, 209, II с.
879. Рудченко И. Я. Чумацкие народные песни. – К.: Типография М. П. Фрица, 1874. – VII, XIII, 257, IV с.

880. Русначенко Анатолій. Народ збурений: національно-визвольний рух в Україні й нацональні рухи опору в Білорусії, Литві, Латвії, Естонії у 1940-50-х роках. – К.: Пульсари, 2002. – 518 с.
881. Русов М. А. Отчет об экскурсиях по Полтавской губернии // Труды XII Археологического съезда в Харькове в 1902 г. – Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1905. – Т. II. – С. 546-548.
882. Русов Михайло. Гончарство у селі Опошні, у Полтавщині // Материяли до українсько-руської етнольогії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1905. – Т. VI. – С. 41-59.
883. Русов Михайло. Игры детей в Полтавщине // Народна культура українців. Життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження. – К.: Дуліби, 2008. – Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – С. 190-211.
884. Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян // Советская археология. – Москва, 1962. – № 4. – С. 66-89.
885. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. – Москва, 1965. – № 1. – С. 24-47; № 2. – С. 41-59.
886. Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. – Москва: Издательство АН СССР, 1948. – 792 с.
887. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. – Москва: Наука, 1988. – 784 с.
888. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Москва: Наука, 1981. – 592 с.
889. Рыбальченко Л. Л. О некоторых аспектах деятельности Музея Слободской Украины им. Сковороды в 20-е – начале 30-х годов // Перші Сумцовські читання: Тези наукової конференції, присвяченої 75-річчю музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. – Харків: Харківський історичний музей, 1995. – С.11-13.
890. Рыбский Феофан. Свадебные обряды и песни в с. Маков Каменецкого уезда Подольской губернии // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1895. – Вып. II. – С.222-234.
891. Рыльский Ф. К изучению украинского народного мировоззрения // Киевская старина. – Киев, 1888. – Т. XXIII. – Ноябрь. – С. 266-306.
892. Сабов Евмений. Христоматия церковно-славянских и угро-русских литературных памятников с прибавлением угро-русских народных сказок на подлинных наречиях / Составил Евмений Сабов. – Унгвар: издал Книгопечатный фонд епархии Мукачевской; Книгопечатня «Келет» Варфоломея Иегера, 1893. – VIII, 235 с.
893. Савченко Иван. Миросозерцание наших простолюдинов-малороссов (записано в с. Соловьевка Радомысльского уезда, Киевской губернии) // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1906. – Вып. II. – С. 105-108.
894. Савченко Федір. Листи П. Куліша до М. Погодіна (1842–1851) // П. О. Куліш (матеріяли і розвідки). – Львів: накладом Наукового Товариства імени Шевченка, 1929. – Ч. I. – С. 1-26.

895. Салига Тарас. Всесвіт, гори і він. Петро Скунць. – Ужгород: Гражда, 2007. – 120 с.
896. Самарин Ю. А. Подольские гончары. – Ленинград: Издательство Русского музея, 1929. – 44 с.
897. Самарський В. Гончарні вироби в обрядах, ритуалах та усній народній творчості Південної України. Символіка форм та декорування // Матеріали до української етнології: Збірник наукових праць. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, асоціація етнологів, 2002. – Вип. 2 (5). – С. 423-427.
898. Сапеляк Оксана. Етнограф, історик, священик-місіонер, патріот о. Іван Бугера // Народознавчі зошити. – Львів, 2015. – № 1 (121). – С. 256-261.
899. Сахаров И. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранныя И. Сахаровым. – Санкт-Петербург: Гуттенбергова типография, 1836. – Ч. I. – IX, 201 с.
900. Сватковський С. О. Міфо-ритуальні функції глиняного посуду в традиційно-побутовій культурі Лівобережної України // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. [Сер.] Мистецтвознавство. Архітектура. – Харків, 2004. – № 1: Дизайн-освіта – 2004: теорія, практика та перспективи розвитку. Спеціальний випуск, ч. 1. – С. 29-37.
901. Свенцицкий И. С. Материалы по истории возрождения Карпатской Руси. I. Сношения Карпатской Руси с Россией в 1-ой половине XIX-аго века. – Львов: Печатня Ставропигийского Института под управлением М. Рефця, 1905. – 212 с.
902. Свидницкий А. Великдень у подолян (По поводу быта подолян, – Шейковскаго. Вып. 1-й 1860 г. Киев) // Основа. Южно-русский литературно-учёный вестник. – Санкт-Петербург, 1861. – Октябрь. – С. 43-64; Ноябрь – Декабрь. – С. 26-71.
903. Свидницький Анатолій. Роман. Оповідання. Нариси. – К.: Наукова думка, 1985. – 576 с.
904. Свирида Раїса. Дай, Боже, нам дощ! // Українська родина: Родинний і громадський побут. – К.: Видавництво ім. Олени Теліги, 2000. – С. 286-289.
905. Свирида Раїса, Верговський Сергій. Координати нашої етнічної спадщини // Образотворче мистецтво. – Київ, 2004. – № 1. – С. 14-19.
906. Селиванов А. И. Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник в память трехсотлетия г. Воронежа. – Воронеж: Типо-литография Губернск. правления, 1886. – Т. II. – С. 69-116.
907. Сементовский А. Заметки о народных праздниках Киевской губернии // Киевские губернские ведомости. Часть неоффициальная. – Киев, 1850. – № 16. – С. 121-123.

908. Сементовский А. Заметки о народных праздниках Киевской губернии // Киевские губернские ведомости. Часть неоффициальная. – Киев, 1851. – № 20. – С. 153-155.
909. Сементовский А. Некоторые народные обычаи и поверья здешней губернии // Полтавские губернские ведомости. Неоффициальная часть. – Полтава, 1845. – № 37. – С. 352-354; № 47. – С. 468.
910. Сементовский А. М. Малорусские загадки. – Санкт-Петербург: Типография М. Хана, 1872. – 103 с.
911. Сементовский Александр. Малорусские и галицкие загадки. – К.: Губернская типография, 1851. – 44 с.
912. Сементовский К. А. М. Сементовский // Гимназия высших наук и лицей князя Безбородко. – Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова и комп., 1881. – С. 449-452.
913. Сементовский Конст. Очерк малороссийских поверий и обычаев, относящихся к праздникам // Молодик на 1844 год, украинский литературный сборник, издаваемый И. Бецким. – Харьков: Университетская типография, 1843. – С. 86-107.
914. Сементовский Константин. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк. – Санкт-Петербург: Типография Конрада Вингебера, 1843. – Т. XI. – Кн. XXI. – С. 1-45.
915. Сергійчук Володимир. Український здвиг: Волинь. 1939–1955. – К.: Українська Видавнича Спілка, 2005. – 840 с.
916. Сиваченко М. Є. А. П. Свидницький і поетичний світ загадки // Радянське літературознавство. – Київ, 1985. – № 2. – С. 37-45.
917. Сиваченко М. Є. Анатолій Свидницький і зародження соціального роману в українській літературі. – К.: Видавництво Академії наук УРСР, 1962. – 415 с.
918. Сиваченко М. Є. Літературознавчі та фольклористичні розвідки. – К.: Наукова думка, 1974. – 464 с.
919. Сиваченко М. Є. Сторінки історії української літератури і фольклористики. – К.: Наукова думка, 1990. – 304 с.
920. Сивицький Микола. Духова культура // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто: видано коштом і заходами Організації Оборони Лемківщини в ЗСА, Перший Відділ у Нью-Йорку, 1988. – Т. II. – С. 102-193.
921. Силюк А. Микола Теодорович. Біобібліографічний нарис // «Минуле і сучасне Волині: Олександр Цинкаловський і край»: Мат. IX наук. іст.-краєзн. міжнар. конф. 20-23 січ. 1998 р. – Луцьк: Надстир'я, 1998. – С. 77-79.
922. Симони Павел. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII–XIX столетий / Собрал и приготовил к печати Павел Симони. – Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1899. – Вып. первый с приложением XIII-ти таблиц снимков с рукописей. – I–II. – XIX, 216, 8, XII с.

923. Сілецький Роман. Традиційна будівельна обрядовість українців: монографія. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2011. – 428 с.
924. Скобликова Татьяна. Связуя нить времен. – Курск: Курская городская типография, 2001. – 97 с.
925. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с.
926. Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України: становлення і розвиток. – К.: Наукова думка, 1989. – 301 с.
927. Скрипник Л. Г. Фразеологія української мови. – К.: Наукова думка, 1973. – 280 с.
928. Скуратівська Ярина. Кожен край має свій звичай // Берегиня. – Київ, 2006. – № 2. – С. 6-16.
929. Скуратівський В. Т. Берегиня: Художні оповіді, новели. – К.: Радянський письменник, 1987. – 278 с.
930. Скуратівський В. Т. Місяцелік: Український народний календар. – К.: Мистецтво, 1993. – 208 с.
931. Скуратівський В. Т. Покуть. – К.: Довіра, 1992. – 240 с.
932. Скуратівський Василь. Вінець. – К.: Видавництво УСГА, 1994. – 240 с.
933. Скуратівський Василь. З духовної скарбниці народу // Берегиня. – Київ, 2000. – № 1. – С. 87-92.
934. Скуратівський Василь. «Ой нівроку, кума вже родила» (прикмети, повір'я, завбачення) // Берегиня. – Київ, 1999. – № 2. – С. 92-96.
935. Скуратівський Василь. Русалії. – К.: Довіра, 1996. – 734 с.
936. Скуратівський Василь. Святвечір: Нариси-дослідження: У двох книгах. – К.: Перлина, 1994. – Кн. II. – 190 с.
937. С[мирницкий] В. Н. Малороссийские пословицы и поговорки. – Харьков: Университетская типография, 1834. – 34 с.
938. Смолинська Є. Пережитки примітивної обрядовости в українському побуті // Етнічна історія народів Європи. – К.: Унісерв, 2003. – Вип. 15. – С. 77-93.
939. Смоляр Л. О. Минуле заради майбутнього. Жіночий рух Наддніпрянської України II пол. XIX – поч. XX ст. Сторінки історії. – Одеса: Астропринт, 1998. – 408 с.
940. Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды.– Москва: Университетская типография, 1837. – Вып. 1. – 246 с.
941. Сокіл Василь. Народні легенди та перекази українців Карпат. – К: Наукова думка, 1995. – 160 с.
942. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX - начало XX в. – Москва: Наука. 1979. – 288 с.
943. Сомов Орест. Купалов вечер. Избранные произведения. – К: Дніпро, 1991. – 558 с.

944. Сонечко. Збірка віршиків та казок для дітей. – Торонто: Об'єднання працівників літератури для дітей і молоді ім. Леоніда Глібова, 1975. – 32 с.
945. Сорокин Гавриил. Местечко Дмитровка: Опыт историко-статистического и этнографического описания. – [Херсон]: издание Херсонской губернской земской управы, 1890. – II, 65 с.
946. Сорокин Гавриил. Свадьбы и свадебные песни у малороссов и великороссов м. Дмитровки Александрийского у. (Херсонской губ.). – Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891. – 54 с.
947. Сосенко Ксенофонт. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. – Львів: накладом автора, 1928. – 344 с.
948. Сохацька Євгенія. На варті українства: Статті з літературознавчого та культурологічного доробку. До 30-річчя науково-педагогічної діяльності. – Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2004. – 380 с.
949. Спаська Е. Глечик з хрестиком (Етюд з циклу «Чернігівське гончарство») // Матеріяли до етнології й антропології. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1929. – Т. XXI–XXII. – Ч. 1: Збірник праць, присвячений памяті Володимира Гнатюка. – С. 35-41.
950. Спаська Євгенія. Народознавчі та мистецтвознавчі праці Євгенії Спаської. – К.: Видавництво ІМФЕ, 2015. – 600 с.
951. Спаська Євгенія. Подорожі по Чернігівщині (уривки зі щоденників 1921–1926 рр.) // Українське гончарство. Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – Кн. 2. – С. 337-373.
952. Спаська Євгенія. Пузирьовський посуд (перший етюд з циклу (перший етюд з циклу «Чернігівське гончарство») // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське народознавство, 1995. – Кн. 2. – С. 375-394.
953. Спесивцев Ю. С. Краткое описание истории Суджанского гончарного промысла // Гончары России 2000. Игрушка. Поленовские чтения. Материалы научно-практической конференции и состав участников выставки в г. Твери (октябрь 2000 г. – январь 2001 г.). – Москва: Сампо принт, 2001. – С. 29-32.
954. Спесивцев Ю. С. Суджанский гончарный цех: обычаи и традиции мастеров // Суджа и суджане в отечественной и зарубежной истории и культуре: Сборник статей и материалов. – Курск: Курский государственный университет, 2015. – С. 333-338.
955. Спесивцев Ю. С. Традиция, история, гончарство и народная культура земли Суджанской. – Суджа: Константа, 2018. – 309 с.
956. Срезневский И. Дополнения и замечания // Маяк. – Санкт-Петербург: Типография Конрада Вингебера, 1843. – Т. XI. – Кн. XXI. – С. 45-57.

957. Срібні воли: Казки гір і Підгір'я в записах Степана Пушика / Запис текстів, літературне редагування, упорядкування та передмова Степана Пушика. – К.: Веселка, 1995. – 398 с.
958. С[тавровский] Ю. И. Важнейшия суеверия у спишских русских // Свет. Литературная газета, издаваемая Обществом святого Василия Великого. – Унгвар, 1869. – № 47. – 7 декабря. – С. 2-4.
959. Старков В. Листування Бориса Грінченка та Митрофана Дикаріва // Література та культура Полісся. – Ніжин: НДПУ, 2001. – Вип. 15: Спадщина П. Куліша в сучасних дослідженнях. – С. 199-269.
960. Старков В. М. З неопублікованої фольклорно-етнографічної спадщини Івана Манжури (народні ігри) // Південна Україна XVIII–XIX століття: Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України Запорізького державного університету. – Запоріжжя: РА «Тандем – У», 2001. – Вип. 6. – С. 230-234.
961. Стецько П. І. Євгенія Ярошинська і народна творчість // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1966. – № 1. – С. 61-64.
962. Стороженко Олекса. Закоханий чорт: Історико-фантастичні повісті та оповідання. – К.: Дніпро, 2001. – 336 с.
963. Сторожук А. Климент Квітка (людина-педагог-вчений). – К.: Фенікс, 1998. – 100 с.
964. Страшкевич Н. Народные свадебные обряды и песни на Волыни. – Санкт-Петербург: издание журнала «Пантеон Литературы», 1892. – 70 с.
965. Стрижевский Гавриил. Сборник малорусских сказок // Киевская старина. – Киев, 1905. – Т. XC. – Июль – август. – С. 117-165.
966. Стрижевский И. Свадьба в деревне // Киевская старина. – Киев, 1896. – Том LII. – Март. – С. 289-308.
967. Строков Константин. Рассказ о жителях Балашовского округа, слободы Трёх-островов, или Самойловки // Саратовские губернские ведомости. – Саратов, 1849. – №16. – Отдел второй, часть неоффициальная. – С. 38-41.
968. Сумцов М. Ф. Діячі українського фольклору. – Харків: Друкарня «Печатне Діло», 1910. – 37 с.
969. Сумцов М. Ф. Слобожане: історично-етноґрафична розвідка. – Харків: Видавництво «Союз» Харьківського Кредитового Союзу Кооперативів, 1918. – 240 с.
970. Сумцов Н. Ф. Бытовая сторона в «Энеиде» И. П. Котляревского // Сумцов Н. Ф. Из украинской старины. – Харьков: Типография «Печатное дело» кн. К. Н. Гагарина, 1905. – С. 14-35.
971. Сумцов Н. Ф. И. И. Манжура как поэт и этнограф // Сумцов Н. Ф. Из украинской старины. – Харьков: Типография «Печатное дело» кн. К. Н. Гагарина, 1905. – С. 114-130.
972. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – Киев, 1889. – Т. XXIV. – Январь. – С. 64-89.

973. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – Киев, 1889. – Т. XXVI. – Сентябрь. – С. 631-652.
974. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – Киев, 1889. – Т. XXVII. – Октябрь. – С. 18-51.
975. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – Киев, 1889. – Т. XXVII. – Ноябрь. – С. 281-327.
976. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXVIII. – Январь. – С. 60-90.
977. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXVIII. – Февраль. – С. 320-333.
978. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXXI. – Октябрь. – С. 49-73.
979. Сумцов Н. Ф. Личные обереги от сглаза. – Харьков: Типография Губернского Правления, 1896. – 20 с.
980. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков: Типография П. В. Попова, 1881. – V, 206, II с.
981. Сумцов Н. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург, 1880. – Ч. CCXII. – С. 68-94.
982. Сумцов Н. Ф. Опыт исторического изучения малорусских пословиц. – Харьков: Типография Губернского Правления, 1896. – 11 с.
983. Сумцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. – К.: Тип. А. Давиденко, 1888. – 161 с.
984. Сумцов Н. Ф. Очерки народного быта: (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии). – Харьков: Типо-литография «Печатное дело» кн. К.Н. Гагарина, 1902. – 57 с.
985. Сумцов Н. Ф. Программа для собирания этнографических предметов к выставке на предстоящем в 1902 г. в Харькове XII археологическом съезде // Записки Императорского Харьковского университета. – Харьков, 1900. – Кн. 3. – С. 29-32.
986. Сумцов Н. Ф. Современная малорусская этнография // Киевская старина. – Киев, 1895. – Т. XLVIII. – Февраль. – С. 195-206.
987. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков: Типография М. Зильберберга, 1885. – I, 139 с.
988. Супруненко Олександр. Лист Дмитра Яворницького [до І. А. Зарецького] // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1993. – № 4. – С. 60-62.
989. Сьомченко Грибинюк Юхтим. Татові казочки: Як бабуся разсказували / Записав Юхтим Сьомченко Грибинюк. – Санкт-Петербург: Тип. уч[-ща] глухонемых (М. Аленевой), 1908. – 64 с.

990. Танский Иоанн. Село Локотки (Глуховского уезда) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. – Чернигов: Губернская типография, 1866. – Кн. I. – С. 155-207.

991. Танцюра Гнат. Весілля в селі Зятківцях / Упоряд., ред. М. К. Дмитренко, Л. О Єфремової. – К.: Народознавство, 1998. – 404 с.

992. Тарнавецький Володимир. Як гуцули пишуть свої писанки? // Матеріяли до етнології й антропології. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1929. – Т. XXI–XXII. – Ч. 1: Збірник праць, присвячений памяті Володимира Гнатюка. – С. 157-161.

993. Тарнович Юліян. Лемківщина: матеріяльна культура. – Краків: Українське видавництво, 1941. – 168 с.

994. Таємниця скляної гори: Закарпатські народні казки, зібрані Михайлом Фінцицьким. Переклад з угорської та післямова Юрія Шкробинця. – Ужгород: Карпати, 1974. – 192 с.

995. Твердохлебов А. Д. Гончарный промысел в Ахтырском уезде в 1881 году // Труды коммиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. – Харьков: Типография Окружного штаба, 1885. – Вып. 3. Ахтырский уезд. – С. 1-52.

996. Творун Світлана. Українські обрядові хліби: на матеріалах Поділля. – Вінниця: Книга-Вега, 2006. – 96 с.

997. Теодорович Н. И. Волынь в описании городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и других отношениях: историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1888. – Т. I: Уезды Житомирский, Новоград-Волынский и Овручский. – 430, IV с.

998. Теодорович Н. И. Волынь в описании городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и других отношениях: историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1893. – Т. III: Уезды Кременецкий и Заславский. – 687, IX с.

999. Теодорович Н. И. Волынь в описании городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и других отношениях: историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1899. – Т. IV: Староконстантиновский уезд. – 928, V с.

1000. Теодорович Н. И. Волынь в описании городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и других отношениях: историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1903. – Т. V. Ковельский уезд. – 559, 8, V, 2 с.

1001. Терентьев А. Некоторые черты из вседневной жизни помещиков Бирюченского уезда прошлаго и настоящего времени // Воронежская беседа на 1861-й год. – Санкт-Петербург: Типография коммиссионера Императорской Академии художеств Гогенфельдена и К°, 1861. – С. 196-214.
1002. Терещенко А. Быт русского народа. – Санкт-Петербург: Типография Министерства внутренних дел, 1848. – Ч. II: Свадьбы. – 619 с.
1003. Терещенко А. Быт русского народа. – Санкт-Петербург: Типография Министерства внутренних дел, 1848. – Ч. IV: I. Игры. II. Хороводы. – 335, [2] с.
1004. Терещенко А. Быт русского народа. – Санкт-Петербург: Типография Министерства внутренних дел, 1848. – Ч. VI: I. Обрядные праздники. II. Неделя ваий. III. Пасха. IV. Русальная неделя. V. Семик. VI. Тройцын день. VII. Первое апреля. VIII. Первое мая. – 221, [2] с.
1005. Терещенко А. Быт русского народа. – Санкт-Петербург: Типография Министерства внутренних дел, 1848. – Ч. VII: I. Святки. II. Маслянница. – 348, [2] с.
1006. Тищинский А. А. Об украинских пословицах и поговорках // Черниговские губернские ведомости. – Часть неофициальная. – Чернигов, 1859. – № 29. – С. 207–209.
1007. Ткач В. Очерки Холмщины и Подляшья. Говоры, обычаи, обряды, типы, нравы, песни, хозяйственный быт, домашняя обстановка, народное образование, разные нужды и проч. – Холм: издание Холмского Св.-Богородицкого Братства, 1911. – 115 с.
1008. Ткач Микола. Володимирові боги: міфологічний зміст та систематизація головних персонажів язичницького культу. – К.: Український центр духовної культури, 2002. – 191 с.
1009. Ткачев Г. Этнографические очерки Богучарского уезда // Памятная книжка Воронежской губернии на 1865–1866 г. – Воронеж: Типография Воронежского губернского правления, 1867. – С. 159-232.
1010. Ткаченко Ів. П. О. Куліш: критико-біографічний нарис. – Харків: Книгоспілка, 1927. – 72 с.
1011. Толстая С. М. Полесский народный календарь. – Москва: Индрик, 2005. – 600 с.
1012. Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии. Категории посессивности. – Москва: Наука, 1986. – С. 98-131.
1013. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. – Москва: Индрик, 2003. – 624 с.

1014. Толстой Н. И. Южнослав. црна земља, черна земя и бели бог, бял бог в символико-мифологической перспективе // Толстой Н. И. Избранные труды. – Москва: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Славянская лексикология и семасиология. – С. 271-279.
1015. Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. – Москва: Наука, 1981. – Т. XXI. – С. 87-98.
1016. Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. – Москва: Наука, 1978. – С. 95-130.
1017. Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва: Наука, 1982. – С.49-83.
1018. Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. – Москва: Наука, 1981. – С.44-120.
1019. Топорков А. Л. Битье посуды // Русская речь. – Москва, 1989. – № 3. – С. 112-116.
1020. Топорков А. Л. Битье посуды // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. – Т.1: А-Г. – Москва: Международные отношения, 1995. – С. 426-427.
1021. Топорков А. Л. Гончар // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т.1: А-Г. – С. 518-519.
1022. Топорков А. Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Ленинград: Наука, 1984. – С. 41-47.
1023. Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья (XIX – начало XX в.): Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Ленинград: Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая, 1986. – 22 с.
1024. Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. – Москва: Наука, 1990. – Вып. 2. – С. 67-129.
1025. Топорков А. Л. Из наблюдений над функциями категорий рода в этнодиалектных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. – Москва: Наука, 1993. – С. 55-59.
1026. Топорков А. Л. К оппозиции мужское / женское в этнодиалектных текстах // Структура текста-81: Тез. симпоз. – Москва: Институт славяноведения и балканистики, 1981. – С. 171-172.

1027. Топорков А. Л. Посуда // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П (переправа через воду) – С (Сито). – С. 215-218.
1028. Топорков А. Л., Агапкіна Т. А. Давній український обряд і пов'язана з ним пісня // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1989. – № 4. – С. 8-13.
1029. Топорков А. Л., Толстой Н. И. Горшок // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1: А-Г. – С. 526-531.
1030. Топоров В. Н. Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // Studia mythologica slavica. – Ljubljana: Znanstvenoraziskovani center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija; Università degli Studi di Udine, Dipartamento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 2002. – T. V. – С. 71-112.
1031. Топоров В. Н. Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // Балто-славянские исследования. XVI. Сборник научных трудов. – Москва: Индрик, 2004. – С. 9-64.
1032. Тороньскій Алексій Н. Русины-лемки // Зоря галицкая яко альбум на год 1860. – Львов: типом Института Ставропигійского, 1860. – С. 389-428.
1033. Три золоті слова / Запис текстів та впорядкування П. В. Лінтура, загальна редакція і підготовка текстів Г. Г. Ігнатовича. – Ужгород: Карпати, 1968. – 239 с.
1034. Трофименко Тетяна. Моральні виміри пасійних проповідей о. Йоаникія Галятовського // Київська академія: Матеріали Міжнародної конференції «Етика Отців у київській богословській думці епохи Реформи (кінець XVI – початок XVII ст.). Київ, 20-30 вересня 2007 р. – Вип. 6. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 123-129.
1035. Трусевич И. Зилле (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин: Литературная и политическая газета Югозападного края. – Киев, 1865. – № 107. – С. 423-424.
1036. Трусевич И. Знахари, ведьмы и русалки (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин: Литературная и политическая газета Югозападного края. – Киев, 1865. – № 69. – С. 271-272.
1037. Трусевич И. Знахари, ведьмы и русалки (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин: Литературная и политическая газета Югозападного края. – Киев, 1865. – № 71. – С. 279-280.
1038. Трусевич И. Космогонические предания жителей Полесья // Киевлянин. – Киев, 1866. – № 44. – С. 169-170.
1039. Трусевич И. Поверья и предразсудки (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин: Литературная и политическая газета Югозападного края. – Киев, 1865. – № 111. – С. 449-450.

1040. Трусевич И. Похороны и поминки (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин: Литературная и политическая газета Югозападного края. – Киев, 1865. – № 52. – С. 205-206.
1041. Трусевич Игн. Праздничные обряды (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья) // Киевлянин: Литературная и политическая газета Югозападного края. – Киев, 1865. – № 108. – С. 427-428.
1042. У святих отців не знайдеш кінців: з українського антирелігійного фольклору / Упорядкування текстів та передмова П. М. Довгалюка. – К.: Дніпро, 1971. – 167 с.
1043. Українка Леся. Купала на Волині // Житє і слово: Вістник літератури, історії і фольклору. – Львів: Друкарня Інстітута Ставропігійського, 1894. – № 1. – С. 454-461.
1044. Українка Леся. Твори: В п'яти томах. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1954. – Т. 4: Художні переклади. Статті (1884–1910). – 520 с.
1045. Українська народна пісня / Упорядкував Андрій Хвиля. – К.: Молодий більшовик, 1936. – 510 с.
1046. Українська народна приказка / Упорядкував Андрій Хвиля. – К.: Державне літературне видавництво, 1936. – 584 с.
1047. Українська народна сатира і гумор / Упорядкували М. В. Нагорний, Г. А. Нудьга, М. Ф. Ісірович, Г. С. Сухобрус. – К.: Видавництво АН УРСР, 1940. – 286 с.
1048. Українські загадки / Упорядкування та вступна стаття І. П. Березовського. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1962. – 158 с.
1049. Українські інтермедії XVII–XVIII ст.: Пам'ятки давньої української літератури / Вступна стаття і відповідальна редакція М. К. Гудзія, підготовка тексту Л. Є. Махновця. – К.: Видавництво Академії наук Української РСР, 1960. – 240 с.
1050. Українські міфи, демонологія, легенди / Упорядник М. К. Дмитренко. – К.: Музична Україна, 1992. – 144 с.
1051. Українські народні думи. – К.: Державне видавництво України, 1927. – Т. перший корпусу. Тексти №№ 1-13 і вступ Катерини Грушевської. – ССХХ, 176 с.
1052. Українські народні загадки / Зібрав і упорядкував Іван Гурин. – Львів: Книжково-журнальне видавництво, 1963. – 95 с.
1053. Українські народні загадки / Упорядкування та вступне слово Матвія Шестопала. – К.: Видавництво Академії наук Української РСР, 1963. – 399 с.
1054. Українські народні казки: В трьох книгах / Упорядкував акад. М. Возняк. – К.: Державне літературне видавництво України, 1946. – Кн. І. – 124 с.
1055. Українські народні казки: Книга 30. Казки Поділля / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. – Чернівці: Букрек, 2010. – 424 с.

1056. Українські народні казки: Книга 37. Казки Полтавщини / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. – Чернівці: Прут, 2010. – 375 с.
1057. Українські народні казки: Книга 38. Казки Полтавщини / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. – Чернівці: Прут, 2010. – 440 с.
1058. Українські народні казки: Книга 40. Казки Чернігівщини / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. – Чернівці: Букрек, 2012. – 424 с.
1059. Українські народні пісні в записах Володимира Гнатюка / Упорядкування, вступна стаття та примітки М. Яценка. – К.: Музична Україна, 1971. – 324 с.
1060. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського: з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся / Упорядкування, текстологічна інтерпретація і комментарі О. І. Дея; Атрибуція автографів і копій та передмова Л. А. Малаш і О. І. Дея. – К.: Наукова думка, 1974. – 780 с.
1061. Українські народні пісні в записах М. В. Лисенка / Упорядкування, вступна стаття та примітки Л. О. Єфремової. – К.: Музична Україна, 1990. – Ч. 1. – 351 с.
1062. Українські народні пісні в записах Михайла Стельмаха / Вступана стаття і упорядкування текстів В. М. Скрипки. – К.: Музична Україна, 1969. – 120 с.
1063. Українські народні пісні у записах Олександра Потебні / Упорядкування, вступна стаття і примітки М. К. Дмитренка. – К.: Музична Україна, 1988. – 312 с.
1064. Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських / Упорядкування та примітки А. Ю. Ясенчук. Загальна і текстологічна редакція та вступна стаття О. І. Дея. – К.: Наукова думка, 1978. – 326 с.
1065. Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич / Упорядкували С. В. Мишанич, М. В. Мишанич, вступна стаття та примітки С. В. Мишанича. – К.: Наукова думка, 1982. – 424 с.
1066. Українські народні пісні: Календарно-обрядова лірика / Вступна стаття, упорядкування, підготовка текстів та примітки доктора філологічних наук О. І. Дея. – К.: Держлітвидав, 1963. – 569 с.
1067. Українські народні пісні, наспівані Д. Яворницьким. Пісні та думи з архіву вченого / Упорядкування, вступна стаття, примітки та коментарі кандидата філологічних наук М. М. Олійник-Шубравської; нотний матеріал підготувала кандидат мистецтвознавства О. В. Шевчук. – К.: Музична Україна, 1990. – 456 с.
1068. Українські народні прислів'я та приказки / Упорядники В. Бобкова, Ф. Лавров, М. Ліджвой, Г. Сухобрус, Ф. Ткаченко. – К.: Видавництво Академії наук Української РСР, 1955. – 446 с.

1069. Українські народні прислів'я та приказки: Дожовтневий період / Упорядники В. Бобкова, Й. Багмут, А. Багмут, вступна стаття В. Бобкової. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1963. – 793 с.
1070. Українські поети-романтики 20-40-их років XIX ст. / Упорядкування Б. А. Деркача. – К.: Дніпро, 1968. – 636 с.
1071. Українські приповідки / Зібрав Володимир С. Плав'юк. Упорядкування, пояснення та редагування Богдана Медвідського, Олександра Макара. – Едмонтон: Катедра української культури та етнографії ім. Гуцуляків, Альбертський університет, Асоціація українських піонерів Альберти, 1996. – Т. II. – 297 с.
1072. Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток / Упоряд. М. М. Пазяк. – К.: Наукова думка, 2001. – 392 с.
1073. Українські прислів'я та приказки / Упорядкував Михайло Пазяк. – К.: Дніпро, 1976. – 216 с.
1074. Українські прислів'я та приказки / Упорядкування С. В. Мишанича та М. М. Пазяка, вступна стаття М. М. Пазяка. – К.: Дніпро, 1983. – 390 с.
1075. Українські сороміцькі пісні / Упоряд., передмова, примітки М. М. Красикова. – Харків: Фоліо, 2003. – 287 с.
1076. Украинское народное творчество. Серия VI. Гончарные изделия. Вып. 1-ый. Типы украинской гончарной посуды. – Полтава: издание Кустарного склада Полтавского губернского земства, 1913. – XXIV, 6 с.
1077. Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма. – Москва: Индрик, 1996. – 288 с.
1078. Устенко М. Г. Ознаки цехового побуту в с. Дибинцях на Білоцерківщині // Краєзнавство: щомісячний орган українського комітету краєзнавства. – Харків: Український комітет краєзнавства, 1930. – № 1-5. – С. 60-62.
1079. Федоров Пётр. Религиозные обычаи, поверья и суеверия жителей села Ендовище Землянского уезда и выделившихся из него приходов сел Латаного и Шумейки // Воронежская старина. – Воронеж: типо-литография В. И. Исаева, 1903. – Вып. II. – С. 250-280.
1080. [Федькович Осип Юрій.] Писаня Осипа Юрія Федьковича: Перше повне і критичне виданє. З перводруків і автоґрафів зібрав, упорядкував і поясненя додав др. Іван Франко. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1902. – Т. I. – XXII, 806 с.
1081. Фольклорна веселка. Українські народні пісні з голосу Антоніни Голентюк / Фольклорні записи Т. П. Олещук, упорядник А. П. Панасюк, спецредактор М. Гордійчук. – К.: Музична Україна, 1984. – 216 с.
1082. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / Атрибуція автографів, упорядкування, передмова та примітки О. І. Дея. – К.: Наукова думка, 1983. – 527 с.

1083. Фрадкин В. З. XII археологический съезд и его значение в развитии отечественной этнографии // Хазарский альманах 2002. – Харьков : Каравелла, 2002. – Т. 1. – С. 202-213.

1084. Франко Ив. Старинна романьско-германьска новеля в устах руского народа // Зоря. – Львів, 1883. – № 2. – С. 27-30.

1085. Ф[ранко] І. Євменій Сабов. Хрестоматия церковнославянских и угрорусских литературных памятников с прибавлением угрорусских народных сказок на подлинных (!?) наречиях. Издал книгопечатный фонд епархии Мукачевской. В Унгваре, 1893 // Житє і слово: Вістник літератури, історіі і фольклору. – Львів: Друкарня Інстітута Ставропігійського під зарядом І. Пухира, 1894. – Т. І. – С. 304-305.

1086. Франко Ів. Володимир Гнатюк, Коломийки т. II (Етноґрафічний Збірник, видає Етноґр. Комісія Наукового Товариства імени Шевченка, т. XVIII. У Львові, 1906. Стор. 316, 8°. Ціна 4 кор) // Літературно-науковий вістник. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1906. – Т. XXXV. – Кн. IX. За вересень. – С. 502-503.

1087. Франко Ів. Із уст народа // Житє і слово: Вістник літератури, історіі і фольклору. – Львів: Друкарня Інстітута Ставропігійського під зарядом І. Пухира, 1894. – Т. II. – С. 179-198.

1088. Франко Іван. Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. Вип. І (А – Відати) // Етноґрафічний збірник Етнографічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1901. – Т. X. – 200, VIII с.

1089. Франко Іван. Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. Випуск 2 (Відати – Діти) // Етноґрафічний збірник Етнографічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1901–1905. – Т. XVI. – XXV, 600 с.

1090. Франко Іван. Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. Т. II. Випуск І (Діти – Кпити) // Етноґрафічний збірник Етнографічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1907. – Т. XXIII. – 300 с.

1091. Франко Іван. Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. Т. II. Випуск II (Кравець – Пять) // Етноґрафічний збірник Етнографічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1908. – Т. XXIV. – X, 612 с.

1092. Франко Іван. Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. Т. III. Випуск І (Рабунок – Час) // Етноґрафічний збірник Етнографічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1909. – Т. XVII. – 300 с.

1093. Франко Іван. Галицько-руські народні приповідки / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко. Т. третій (Рабунок – Ячмінь) // Етноґрафічний збірник Етноґрафічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1910. – Т. XXVIII. – IX, 541 с.
1094. Франко Іван. Гуцульські примівки // Етноґрафічний збірник Етноґрафічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1898. – Т. V. – С. 41-72.
1095. Франко Іван. До студій над Ст. Руданським // Зоря. – Львів, 1892. – № 1. – С. 13.
1096. Франко Іван. Додаткові томи до Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наукова думка, 2008. – Т. 53: Літературознавчі, фольклористичні, етнографічні та публіцистичні праці, 1876–1895. – 832 с.
1097. Франко Іван. Людові вірування на Підгірю, зібрав Др. Іван Франко // Етноґрафічний збірник Етноґрафічної комісиї Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1898. – Т. V. – С. 160-218.
1098. Франко Іван. Пять леґенд // Етноґрафічний збірник. Видає Етноґрафічна комісія Наукового Товариства імени Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1898. – Т. V. – С. 111-116.
1099. Франко Ів., Гнатюк Вол. В справі збираня народніх леґенд // Літературно-науковий вісник. – Львів, 1899. – Т. 8. – Кн. 12. – С. 176-178.
1100. Франко Оксана. Федір Вовк – вчений і громадський діяч. – К.: Видавництво Європейського ун-ту, 2001. – 378 с.
1101. Франчук В. Ю. З оточення Олександра Потебні // Київська старовина. – Київ, 1993. – № 1. – С. 16-20.
1102. Франчук В. Ю. Олександр Опанасович Потебня. – К.: Наукова думка, 1985. – 165 с.
1103. Франчук Вера. Неизвестный «ответ» А. А. Потебни рецензенту его докторской диссертации как пример научной дискуссии в России XIX века // Slavica Litteraria. Supplementum. – Brno, 2012. – № 2. – S. 95-104.
1104. Ханко Віталій. Народознавець і дослідник кустарних промислів України // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1992. – № 5-6. – С. 19-25.
1105. Характеристические черты древних руссов, сохранившиеся в жизни и характере настоящего поколения обитателей Южной России // Журнал Министерства внутренних дел. – Санкт-Петербург, 1848. – Ч. 22. – С. 128-139.
1106. Хімчук Йосиф. Народня мудрість. – Віндсор: накладом автора, 1965. – 120 с.
1107. Хімчук Йосиф. Нові українські приповідки, пословиці і поговірки. – Виндсор: накладом автора, 1959. – 48 с.

1108. Хінкулов Л. Ф. Літературні зустрічі: розповіді про письменників у Києві. – К.: Радянський письменник, 1980. – 255 с.
1109. Хоменко Б. В. Народні джерела творчості Марка Вовчка: на матеріалах української прози. – К.: Вища школа, 1977. – 175 с.
1110. Чабан А. Ю. Невідомий Кримський // Кримський А.Ю. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / Авт. передмови А. Ю. Чабан. – Черкаси: «Вертикаль», видавець ПП Кандич С.Г., 2009. – С. I-XVI.
1111. Чарівне горнятко: Казки / Запис текстів С. Далавурака, В. Бандурака та С. Пушика; упорядники С. Далавурак та М. Івасюк. – Ужгород: Карпати, 1971. – 256 с.
1112. Чарівне кресало: українські народні казки з Волині і Полісся / Запис, упорядкування, вступна стаття та примітки О. Ошуркевича. – Львів: Каменяр, 1995. – 158 с.
1113. Чарівне серце. Закарпатські казки. Зібрані та літературно опрацьовані Лукою Дем'яном. – Ужгород: Карпати, 1964. – 120 с.
1114. Чепа А. И. «Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные 1776 года» (рукопись А. И.Чепы) // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVI. – № 1. – Январь. – С. 119-130.
1115. Черв'як К. Весілля мерців. Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації. – [Харків]: Пролетарій, 1930.– 142 с.
1116. Чередниченко Дмитро. Павло Чубинський. – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 2005. – 376 с.
1117. Черемський К. П. Шлях звичаю. – Харків: Глас, 2002. – 444 с.
1118. Чернявская С. А. Обряды и песни с. Белозёрки Херсонской губ., зап. Соф. Андр. Чернявской // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков: Типография Губернского правления, 1893. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 82-166.
1119. Чибирак Світлана. Етнографічна діяльність Степана Носа // Етнічна історія народів Європи. – К.: Унісерв, 2009. – Вип. 29. – С. 84-88.
1120. Чикаленко Є. Х. 200 найкращих українських пісень / Уложив Є. Х. Чикаленко. – Одеса: изд. Высочайше утв. Юж.-Рус. Общества печатного дела, 1897. – 168, V с.
1121. Чикаленко Євген. Спогади (1861–1907). – Нью-Йорк: видання Української Вільної Академії Наук у США, 1955. – 504 с.
1122. Чому у рака вирячені очі? Українські народні казки, записані на Полтавщині Анатолієм Дяченком. – Полтава: Полтавський літератор, 2005. – 92 с.
1123. Чорі Юрій. Без Бога ані до порога: закарпатські народні прислів'я, приказки, привітання та побажання. – Мукачево: Елара, 2000. – 95 с.
1124. Чорі Юрій. Від роду до роду: звичаєво-обрядові традиції Закарпаття. – Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2001. – 168 с.

1125. Чорі Юрій. Не без лукавого: легенди, перекази та оповіді про нечисту силу, різні містичні створіння, дводушників, упирів, ворожіль і ворожбитів та їх діяльність. – Ужгород: Госпрозрахунковий редакційно-видавничий відділ управління у справах преси та інформації, 2004. – 208 с.
1126. Чорнописька Лариса. Професор Юрій Шумовський (до 100-річчя з дня народження) // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. – 2008. – Вип. 12. – С. 444-447.
1127. Чубинский П. П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург: Типография В. Н. Майкова, 1869. – Т. II. – С. 677-715.
1128. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. – Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова, 1872. – Т. I: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. – XXX, 467 с.
1129. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. – Санкт-Петербург: Типография и хромолитография А. Траншеля, 1878. – Т. II: Малорусския сказки. – 688 с.
1130. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. – Санкт-Петербург: Типография В.Безобразова, 1872. – Т. III: Народный дневник, изданный под наблюдением действ.-чл. Н. И. Костомарова. – II, VIII, 486, II с.
1131. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. – Санкт-Петербург: Типография В. Киршбаума, 1877. – Т. IV: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. – XXX, 713, 44 с.
1132. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. – Санкт-Петербург: Типография Майкова, 1874. – Т. V: Песни любовныя, семейныя, бытовыя и шуточныя. – XXV, 1209 с.
1133. Чумаченко В. К. Майкопчанин П.С. Плугатырев (Плугатырь) и его этнографические письма М. А. Дикареву // Памяти М. В. Семенцова. XVIII-е Дикаревские чтения. – Краснодар: Плехановец, 2017. – С. 76-97.
1134. Шалак Оксана. Дослідження Каленика Шейковського: тематика, методика, едиція // Народознавчі зошити. – Львів, 2016. – № 3. – С. 542-548.

1135. Шалак Оксана. Постать Андрія Димінського в історії української фольклористики // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 44-76.
1136. Шалак Оксана. Фольклористична діяльність Андрія Димінського: до 180-річчя від дня народження. – К.: Освіта України, 2009. – 196 с.
1137. Шамраевский А. Статистическое описание Бобровицкой дачи // Памятная книжка Черниговской губернии. — Чернигов: Типографии губернская и Ильинского монастыря, 1862. – С. 189-300.
1138. Шарко Е. Из области суеверий малоруссов Черниговск. губернии (Народная медицина и представления о загробной жизни) // Этнографическое обозрение. – Москва, 1891. – № 1. – С.168-175.
1139. Шафонский Афанасий. Черниговского наместничества топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малыя России, из частей коей оное наместничество составлено, сочинённое действительным статским советником и кавалером Афанасием Шафонским. С четырьмя географическими картами. В Чернигове, 1786 года. – К.: Университетская типография, 1851. – XXII, 697 с.
1140. Шевельов Юрій. Номис – Даль – Адальберґ: З проблем української пареміології 19 сторіччя // Фольклорний збірник Матвія Номиса: До стодвадцятиріччя першого видання. 1864–1984. – Саунт-Бавнд-Брук: Оселя св. ап. Андрія Первозванного, 1985. – С.41-59.
1141. Шевельов Ю. В. Олександер Потебня: спроба реконструкції цілісного образу // Українська мова: Історія і стилі. – Харків: Основа, 1992. – С. 5-44.
1142. Шевченко Людмила. Звичаї, звязані з закладинами будівлі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні: Науковий щорічник. – К.: Державне видавництво України, 1926. – Вип. 1 і 2. – С. 87-95.
1143. Шевченко Людмила. René Maunier, La construction collective de la maison en Kabilie. Etude sur la coopération économique chez les Berbéres Djurdjuera. Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. Paris 1929, 78 сс. ілюст. // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Примітивна культура та її пережитки на Україні, соціяльна преісторія, народня творчість та її соціологічні підстави. Науковий щорічник. – К.: коштом Управління науковими установами України, 1929. – Вип. 1. – С. 129-132.
1144. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів: У шести томах. – К.: Видавництво Академії наук УРСР, 1963. – Т. 3: Драматичні твори. Повісті. – 505 с.
1145. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів у шести томах. – К.: Видавництво Академії наук УРСР, 1964. – Т. 6: Листи. Нотатки. Фольклорні записи. – 640 с.
1146. Шевчук Валерій. Вершинний твір українського бароко: літературознавче дослідження «Енеїди» І. Котляревського. – К.: Веселка, 2008. – 38 с.

1147. Шевчук Валерій. Муза Роксоланська: Українська література XVI—XVIII століть: У 2 кн. – К.: Либідь, 2004. – Кн. І: Ренесанс. Раннє бароко. – 400 с.
1148. Шевчук Тетяна, Новійчук Валентина. Євген Кагаров і українська фольклористика 1920-х років // Народна творчість та етнографія. –Київ, 2007. – № 2. – С. 38-46.
1149. Шевчук Тетяна, Новійчук Валентина. З епістолярної фольклористики 20-х років XX ст. (листування Порфирія Мартиновича з Михайлом та Катериною Грушевськими) // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2006. – № 2. – С. 16-26.
1150. Шейковский К. Быт подолян. – К.: Губернская типография, 1860. – Т. І. – Вып. 2. – III, 74 с.
1151. Шекерик-Доників Петро. Календарь (на підставі народних оповідань й вірувань) // Гуцулский календарь на рік 1935. – [Б. в.]: [Б. в.], 1935. – С. 31-80.
1152. Шекерик-Доників Петро. Рік у віруваннях гуцулів. – Івано-Франківськ: Редакція журналу (видавництво) «Гуцульщина»; Верховина, 2009. – 353 с.
1153. Шендеровський Василь. Нехай не гасне світ науки. – К.: ВД «Простір», 2009. – Кн. І. – 416 с.
1154. Шеремета Ю. А. Агатангел Кримський та ідея «України»: реконструкція національного і політичного самоусвідомлення // Проблеми історії України XIX – початку XX ст. – К.: Інститут історії України, 2008. – Вип. 14. – С. 189-192.
1155. Шерех Юрій. Всеволод Ганцов. Олена Курило. – Вінніпеґ: Український Народний Дім в Торонто, 1954. – 78 с.
1156. Шикирик-Доників Петро. Родини і хрестини на Гуцульщині (в селі Головах і Красноіли, Косівського пов.) // Матеріяли до української етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка, 1918. – Т. XVIII. – С. 86-122.
1157. Шилов Ю. А. Найдавніше гончарство степової України та його етнокультурні зв'язки // Українське гончарство: Науковий збірник за минулі літа. – Київ – Опішне: Молодь – Українське Народознавство, 1993. – Кн. 1. – С. 114-119.
1158. Шилов Ю. А. Прародина ариев: История, обряды и мифы. – К.: СИНТО, 1995. – 744 с.
1159. Шилов Ю. О. Святині: роман-есея з двох повістей. – К.: АТ «Миронівська друкарня», 2001. – 324 с.
1160. Шишацкий-Иллич Александр. Местечко Олишевка: сочинение Александра Шишацкого-Иллича. – Чернигов: Губернская типографія, 1854. – 186 с.
1161. Шишацкий-Иллич Александр. Сборник малороссийских пословиц и поговорок. Соч. Александра Шишацкого-Иллича. – Чернигов: Губернская типографія, 1857. – 86 с.

1162. Шишацький-Ілліч Олександр. Збірник малоросійських прислів'їв і приказок // Неопалима купина: літературно-художній та історичний щомісячний журнал. – Київ, 2008. – № 1/2. – С. 193-218.
1163. Шкарбан Андрій. Народна медицина Київського Полісся // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1997. – Вип. 1: Київське Полісся. 1994. – С. 204-216.
1164. Шмайда Михайло. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1992. – 502 с.
1165. Шмайда Михайло. Балади. – Мюнхен: Український Вільний Університет, 2015. – 208 с.
1166. Шмайда Михайло. Любовні чарування // Народний календар-1989. – Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1989. – С. 226-230.
1167. Штепа Кость. До українських переказів про сотворення першої людини // Ювілейний збірник на пошану академика Михайла Сергієвича Грушевського: Частина історично-літературна. – К.: Українська Академія наук, 1928. – С. 10-18.
1168. Штепа Костянтин. Проблеми античного релігійного синкретизму в зв'язку з мотивами староукраїнської легендарної творчості (з приводу книги Reitzenstein-Schaeder'a «Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland». Leipzig. Teubner, 1926, стор. 355) // Первісне громадянство. – Київ, 1927. – Вип. 1-3. – С. 114-127.
1169. Шубравська М. М. Д. І. Яворницький: Життя, фольклорно-етнографічна діяльність. – К.: Наукова думка, 1972. – 256 с.
1170. Шубравська М. Обрядова поезія у творчості Шевченка та в його записах // Збірник праць двадцять шостої наукової Шевченківської конференції. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 225-252.
1171. Шульгина Лідія. Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі // Матеріяли до етнології. – К.: Видавництво ВУАН, 1929. – Т.ІІ. – С. 111-200.
1172. Шумада Н. Ю. І. Венелін як збирач і дослідник українського фольклору // Народна творчість та етнографія. – Київ, 1961. – № 4. – С. 71-78.
1173. Шумовський Юрій. Вплив релігійних культів і вірувань на декоративне мистецтво і форму керамічних та камінних виробів у Західній Африці в часах протоісторичної доби // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1976. – Т. CLXXXII: Доповіді ювілейного наукового конгресу для відзначення сторіччя НТШ. Секція Історії України і члени Історично-Філософічної Секції. – С. 233-248.
1174. Шумовський Юрій Ф. Під гарячим сонцем Африки. – Вінніпеґ: друком і накладом видавничої спілки «Тризуб», 1956. – 171 с.

1175. Шухевич Володимир. Гуцульщина. Третя часть // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1902. – Т. V. – 255 с.
1176. Шухевич Володимир. Гуцульщина. Четверта часть // Материяли до українсько-руської етнольоґії. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1904. – Т. VII. – 271 с.
1177. Шухевич Володимир. Гуцульщина. Пята часть. – Львів: Загальна друкарня, 1908. – 300 с.
1178. Щ[елоковская] В[арвара]. Пища и питье крестьян-малоросов с некоторыми относящимися сюда обычаями, повериями и приметами // Этнографическое обозрение. – Москва, 1899. – № 1-2. – С.266-322.
1179. Щепкин М. С. Записки и письма М. С. Щепкина. С его портретом, факсимиле и статьею о его сценическом таланте, писанною С. Т. Аксаковым. – Москва: издание Н. М. Щепкина, 1864. – 205 с.
1180. Щ[ербаковский] М. Детский Эдем до вкушения плода от древа познания добра и зла. (Из детского мира деревенского мальчика) // Киевская старина. – Киев, 1894. – Т. XLVII. – Декабрь. – С. 388-401.
1181. [Щербаковский] М. Детский Эдем до вкушения плода от древа познания добра и зла. (Из детского мира деревенского мальчика) // Киевская старина. – Киев, 1895. – Т. XLVIII. – Январь. – С. 120-138.
1182. Щ[ербаковский] М. Детский Эдем до вкушения плода от древа познания добра и зла. (Из детского мира деревенского мальчика) // Киевская старина. – Киев, 1895. – Т. XLVIII. – Март. – С. 372-384.
1183. Щурат Василь. Людські фіґурки з воску // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка, 1919. – Т. CXXVIII. – С. 217-219.
1184. Эварницкий Д. И. Запорожье в остатках старины и преданиях народа. – Санкт-Петербург: издание Л. Ф. Пантелеева, 1888. – Ч. I. – III, 294 с.
1185. Эварницкий Д. И. Малороссийския народныя песни собранныя в 1878–1905 гг. – Екатеринослав: Типография Губернского земства, 1906. – XL, 772, IV с.
1186. Эварницкий Д. И. По следам запорожцев. – Санкт-Петербург: Типография П. И. Бабкина, 1898. – 324 с.
1187. Юдин А. В. Рец. на: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). М.: Международные отношения, 2012. 736 с. // Этнографическое обозрение. – Москва, 2014. – № 1. – С. 173-176.
1188. Юзвенко В. А. Українська народна поетична творчість у польській фольклористиці XIX ст. – К.: Видавництво АН УРСР, 1961. – 132 с.
1189. Яблоновськый Вол. Весилля в с. Отаках (Этнографичный нарыс) // Киевская старина. – Киев, 1905. – Т. LXXXIX. – Май. – С. 205-227.

1190. [Яворницький Д. І.] Матеріали з рукописної збірки Д. І. Яворницького «Український простолюд в його творчості» // Народна творчість та етнографія. – Київ, 2005. – № 5. – С. 7-18.
1191. Яворницький Д. І. Словник української мови. – Катеринослав: Слово, 1920. – Т. І. А–К. – 1, 411 с.
1192. Яворский Ю. А. Памятники галицко-русской народной словесности. I. Легенды. II. Сказки. III. Рассказы и анекдоты. – К.: Тип. «С. В. Кульженко», 1915. – Вып. I. – 336 с.
1193. Яворский Юльян. Домовик в галицко-русских верованиях // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. I. – С. 105-106.
1194. Яворский Юльян. Из сборника галицко-русских сказок, собранных для предполагаемого сборного издания И. Р. Географического общества // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. III-IV. – С. 441-445.
1195. Як зачую коломийку / Запис текстів та упорядкування І. М. Сенька. – Ужгород: Карпати, 1975. – 200 с.
1196. Як чоловік відьму підкував, а кішку вчив працювати: закарпатські народні казки, гумор та сатира / Запис текстів та впорядкування П. В. Лінтура; загальна редакція і підготовка текстів І. М. Чендея. – Ужгород: Карпати, 1966. – 270 с.
1197. Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1905. – Вып. I-II. – С. 141-180.
1198. Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1906. – Вып. II. – С. 89-104.
1199. Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1906. – Вып. III. – С. 132-142.
1200. Яковлев Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда // Живая старина. – Санкт-Петербург, 1906. – Вып. IV. – С. 165-184.
1201. Яновська Любов. Твори: В 2-х томах. – К.: Держлітвидав, 1959. – Т. 2. – 517 с.
1202. Янчук Н. Малорусская свадьба в Корницком приходе Константиновского уезда, Седлецкой губернии. Составил по собранным лично материалам Н. Янчук // Труды этнографического отдела Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. – Москва: Типография А. А. Карцева, 1886. – Книга VII. – С. 64-178.

1203. Ясенчук Алла. Роль О. Бодянського у висвітленні історії української культури на сторінках наукової періодики // Дослідники українського фольклору: невідоме та маловідоме. Колективна монографія. – К.: видавець Микола Дмитренко, 2008. – С. 18-28.
1204. Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губ. I. Суеверия и обряды. II. Легенды, сказки и рассказы. – Одесса: Типография Штаба Одесского Военного округа, 1894. – 202 с.
1205. Ястребов В. Н. Народные песни Херсонского края // Киевская старина. – Киев, 1894. – Т. XLIV. – Март. – С. 559-570.
1206. Ящуржинский Х. Белорусские колядки // Киевская старина. – Киев, 1889. – Т. XXIV. – Февраль. – С. 477-485.
1207. Я[щуржинский] Х. Легенда о сотворении земли и злых духов // Киевская старина. – Киев, 1897. – Т. LVI. – Июль – август. – С. 73-79.
1208. Ящуржинский Х. Приношения в церковь и дары служителям церкви // Киевская старина. – Киев, 1889. – Т. XXV. – Апрель. – С. 184-186.
1209. Ящуржинский Хр. Гадания накануне Андрея Первозванного (30-го ноября) // Киевская старина. – Киев, 1888. – Т. XXIII. – Ноябрь. – С. 77-81.
1210. Ящуржинский Х. Культ хлеба в малорусских колядках // Киевская старина. – Киев, 1893. – Т. XLIII. – Декабрь. – С. 408-416.
1211. Ящуржинский Хр. Народный праздник Св. мучеников Маккавеев // Киевская Старина. – Киев, 1889. – Т. XXVI. – Август. – С. 524-527.
1212. Ящуржинский Хр. Остатки языческих обрядов, сохранившиеся в малорусском погребении // Киевская старина. – Киев, 1890. – Т. XXVIII. – Январь. – С. 130-132.
1213. Ящуржинский Хр. Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии // Этнографическое обозрение. – Москва, 1898. – № 3. – С. 93-95.
1214. Ящуржинский Хр. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. – Киев, 1893. – Т. XLII. – Июль. – С. 74-83.
1215. Ящуржинский Хр. Свадьба малорусская, как религиозно-бытовая драма // Киевская старина. – Киев, 1896. – Т. LIII. – Ноябрь. – С. 234-273.
1216. Baranowicz Łazarz. Nowa miara starey wiary, Bogiem udzielona. – Nowogródek Siewierski: Z Typographiey Archiepiskopskiey w Nowogrodku Siewierskim zostającey, 167[6]. – 354, 11 s.
1217. Barącz Sadok. Bajki, fraszki, podania, przysłowia i pieśni na Rusi. – Tarnopol: nakładem autora, drukarnia Józefa Pawłowskiego, 1866. – 248 s.
1218. Bayger Jan Aleksander. Powiat trembowelski: szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny. – Lwów: nakładem autora, 1899. – VIII, 319 s.
1219. Biegeleisen Henryk. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. – Lwów: nakładem Instytutu Stauropigjańskiego, 1929. – III, 512 s.

1220. Biegeleisen Henryk. Wesele. – Lwów: nakładem Instytutu Stauropigjańskiego, 1928. – III, 511 s.
1221. Brykczyński A. Zapiski etnograficzne z Polesia Wołyńskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – T. XII. – S. 81-102.
1222. Bystroń Jan Stanisław. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związanie z narodzeniem dziecka. – Kraków: Akademia Umiejętności, 1916. – 148 s.
1223. Bystroń Jan Stanisław. Studya nad zwyczajami ludowymi. 1. Zakładziny domów. 2. Pszczoły w pojęciach i zwyczajach ludu // Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział historyczno-filozoficzny. – Krakòw: nakładem Akademii Umiejętności, 1917. – S. 1-39.
1224. Czubala Dionizjusz. Folklor garncarzy polskich. – Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1978. – 152 s.
1225. Czubala Dionizjusz. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia garncarzy polskich // Lud. – Wrocław – Kraków – Poznań, 1974. – T. 58. – S. 181-198.
1226. Czubala Dionizjusz, Czubalina Marianna. Anegdoty, bajki, opowieści garncarzy. – Warszawa: Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1980. – 200 s.
1227. Dobrjański Kalistrat. Znachorstwo w Samborskiem // Lud. – Lwów – Warszawa – Kraków – Poznań, 1934–1935. – T. XIII (XXXIII). – Zeszyt I-IV. – S. 117-126.
1228. Dobrowolski St.J. Lud hrubieszowski // Lud. – Lwów, 1895. – Rocznik pierwszy. – S. 157-167, 207-218, 244-256.
1229. Dymnycz Nazar. Obrzędy i wierzenia ludowe w czasie świąt Bożego Narodzenia (Wieś Borszczówka, gm. Borsuki, powiat Krzemieniecki na Wołyniu) // Rocznik Wołynski. – Równe: nakładem Wołyńskiego Zarządu Okręgowego Związku Nauczycielstwa Polskiego, 1930. – T. I. – S. 94-106.
1230. Epsztein Tadeusz. Z piórem i paletą: zainteresowania intelektualne i artystyczne ziemiaństwa polskiego na Ukrainie w II połowie XIX wieku. – Warszawa: Neriton, 2005. – 590 s.
1231. Falkiewicz Karol. Monografia powiatu Gródeckiego. – Gródek: Gródecka Rada powiatowa, 1896. – [2], III, [3], 140 s.
1232. Falkowski Jan. Pólnocno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny. – Lwów: nakładem Towarzystwa Ludoznawczego z zasiłku głównego zarządu Towarzystwa przyjaciół Huculszczyzny, 1938. – 107 s.
1233. Franko Iwan. Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego we wsi Lolinie pow. stryjskiego, zebrała Olga Roszkiewicz, opracował Iwan Franko // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1886. – T. X. – S. 1-54.
1234. Franko Iwan. Szczątki pierwotnego światopoglądu w ruskich i polskich zagadkach ludowych // Przegląd tygodniowy życia społecznego, literatury i sztuk pięknych. – Warszawa, 1884. Dodatek miesięczny. – № 6. Sierpień. – S. 103-119.
1235. Gołębiówski Lukasz. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. – Warszawa: drukarnia A. Gałęzowskiego i spolki, 1830. – 325 s.
1236. Gorovei Artur. Credinţi şi superstiţii ale poporului român. – Bucureşti: Librăriile Socec&comp., Pavel Suru, C. Stefea, 1915. – 465 p.

1237. Gorovei Artur. Credinţi şi superstiţii ale poporului român. – Bucureşti: Grai şi suflet - cultură natională, 1995. – 335 p.
1238. Gustawicz Bronisław. Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – T. V. – S. 102-186.
1239. Gustawicz Bronisław. Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1882. – T. VI. – S. 201-317.
1240. Hnatjuk Volodymyr. Die Brautkammer: Eine Episode aus den ukrainischen Hochzeitbrauchen // Anthropophyteia. Jahrbuch für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral. – Leipzig: Ethnologischer Verlag, 1909. – Bd. 6. – S. 113-149.
1241. Jasiewicz Zbigniew. Etnologia polska. Między etnografią a antropologią kulturową // Nauka. – Poznań, 2006. – № 2. – S. 65-80.
1242. Jastrzębska Magdalena. Listy z Kresów. Opowieść o Józefie z Moszyńskich Szembekowej. – Łomianki: wydawnictwo LTW, 2015. – 256 s.
1243. Kaindl Raimund F. Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpathengebietes // Zeitschrift für österreichische Volkskunde. – Wien, 1900. – XI Jahrgang. – S. 226-248.
1244. Kaindl Raimund Friedrich. Beiträge zur Volkskunde des Ostkarpatengbiets // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. – Berlin, 1908. – Achtzehnter Jahrgang. – S. 92-98.
1245. Kaindl Raimund Friedrich. Der Festkalender der Rusnaken und Huzulen // Mitteilungen der k. k. Geographischen Gesellschaft. – Wien, 1896. – XXXIX. Band. – S. 401-446.
1246. Kaindl Raimund Friedrich. Die Hochzeitsfeier bei den Ruthenen in Berhometh am Pruth (Bukowina) // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde. – Braunschweig, 1904. – LXXXV. Band. – S. 281-288.
1247. Kaindl Raimund Friedrich. Die Huzulen. Ihr Leben. Ihre Sitten und ihre Volksüberlieferungen. – Wien: Alfred Hölder, 1894. – V, 129 S.
1248. Kaindl Raimund Friedrich. Neue Beiträge zur Ethnologie und Volkskunde der Huzulen // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde. – Braunschweig, 1896. – Band 69. – S. 69-74, 91-95.
1249. Kaindl Raimund Friedrich. Zauberglaube bei den Huzulen // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde. – Braunschweig, 1898. – 73. Band. – S. 249-252.
1250. Kaindl Raimund Friedrich. Zauberglaube bei den Huzulen // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde. – Braunschweig, 1899. – Band 76. – S. 271-277.
1251. Kaindl Raimund F. Zauberglaube bei den Rutenen in der Bukowina und Galizien // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde. – Braunschweig, 1892. – Band 61. – S. 279-282.

1252. Kaindl Raimund Friedrich, Manastyrski Alexander. Die Rutenen in der Bukowina. – Czernowitz: Buchdruckerei H. Czopp, 1889. – Erster Theil . – 88 S.
1253. Kolberg Oskar. Chełmskie: obraz etnograficzny. – Kraków: drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1890. – T. I. – XI, 368 s.
1254. Kolberg Oskar. Chełmskie: obraz etnogrficzny. – Kraków: drukiem Wł. L. Anczyca i spółki, 1891. – T. II. – X, 266 s.
1255. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław-Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 4. Kujawy. – Cz. II. – 320 s.
1256. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 7. Krakowskie. – Cz. III. – XVIII, 350 s.
1257. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 8. Krakowskie. – Cz. IV. – XVI, 366 s.
1258. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1963. – T. 12. W.Ks.Poznańskie. – Cz. IV. – VIII, 334 s.
1259. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 14. W.Ks.Poznańskie. – Cz. VI. – IX, 392 s.
1260. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 15. W.Ks.Poznańskie. – Cz. VII. – X, 324 s.
1261. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1962. – T. 16. Lubelskie. – Cz. I. – 328 s.
1262. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1964. – T. 20. Radomskie. – Cz. I. – VIII, 312 s.
1263. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1964. – T. 22. Łęczyckie. – VIII, 280 s.
1264. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1963. – T. 25. Mazowsze. – Cz. 2. – VI, 304 s.
1265. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie towarzystwo ludoznawcze, 1994. – T. 47: Podole. – XL, 299, [1] s.
1266. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1974. – T. 49. Sanockie-Krośnieńskie. – Część I. – LX, 552 s.

1267. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1972. – T. 50. Sanockie-Krośnieńskie. – Część II. – [4], 444, [3] s.
1268. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1971. – T. 51. Sanockie-Krośnieńskie. – Część III. – 488 s.
1269. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Kraków – Warszawa: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1968. – T. 52. Białoruś-Polesie. – XLIII, 571 s.
1270. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1970. – T. 54. Ruś Karpacka. – Część 1. – LXXII, [2], 335, [5] s.
1271. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1971. – T. 55. Ruś Karpacka. – Część 2. – [4], 565, [2] s., [8] k. tabl.
1272. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie wydawnictwo muzyczne; Ludowa spółdzielnia wydawnicza, 1976. – T. 56. Ruś Czerwona. – Część I. – LXXXI, [3], 442, [5] s.
1273. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1978. – T. 57. Ruś Czerwona. – Część II. – Z. 1. – 768, [4] s.
1274. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1979. – T. 57. Ruś Czerwona. – Część II. – Z. 2. – 1436 s.
1275. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie towarzystwo ludoznawcze, Institut im. Oskara Kolberga, 2011. – T. 83/II. Przemyskie. Supplement do tomu 35. – 545, [7], [4] s.
1276. Kolberg Oskar. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie towarzystwo ludoznawcze, Institut im. Oskara Kolberga, 2002. – T. 84. Wołyń: suplement do tomu 36. – LIV, 505, [1] s., [8] s. tabl.
1277. [Kolberg Oskar]. Pokucie. Obraz etnograficzny / Skreślil Oskar Kolberg. – Kraków: drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1882. – T. I. – IX, 360 s.
1278. [Kolberg Oskar]. Pokucie. Obraz etnograficzny / Skreślil Oskar Kolberg. – Kraków: drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1883. – T. II. – X, 300 s.
1279. [Kolberg Oskar]. Pokucie. Obraz etnograficzny / Skreślil Oskar Kolberg. – Kraków: drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1888. – T. III. –VII, 240 s.
1280. [Kolberg Oskar]. Pokucie. Obraz etnograficzny / Skreślil Oskar Kolberg. – Kraków: drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1889. – T. IV. – 328 s.
1281. [Kolberg Oskar]. Przemyskie. Zarys etnograficzny. – Kraków: drukarnia uniwersytetu Jagiellońskiego, 1891. – XX, 243 s.

1282. [Kolberg Oskar]. Wołyń. Obrzędy, melodye, pieśni. – Kraków: nakładem Akademii umiejętności, 1907. – XI, 450 s.
1283. Kolessa Jan. Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego, we wsi Chodowicach, pow. Stryjskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – T. XIII. – S. 117-150.
1284. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjalów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – T. XI. – S. 130-228.
1285. Łoziński J. Ruskoje wesile, opysanoje czerez J. Łozińskoho. – Peremyszl: w Typografii Władycznój gr. Kat., 1835. – 153 s.
1286. Lubicz-Czerwiński Ignacy. Okolica za-dniestrska między Stryjem i Łomnicą. – Lwów: drukiem Józefa Schnaydera, 1811. – XI, 281 s.
1287. Malinowska Wanda. Obrzędy weselne ludu ruskiego we wsi Kudynowcach, powiecie Złoczowskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1883. – T. VII. – S. 244-264.
1288. Mirosław. Zabobony istniejące między ludem prostym w Galicji // Rozmaitości: pismo dodatkowe do Gazety Lwowskiej. – Lwów: Drukarnia Józefa Pillera, 1836 – № 27. – S. 217-218.
1289. Moravské Slovensko. – Svazek II. Napsali A. Boháč, J. Černík, J. Folprecht, J. Húsek, K. Chotek, J. Klvaňa, Fr. Kretz a L. Niederle / Redaktor L. Niederle. – Praha: nákladem Národopisného Musea Československého; tiskem Pražské akciové tiskárny, 1922. – 887 s.
1290. Moszyńska Józefa. Bajki i zagadki ludu Ukraińskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1885. – T. IX. – S. 73-160.
1291. Moszyńska Józefa. Kupajło tudzież zabawy doroczne, i inne z dodatkiem niektórych obrzędów i pieśni weselnych ludu ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1881. – T. V. – S. 24-101.
1292. Moszyńska Józefa. Zwyczaje, obrzędy i pieśni weselne ludu Ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1878. – T. II. – S. 183-208.
1293. Mroczko Fr. Ksawery. Sniatynszczyzna // Przewodnik Naukowy i Literacki. – Lwów, 1897. – № 3. – S. 193-207; № 4. – S. 289-304; № 5. – S. 481-498.
1294. Neymann C. Materyjały etnograficzne z okolic Pliskowa w pow. Lipowieckim zebrane przez Pannę Z. D. // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1884. – T. VIII. – S. 115-246.
1295. Nowosielski Antoni. Lud ukraiński. – Wilno: księgarza i typografa Wileńskego Naukowego okręgu, nakład i druk Teofila Glücksberga, 1857. – T. I. – XIII, 380 s.
1296. Nowosielski Antoni. Lud ukraiński. – Wilno: księgarza i typografa Wileńskego Naukowego okręgu, nakład i druk Teofila Glücksberga, 1857. – T. II. – 282 s.

1297. Pauli Žegota. Piesni ludu ruskiego w Galicyi. – Lwów: nakladem Kajetana Jablońskiego, 1839. – T. I. – III, 180 s.
1298. Pauli Žegota. Piesni ludu ruskiego w Galicyi. – Lwów: nakladem Kajetana Jablońskiego, 1840. – T. II. – 216 s.
1299. [Petruszewycz Stepan.] Przysłowia i przypowieści ludu ruskiego w Galicyi // Przyjaciel domowy, pismo zbiorowe dla gospodarzów. Lwów: wydawca Hipolit Stupnicki; drukiem Kornela Pillera, 1857. – Rocznik 1857. – S. 218-219, 240, 252, 316.
1300. Piotrowicz Stanisław. Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu // Lud. – Lwów, 1907. – T. XIII. – S. 118-129, 216-232.
1301. Podbereski Andrzej. Materiały do demonologii ludu Ukraińskiego. Z opowiadań ludowych w powiecie Czehryńskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1880. – T. IV. – S. 3-82.
1302. Popowski Bolesław. Pieśni i obrzędy weselne ludu ruskiego w Zalewańszczyznie // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1882. – T. VI. – S. 30-85.
1303. Rokossowska Zofia. Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu zwiahelskiego, gubernii wołyńskiej) // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. – Kraków, 1897. – T. II. – S. 14-118.
1304. Rokossowska Zofja. Chleb: Jego znaczenie w przesądach, lecznictwie i codziennym życiu, zebrane we wsi Jurkowszczyżnie w pow. Zwiahelskim // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1899. – T. XIII. – S. 153-158.
1305. Rokossowska Zofija. O świecie roślinnym, wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyznie pow. Zwiahelskim // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Krakow, 1889. – T. XIII. – S. 163-207.
1306. Rokossowska Zofja. Pojęcia o przyrodzie. Jurkowszczyżna w pow. Zwiahelskim // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1900. – T. XIV. – S. 774-778.
1307. Rokossowska Zofija. Wesele i pieśni ludu ruskiego ze wsi Jurkowszczyzny w pow. Zwiahelskim na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Krakow, 1883. – T. VII. – S. 150-243.
1308. Rokossowska Zofja. Zamawiania («zmowlania») we wsi Jurkowszczyżnie w pow. Zwiahelskim // Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1900. – T. 14. – S. 458-461.
1309. Rulikowski Edward. Zapiski etnograficzne z Ukrainy // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1879. – T. III. – S. 62-166.
1310. Řehoř Frant. Kalendářik z národního života Bojkův. Příspěvek k rusínskému národopisu halických Karpat // Zlatá Praha. – Praha, 1895. – Ročník XII. – Č. 44-50. – S. 519-522, 534-535, 543-546, 558-559, 567, 579-582, 595.

1311. Řehoř Frant. Kalendářík z národního života Lemkův. Příspěvek k rusínskému národopisu halických Karpat // Časopis Musea Království Českého. – Praha: nákladem Musea Království Českého, 1897. – Ročník LXXI. – S. 353-375.
1312. Řehoř Fr. Poświęcenie mieszkania ruskiego w Galicyi (Z okolic Żydaczowa) // Lud. – Lwów, 1896. – Rocznik drugi. – S. 141-146.
1313. Schnaider Józef. Lud peczeniżyński. Szkic etnograficzny. Część II // Lud. – Lwów, 1907. – T. XIII. – S. 21-33, 98-117, 202-215.
1314. Schnaider Józef. Z kraju Hucułów // Lud. – Lwów, 1899. – Rocznik piąty. – S. 57-62, 147-154, 207-220.
1315. Schnaider Józef. Z kraju Hucułów // Lud. – Lwów, 1900. – T. VI. – S. 157-160, 257-267, 351-361.
1316. Schnaider Józef. Z kraju Hucułów // Lud. – Lwów, 1901. – T. VII. – S. 65-73, 169-176, 259-272.
1317. Schnaider Józef. Z życia górali nadłomnickich // Lud. – Lwów, 1911. – T. XVII. – S. 138-161.
1318. Schnaider Józef. Z życia górali nadłomnickich // Lud. – Lwów, 1916. – T. XVIII. – S. 141-217.
1319. Sokalski Bronisław. Powiat sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. – Lwów: nakładem Wł. Dzieduszyckiego, z drukarni ludowej pod zarz. St. Baylego, 1899.– XVI, 496 s., [1] k.
1320. Stecki Tadeusz. Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym. – Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1871. – Serya 2-ga. – VI, 472 s.
1321. Strzetelska-Grynbergowa Zofia. Staromiejskie. Ziemia i ludność. – Lwów: nakładem Muzeum imienia Dzieduszyckich, z drukarni E. Winiarza, 1899. – IV, 676, 2 s.
1322. Szablewska Seweryna. Wesele i Krzywy taniec u ludu ruskiego w okolicy Zbarażu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Krakow, 1883. – T. VII. – S. 120-134.
1323. Talko-Hryncewicz Julian. Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej. – Kraków: nakładem Akademii Umiejętności, 1893. – 461, LVI s.
1324. Tomaszewska Michalina. Obrzędy weselne ludu ruskiego we wsi Winnikach powiatu Drohobyckiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1888. – T. XII. – S. 60-80.
1325. Turczyński Juliusz. Powieść o Czarnobrewcu: poema we dwóch częściach. – Lwów: nakładem autora, drukarnia zakładu narod. im. Ossolińskich, 1867. – 64 s.
1326. Valášková Naďa. František Řehoř (1857–1899) a jeho etnografická činnost (S ukázkami článků F. Řehoře z Haliče). – Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, 1999. – 182 s.

1327. Varchol Jozef. Agrárne zvyky a obyčaje Ukrajincov východného Slovenska // Zvyky a obyčaje socioprofesních skupin. Sborník příspěvků z konference karpatologické komise pro lidové obyčeje MKKK konané v Buchlovicích v roce 2005. – Uherské Hradište: Slovácké muzeum, 2005. – S. 93-104.
1328. Varchol Jozef. Pohrebná obradovosť Rusínov-Ukrajincov na Slovensku // Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku: s osobitným zretel'om na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť. – Bratislava: Múzeá a etniká, 2001. – S. 91-98.
1329. Varchol Jozef, Varcholová Nadežda. Zvyky a povery v l'udovom stavitel'stve a bývaní Rusínov-Ukrajincov na Slovensku // Tradície stavitel'stva a bývania na Slovensku s osobitným akcentom na kultúrne prejavy v prostredí etnických minorít. Zborník referátov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasť ou konanej v rámci Dní európskeho kultúrneho dedičstva na Slovensku, Svídnik, 9.-10. septembra 1999. – Prešov: EXCO s.r.o., 1999. – S. 122-131.
1330. Varcholová Nadežda. Poverové predstavy o revenantoch v rusínsko-ukrajinskej oblasti východného Slovenska // Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku: s osobitným zretel'om na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť. – Bratislava: Múzeá a etniká, 2001. – S. 103-107.
1331. [Volkov Th.] Folklore de l'Ukraine: Usages, contes et légendes, chansons, proverbes et jurons // Κρυπτάδια: Recueil de documents pour servir à l'étude des traditions populaires. – Paris: H. Welter, éditeur, 1898. – Vol. V. – P. 1-182.
1332. Wajgiel Leopold. O Hucułach: Zarys etnograficzny // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. – Kraków, 1887. – T. XI. – S. 49-86.
1333. Wajgiel Leopold. Rys miasta Kołomyi. – Kołomyja: nakładem gminy miasta Kołomyi; drukiem H. Zadembskiego i spółki, 1877. – II, 114 s.
1334. Witwicki Sofron. Hucuły // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. – Kraków, 1876. – T. I. – S. 73-86.
1335. Witwicki Sofron. Rys historyczny o Hucułach. – Lwów: nakładem i drukiem M.F. Poremby, 1863. – 134 s.
1336. Witwicki Sofron. Zwyczaje, przesądy i zabobony Huculów // Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego. – Kraków, 1877. – T. II. – S. 76-82.
1337. Wójcicki Kazimierz Władisław. Klechdy, starożytne podania i powiesci ludu polskiego i Rusi. – Warszawa: wyd. P. Barycki, 1837. – T. II. – 215 s.
1338. Wójcicki Kazimierz Władisław. Stare gawędy i obrazy. – Warszawa: nakładem Gustawa Sennewalda, księgarza, 1840. – T. II. – 323 s.
1339. Wójcicki Kazimierz Wład. Zarysy domowe. – Warszawa: drukarnia pod firmą Max. Chmielewskiego, 1842. – T. III. – 353, 2 s.
1340. Z Oleska, (Zaleski) Wacław. Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z muzyką instrumentowaną przes Karola Lipińskiego. Zebrał i wydał Wacław z Oleska. – Lwów: nakładem Franciszka Pillera, 1833. – LIV, 529 s.

1341. Zawadzki Władysław. Hucuły // Kłosy: czasopismo ilustrowane, tygodniowe, poświęcone literaturze, nauce i sztuce. – Warszawa, 1873. – № 430. – S. 205-206.
1342. Zawadzki Władysław. Obrazy Rusi Czerwonej. – Poznań: nakładem Jana Konstantego Żupańskiego, 1869. – 81 s.
1343. Żmigrodski Michał. Lud Polski i Rusi wśród Słowian i Aryów. – Kraków: drukarnia «Czasu», 1907. – Księga I. Obrzędy weselne. – XII, 355 s.
1344. Żmigrodski Michał. Ukraina. Theogonia i kosmogonia ludu Ukrainy // Lud. – Lwów, 1896. – Rocznik drugi. – S. 321-329.

АНОТАЦІЯ

Дослідження присвячено історії української фольклористики в керамологічному аспекті з найдавніших часів до початку XXI століття. Накопичення фактажної бази керамологічних студій почалося саме з фольклорних матеріалів – міфологічних легенд, казок, переказів, бувальщин, пісень, малих форм фольклору про гончарів і горшковозів, гончарну сировину, гончарні вироби, торгівлю ними та їхнє застосування, з описів календарних, родинних та оказійних обрядів, магічних практик, вірувань і повір'їв, де фігурували гончарні вироби чи були задіяні гончарі.

Ще з літописів Київської Руси простежуються уявлення про особливий статус гончаря, його зв'язок із культовою сферою. Ці джерела опосередковано, але недвозначно свідчать про побутування в XVI – наприкінці XVIII століття фольклорних творів, що стосувалися гончарів, гончарного ремесла й гончарних виробів, супутніх їм обрядів і звичаїв. Частина цих творів потрапила в давні рукописи. Це були поеми, вірші, повчання й проповіді, господарські й лікарські порадники, збірники молитов і заклинань. З'явилися й перші спроби зафіксувати паремії, пісні, описати побут українців узагалі й цеховий побут ремісників, у тому числі гончарів, зокрема, а також звичаї та вірування, де фігурували, серед іншого, гончарні вироби.

У першій половині XIX століття дослідники накопичили значний фактичний матеріал, що розкривав народне сприйняття гончарства. До збирання прозових та пісенних фольклорних творів долучилися визначні мовознавці,

фольклористи й етнографи, відомі письменники доби романтизму. Вони звернули увагу на українські казки, пісні, ігри, прислів'я, приказки та ворожіння зі згадками про гончарів і горшковозів.

Поява опублікованих зразків українського гончарського фольклору спричинила потребу теоретичного осмислення того, що було зібране. Починаючи з середини XIX століття, коли фольклористика стала одним із засобів національного самоствердження, бувальщини про гончарів стали залучати до реконструкції міфологічних уявлень. З гончарським фольклором українців була пов'язана визначна плеяда українських і зарубіжних фольклористів і етнографів другої половини XIX століття. У цей час були зафіксовані міфологічні легенди, бувальщини, казки, прислів'я, приказки, пісні й ворожіння про глинокопів, гончарів і дротарів, дитячі ігри, де зображено гончарське ремесло, пісні про горшковозів. Почалися перші керамологічні дискусії про роль і функції биття глиняних виробів у весільній обрядовості українців і інших народів, використання глиняного посуду в українській поховальній обрядовості.

У другій половині XIX століття – на початку XX століття учені вперше звернули увагу на фольклорну творчість гончарів, усвідомивши потребу у вивченні гончарних осередків. Вони зафіксували професійні звичаї, обряди й вірування, прислів'я, приказки, інші ідіоми гончарів, народні стереотипи, пов'язані з гончарством. Приділено увагу й решткам цехової організації ремісників. Фіксація значної кількості фольклорних творів, у яких відбилися міфологічні уявлення про майстрів гончарної справи та їхнє ремесло, також стала наслідком активної збирацької діяльності дослідників того часу. Серед їхніх записів були календарно-обрядові й інші пісні, міфологічні легенди, казки, бувальщини, народні оповідання, приказки, прислів'я, загадки, ігрові тексти про гончарів, які включали цих ремісників у широкий контекст міфологічної моделі світу, розкривали народне бачення їхньої професії. Одночасно продовжувалося дослідження дискусійних питань щодо функцій глиняних виробів і їхнього биття в ритуалах.

Піднесення української керамології в першій половині XX століття було спричинене тим, що вчені почали досліджувати гончарні осередки як етнографічне явище. Уперше з'явилися окремі програми для дослідження українського гончарства, де, серед іншого,

наполягалося на вивченні ремісничого фольклору гончарів. Завдяки експедиціям до осередків було зафіксовано та введено в науковий обіг пов'язані з гончарями легенди, пісні, приказки, заклички, їхні професійні звичаї, виробничі ритуали й вірування. Було звернено увагу на особливі види посуду, які виготовляли майстри, й поставлено питання про необхідність з'ясувати роль і місце глиняних виробів у традиційній культурі й побуті українського народу. Також дослідники під новим кутом зору поглянули на ритуальні функції глиняних виробів у весільній і поховальній обрядовості. Проте через репресії комуністичного режиму проти діячів української культури й науки та здійснений ним геноцид українського народу ці студії не отримали продовження.

Діаспорні дослідження керамологічної проблематики ішли в руслі намагань осмислити ритуально-магічні функції гончарних виробів у традиційній культурі українців з опертям на досягнення західної науки. Фіксація гончарського фольклору, у тому числі фразеологізмів, народних жартів, мотивувалася прагненням зберегти свої етнокультурні особливості в чужому середовищі. Тим часом у підрадянській Україні студіювання гончарської проблематики у другій половині XX століття було обмежене рамками мистецтвознавства. Певною мірою цю обставину урівноважувало відновлення збирацької діяльності фольклористів, завдяки яким на світ з'явилися численні фольклорні збірники. У них, серед іншого, було опубліковано нові легенди, казки, перекази, народні оповідання, пісні, прислів'я, приказки, скоромовки про гончарів.

Наукового рівня українська керамологія набула наприкінці XX століття – на початку XXI століття, коли в Україні було засновано Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному та виник керамологічний науковий осередок, було видано перші керамологічні монографії, порушено теоретичні проблеми, пов'язані з виокремленням керамології в самостійну галузь знань. Сучасні наукові дослідження гончарства як явища духовної культури приділяють увагу гончарському фольклору, звичаям та віруванням.

SUMMARY

The book deals with the history of Ukrainian folklore studies in the ceramological aspect from ancient times to the early 21st century. The accumulation of the factual basis of ceramological studies has begun precisely with folklore materials – mythological legends, fairy tales, stories, narratives, songs, small forms of folklore about potters and pottery carriers, pottery, potter's products, trade with them and their use, with descriptions of calendar, family and occasional ceremonies, magical practices, superstitions, and beliefs, where earthenware appeared or potters were involved.

The notions about the special status of a potter, his connection with the religious sphere could be traced as far back as the chronicles of Kievan Rus. These sources indicate indirectly, but clearly the existence of folklore works related to potters, pottery craft and earthenware, the rituals and customs accompanying them in the 16th – the late 18th centuries. Part of these works got into old manuscripts. These were poems, poetry, lessons and sermons, treatises about household management and medicine, collections of prayers and spells. There were also first attempts to capture proverbs and songs, to describe the life of the Ukrainians in general and the guild life of craftsmen, including potters, in particular, as well as customs and beliefs, which included, among other things, pottery.

The researchers of the early 19th century have accumulated significant factual materials that revealed the popular perception of pottery. Famous linguists, folklorists, and ethnologists, well-known writers of the era of romanticism have joined the collection of folk prose and songs. They drew

attention to Ukrainian fairy tales, songs, children's games, proverbs, sayings, and divination with references to potters and pottery carriers.

The appearance of published samples of the Ukrainian pottery folklore has caused the need for a theoretical understanding of collected texts. From the mid-19th century, when folklore became one of the means of national self-affirmation, the narratives potters began to be involved in the reconstruction of mythological ideas. A pleiad of Ukrainian and foreign folklorists and ethnographers of the late 19th century has devoted themselves to pottery folklore of Ukrainians. At that time mythological legends, narratives, fairy tales, proverbs, sayings, songs and fortune telling about clay diggers, potters and pottery repairers, children's games, where the pottery craft was depicted, as well as songs about pottery carriers have been recorded. The first ceramic discussions about the role and functions of beating of earthenware in the wedding rituals of the Ukrainians and other peoples, the usage of crockery in Ukrainian funeral ceremonies began.

In the late 19th century – the early 20th century, the scientists first noticed the folklore of the potters, realizing the need for the study of pottery centres. They have fixed professional customs, rituals and beliefs, superstitions, proverbs and sayings, other idioms of potters, folk stereotypes related to pottery. Attention was also paid to the remnants of the guild organization of the craftsmen. The fixation of a large number of folklore works, which reflected mythological ideas about potters and their craft, was also the result of active collectivization of the researchers of that time. Among their records were calendar ceremonial and other songs, mythological legends, fairy tales, narratives, sayings, proverbs, riddles, game texts about potters, which included these artisans in the broad context of the mythological model of the world, revealed the popular vision of their profession. At the same time, the discussion of the functions of earthenware and their breaking in rituals continued.

The rise of Ukrainian ceramology in the early 20th century was due to the fact that scientists had begun to explore pottery centres as an ethnographic phenomenon. The separate programs for the studies of the Ukrainian pottery, which have, among other things, also emphasised studying the professional folklore of potters, have appeared for the first time. Due to the expeditions to the pottery centres, some legends, songs, sayings, calls, connected with potters, their professional customs,

manufacturing rituals and beliefs have been recorded and introduced into the scientific circulation. The attention has been paid to the special types of pottery made by the craftsmen, and a question was raised as to the need to establish the role and place of earthenware in the traditional culture and everyday life of the Ukrainian people. Also, researchers looked at the ritual functions of earthenware in wedding and funeral rituals from a new angle. However, because of the repression of the Communist regime against the figures of Ukrainian culture and science and genocide of the Ukrainian people carried out by this regime, these studies did not receive any continuation.

Diaspora studies on ceramological issues addressed the attempts to comprehend the ritual and magic functions of earthenware in the traditional Ukrainian culture with the support for the achievement of Western science. The fixation of pottery folklore, including phraseologisms, folk jokes, was motivated by the desire to preserve their ethno-cultural features in a foreign environment. Meanwhile, in Soviet Ukraine, the study of pottery problems in the late 20th century was limited to art studies. To a certain extent, this circumstance was counterbalanced by the restoration of collecting activity of folklorists, due to which numerous folklore collections appeared in the world. New legends, fairy tales, narratives, folk stories, songs, proverbs, sayings, tongue twisters about potters were in them, inter alia.

The Ukrainian ceramology has acquired the scientific excellence in the late 20th century – the early 21st century, when the National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne has been founded and the ceramological scientific center has been established in Ukraine, the first ceramological monographs have been published, the theoretical problems related to the separation of ceramology as an independent branch of knowledge have been put forward. Modern scientific research of pottery craft as a phenomenon of spiritual culture pays attention to pottery folklore, customs, and beliefs.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Абищо Хома 418
Абрамов Андрей 1390
Абрамов Іван 781, 871, 986, 1339
Абрамович Василь 129
Абрамович Дмитро 653, 1339
Абросимова Світлана 1364
Аврам 473
Агапкіна Тетяна 1193, 1194, 1273, 1292, 1325, 1339, 1393, 1408
Агастья 594
Адальберґ Самуїл 1416
Адам 22, 134, 185, 305, 419, 423, 440, 580, 581, 609, 676, 683, 722, 795, 832, 833, 905, 1108, 1225
Адріянова-Перетц Варвара 1339
Азадовський Марк 55, 1339
Аксаков Сергей 1419
Аксьонова Наталя 1339
Алейников Йосип 211
Александрович Митрофан 1338
Александрович Юрій 945, 954
Александровський Григорій 942, 1340
Алексюнас Ольга 1340
Аленева Мария 1404
Алешо Олександр 943, 946, 992
Андрелла Михайло 21, 1392
Андрієвський Василь 544, 548, 1358
Андрій Первозванний, *апостол* 190, 460, 1383, 1416, 1421
Андрій, *святий* 49, 94, 96, 121, 132, 163, 165, 176, 198, 212, 215, 227, 233, 235, 243, 268, 287, 332, 342, 347, 348, 412, 500, 505, 507, 518, 522, 697, 714, 715, 747, 852, 888, 933-935, 1018, 1019, 1156, 1168, 1180, 1220, 1235, 1238, 1241, 1269, 1270, 1285, 1310, 1311, 1320, 1321, 1342, 1366, 1416, 1421
Андрух 322
Аникин Владимир 1340
Анна 1320
Анна, *свята* 327, 349
Антонович Володимир 200, 230, 236, 237, 240, 271, 298, 354, 458, 459, 469, 552, 597, 733, 755, 850, 1007
Анчабадзе Юрий 1340
Арандаренко Микола 108-110, 147, 149, 770, 1340
Аріадна 589
Арідник 871
Аріман, *бог* 827
Аркас Микола 851
Арсенич Петро 1340
Артюх Лідія 1140, 1141, 1201, 1340
Афанасьєв Георгій 674, 1341
Афанасьєв Олександр 122, 207-210, 423, 425, 1340, 1341, 1367, 1394
Афанасьєв-Чужбинський Олександр 171, 172, 417, 1341, 1344
Афродіта, *богиня* 588
Ахмад ібн Фадлан 463
Б. М. 220, 1341
Бабенко Василь 779-781, 872, 1340, 1341
Бабкин Пётр 1419
Багалій Дмитро 969, 992, 1397
Багмут Алла 1038, 1411
Багмут Йосип 1038, 1411
Бадені Казимир 651
Базилевич Георгій 128, 147, 1341
Базиль 843
Базькевич Михайло 541
Байбурін Альберт 1196, 1202, 1213, 1325, 1341
Байґер Ян Александр 512, 518-521, 872
Байздренко Григорій 591
Байздренко Микола 541, 591
Балагур Яцько 76, 1341
Баланець Хведір 334
Балашев Василий 1383
Балінський (Ігнатович) Гнат 1075, 1201, 1379, 1408
Балушок Василь 1211-1213, 1324, 1331, 1341
Бандера Степан 1007
Бандурак Володимир 1414
Баранович Лазар (Лука) 18, 20
Барастир, *бог* 531
Барвінок Ганна 649
Барвінський Олександр 298
Баронч Садок 215, 416
Басараб Василь 1087, 1358, 1369
Басова Євгенія 942, 943, 968, 992, 993, 1341
Батирєва Ірина 1342
Ба-Фаро, *бог* 1031
Бахталовський Марко 221
Безбородько, *князь* 289, 469, 526, 557, 684, 853, 1351, 1400
Безобразов Владимир 1351, 1385, 1400, 1415
Безручко Іван 1122
Беньковський Іван 412, 413, 417, 465, 1342
Березницькі, *пани* 785
Березовський Іван 314, 1042, 1047, 1054, 1331, 1342, 1348, 1364, 1409
Бернштейн Михайло 1342
Берта (Перхта) 817
Бессараба Іван 832, 833, 835-837, 839, 872, 1342
Бефана, *фея* 817
Бецкий Иван 1400
Бєлінська (Журавель) Параска 1092
Бєлова Ольга 1283, 1324, 1342
Бєльський Марцін 95
Бєльський Степан 852, 1342
Бикеччиха 594
Бистронь Ян Станіслав 867, 872
Біґеляйзен Генрик 878, 1330
Білас Михайло 1472
Білецький Леонід 875, 1007, 1395
Білецький-Носенко Павло 64, 65, 67, 147, 161, 171, 1342
Білецький Олександр 1342
Білецькі-Носенки, *родина* 66
Білий Володимир 982, 1342
Білий Дмитро 5, 1343
Білий Полонин 1243
Білик Олена 1314, 1325, 1343
Білик (Рудченко) Іван 230, 232, 236, 263, 271, 416, 417, 1054, 1397
Білозерська (Забіла) Надія 178
Білозерський Василь 103, 180, 199, 237, 270, 271, 1126
Білозерський Микола 180, 1126
Білозір Ігор 1143
Білозір Оксана 1143
Білокінь Микола 575
Білокінь Сергій 1343
Білоус Михайло 1390
Білоусов Євген 1343
Біляшівська Євдокія 944
Біляшівський Микола 510, 597, 944, 1342
Бірецький Володимир 85
Близнак Іван 890, 1343
Боберський Іван 5
Бобкова Валентина 1037, 1038, 1200, 1331, 1410, 1411
Бобринський Олександр 1169-1171, 1174, 1175, 1211, 1216, 1244, 1331, 1343
Бог (Господь) 17, 19, 21, 22, 40, 53, 82, 86, 88, 92, 108, 114, 117, 119, 120, 122, 125, 139, 142, 157, 168, 185, 187, 188, 196, 214, 223, 225, 228, 240, 241, 244, 252, 254-257, 262, 276, 279, 280, 288, 290, 291, 302, 305, 306, 308, 311, 313-316, 322,

339, 347, 353, 355, 358-362, 364-368, 372, 375-377, 383, 384, 386, 387, 389, 390, 403, 406, 407, 409, 410, 414, 415, 419, 433, 435, 439, 440, 451, 452, 465, 466, 468, 476, 510-512, 514, 520, 537, 539, 553, 562, 566-569, 574, 580, 584-586, 590, 592, 593, 599, 601, 606, 608-610, 631, 635, 638, 640, 652, 654, 667, 669, 672, 682-684, 690, 697, 698, 701, 707, 709-711, 713-716, 720-722, 731, 738, 751, 754, 756, 762, 775, 777-779, 783, 785-787, 789, 790, 794-796, 799, 803, 806, 818, 820-822, 832, 834, 840, 844, 851, 860, 876, 892, 894, 904, 905, 908, 913-915, 921, 931-933, 947, 962, 976, 977, 1004, 1005, 1008, 1014, 1041, 1064, 1075, 1089, 1090, 1107, 1108, 1113, 1127, 1128, 1132, 1134, 1136, 1147, 1149, 1156, 1162, 1181, 1183, 1194, 1200, 1206, 1223, 1225, 1226, 1234, 1236, 1237, 1243, 1244, 1251, 1255, 1256, 1259, 1261, 1266-1269, 1272, 1276, 1286, 1287, 1293, 1296, 1301, 1313, 1321, 1399, 1414
Богатирьов Дмитро 884
Богатирьов Петро 884, 885, 992, 1343
Богачевська Марта 1343
Богдан, *гетьман* 1197
Богданович Олександр 286-289, 417, 1343
Боголюбцева Марія 650
Богородиця (Божа Матір, Пречиста Мати) 262, 473, 486, 494-496, 500, 516, 589, 955, 1235, 1321
Богородиця Єлецька 19
Богославський Сергій 235, 1344
Богослов Григорій 934
Богоявленский Николай 1344
Богуславський Федір 143, 147, 1344
Боднар Георгій 1118
Бодянський Осип 54-56, 76, 78, 102, 123, 146, 206, 207, 1327, 1344, 1410, 1421
Бодянський Федір 1410
Бодянські, *брати* 56
Бойко Володимир 1117, 1356
Бойчук Євдокія 791
Бойчук Юрій 1146, 1370
Болтарович Зоряна 358, 1116, 1201, 1344
Бондаренко Алла 1386
Бондарівна 528
Боплан Гійом Левассер де 601
Бордейний Іван 636
Борис 1048
Борис, *святий* 977
Борисенко Валентина 1113-1115, 1201, 1274-1278, 1325, 1344
Боровик Віктор 541
Боровиковський Іван 90
Боровиковський Левко 88-91, 104, 123, 147, 1344, 1345
Бородін Ксенія 1345
Боряк Олена 1245-1252, 1325, 1345
Боса Людмила 1345
Босий Олександр 1345
Боцяновський Володимир 747, 748, 872, 1345
Брайловський Сергій 739, 740, 1345, 1378
Брандис Евгений 1345
Братчанський Михайло 221
Братчиков Олексій 223, 224, 417, 1345
Бреньов Григорій 921
Брижик Тетяна 1306, 1346
Брижко Маркил 642
Брикчинський Антоній 459
Бріцина Олександра (Олеся) 1296, 1346
Брюховець Іван 643
Брюховецький, *пан* 276
Бублик Василь 193
Буґера Іван 889, 890, 991, 1154, 1346, 1399
Буджак Михайло 1235, 1324, 1332, 1346
Буковський, *пан* 314
Булашев Георгій 802-804, 871, 1346
Буняка Шолудивий, *демон* 325, 1362
Бурбони, *династія* 76
Буслаєв Федір 207
Вагилевич Іван (Далібор) 71-73, 77, 79, 80, 147, 1054, 1387
Вайґель Леопольд 337, 339, 400
Вакула 54
Валашкова Надія 14
Валуєв Петро 200
Ваня 1045
Варвара, *свята* 124, 206, 244, 597, 1266, 1342
Варочка 265, 561
Вархол Йосиф 14, 1281, 1283
Вархол Надія 5, 14, 1164, 1165, 1201, 1281, 1282, 1324, 1325, 1332, 1346, 1387
Василенко Віктор (Василенко К.) 733-736, 871, 1211, 1328, 1346
Василенко Зоя 1047, 1102, 1365, 1392
Василенко Михайло 1216, 1326, 1348
Василенко Наталя 1364
Василий Великий, *святий* 1366, 1403
Василина 1146
Василиха 268, 457, 875
Василь 183, 503, 748, 749, 777, 799, 843, 979, 1130, 1229, 1313
Васильєв Михайло 474, 872, 1346, 1347
Василько 353, 711, 714
Василько Романович, *князь* 513
Васильчик 649
Васнєвська Христина 469
Васюня 120
Введенский Антон 1347
Вдовенко Вікторія 1347
Вебер Альберт 200
Велес, *бог* 1290
Велешинський Іван 640
Венелін (Венелович-Венелін) Юрій 67-69, 72, 147, 1347, 1418
Венцель Ернст 291
Верба Ігор 1347
Вербіцький, *шляхтич* 314
Верговський Сергій 1269, 1399
Вересай Остап 269, 1362
Веретельник Андрій 612, 618
Верменич Ярослава 1347
Вернадський Володимир 983
Вертій Олексій 1347
Верховинець (Костів) Василь 853, 854, 989, 1347
Верхратський Іван 699-703, 872, 1154, 1347, 1348
Верьовка Григорій 1311, 1393
Веселовський Григорій 217
Веселовський Микола 969
Веселовський Олександр 802
Ветухов Олексій 969, 992
Виговський Іван 1293
Виленский Евгений 1348
Вингебер Конрад 1360, 1383, 1400, 1402
Винниченко Володимир 1347
Виноградова Людмила 1180, 1283, 1311, 1324, 1332, 1342, 1348, 1387
Вислоцький Володимир 228, 417, 1349
Витвицький Степан 1010
Вишенський Іван 17, 18, 1366, 1383
Вишневецький Ярема 1294, 1295
Вінценз Станіслав 311, 896, 1348
Вітвіцький Софрон 212
Вітенко Олександр 1082
Вітошинський Омелян 1101
Вішну, *бог* 471
Влада 1226
Владимирська Ніна 1181, 1349
Власенко Василь 1349
Вовк Хведір 299, 306, 468-472, 591, 611, 724, 756, 873, 874, 890, 936, 943, 944, 987, 992, 1349, 1365, 1413
Вовк-Карачевський Василь (В. К.) 474, 1346

Вовчок Марко (Вілінська Марія, Маркович, Маруся М.) 190-195, 416, 560, 812, 851, 963, 1054, 1204, 1328, 1345, 1349, 1388, 1411, 1414
Возняк Михайло 182, 1037, 1349, 1409
Войтович Надія 1321, 1325, 1349
Волицька Ірина 1229, 1325, 1349
Володимир, *князь* 1052
Володимир Святославич, *князь, святий* 155, 237, 404, 526, 557, 775, 792, 1284, 1362, 1368, 1383, 1406
Волошин Августин 1007
Волошинський Іван 613-618, 870, 1349
Вороний Микола 483, 545
Вороний Хведір 199
Воропаї, *родина* 999
Воропай Олекса 998-1001, 1005-1007, 1011, 1032, 1033, 1230, 1349, 1350
Врангель Петро 931
Врітра, *демон* 1024
Всевишній 1075
Второв Микола 169
Вуйціцький Казимєж-Владислав 93-97, 147

Гаватович Якуб 17
Гаврилей Юхим 552, 555, 559, 981, 1364
Гаврилик Марія 300
Гаврило 188, 322, 430
Гаврилов Михайло 547, 550, 1363
Гаврилюк Наталя 1133-1135, 1137, 1139, 1140, 1188, 1201, 1250, 1350
Гагарин Константин, *князь* 1403, 1404
Гайдай Михайло 935-937, 992, 993, 1099, 1123, 1126, 1196, 1338, 1350
Галайчук Володимир 1321, 1325, 1350
Галапиха 658
Галас Борис1350
Галевич Остап 307, 308, 311, 312
Галочка 195
Галько Іван 416
Галько Ігнатій 173-177, 1328, 1350, 1374
Гальченко Павло 1145, 1201, 1388
Гальченко Петро 1331
Галя 674, 844, 1099
Галятовський Іоаникій 1351, 1408
Гандзя 75
Ганенко Євген 737, 738
Ганенко Марія 464
Ганжа Андибер Хвесько 141
Ганжа Олександр 1198, 1244
Ганжа Петро 1244, 1305, 1351
Ганичів Захарко 594-595
Ганічка 1151
Ганка Вацлав 55
Ганна 91, 92, 630, 1056, 1121, 1274
Ганудель Зузана 1359
Ганцов Всеволод 1417
Ганюченко Захар 642
Гарасим Ярослав 1351
Гарденін Никифор 169
Гарматій Лука 618, 890
Гасанов Богумил 14
Гатцук Микола 140, 141, 147, 1351
Гвоздевич Стефанія 1252-1255, 1351
Гвоздь Микола 1143
Гейден Дмитро 1010
Геката, *богиня* 588
Геннадій, *архієпископ* 527
Георгій, *святий* 27, 675
Герасим Ярослав 1351
Герасимович Володимир 482, 483, 1351
Герасимович Євгенія 483
Гербель Николай 1351
Гербільський Григорій 1351
Гермес 588
Геродот 741, 1023
Герцен Олександр 62, 162, 458, 1181
Гило 336
Гиря 204, 571, 845
Гиряк Михайло 1158, 1160-1163, 1201, 1331, 1351
Гілевич Ігор 1351
Глагола Василь 1084-1087
Гладкий Микола 1375
Глазенап Григорій 36
Глек Саливон 1197
Гліб, *святий* 977
Глібов Леонід 200, 545, 1395, 1402
Глушко Михайло 1322, 1325, 1351
Гнатишин Роман 1008
Гнатюк Володимир 299, 311, 347, 499, 525, 587, 591, 594, 602-604, 606-608, 610-613, 615, 616, 618-620, 624-626, 630, 631, 637, 638, 640, 645-648, 705, 754, 794, 832, 851, 871, 872, 890, 926, 943, 960, 972, 992, 1054, 1151, 1199, 1229, 1235, 1266, 1290, 1329, 1352-1354, 1358, 1386, 1392, 1397, 1402, 1405, 1410, 1412, 1413
Гнатюк Олена 647
Гнилосиров Василь 201, 1364
Гнідич Павло 855, 856, 858, 861, 862, 872, 873, 1354, 1396
Гогенфельден Георгій (Єгор) 1392, 1396, 1406
Гоголь Микола 50-54, 70, 146, 450, 691, 931, 1054, 1057, 1327, 1354, 1388
Голентюк (Андрощук) Антоніна 1142, 1143, 1411
Голентюк Валентина 1201
Голик Роман 5, 1354
Голіцин Олександр 60
Голіцин Сергій 159
Головаха Інна 1296, 1346
Головацький Іван (Богдан) 76
Головацький Яків (Ярослав) 71, 72, 74-79, 81, 84-87, 122, 147, 168, 182, 1199, 1355, 1359, 1363, 1383, 1397
Головин Владимир 1341, 1363
Головков Микола 108
Голубович Олена 645
Голуховський Агенор 78
Горбаль Марія 1319, 1320, 1325, 1355
Горбач Назар 1355
Горбачик Іван 824
Горб-Ромашкевич Феодосій 557, 563, 1370
Гордієнко Костянтин 990, 1355
Гордійчук Мирон 1355, 1392, 1411
Горецький Петро 984, 1355
Горленко Василь 557, 729, 1338, 1361
Горленко Володимир 1355
Горовей Артур 863, 951
Горошко Юрій 1067, 1121, 1122
Горпина 942
Горук Катерина 509
Горшкодротар 1072-1074, 1307
Горький Максим 1361
Господь (Бог) 17, 19, 21, 22, 40, 53, 82, 86, 88, 92, 108, 114, 117, 119, 120, 122, 125, 139, 142, 157, 168, 185, 187, 188, 196, 214, 223, 225, 228, 240, 241, 244, 252, 254-257, 262, 276, 279, 280, 288, 290, 291, 302, 305, 306, 308, 311, 313-316, 322, 339, 347, 353, 355, 358-362, 364-368, 372, 375-377, 383, 384, 386, 387, 389, 390, 403, 406, 407, 409, 410, 414, 415, 419, 433, 435, 439, 440, 451, 452, 465, 466, 468, 476, 510-512, 514, 520, 537, 539, 553, 562, 566-569, 574, 580, 584-586, 590, 592, 593, 599, 601, 606, 608-610, 631, 635, 638, 640, 652, 654, 667, 669, 672, 682-684, 690, 697, 698, 701, 707, 709-711, 713-716, 720-722, 731, 738, 751, 754, 756, 762, 775, 777-779, 783, 785-787, 789, 790, 794-796, 799, 803, 806, 818, 820-822, 832, 834, 840, 844, 851, 860, 876, 892, 894, 904, 905, 908, 913-915, 921, 931-933, 947, 962, 976, 977, 1004, 1005, 1008, 1014, 1041, 1064, 1075, 1089, 1090, 1107, 1108, 1113, 1127, 1128, 1132, 1134, 1136, 1147, 1149, 1156, 1162, 1181, 1183, 1194, 1200, 1206, 1223, 1225, 1226, 1234, 1236, 1237, 1243,

1244, 1251, 1255, 1256, 1259, 1261, 1266-1269, 1272, 1276, 1286, 1287, 1293, 1296, 1301, 1313, 1321, 1399, 1414
Готье Владимир 1389
Грабець Василь 1020, 1033, 1330, 1355
Грачев 1340
Гребінка Євген 91, 161, 1344
Грепачевський Олександр 774, 1355
Грепачевський Феодор 774
Грибинюк (Грибинюк-Сьомченко) Юхтим (Юхим) 792, 793, 872
Гривна Василь 1153, 1156, 1201, 1355
Григорій 1274, 1275
Григорович Віктор 532
Гринь 22, 75, 133, 157, 183, 315, 316, 624
Гриф Альфред 136
Грица Софія 1387, 1386
Грицай Михайло 1117, 1356
Грицак Євген 901, 909, 1246, 1356
Грицак Микола 1075, 1081
Гриценко Павло 1245, 1324, 1332, 1354
Гриценко Федір 732, 1339
Гриць 195, 203, 259
Грицько 838
Гриша Онисим 724, 1356
Грищенко Ірина 1356
Грінченки, *родина* 581, 1373
Грінченко Борис 431, 540-547, 549, 550, 552, 555-558, 562, 568, 570, 572, 575, 577, 579, 581, 582, 584, 586, 591, 675, 736, 737, 756, 841, 871, 895, 917-919, 936, 972, 981, 984, 1204, 1312, 1322, 1329, 1355, 1356, 1361, 1373, 1392, 1393, 1396, 1397, 1403
Грінченко (Гладиліна) Марія 542, 549, 553, 577, 579, 581, 582, 1145, 1329, 1338, 1356, 1373
Грінченко Микола 1036
Грінченко Настя 579, 582
Громовержець 16, 1290
Груїч Анжелка Еліяна 1266, 1356
Грушевська (Ілліч) Марія 788
Грушевська Катерина 924-926, 928, 932, 947, 989, 992, 993, 1035, 1330, 1356, 1357, 1381, 1383, 1409, 1417
Грушевський Марко (Г. Мр.) 785-788, 872, 901, 981, 1357, 1377
Грушевський Михайло 181, 270, 299, 306, 483, 552, 591, 603, 698, 726, 785, 786, 788, 873, 874, 900, 924, 926, 931, 932, 947, 965, 970, 981, 992, 993, 1011, 1023, 1175, 1348, 1395, 1417, 1418
Грушевські, *родина* 510, 787, 924
Грушка 203
Губа Яким 841, 842
Гудзій Микола 1366, 1409
Гудченко Зоя 1300, 1325, 1357
Гулак Микола 162
Гулак-Артемовський Петро 89, 104
Гуменна Докія 1021-1024, 1033, 1225, 1330, 1357
Гуменюк Андрій 1364, 1374
Гумілевський Філарет (Конобеєвський Дмитро) 216, 273, 1357
Гура Олександр 1255-1257, 1324, 1325, 1357
Гурин Іван 1047-1049, 1051, 1120, 1121, 1123, 1131, 1200, 1324, 1331, 1358, 1390, 1409
Гусар Людмила 1472
Гусятинський, *пан* 748
Гуца Іван 67
Гуца-Венелін Юрій 106
Гуцало Євген 1198, 1357
Гуцул Микола 1094
Гуцул Світлана 1374
Гуць Михайло 1388
Гушалевич Іван 78

Ґалаґан Григорій 162, 199, 354, 1350, 1382
Ґалаґан Павло 971
Ґалятовський Іоаникій 18, 19, 21
Ґеннеп Арнольд ван 11
Ґолембіовський Лукаш 48, 49, 147, 261
Ґуставич Броніслав Маріан Тадеуш 349-351, 417

Давиденко А. 1382, 1392, 1404
Давиденко И. 1382, 1392
Давидюк Віктор 1289, 1325, 1357, 1358
Дажбог, *бог* 1199
Далаврак Степан 1082, 1201, 1331, 1414
Даль Володимир 917, 1416
Дамокл 145
Дана, *богиня* 324
Даниленко Андрій 14
Данило 514
Данилов Володимир 983
Данильченко Микола 224, 226-229, 244, 417, 1358
Данківська Раїса 800, 872, 959-962, 980, 992, 993, 1358
Дану, *богиня* 1024
Данченко Леся 1087, 1200, 1330, 1358
Дацько 284
Дей Олексій 528, 1051, 1052, 1054, 1063, 1118, 1145, 1201, 1358, 1364, 1369, 1374, 1379, 1386-1388, 1410, 1411
Делянов Іван 526
Демченко Іван 771, 1358
Демченко Тамара 1358
Дем'ян Григорій 1127, 1129, 1130, 1387
Дем'ян, *демон* 1117
Дем'ян Лука 1072, 1075, 1076, 1201, 1216, 1331, 1414
Дем'ян, *святий* 132, 590, 1017, 1018, 1217
Дененман М. 1342, 1375
Денис 322
Дерев'янка Остап 611, 613, 617
Державін Микола 695, 871, 1329, 1359
Деркач Борис 1411
Дерлиця Микола 652, 653, 1359
Дерлиця Теодор 314
Дзендзелівський Йосип 1359
Дзюба Адам 1359
Дикарів Митрофан (Крамаренко М.) 430, 582-591, 593-596, 618, 644, 782, 807, 871, 872, 962, 1193, 1329, 1353, 1359, 1360, 1373, 1376, 1403, 1415
Димінський Андрій 111-115, 117, 118, 137, 147, 485, 586, 980, 1196, 1327, 1363, 1390, 1416
Димнич Назар 885, 886, 991
Діденко Ольга 1080, 1121, 1129
Дідона 30
Дідух Валерій 1360
Дідушицький Володимир 512, 513
Дідушицький Юзеф-Каласантій 513
Дідушицькі, *родина* 512, 518, 705
Дідушичі, *рід* 513
Дінцес Лев 899, 987, 992, 993, 1360
Діоніс 588, 589
Длугош Ян 876
Дмитренко Л. П. 1360
Дмитренко Микола 5, 1199, 1227, 1325, 1346, 1356, 1358, 1360, 1365, 1368, 1372, 1373, 1405, 1409, 1410, 1416, 1421
Дмитренко Олексій 1198
Дмитрик 634
Дмитрієва Світлана 1195, 1360
Дмитро, *святий* 178, 460, 670, 672, 939, 1017, 1235, 1252
Дмитрук Никанор 937, 938, 988, 992, 993, 1360, 1179
Дмитрюков Олексій 97-101, 146, 1290, 1327, 1360, 1361
Дніпрова Чайка (Василевська, Березіна Людмила) 410, 411, 416, 1054, 1361, 1388
Добровольський Леонід 788
Добровольський Станіслав 747
Добрянський Калістрат 887, 1037, 1212, 1338

Добрянський Тихін (Лисак-Тамаренко) 773, 774, 1380
Довбуш Олекса 1075, 1076
Довгалюк Ірина 1361
Довгалюк Петро 1107, 1201, 1409
Довженок Галина 1102, 1119, 1120, 1122, 1124, 1131, 1132, 1201, 1331, 1360, 1361, 1380
Дойков Юрій 1361
Докія (Явдоха), *свята* 966
Долгоруков Василь 458
Доленга-Ходаковський Зоріан (Чарноцький Адам, Любраньський Зоріан) 36-40, 72, 75, 146, 1327, 1362, 1410
Долинський Стефан 414, 415, 417, 1361, 1362
Доманицький Василь 40, 630, 850, 851, 872, 1362
Домбровський 37
Донбеттир, *бог* 365
Донцов Дмитро 1022
Дорогунцов Никанор 235, 417, 1362
Дорошенко Вадим 1032
Дорошенко Володимир 1362
Дорошенко Дмитро 1007, 1362
Дорошкевич Любов 955, 1362
Дохман Исаак 1395
Доциха 285
Драгоманов Михайло 199, 230, 236, 269-271, 273, 276, 286, 294, 299, 300, 306, 325, 416, 430, 469, 476, 477, 528, 556, 603, 733, 802, 1010, 1199, 1328, 1355, 1362
Драгомиров Михайло 1010
Дроздобород, *король* 300, 604, 607
Дубицький, *пан* 785
Дубовський, *пан* 1226
Дудка Никифор 1381
Дудко Віктор 1362
Дудяк Петро 634
Дулишкович Іван 530
Дуляк Андрій 566
Дунаєвська Лідія 1117, 1356, 1364
Духнович Олександр 530
Дучинський Микола 599, 872, 1363
Дяченко Анатолій 1293, 1324, 1332, 1414
Дячук Мар'яна 1363
Еллан-Блакитний Василь 1054
Еней 30, 31
Еремеев С. Т. 1380
Еремин Игорь 1366
Есенин Сергей 1378
Єва 22, 305, 440, 580, 581, 905, 1225
Євдокія, *свята* 233, 997
Єгор 844
Єжибаба 1162
Єзекиїл, *пророк* 19
Єлена, *вода* 590
Єлена Константина 717
Ємельянов Віктор 1364
Єндик Дмитро 717
Єфименко Петро 148-151, 154, 155, 199, 415, 575, 774, 1230, 1328, 1363
Єфрем Сирин, *святий* 1003
Єфремов Сергій 181, 947, 979, 1022, 1364
Єфремова Людмила 1405, 1410
Жаткович Юрій-Кальман 597, 599, 1116, 1364
Ждаха Амвросій 853
Жекуліна Аделаїда 946
Желіборський Арсеній 18
Живило Кирило 764, 765, 871, 1329, 1364
Живило Кіндрат 1195, 1364
Житецький Ігнат 1364
Житецький Павло 199, 237, 294, 354, 469, 971
Жміґродський Міхал 601, 871
Журавель (Бєлінська) Параска 1092
Журавський Йосип 551, 1364
Жученко Михайло 298
Забела Виктор 1344
Забіла (Білозерська) Надія 178
Заблоцький А. В. 558, 571, 1338, 1373
Забрьоха Микита 59
Завадовський Микола 144
Завадський Владислав 221, 417
Завадський Петро 154
Заглада Леоніла (Ніна) 944, 945, 987, 992, 993, 1048, 1330, 1365
Загул Дмитро 1022
Заклинський Богдан 626
Закревський Микола 156, 127, 158, 417, 1365, 1342
Закревські, *родина* 156
Залевський 558
Залеський Вацлав 45, 46, 71, 147, 1345
Залеські, *родина* 46
Залівський Йозеф 69
Залізний 1365
Занфірова Н. 962, 1365
Зап Карел Владислав 76
Зарецький Іван 740-743, 853, 871, 920, 1182, 1328, 1365, 1404
Засорин Андрій 671
Затонський Володимир 981
Здоровега Неоніла 1088, 1201, 1365
Зевс (Юпітер) 590
Зеленін Дмитро 954, 967, 987, 992, 1365
Земнацький, *пан* 276
Зем'ятченський Петро 754, 871, 1087, 1328, 1366
Земляк 418
Земянські, *пан* 114
Зень Олег 1391
Зеров Микола 294, 1366
Зилота Симон 936, 1006
Зиль Андрій 1366
Зильберберг Моисей 1404
Зинич Михайло 888, 1366
Зіна 1106
Зінкевич Василь 1143
Зіновіїв Климентій 21, 22, 1177, 1366
Зінченко Арсен 1366
Зінчук Микола 1306, 1307, 1324, 1325, 1332, 1409, 1410
Зіньківський Трохим 541, 545, 547, 1338
Злоцький Феодосій 229, 1366
Змій Горинич 1199
Знойко Олександр 1199, 1366
Зозуля Іван (Спілка Іван) 552, 555, 1373
Зозуля М. 1338
Зосим 262
Зосим, *святий* 122
Зубань Олена 1472
Зубенко Наталя 14
Зубиха Явдоха 57, 58
Зубрицький Денис 77
Зубрицький Климент 508
Зубрицький Михайло 299, 629, 631, 754, 1366
Зуїха Явдоха (Сивак Євдокія) 1054, 1055, 1059, 1060, 1062, 1063, 1365, 1393
Зяблюк Надія 1238, 1366
Иегер Варфоломей 1398
Иеремия, *пророк* 19
Исаев В. И. 1411
Іван 82, 138, 254, 284, 343, 379, 380, 406, 420, 467, 473, 521, 533, 574, 620, 700, 714, 800, 813, 823, 895, 942, 1025, 1032, 1123, 1148-1150, 1282
Іван Богослов 21
Іван Головатий, *святий* 65
Іван IV Грізний 55
Іван Хреститель, *пророк* 42, 823, 885
Іванець 188
Іваниха 1147
Іваницький Анатолій 1096
Іваниця Андрій 128, 147, 1366
Іванко 39, 813, 1105, 1107, 1146, 1166
Іваннікова Людмила 1227, 1228, 1360, 1368
Іванов В'ячеслав 208, 209, 1176, 1177, 1238, 1366, 1367
Іванов Василь 655, 871, 872, 1311, 1329, 1364
Іванов Петро 428-431, 433-437, 439, 441, 442, 446-449, 452, 453, 456, 457, 749, 844, 871, 872, 1042, 1204,

1258, 1260, 1329, 1339, 1356, 1367-1368, 1376
Іванова Ганна 480, 1368
Іванченко Михайло 1199, 1368
Івась 38, 215, 620, 621, 1141
Івасюк Володимир 1079
Івасюк Михайло 1079, 1084, 1201, 1331, 1369, 1414
Івашків Галина 1243, 1244, 1324, 1332, 1369
Івашко 693
Іващенко Петро 289, 417, 1368
Івченко Анатолій 1165, 1346
Ігнатенко (Колодюк) Ірина 1303, 1326, 1373, 1369
Ігнатович (Балінський) Гнат 1075, 1201, 1379, 1408
Ігнатович Олександра 1369
Ігор 9, 146, 1141
Ігор, *князь* 130
Іларіон, *митрополит* 1369
Ілія, *пророк* 419, 677
Ілля, *святий* 243, 433, 671, 1234, 1311
Ільєнко Іван 1369
Ількевич Григорій (Мирослав) 74-76, 147, 176, 1369, 1387
Ільницький Микола 1388
Ільченко Олександр 1197, 1369
Іоаніді Анатолій 1144, 1145, 1201, 1226, 1331, 1379, 1386
Іоаніді Маргарита 14
Іонов Микола 853, 871, 1328, 1368
Ісірович М. Ф. 1409
Істоміна Галина 1314, 1324, 1332, 1369
Ісус Христос 19, 500, 539, 554, 579, 610, 844, 905, 1264
Йіма 44
Йімак 44
Йоргу Йордан 1290
Йосип 185
Йосиф Прекрасний 134,185, 419, 676, 677
Йося 551
Кабакова Галина 1281, 1324, 1332, 1369
Кагаров Євген 899, 900, 987, 992, 1298, 1369, 1417
Казакевич Геннадій 1369, 1370
Казимир Катерина 790, 1369
Казимир Костянтин 790
Кайндль Раймунд Фрідріх 499-502, 504-509, 536, 872, 1370
Калин Андрій 1358, 1087
Калиновський Григорій 25, 105, 1370
Калита Антон 557, 558, 561, 575
Каліна Антоній 719
Калішевський Яків 935
Каллаш Володимир 772, 1370
Каляндрук Тарас 1370
Каменські, *пани* 785
Камінський В'ячеслав 784, 1370
Кандич Світлана 1414
Капелюшний Валерій 1370
Капій Мирослав 615
Караджич Вук 55, 72, 77
Карл II Людовік, *герцог* 76
Кармалюк 528
Кармелюк Устим 1102
Кармелюк-Слюсар Марія 1102
Карпенко-Карий Іван 483
Карпова 410
Карпови, *міщани* 897
Карцев Алексей 1420
Касаткін Андрій 108
Каспжицький Тадеуш 893
Касяненко Юрій 1370
Катерина, *свята* 43, 136, 151, 190, 233, 227, 310, 341, 376, 453, 479, 549, 588, 592, 624, 721, 726, 838, 851, 875, 912, 933, 990, 1002, 1018, 1026, 1238, 1270, 1383
Катков Михаил 1355, 1378, 1394
Катренко Андрій 1370
Катренко Ярослав 1370
Качала Степан 298
Качкан Володимир 1370, 1388
Каширіна Лариса 1387, 1388
Квітка Климент 323, 324, 897-899, 935, 936, 941, 942, 985, 986, 992, 993, 1048, 1108, 1371, 1403
Квітка-Основ'яненко Григорій 34, 57, 58, 95, 147, 161, 421, 1344, 1371
Келембетова Валентина 1371
Килимник Степан 1009-1017, 1019, 1032, 1033, 1371
Киндя Іван 1156, 1201, 1371
Кирдан Борис 1371
Кирило 82, 188
Кирило, *святий* 526, 1347
Кирилов Петро 408, 409, 417, 1371
Кириченко Раїса 1143
Кирчів Роман 1289, 1325, 1355, 1371, 1372, 1387
Киршбаум Владимир 1366, 1415
Кіндрат 722
Кіслінґер Людмила 502
Кістяківський Олександр 199
Клейн Александр 1372
Кленович Себастіян-Фабіян 16, 509, 629
Клименко Пилип 1372
Климент, *святий* 1007
Климко 17
Ключевський Василь 864
Кміт Юрій 792, 864, 888, 1372
Кобилянська Ольга 347, 556
Кобринська (Озаркевич) Наталя 347, 556, 557, 577, 870, 1372
Кобринський Аіфал 86
Коваленко Григорій 475, 545, 555, 942, 989, 992, 1372
Ковалівський Андрій 969
Коваль-Фучило Ірина 1372
Ковальчук Яків 965, 966, 983, 992, 1372
Ковтун-Мегедь Катерина 1102
Ковтунова Ярина 498
Коека Микола 1210, 1372
Кожолянко Георгій 1265, 1266, 1325, 1372
Козак Михайло 1371
Козар Лідія 1373
Козарищук Василь 308, 309, 312, 413, 414, 417, 1373
Козланюк Петро 1054
Козловский К. П. 1359
Колесник Петро 1373
Колесниченко Ганна 1041, 1051, 1104, 1124, 1129, 1131, 1132, 1338
Колесса Іван 761-764, 872, 880, 1373
Колесса Олександр 1007
Колесса Філарет 207, 299, 306, 761, 880, 882, 992, 1037, 1304, 1330, 1345, 1361, 1373, 1386
Колесси, *родина* 1361
Коллар Ян 49, 55, 76, 77
Колодій 937
Колодюк (Ігнатенко) Ірина 1303, 1326, 1373, 1369
Коломийченко Петро 644
Коломийченко Хведір 637, 868, 869, 1374
Колотило Танасій 1302, 1303, 1325, 1374
Кольберг Оскар Генрик 340, 356-358, 361, 363, 364, 372, 374, 379-381, 385-389, 391, 393, 400, 402, 416, 619, 1328
Кольберги, *родина* 357
Коля 1123
Комаров Михайло 736, 737, 771, 871, 1329, 1374
Конарський Станіслав 513, 1027
Кондратович Олександра 1305, 1326, 1374
Кондрацький Антін (А. П. К.) 862, 1340
Конєва Ярослава 1252, 1325, 1374
Кониський Олександр 298, 591, 737
Конобродська Валентина 1305, 1325, 1374
Коновалець Євген 981
Коньскі, *пан* 114
Копержинський Кость 932-935, 986, 992, 993, 1374

Коперницький Ізидор 327, 328, 330, 337, 417, 484, 485
Копернік Міколай 518
Копистенський Захарія 21
Кордиш Неоніла 1022
Кордуба Мирон 698, 1374
Кореницкий Порфирий 1344
Коробка Микола 749, 839, 872, 1199, 1374
Короленко Володимир 8
Короленко Прокіп 476, 1375
Королович Василь 1076, 1087
Корсун Олександр 91, 147
Корсуни, *родина* 91
Корф Микола, *барон* 743
Корчак-Новицкий Григорий 1402
Корчак-Новицкий Николай 1383,
Корчинський, *пан* 1226
Косач Петро 272, 294
Косачі, *родина* 528
Косачі-Драгоманови, *родина* 272
Косіор Станіслав 1022
Костащук Василь 970, 992
Костіви, *родина* 854
Костомаров Микола 95, 96, 152-154, 237, 265, 266, 270, 416, 526, 675, 729, 1415, 1375
Кострица Микола 1375
Костянтин 31, 717
Костянтин Миколайович, *князь* 172
Котів (Миханько) Михайло 875, 1385
Котляревський Іван 30, 75, 161, 421, 726, 1344, 1375, 1403, 1416
Котляревський Олександр 206, 207, 417, 422, 1328, 1375
Коцюбинський Михайло 544, 545, 557, 566, 871, 890, 1375, 1377
Кочубей Володимир 907
Кошиць Олександр 854
Кравченко Василь 545, 546, 552, 553, 558, 562, 568, 839, 841, 842, 845, 846, 850, 871, 872, 902-908, 911, 912, 914, 917, 922, 937, 967, 979, 980, 984, 992, 1119, 1170, 1225, 1246, 1317, 1329, 1330, 1338, 1360, 1375, 1376, 1380, 1382
Кравченко Михайло 984
Кралицький Анатолій 84, 1154, 1376
Крамськой Іван 728
Красиков Михайло 1258, 1262, 1263, 1290, 1324, 1325, 1376, 1383, 1411
Краснокутський Олексій 348, 417, 1376
Краусс Фрідріх Соломон 630
Крачун 68, 69, 106 , 879
Креминский А. Я. 1376
Крем'янчанка Неоніла 1376
Кривошапкін Михайло 650
Кримський Агатангел 112, 120, 947, 970-974, 976, 977, 980, 991, 992, 1343, 1350, 1376, 1391, 1393, 1414, 1417
Крип'якевич Іван 5, 1351, 1391
Кричевський Василь 510, 854
Кричевський Євген 1022
Круглянский К. 1368
Крутікова Ніна 1376
Круть Юрій 1087, 1201, 1376
Крушельницька Соломія 477
Ксенія 170
Кузеля Зенон 299, 637, 786, 791, 863, 872, 901, 925, 991, 1007, 1329, 1377
Кузнецова Валентина 1257, 1324, 1377
Кузнець Тетяна 1377
Кузьма Іванович 583
Кузьма, *святий* 132, 590, 1017, 1018
Кузьмак Михайло 634
Куліш Пантелеймон 101-104, 123, 134, 135, 147, 158, 178, 180, 199, 237, 242, 269-272, 354, 430, 650, 781, 1327, 1344, 1347, 1377, 1380, 1388, 1389, 1394, 1398, 1403, 1406
Кульженко Сергій 1420
Кунанбаєв Абай 985
Купрієн (Купер'ян), *цехмістр* 729, 1055, 1304
Купчанко Григорій 86, 268, 417, 1380
Куракеєва (Титоренко) Марина 1264, 1325, 1377
Курас Іван 1380
Курдиновський Василь 769-771, 1377
Курило Дмитро 941
Курило Олена 941, 942, 945, 985, 986, 992, 1377, 1417
Курінний Олексій 14
Курочкін Олександр 1240, 1241, 1325, 1377, 1378
Кутельмах Корнелій 1145, 1253, 1319, 1325, 1378
Куцер Андрій 1201, 1163, 1378
Кучинський М. 1378
Кушпет Володимир 1378
Кюхельбекер 1350

Лаврентьєва Людмила 1196, 1378
Лавро, *святий* 1017
Лавров Леонід 1195, 1378
Лавров Федір 1038, 1378, 1410
Лавровський Микола 199
Лавровський Петро 199, 204-206, 423, 1378
Лавровські, *брати* 205
Лаврон 284
Лада, *богиня* 1127
Ладо, *бог* 937, 1014, 1127
Лазебний Олег 1472
Лазарев Юрий 1378
Лазаревський Василь 185, 237
Лазаревський Іван 237
Лазаревський Михайло 237
Лазаревський Олександр 215, 237, 354, 409, 417, 880, 1378
Лазор 551
Лановик Зоряна 1304, 1378
Лановик Мар'яна 1304, 1378
Ларін Борис 984, 1378
Ласло-Куцюк Магдалина 1225, 1324, 1378
Лаума, *богиня* 817
Лащук Юрій 1069-1071, 1200, 1209, 1305, 1330, 1338, 1379
Лебедев Олексій 424
Лев 528
Левинський Володимир 609, 613, 617, 791, 1379
Левицький Андрій 653-655, 872, 1379
Левицький Дмитро 345
Левицький Михайло, *митрополит* 197
Левицький Модест 1064
Левицький Орест 354
Левицький Семен 123
Левкієвська Олена 1292, 1311, 1324, 1332, 1379, 1387, 1393
Левченко Микола 112, 980, 1370
Левченко Михайло 180
Легдан Ілля 1151
Леля, *богиня* 243, 1025
Лендак 1282
Ленчевський Леонід 1120
Леонтович Федір 526, 527, 872, 1143, 1340, 1379, 1386
Лепкий Данило 355, 356, 417, 1379
Лесь Курбас 1081
Леся Українка 528, 529, 556, 871, 880, 897, 898, 1051, 1054, 1055, 1329, 1387, 1409
Лєна 1293
Липа Іван 541, 543, 547
Липківський Василь 1366
Лисак Іван 973
Лисенки-Старицькі, *родина* 291, 406
Лисенко Віталій 291
Лисенко Микола 237, 242, 250, 291, 292, 294, 405, 406, 416, 528, 552, 558, 755, 756, 771, 854, 880, 898, 1304, 1410, 1380
Лисенко Остап 1380
Лисий Іван 1095
Лисинецька Климентина 614
Литвинов Петро 755
Литвинова-Бартош Пелагея 755, 756, 758, 872, 956, 957, 1380
Лідерс Олександр 200
Ліджвой Марія 1410
Лінда Михайло 476, 1379
Лінтур Василина 1365

Лінтур Петро 897, 1075-1077, 1079, 1087, 1201, 1272, 1331, 1365, 1370, 1379, 1408
Лобода Андрій 897, 981, 1380
Лобода Тетяна 1380
Лободовський Михайло 205, 272, 273, 417, 919, 1380
Лозинський Володимир 788
Лозинський Йосип 46, 47, 147, 174, 1323, 1328, 1380
Лозко Галина 1360
Лоначевский А. 1380
Лопуховський, *пан* 1226
Лорд Альберт 1345
Луганська Катерина 1360
Лудвік, *королевич* 607
Лукасевич Степан 1064
Лукашевич Платон 49, 50, 147, 555, 558
Лукерка 283
Лукина 837
Лукія 88, 1197, 1198
Луценко Трохим 583
Лучкай Михайло 76
Люба 1051
Любич-Червінський Ігнацій 34-36, 49, 147
Любомирський Григорій 854
Любочка 463
Людкевич Опанас 229
Людкевич Станіслав 1397
Люципер, *демон* 785
Магдебура Олеся 1382
Магрицька Ірина 1291, 1325, 1380
Маєрчик Марія 1380
Мазепа Іван 743
Мазурок Олег 1380, 1381
Майков Владимир 1349, 1363, 1415
Мак (Петрова) Ольга 1032, 1033, 1395
Макар 1092, 1112
Макар Олександр 1411
Макаревич Михайло 1022
Маккавеї, *святі мученики* 462, 1421
Маковей Осип 524, 525, 872, 1054, 1381, 1388
Маковій Гарафина 1233, 1325, 1381
Макоша (Мокоша) 1284, 1290
Максим 1009
Максимов Сергій 172
Максимович Михайло 41-46, 54, 55, 70, 72, 75, 77, 87, 88, 90, 101, 147, 152, 178, 208, 209, 354, 558, 961, 1349, 1381
Максимович Федір 55
Максимчук Іван 1381
Максимчук Іван-Олександр 887, 991
Маланка 136, 338, 362, 406, 521, 649, 680, 711, 776, 777, 1053, 1147, 1240, 1264, 1266
Маланчук Вікторія 1381
Маланя 353
Малаш Леоніла 1410
Малецький Стефан 627
Малик Ярослав 1381
Малинка Олександр 684, 685, 688, 690-694, 781, 871, 872, 990, 1048, 1273, 1329, 1338, 1381, 1382
Малиновська Ванда 404, 417
Малиновський Григір 587
Малицька Костянтина (Лебедова Віра) 794
Малюк Михайло 1382
Мамай, *козак* 1369, 1197
Мамонтов Анатолий 1398
Мамонтов Сава 987
Мамонтова Віра 987
Манастирський Олександр 500
Мандебура Олеся 1382
Манжура Іван 273-277, 279-283, 285, 416, 425, 456, 561, 586, 638, 836, 1046, 1054, 1204, 1328, 1342, 1378, 1382, 1387, 1403
Марва 332
Марена, *богиня* 1273, 1196
Мареничі, *родина* 1143
Мар'єнка 1162
Марина 194, 259, 315, 407, 455, 533, 881, 997, 1092, 1129, 1130
Мариня 175
Марися 39, 369, 383, 387, 388, 887
Марієчка 427
Марія 630
Марія Магдалина 696
Марія, *Пресвята діва* 936
Марія-Терезія 1086
Маркевич Андрій 161
Маркевич Григорій 917, 1354, 1385
Маркевич Микола 161-164, 167, 354, 417, 1102, 1350, 1382
Марко 88, 263
Марко, *королевич* 1158-1160
Марков Олексій 199
Маркович Дмитро 428
Маркович Олена 428, 473, 1383
Маркович Опанас 180, 181, 190-193, 195, 200, 293, 416, 1328, 1383, 1389, 1411
Маркович Яків 24
Марковичі, *родина* 191, 192
Марочко 580
Марта 88
Мартавицкий Н. 1344
Мартин 451
Мартинович Порфирій 431, 726-730, 732, 733, 871, 983, 1329, 1339, 1345, 1346, 1383, 1417
Мартович Лесь 326, 468
Марунька 623, 624
Марусов Павло 480, 1368
Маруся 89, 127, 165, 336, 687, 725, 805, 811, 1104, 1105, 1107, 1224
Марцінковський Антон (Новосельський Антон, Гриф Альфред) 136-138, 140, 147, 214, 344
Марченко Марія 1364
Марька 1166
Матвієнко Ніна 1143
Матвій 82
Матисякевич Зиновій 1383
Матяш Ірина 1383
Махновець Леонід 1409
Мацієвич Левко 773, 1383
Медведик Петро 1129, 1130, 1225, 1325, 1363, 1393, 1383
Медвідський Богдан 1411
Меланка 63, 86, 276, 533, 799, 816, 834, 835, 1059, 1229
Мелашка 278, 572, 810
Мен, *бог* 943, 1341
Менчиць Володимир 270-272, 416, 532, 1328, 1355
Менчиць Платон 270
Метлинський Амвросій 95, 96, 124-126, 147, 148, 199, 201, 204, 1383
Мефодій 18
Мефодій, *святий* 526, 1347
Мечислав, *король* 95
Микита 561, 837
Микитка 177
Миклухо-Маклай Микола 236, 1407
Микола 1056, 1059, 1062, 1088, 1099, 1123, 1311
Микола I, *імператор* 60, 118, 144, 459
Миколаєвич Яків 651, 1383
Миколай, *святий* 244, 359, 500, 1005, 1006, 1037, 1221
Миловидов Федір 853, 1384
Милорадович Василь (В. М.) 430, 804-807, 809-812, 814, 816-819, 822, 824-827, 832, 841, 853, 871, 872, 1329, 1384, 1385
Милорадович Єлизавета 298, 775
Мина 178, 1040, 1389
Миниха 178, 1389
Мирний Панас 230, 856, 1054
Митрак Олександр 739, 1385
Митро 773, 774
Михайлецький Осип 614, 634, 638
Михайлів Юхим 918
Михайло 510, 521, 683, 1025, 1051, 1052, 1144, 1145
Михайло Павлович, *князь* 121
Михайлов Михайло 172
Михаїл, *архангел* 240, 506, 670, 683, 851, 1025
Михалко 1130
Михальський, *поміщик* 405

Михальчук Кость 200
Михась 620
Мицик Вадим 1284, 1285, 1287, 1288, 1325, 1385
Мицик Горпина 1065
Мицик Мирослав 1065
Мишанич Михайло 1242, 1325, 1348, 1350, 1410
Мишанич Сергій 1090
Мишанич Степан 1108, 1118, 1119, 1201, 1242, 1331, 1385, 1387, 1392, 1410, 1411
Міллер Всеволод 855
Мінерва, *богиня* 146
Мінх Микола 466
Мінх Олександр 466-468, 872, 1196, 1385
Мітельман Євген 1361
Міхалський Станіслав 329
Міцкевич Адам 513
Міщенко Валентин 1472
Мовна Уляна 1304, 1385
Могила Оксана 1311, 1324, 1332, 1339, 1386
Могила Петро 21
Могилянський Микола 779
Мойсей 722
Мокрицький Георгій 1375
Момот Володимир 1143, 1144, 1386
Моно Теодор 1027
Моньє Реме 928
Морачевич Йосип 127, 147, 1386
Мордовцев Данило 152
Моринка 467, 468
Мосич Іван 578, 579
Мостицькі, *пани* 785
Мостовицький, *пан* 276
Мотря 410, 411
Мошинська (Шембекова) Юзефа 340, 341, 343, 417, 933
Мошинський Казимєж 882, 1386
Мошинський Пйотр 340
Мошков Валентин 919, 920
Мрочко Францішек Ксаверій 521, 522, 872
Музиченко Ярослава 1360
Музичко Олександр 1386
Мурашко Микола 935
Мусінович Антін 637
Мушинка Микола 14, 608, 1151, 1152, 1319, 1386, 1391

Навиворіт Іван 1141
Навроцький Володимир 222, 417, 1386
Нагорний Максим 1409
Надія 1048
Найден Олександр 1265, 1326, 1386
Наполеон I Бонапарт, *імператор* 37
Напрстки, *родина* 347
Настуня 85
Настя 157, 178, 335, 407, 451, 582, 738, 773, 834, 859, 1389
Наталка 127, 965, 1026, 1058, 1059, 1061, 1062
Наум, *пророк* 45, 96, 935, 958, 1019
Науменко Володимир 181, 597, 1388
Науменко Опанас 853
Нахлік Євген 1388
Небесна Зоряна 1315, 1388
Небеш Степан 1053
Неводовський Гаврило 557, 560, 577, 579, 812, 1338, 1348
Недзельський Євген 1150, 1201, 1364
Неживий Олександр 1388
Неїло Ірина 1368
Нейман Чеслав 406, 737
Несен Ірина 1297, 1298, 1325, 1389
Несторовський Петро 776, 872, 1389
Нестуля Олексій 1389
Нечипір 744
Нечипоренко М. 1338
Нечуй-Левицький Іван 123, 344, 345, 417, 556, 1054, 1199, 1349, 1358, 1379, 1387, 1389
Николайчик Федір 404, 417, 1389
Нил 88
Ніговський Михайло 104, 199
Нідерле Любор 883
Нікітіна-Бабенко Олена 780
Ніколаєв А. 130, 1389
Ніс Захарій 158
Ніс Степан 158-160, 180, 417, 575, 1382, 1389, 1414
Новицький Ілько 743
Новицький Яків 265, 275, 676, 743-746, 871, 1329, 1368, 1389
Новійчук Валентина 1417
Новосельський Антон 136-138, 184, 1316
Номис (Симонов) Матвій 177-183, 187, 189, 190, 198, 228, 230, 297, 416, 451, 677, 737, 806, 833, 961, 999, 1044, 1130, 1198, 1204, 1327, 1349, 1357, 1388, 1389, 1391, 1416
Нудьга Григорій 1132, 1409

Овруцький-Швабе Олександр-Василь (Луговий Ол.) 1380
Овсій 196
Огієнко Іван (Іларіон) 1007, 1020, 1021, 1033, 1302, 1330
Оглоблин Олександр 1390
Одарка 160
Одарченко Петро 1390
Одоєвський Володимир, *князь* 421
Озаркевич Іван 556
Оксана 1109, 1111, 1293
Оксенічка 195
Олег Святославич, *князь* 130
Олександр III, *імператор* 409, 472
Олексій, *святий* 1017
Олена 763
Олена (Олияна), *вода* 590
Олена Йосипівна 59
Олещук Тамара 1411
Олійник (Шубравська) Марія 1092, 1094, 1097, 1098, 1102, 1201, 1285, 1348, 1410, 1418
Олійник Ірина 1390
Олійник Наталя 1258, 1383
Оліпер Світлана 1390
Ольдеквіт, *демон* 1083
Оляна 669
Омар Ель-Хадж 1028
Омелько 230
Онищук Антон 611, 631, 635, 638, 639, 794, 798-800, 871, 872, 895, 925, 943, 944, 946, 947, 988, 992, 1048, 1390
Онищук Денис 1148, 1387
Орел Лідія 1214, 1215, 1325, 1332, 1390
Оришка 810
Орлов А. В. 1365
Орлова Александра 1350
Осадча Віра 1258, 1383
Остапенко Грицько 411, 1390
Остапович Василь 1320, 1390
Остапчук Василь (Ткач Васько) 768, 769, 1390
Осташевський Спиридон 234
Остащенко-Белей Антоніна 1095, 1096, 1098
Островський Олександр 172
Остряниця Яків 1294, 1295
Охомуш Катерина 1218, 1325, 1391
Охрім 91, 92
Охрімович Володимир 477, 1391
Ошуркевич Олекса 1082, 1125, 1201, 1242, 1243, 1325, 1392, 1414

Павлик Михайло 299, 325, 326, 347, 416, 426, 427, 470, 477, 525, 556, 971, 1054, 1388
Павличко Соломія 1391
Павліна 324
Павло 21, 116, 439
Павло, *святий* 18, 479, 952
Павлович Олександр 83
Павловський Мефодій 510
Павловський Олексій 34, 147, 1391
Павлусь 387
Павлюк Ганна 1077
Павлюк Микола 1290, 1324, 1332, 1391
Падалка 768
Падяк Валерій 1414
Пазяк Михайло 1052, 1090-1092, 1201, 1280, 1331, 1391, 1395, 1411
Пайдун Грицько 443
Пайзина 1223, 1224

Палагна 871
Палажка 1071
Паливода Григорій 155
Панас 438, 486
Панасюк Алла 1411
Панасюк Галина 4, 1472
Панін Олександр, *граф* 62
Пантелеев Лонгин 1419
Пантелеймон-Паликоп, *святий* 978, 1315
Панькевич Іван 34, 876-878, 1007, 1151, 1330, 1386, 1391
Панько 677
Параска 86, 310, 723
Параскева, *свята* 817
Пархоменко Володимир 930
Пархоменко Терентий 1381
Пархоменко Тетяна 1308-1311, 1325,1391
Пассек Вадим 62-64, 147, 1391
Пассек Тетяна 1022
Пастернак Ярослав 882, 883, 1392
Пастор В. О. 1339
Пастух Богдан 1392
Патлаєвський Інокентій 526
Паулі Жегота (Ігнацій) 69, 70-73, 80, 146, 1327
Пелипейко Ігор 1296, 1324, 1332, 1392
Пеньковський, *пан* 785
Пеньковскі 114
Передрієнко Віталій 1380
Перепелиха 520
Переп'ят (Перепет) 87
Перетц Володимир 932, 979, 992, 1020, 1240, 1392
Перкова Ангеліна 1364
Персефона 590
Перун, *бог* 15, 210, 243, 244, 312, 549, 612, 671, 937, 1199, 1242, 1284, 1290, 1372
Петлюра Симон 892
Петро 521, 569, 579, 638, 800, 836, 1078, 1079, 1130, 1145, 1236, 1237, 1320
Петро, *святий* 21, 116, 151, 439, 440, 456, 479, 533, 587, 610, 672, 684, 952, 1183
Петров Алексей 1392
Петров Віктор 937, 982, 1022
Петров Микола (П-в М.) 170, 232-234, 417, 597, 933, 1392
Петрова (Мак) Ольга 1032, 1033
Петрушевич Антоній 197, 198, 417, 1392
Петрушевич Степан 133, 147, 197
Петрушка 343
Пилип 536
Пилипчак Марія 1311, 1392
Пильчиков Дмитро 298
Пйотровський Михайло 130, 131, 147, 1349
Пипін Олександр 181, 236, 1396
Писаревский Петр 1344
Писемський Олексій 172
Підберезький Андрій 349, 417
Підоплічка Микола 1098
Пілецький Юзеф 405
Пілсудський Юзеф 882
Пінчук Володимир 1388
Піотрович Станіслав 791
Піпаш-Косівський Василь 1081
Плавильщиков Василий 1391
Плав'юк Володимир 995-997, 1033, 1330, 1395, 1411
Плугатырев (Плугатыр) Петро 1415
Побігайло Олексій 694, 781, 1381
Погодін Михайло 76, 77, 102, 1398
Погрібний Анатолій 1392
Подрабушак Іван 798
Покровський Єгор 428, 1393
Полетика Василь 24
Полісун, *божество* 1363
Полонська-Василенко Наталя 1393
Поль Олександр 923
Полька 203
Поляков Василий 1344
Понятовський Станіслав-Август, *король* 93
Попко Іван 144-147, 1195, 1394
Попов П. В. 1404
Попов Павло 1394
Поповський Болеслав 351, 352, 417
Поріцька Ольга 1296, 1325, 1394
Порубальський Льонгин 651, 1394
Порудоминский Владимир 1394
Постоловський Антін 1101
Постоловський, *пан* 748
Посухов Валентин 1293, 1324, 1332, 1394
Потапов Олександр 78
Потаповський Агафодор 129
Потапчук Яків 967
Потебня Андрій 200
Потебня Микола 200
Потебня Олександр 150, 198-207, 209, 272, 274, 409, 417, 421-423, 588, 676, 969, 1037, 1054, 1143, 1144, 1199, 1328, 1329, 1339, 1360, 1364, 1378, 1394, 1395, 1410, 1413, 1416
Потебня Петро 200
Потоцький, *граф* 405
Потоцькі, *родина* 35, 70
Поцілуйко Андрій 14
Пошивайло Гаврило 1206
Пошивайло Ігор 1267, 1268, 1324, 1332, 1394
Пошивайло Марія 1322, 1394
Пошивайло Олесь 5, 1204-1206, 1208, 1211, 1226, 1240, 1305, 1324, 1331, 1343, 1394, 1472
Пошивайло Юрко 4, 1472
Правдюк Олександр 1093, 1097
Прац Эдуард 1361, 1393
Прач Іван (Йоганн) 31, 32, 1395
Предславич Леонід 1081
Пресняков Олег 1395
Пржевальський Микола 236
Пригаровський Георгій 216, 417, 1395
Пристайко Володимир 1395
Присяжнюк Настя 1108, 1112, 1201, 1392
Приходько Павло 771, 871, 1395
Прозоровський Олександр 217
Прокіп 322, 1051
Прокопиха 1051
Прокопович Засима, *єпископ* 20
Процик 82
Прусевич Олександр 864-867, 871, 991, 1328, 1390, 1396
Псякревський 1079
Пурієвич Василь 215, 1396
Путь Андрій 1146, 1201, 1392
Пухир Іван 1412
Пушик Степан 1084, 1141, 1201, 1243, 1324, 1331, 1366, 1370, 1403, 1414
Пушкар Мартин 1293
Пушкін Олександр 62
Пчілка Олена (Драгоманова-Косач Ольга) 272, 294, 295, 297, 298, 416, 528, 556, 737, 788, 919, 981, 1396
П'ятаченко Сергій 1396
Ра, *бог* 1031
Равлюк Василь 468
Радченко Костянтин 853, 871, 1396
Радько Людмила 1396
Радько Сергій 1208, 1209, 1210
Раєвський Андрій 169, 1396
Райнеке Карл 291
Ракова Олександра 635
Ракова Ольга 614
Ракочий Гриць 626, 629
Ратушняк Віталій 1097
Рахно Костянтин 1, 2, 4, 6-8, 10, 12, 14-16, 18, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190, 192,

194, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 246, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 352, 354, 356, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 372, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 386, 388, 390, 392, 396, 398, 400, 402, 404, 406, 408, 410, 412, 414, 416, 418, 420, 422, 424, 426, 428, 430, 432, 434, 436, 438, 440, 442, 444, 446, 448, 450, 452, 454, 456, 458, 460, 462, 464, 466, 468, 470, 472, 474, 476, 478, 480, 482, 484, 486, 488, 490, 492, 494, 496, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 510, 512, 514, 516, 518, 520, 522, 524, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 542, 544, 546, 548, 550, 552, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 566, 568, 570, 572, 574, 576, 578, 580, 582, 584, 586, 588, 590, 592, 594, 596, 598, 600, 602, 604, 606, 608, 610, 612, 614, 616, 618, 620, 622, 624, 626, 628, 630, 632, 634, 636, 638, 640, 642, 644, 646, 648, 650, 652, 654, 656, 658, 660, 662, 664, 666, 668, 670, 672, 674, 676, 678, 680, 682, 684, 686, 688, 690, 692, 694, 696, 698, 700, 702, 704, 706, 708, 710, 712, 714, 716, 718, 720, 722, 724, 726, 728, 730, 732, 734, 736, 738, 740, 742, 744, 746, 748, 750, 752, 754, 756, 758, 760, 762, 764, 766, 768, 770, 772, 774, 776, 778, 780, 782, 784, 786, 788, 790, 792, 794, 796, 798, 800, 802, 804, 806, 808, 810, 812, 814, 816, 818, 820, 822, 824, 826, 828, 830, 832, 834, 836, 838, 840, 842, 844, 846, 848, 850, 852, 854, 856, 858, 860, 862, 864, 866, 868, 870, 872, 874, 876, 878, 880, 882, 884, 886, 888, 890, 892, 894, 896, 898, 900, 902, 904, 906, 908, 910, 912, 914, 916, 918, 920, 922, 924, 926, 928, 930, 932, 934, 936, 938, 940, 942, 944, 946, 948, 950, 952, 954, 956, 958, 960, 962, 964, 966, 968, 970, 972, 974, 976, 978, 980, 982, 984, 986, 988, 990, 992, 994, 996, 998, 1000, 1002, 1004, 1006, 1008, 1010, 1012, 1014, 1016, 1018, 1020, 1022, 1024, 1026, 1028, 1030, 1032, 1034, 1036, 1038, 1040, 1042, 1044, 1046, 1048, 1050, 1052, 1054, 1056, 1058, 1060, 1062, 1064, 1066, 1068, 1070, 1072, 1074, 1076, 1078, 1080, 1082, 1084, 1086, 1088, 1090, 1092, 1094, 1096, 1098, 1100, 1102, 1104, 1106, 1108, 1110, 1112, 1114, 1116, 1118, 1120, 1122, 1124, 1126, 1128, 1130, 1132, 1134, 1136, 1138, 1140, 1142, 1144, 1146, 1148, 1150, 1152, 1154, 1156, 1158, 1160, 1162, 1164, 1166, 1168, 1170, 1172, 1174, 1176, 1178, 1180, 1182, 1184, 1186, 1188, 1190, 1192, 1194, 1196, 1198, 1200, 1202, 1204, 1206, 1208, 1210,1212, 1214, 1216, 1218, 1220, 1222, 1224, 1226, 1228, 1230, 1232, 1234, 1236, 1238, 1240, 1242, 1244, 1246, 1248, 1250, 1252, 1254, 1256, 1258, 1260, 1262, 1264, 1266, 1268, 1270, 1272, 1274, 1276, 1278, 1280, 1282, 1284, 1286, 1288, 1290, 1292, 1294, 1296, 1298, 1300, 1302, 1304, 1306, 1308, 1310, 1312, 1314, 1316, 1318, 1320, 1322, 1324, 1325, 1328, 1330, 1332, 1334, 1336, 1338, 1340, 1342, 1344, 1346, 1346, 1348, 1350, 1352, 1354, 1356, 1358, 1360, 1362, 1364, 1366, 1368, 1370, 1372, 1374, 1376, 1378, 1380, 1382, 1384, 1386, 1388, 1390, 1392, 1393, 1396, 1398, 1400, 1402, 1404, 1406, 1408, 1410, 1412, 1414, 1416, 1418, 1420, 1432, 1434, 1436, 1472

Рахно Михайло 14
Рахно Олександр 14
Рахно Світлана 14
Рахно Юрій 14
Ребошапка Іван 1148, 1201, 1331, 1387, 1390
Ребрик Іван 1391
Ребрик Наталя 1391
Ревуцький Валер'ян 1397
Редин Егор 1384
Рефцьо Михаил 1399
Рєпін Ілля 729, 921
Ржегорж Франтішек 346-348, 417, 483, 525, 556
Рибаков Борис 1139, 1175, 1176, 1398
Рибальченко Любов 1398
Рибинський Мацей 93
Рибський Феофан 746, 1398
Ригоренко Микола 104
Риженко Яків 968, 969, 981, 982, 992, 993, 1389, 1397
Рижик Єлизавета 1252, 1325, 1397
Рилєєв Кіндрат 161
Рильський Максим 458, 1036, 1037, 1041, 1042, 1051, 1069, 1071, 1080, 1087, 1090, 1096, 1102, 1108, 1116, 1216, 1245, 1300, 1338, 1339, 1345, 1346, 1373, 1376, 1394, 1399
Рильський Осип (Юзеф-Марціял) 458, 459
Рильський Тадей 200, 237, 458, 459, 469, 510, 872, 1036, 1398
Рильські, *брати* 458
Римський-Корсаков Микола 292, 293
Рихтер В. Ф. 1393
Рігельман Олександр 24, 55
Ріхтер Ернст Фрідріх 291
Рклицький Михайло 545, 549, 559
Робчук Іван 1290, 1324, 1332, 1391
Род, *бог* 1140, 1287
Родінова Наталія 1397
Рожаниця, *богиня* 1140, 1287
Роздольський Осип (Йосип) 299, 609, 628, 793, 794, 872, 1361, 1383, 1397
Роздольські, *родина* 793
Розенблюм Николай 1350
Рокосовська Зофія (Софія) 328, 329, 331-334, 336, 337, 417, 485, 1360, 1372
Рокосовська Текля 328
Рокосовський Болеслав 328
Рокосовський Людвік 328
Рокосовські, *поміщики* 328
Роман 436, 1209, 1217
Роман, *божество колодязя* 669
Роман, *демон* 1117
Романенчук Богдан 1397
Романець Олексій 1387
Романова Одарка 545, 572, 573
Романченко Трохим 918, 923, 1054, 1388
Ростовцев Михайло 930
Рошкевич Ольга 305
Рубай Галина 1102
Рубан Василь 25
Рубан (Калиновська) Харитина 25
Рубець Олександр 293, 416, 1102, 1397
Рубці, *родина* 293
Руданський Олександр 235, 1397
Руданський Степан 111, 118-120, 147, 180, 249, 257, 971, 980, 1054, 1204, 1373, 1376, 1388, 1413
Рудловчак Олена 1397
Рудницька Марина 1007

Рудницький Євген 1127
Рудницький Ярослав-Богдан 1007, 1008, 1033, 1397
Рудольф, *кронпринц* 793
Рудченко (Білик) Іван 230, 232, 236, 263, 271, 416, 417, 1054, 1397
Ружицький Едмунд 234
Руліковський Едвард Леопольд 346, 417
Румянцев Петро 24
Русначенко Анатолій 1398
Русо, *демон* 590
Русов Михайло 765-767, 871, 1328, 1398
Русов Олександр 269, 275, 416, 733, 736, 744, 755, 765, 788, 1328, 1362, 1395
Русова Софія 765
Сабов Євменій 530, 871, 1329, 1398, 1412
Савицький Іван 613
Савицький Микола 1201
Савка 692
Савченко Іван 785, 871, 1398
Савченко Федір 1398
Садовський Микола 854, 855
Сакун Валентина 1472
Салига Тарас 1399
Салифон 439
Салонь-Ляхів Петро 877
Самарін Олександр 987
Самарін Юрій 954, 955, 987, 992, 993, 1399
Самарський Віктор 1313, 1332, 1399
Самокиш А. 1338
Саня 1039
Сапеляк Оксана 1399
Сарна Владислав 512
Сатана, *епічна героїня* 44
Сатана (Сатанаїл), *демон* 240, 465, 466, 931, 1236, 1237
Сахаров Іван 60, 61, 147, 1143, 1340, 1399
Сватковський Сергій 1295, 1324, 1332, 1399
Свенцицкий Илларион 1399
Свенціцький Андрій 510
Свидницький Анатолій 133-136, 140, 147, 155, 180, 214, 677, 833, 1399, 1400
Свирид 1294, 1295
Свирида Раїса 1268, 1269, 1325, 1399
Святий Дух 585
Святослав І Ігоревич, *князь* 73
Сейпентел Ілона 1078
Селивановский Семён 1391
Селіванов Олексій 169, 170, 417, 1399
Сембратович Сильвестр 652
Семен 1145, 1307
Семен Август 1381
Семен, *святий* 1017
Семенова Мирослава 1258, 1383
Семенов-Тян-Шанський Петро 236
Сементовский Александр 1399, 1400
Сементовский М. 1400
Сементовський Костянтин 95-98, 121, 122, 125, 147, 1351, 1400
Сементовський Олександр 121-123, 147, 954
Семенцов Михаил 1415
Семенцова Ірина 476, 1379
Сенько Іван 1088, 1089, 1201, 1343, 1365, 1420
Сенявський Адам 867
Сераковський Зигмунт 405
Сераковський Ксаверій 405
Сераковський Ян 405
Сергійко 1112
Сергійчук Володимир 1400
Сергіїв Микола 1096
Сивак Євдокія (Явдоха Зуїха) 1054, 1055, 1059, 1060, 1062, 1063, 1065, 1393
Сиваченко Микола 182, 1400
Сивицький Микола 1168, 1319, 1400, 1201
Сидір 1067
Сидоренко Андрій 14
Сидорович Броніслава 405
Сизько Андрій 1218, 1325, 1391
Силюк Анатолій 1400
Симиренко Василь 354
Симон Зилот, *святий* 1006
Симони Павел 1400
Симонов (Номис) Матвій 178, 230, 1357, 1388
Симонови, *родина* 177
Син Божий 1321
Синявський Антон 527
Сілецький Роман 1315-1317, 1325, 1401
Сіцінський Юрій 864
Скалецький Родіон 963, 982, 1108, 1359
Скобликова Тетяна 1278, 1401
Сковорода Григорій 23, 24, 959, 960, 1358, 1394, 1398, 1401
Скоропадський Іван 409, 1378
Скоропадський Павло 946, 972, 1007
Скотт Вальтер 705
Скрипка Василь 1410
Скрипник Ганна 1401
Скрипник Лариса 181, 1401
Скунць Петро 1084, 1201, 1331, 1379, 1399
Скуратівська Ярина 1233, 1401
Скуратівський (Древлянський) Василь 1097, 1099, 1199, 1229-1232, 1258, 1324, 1325, 1332, 1358, 1362, 1401
Сластьон Опанас 788, 853
Смирницький Василь (В. Н. С.) 34, 147, 1401
Смолинська Євгенія (Євгена) 938-941, 993, 1330, 1401
Смоляр Людмила 1401
Снєгірьов Іван 61, 62, 1401
Снєгірьов Олександр 62
Собкович Ганна 14
Сокальський Міхал Броніслав 512, 513, 515-517, 872, 1351
Сокіл Василь 1243, 1264, 1324, 1325, 1388, 1401
Соколов Михайло 124
Соколова Віра 1195, 1196, 1401
Солдатенков К. 1340, 1341
Соломон, *цар* 440, 441, 844, 904, 905, 1170
Солонина Петро 1338
Солянич Іван 1395
Сомов Орест 57, 1401
Сорокін Гавриїл 473, 1402
Сосенко Ксенофонт 878-880, 992, 1199, 1402
Сосенко Модест 878
Сослан (Сосруко, Созирико) 937
Сохацька Євгенія 1402
Спаситель 905
Спаська Євгенія 955-959, 984, 985, 992, 1035, 1182, 1206, 1212, 1330, 1343, 1402
Спесивцев Юрій 1278, 1279, 1324, 1402
Спиридон, *святий* 453
Срезневський Ізмаїл 90, 95-97, 152, 1402
Ставровський Юлій 222, 1403
Стадник Павло 627
Станіслав 60
Станіслав, *святий* 327
Старицький Михайло 291, 294, 755, 756
Старков Валерій 1403
Стасюлевич Михаил 1375, 1396
Сташевский А. П. 1371
Стельмах Михайло 1054, 1055, 1071, 1201, 1387, 1410
Стельмащук Степан 1146, 1201, 1392
Степан 410, 411, 473, 1071
Степан, *святий* 515
Степаненко Василь 543, 544, 549, 551, 554, 555, 563, 565, 570, 578, 1338, 1373
Степанко 840, 1047
Степанов Николай 1344, 1391
Стефаник Василь 326, 468, 477, 890
Стефанко 82
Стецький Тадеуш Єжи 234, 417
Стецько 17
Стецько Павло 1403

Стешенко Іван 544
Стешенко Марія 543
Стокоза Стклярь 54
Сторі Адольф 466
Стороженко Дмитро 180
Стороженко Олекса 160, 1403
Сторожук Антоніна 1403
Страшкевич Микола 478, 1403
Стрижевський Гаврило 774, 775, 871, 1403
Стрижевський І. 601, 1403
Строков Костянтин 110, 1403
Стшетельська-Ґринберґова Зофія 512, 522-524, 872
Стшетельська Ізабелла Сидонія 523
Субота Трохим 595
Сулима Микола 1341
Сумцов Микола 181, 205, 274, 282, 420-425, 430, 431, 461, 676, 765, 768, 779, 788, 804, 806, 825, 832, 871, 872, 918, 959, 960, 965, 992, 1024, 1196, 1206, 1207, 1329, 1382, 1385, 1403, 1404
Сумцов (Сумець) Семен 420
Супруненко Олександр 1404
Сурадель 1109
Сураделька 1109
Сухобрус Галина 1038, 1409, 1410
Сухообразонка Василь 1243
Счасни Карл 1363, 1367, 1375, 1379, 1382
Сьомченко-Грибинюк Юхтим 1404
Т. 181
Талапкович Василь (Йоанн) 77
Талько-Гринцевич Юліан 483-485, 487, 491-495, 498, 867, 872
Танський Іван 216, 217, 417, 1405
Танцюра Гнат 1054, 1055, 1060, 1063, 1126, 1200, 1201, 1331, 1365, 1393, 1405
Таранченко Юрій 1041, 1388
Тарас 322
Тарасевський Павло 584, 614, 618, 637, 639, 644
Тарасенкова Єфросинія 1195, 1360
Тарнавецький Володимир 884, 1405
Тарнович Юліан 896, 1405
Тарновський Василь 199, 354, 1348
Тартаковська (Шульгина) Лідія 945-948, 950, 953, 954, 985, 988, 992, 1042, 1171, 1182, 1206, 1209-1212, 1305, 1330, 1418
Тартаковський Петро 946
Твардовський, *пан* 943, 1341
Твердохліб (Твердохлібов) Олександр (А. Т.) 418-420, 677, 871, 1328, 1405
Творун Світлана 1300, 1301, 1325, 1405
Теліга Олена 1390, 1399
Теодорович Микола 695-697, 872, 1400, 1405
Теофіл 556
Терентьєв Африкан 168, 1406
Терещенко Олександр 104-107, 147, 201, 209, 437, 466, 1406
Терещенкова (Терещенко) Софія 973, 977, 980
Терещиха 410
Терлецький Остап 556
Терновская О. А. 1357
Тетяна 284, 451, 1060, 1067
Тетяна, *вода* 290,
Тетяна, *земля* 487, 494, 669
Тиблен Николай 1389
Тиміш 1045
Тимченко Євген 558
Тимяківна Марія 637
Титоренко (Куракеєва) Марина 1264, 1325, 1377
Тихін 206
Тичина Павло 1054
Тищинський Олександр 154, 155, 200, 416, 575, 774, 1362, 1406
Ткач Василий 1406
Ткач Микола 1284, 1325, 1406
Ткаченко Іван 1406
Ткаченко Федір 1410
Ткачов Григорій 217-219, 417, 1406
Тобілевич (Дитківська) Софія 405-408, 416, 1410
Тобілевич Іван (Карпенко-Карий) 405
Тобілевич Юрій 483
Толста Світлана 1178-1180, 1183, 1202, 1312, 1331, 1357, 1406, 1407
Толстий Микита 1177-1179, 1183, 1202, 1218, 1238-1240, 1331, 1406-1408, 1419
Толсті, *родина* 1179, 1180
Толстой Олександр 293
Томашевська Михалина 459
Топорков Андрій 1181, 1182-1194, 1202, 1211, 1238-1240, 1292, 1331, 1339, 1393, 1407, 1408
Топоров Володимир 1238, 1290, 1408
Торонський Олексій 168, 417, 1408
Траншель Андрей 1415
Трильовський Кирило 1130
Триюда-Арідник 715, 716
Тромсин 192
Трофименко Тетяна 1408
Трусевич Ігнатій 212-214, 417, 1408, 1409
Туманський Федір 755
Турик Степан 1120
Турчинський Юліуш 220
Туряниця Юрій 1370
Ульянов Николай 1411
Уляна (Ульяна, Уляниця, Уліяна), *вода* 487, 494, 590
Уризмаг 44
Усташка 638
Устенко Мефодій 963, 1411
Устя 773, 774
Ушинський Костянтин 756
Фалькевич Кароль 512, 524
Фальковський Ян 895, 896, 992
Федас Йосип 1106, 1107
Федір Тирон, *святий* 957, 1222, 1223
Федорко 53
Федоров Е. 1397
Федоров Петро 772, 1411
Федуня 623
Федько Іван 1093
Федькович Юрій (Осип-Домінік) 285, 286, 416, 1054, 1387, 1411
Фесенко Ефим 1356, 1358, 1374
Фінцицький Михайло 1088, 1405
Фішер Адам 719
Флетчер Джайлс 55
Фрадкин Владимир 1412
Франко Іван 35, 119, 299, 300, 304-307, 313, 315, 316, 318-321, 323-327, 347, 414, 416, 426, 427, 470, 477, 525, 528, 530, 556, 587, 590, 591, 603, 607, 608, 611, 619, 620, 645, 652, 697, 699, 754, 761, 786, 832, 878, 880, 890, 971, 972, 1037, 1054, 1130, 1235, 1328, 1351, 1361, 1374, 1387, 1401, 1411-1413
Франко Оксана 1413
Франц Йосиф 512, 700
Франчук Віра 1413
Фриц Михайло 1362, 1380, 1381, 1389, 1395, 1397
Фришберг Леон 1365
Фрол, *святий* 1017
Хан Мануил 1400
Ханко Віталій 1413
Харитун Юрій 1165, 1201, 1379
Харон 212
Харузіна Віра 943, 956, 960
Хвелелей 278
Хвеська 335, 861
Хвесько 963
Хвеся 963
Хвиля (Олінтер) Андрій 988, 1409
Хвостинський, *пан* 1226
Хима 334
Химка 407
Химочка 564
Хівря (Гапка, Настя, Вівря, Пріська, Риндя) 186
Хімчук Йосиф 1019, 1033, 1330, 1413
Хінкулов Леонід 1414
Хланта Іван 1118, 1201, 1237, 1382, 1394
Хланта Михайло 1382

Хлонь Марія 1099
Хмельницький Богдан 73, 1229
Ходоровський Григорій 898
Хома 54, 56, 193, 269, 270, 684, 694, 732, 733, 781
Хома, *святий* 1005
Хоменко Борис 1414
Хомчак Леся 1322, 1325, 1351
Хоткевич Гнат 891
Храповицький Антоній 936
Хрипун Тетяна 4, 1472
Христос 19, 456, 720, 796, 1015, 1127, 1223
Хролов 841, 842
Цигра Юрій 1151, 1201, 1386
Цинкаловський Олександр 1400
Цитович Петро 526
Цінцяла Анджей 867
Чабан Анатолій 1414
Чайковський Петро 293, 1147
Чайченко Василь 541
Чапський Павлін 324
Челебі Евлія 9
Чендей Іван 1072, 1201, 1370, 1420
Чепа Андріян 24, 25, 135, 853, 1414
Чепіга Інна 1351
Червінські, *родина* 35
Червоний король 1235, 1236
Черв'як Корній 966-969, 983, 992, 993, 1414
Чередниченко Дмитро 1414
Черемський Костянтин 1414
Черемшина Марко 468
Чернищук Наталя 1370
Чернявська Софія 478, 480, 872, 1414
Чибирак Світлана 1414
Чикаленко Євген 649, 1414
Чорі Юрій 1269-1272, 1325, 1414, 1415
Чорний Олексій 505
Чорнописька Лариса 1415
Чуб Прокіп 684, 1381
Чубаля Діоніз'юш 1240
Чубинський Павло 236-242, 244, 247, 248, 258, 261, 262, 266, 267, 269, 273, 289, 293, 416, 421, 422, 431, 458, 469, 485, 506, 586, 588-590, 733, 802, 890, 957, 1102, 1196, 1255, 1328, 1355, 1361, 1362, 1366, 1395, 1414, 1415
Чудновська Марія 574, 576
Чумаченко Віктор 14, 1415
Шаблевська Северина 403, 417
Шайда Пилип 1024-1026, 1033, 1348, 1364
Шалак Оксана 1360, 1415, 1416
Шалата Михайло 1387, 1388
Шамраєвський Аркадій 173, 1416
Шанявський Альфонс 968, 782
Шаповал Юрій 1395
Шарко Євген 475, 1416
Шафарик Павел Йосеф 55, 76, 77
Шафонський Опанас 26, 27, 1416
Шахматов Олександр 653
Шашкевич Антон 72
Шашкевич Маркіян (Руслан) 71, 72, 74, 75, 80, 147, 705, 1054, 1388
Швандюра Демко 57
Шевельов (Шерех, Шнейдер) Юрій 182, 201, 832, 999, 1024, 1416, 1417
Шевич Василь 130
Шевченко Людмила 926-928, 933, 935, 989, 992, 993, 1246, 1258, 1317, 1345, 1416
Шевченко Прокіп 926
Шевченко Тарас (Кобзар) 14, 42, 87, 88, 103, 147, 148, 152, 154, 158, 161, 162, 171, 177, 178, 182, 199, 206, 237, 293, 298, 299, 347, 354, 405, 417, 420, 458, 470, 498, 499, 540, 585, 590, 598, 601, 602, 699, 705, 717, 726, 754, 756, 873, 880, 891, 896, 926, 935, 954, 972, 973, 986, 991, 1007, 1037, 1102, 1143, 1146, 1151, 1168, 1344, 1347-1349, 1352-1354, 1356-1360, 1362, 1364, 1366, 1370, 1372-1374, 1376, 1377, 1379, 1380, 1383, 1386, 1390, 1392, 1394-1398, 1402, 1405, 1412, 1413, 1416-1418
Шевчук Валерій 30, 1416, 1417
Шевчук Оксана 1410
Шевчук Тетяна 1216, 1326, 1348, 1417
Шейковський Каленик 136, 147, 155, 156, 200, 202, 206, 417, 1399, 1415, 1417
Шекерик-Доників Петро 610, 632, 633, 890-893, 895, 990, 992, 1417
Шембек Юзеф Мацей 340
Шендеровський Василь 1417
Шеремета Юрій 1417
Шереперя Стецько 1344
Шестопал Матвій 1054, 1200, 1331, 1409
Шива, *бог* 471
Шилов Юрій 1215, 1216, 1417
Шимонович Симон (Бендонський Симон Симонід) 17
Шишацький-Ілліч Олександр 141, 143, 147, 154, 155, 180, 191, 1134, 1188, 1189, 1338, 1417, 1418
Шкарбан Андрій 1254, 1418
Шкробинець Юрій 1088, 1405
Шмайда Михайло 1152, 1153, 1220, 1224, 1325, 1418
Шмальгаузен Іван 947
Шнайдер Юзеф 719-721, 871, 872, 1255
Шопен Фредерік 357
Шраг Ілля 558, 1358
Шрамченко Олександр 788
Штеппа (Штепа) Кость 930-932, 987, 991-993, 1347, 1369, 1418
Штерн Ернст фон 900, 992
Штернберг Лев 947
Штифась 762
Шубравська (Олійник) Марія 1092, 1094, 1097, 1098, 1102, 1201, 1285, 1348, 1410, 1418
Шубравська Ольга 1106
Шульгин Володимир 946
Шульгин Олександр 946
Шульгина Любов 946
Шульгина (Тартаковська) Лідія 945-948, 950, 953, 954, 985, 988, 992, 1042, 1171, 1182, 1206, 1209-1212, 1305, 1330, 1418
Шульгини, *родина* 946
Шумада Наталя 1080, 1082 , 1201, 1331, 1370, 1374, 1387-1388, 1418
Шумовський Юрій 1027-1031, 1033, 1330, 1415, 1418
Шутилко 861
Шухевич Володимир 299, 311, 347, 482, 513, 705, 707, 708, 715, 717, 719, 871, 872, 879, 890, 894, 1140, 1235, 1340, 1419
Шухевич Олена 307
Щелоковська Варвара (В. Щ.) 749, 751, 753, 872, 1419
Щепкин Николай 1419
Щепкін Михайло 177, 1143, 1419
Щепотьєв Володимир 980
Щербаківський Вадим 510, 854
Щербаківський Данило 510, 788, 854, 956, 980, 992
Щербаківський Дмитро 954
Щербаківський Михайло (М. Щ.) 510, 511, 854, 872, 1419
Щербаков Олександр 650
Щурат Василь 646, 960, 1358, 1419
Югасевич-Склярський Іван 33, 147, 1391
Юдин Алексей 1419
Юзвенко Вікторія 1392, 1419
Юзефович Михайло 102, 273
Юлина 1081, 1089
Юра, *мольфар* 871
Юргенсон Пётр 1397
Юрій, *святий* 27, 149, 198, 243, 289, 334, 395, 414, 533, 575, 614, 888, 894, 895, 959, 1005, 1196, 1205, 1206, 1216, 1224, 1230, 1278, 1289
Юркевич Микола 287
Юрчак Доня (Євдокія) 1141, 1142
Юхим 183

Яблоновський Володимир 777, 778, 1419
Явдоха 58, 568, 997, 1056
Явдоха, *свята* 242
Яворницька Ганна 677
Яворницька Серафима 681
Яворницький Дмитро 675-679, 681, 682, 740, 779, 871, 917-923, 972, 983, 984, 992, 1092, 1096, 1339, 1364, 1368, 1404, 1410, 1418-1420
Яворський, *пан* 314
Яворський Юліян 651, 652, 872, 1392, 1420
Ягич Ватрослав 652
Яким 430
Якимович Григорій, *єпископ* 197
Яким'юк Юрко 609
Яківко 283
Якобсон Александр 1377
Яковлев Гліб 782, 872, 980, 1329, 1420
Яковчук Олександр 1147, 1201, 1392
Яма, *бог* 44
Ямі, *богиня* 44
Яніцький Петро 1233
Янко, *королевич* 1162
Яновська Любов 649, 650, 1420
Яновський Василь 650
Яновські, *родина* 650
Янчук Микола 355, 416, 1420
Ярема (Ерема) 54, 56, 193, 269, 684, 694, 732, 733, 781
Ярило, *бог* 149, 1363
Ярошинська Євгенія 347, 425-427, 872, 1054, 1388, 1403
Ясенчук Алла 1410, 1421
Ястребов Володимир 531-533, 538-540, 603, 835, 872, 1353, 1421
Яценко Михайло 1393, 1410
Яцків Михайло 648, 872, 1054, 1388
Яцько 82
Ященко Леопольд 1066
Ящуржинський Хрисанф 430, 459-465, 802, 872, 1421
Ящуржинські, *родина* 1377

***

Anczyc Władysław Ludwik 1424
Barącz Sadok 1421
Baranowicz Łazarz 1421
Barycki Piotr 1429
Bayger Jan Aleksander 1421
Bayli Stanisław 1428
Biegeleisen Henryk 1421-1422
Boháč Antonín 1426
Bojczuk Jewdokia 1427
Brykczyński Antoni 1422
Bystroń Jan Stanisław 1422
Černík Josef 1426
Chmielewski Maximilian 1429
Chotek Karel 1426
Czarnobrewiec 1428
Czopp Hermann 1424
Czubala Dionizjusz 1422
Czubalina Marianna1422
Dobrjański Kalistrat 1422
Dobrowolski Stanisław 1422
Dymnycz Nazar 1422
Dzieduszycki Włodzimierz 1428
Dzieduszyckie 1428
Epsztein Tadeusz 1422
Falkowski Jan 1422
Folprecht Josef 1426
Franko Iwan 1422
Falkiewicz Karol 1422
Gałęzowski Antoni 1422
Glücksberg Teofil 1426
Gołębiówski Lukasz 1422
Gorovei Artur 1422
Gustawicz Bronisław 1423
Hnatjuk Volodymyr 1423
Hölder Alfred 1423
Hušek Jan 1426
Jabłoński Kajetan 1427
Jasiewicz Zbigniew 1423
Jastrzębska Magdalena 1423
Jozef Pawlowskiego 1421
Kaindl Raimund Friedrich 1423-1424
Klvaňa Josef 1426
Kolberg Oskar 1424-1425
Kolessa Jan 1426
Kopernicki Izydor 1426
Kretz František 1426
Lipiński Karol 1429
Łoziński Józef 1426
Lubicz-Czerwiński Ignacy 1426
Malinowska Wanda 1426
Manastyrski Alexander 1424
Mirosław 1426
Moszyńska (Szembekowa) Józefa 1423, 1426
Mroczko Franciszek Ksawery 1426
Neymann Czesław 1426
Niederle Lubor 1426
Nowosielski Antoni 1426
Ossolińskie 1428
Pauli Žegota 1427
Pawłowski Józef 1421
Petruszewycz Stepan 1427
Piller Franciszek 1429
Piller Józef 1426
Piller Kornel 1427
Piotrowicz Stanisław 1427
Podbereski Andrzej 1427
Popowski Bolesław 1427
Poremba Michał Franciszek 1429
Rakhno Kostyantyn 3, 4
Řehoř František 1427-1428
Rokossowska Zofija 1360, 1426-1427
Roszkiewicz Olga 1422
Rulikowski Edward 1427
Schnaider Józef 1428
Schnayder Józef 1426
Sennewald Gustaw 1429
Sokalski Bronisław 1428
Stecki Tadeusz 1428
Stefea Constantin 1422
Strzetelska-Grynbergowa Zofia 1428
Stupnicki Hipolit 1427
Suru Pavel 1422
Szablewska Seweryna 1428
Talko-Hryncewicz Julian 1428
Tomaszewska Michalina 1428
Turczyński Juliusz 1428
Valášková Naďa 1428
Varchol Jozef 1429
Varcholová Nadežda 1429
Volkov Theodor 1429
Wajgiel Leopold 1429
Welter Huberto 1429
Winiarz Edward 1428
Witwicki Sofron 1429
Wójcicki Kazimierz Władisław 1429
Zadembski Henryk 1429
Zaleski (Z Oleska) Wacław 1429
Zawadzki Władysław 1430
Żmigrodski Michał 1430
Żupański Jan Konstanty 1430

ГЕОГРАФІЧНИЙ ПОКАЖЧИК

Абхазія 9
Августинівка 780
Авратин 234
Австралія 924
Австрія 499, 924, 1010, 1022, 1023, 1032
Австро-Угорщина 298, 891, 897, 1208
Азія 347, 805
Аккерманський повіт 235, 1344
Албанія 803
Алма-Ата 985, 986
Алтай 875
Альберта 1411
Америка 347, 924
Ананьївський повіт 410, 649
Англія 424
Андріївка 880
Андрійова 1281
Андрушівський район 1304
Арадський комітат 607
Арданів 530
Аркашон 851
Артюхівка 1132
Архангельськ 149, 237, 238, 1361
Архангельська губернія 149, 238
Архангельщина 238
Астраханська губернія 108
Астрахань 982
Аткарський повіт 466, 467
Аугсбург 998, 999
Аули 743, 746
Афіни 589
Афонська гора 423
Африка 347, 805, 924, 1028, 1418
Бабанський район 1044, 1045
Бабин 637
Багачівка 977
Багачка (Велика Багачка) 928, 1291
Байройт 999
Баламутівка 229
Балашівка 1309, 1310
Балашовський округ 110, 1403
Балинці 1083
Балкани 1151
Балтія 1169
Балтський повіт 133
Бальківка 697
Бамако 1028-1031
Банат 1352
Бандрів 612
Банконі 1029, 1031
Баня-Березівська (Баня-Березів) 895
Бар 867
Баранівський район 1247
Бардієв 1153
Бардіївський округ 701, 1151, 1154, 1161, 1281
Бардіївщина 1223
Баришівський район 1129
Барський район 1067, 1068, 1307
Басаличівка 1122, 1124, 1131
Басанківка 1051
Батезман 833
Батумі 695
Батурин 693
Батятичі 324
Бахмач 873
Бахмутський повіт 474
Бахчисарай 970
Бацмани 855, 856, 858, 859, 861, 862
Бацманівська волость 855
Бачбодроґськ 625
Бач-Бодроґський комітат 607, 1352
Бачка 1352
Безгинова, *слобода* 663
Безеїв 515
Безпечна 773
Безп'ята, *балка* 682
Белелуя 556, 557
Бенін 1030
Београд 1356
Бергомет 323
Бердичів 271
Бердичівський повіт 192, 492, 1136
Бердичівський район 910, 1253
Бердичівщина 909
Бердянськ 541, 545, 912, 939
Бердянський повіт 148, 211, 695, 802, 921, 1390
Бердянський район 1313
Берегівська жупа 897
Берегівський комітат 67, 603, 604
Берегове 1081
Берегомет 508
Бережанський повіт 624, 794
Бережанський район 1315
Бережівка 193
Березанка 686
Березанська, *станиця* 587
Березанський район 1044
Березань 49
Березань, *острів* 900
Березинка, *хутір* 539
Березів 316, 320
Березна 686
Березнівський район 1066, 1106, 1309, 1310
Березнівщина 1308
Берест 703
Берестань 1122, 1127
Берестейщина 1181, 1183, 1184, 1189
Берестечко 1082
Берестя 38
Берлин, *село* 793
Берлін 14, 200, 357, 557, 874, 900, 991, 1007
Берн 470
Бершадський район 1264
Бершадь 327, 340
Бессарабія 238, 461, 769, 776, 777, 862, 1362
Бессарабська губернія 404, 776, 777, 790, 1369
Бехерів 701, 1154
Бехи 912, 913, 914, 916, 917
Бешка, *річка* 837
Бещадський повіт 612, 888
Бистре 631, 754
Бишів 515, 516
Бібрка 393, 394, 395
Бібрський повіт 350
Біла 388
Біла Підляська 695
Біла Русь 40
Біла Церква 271, 340, 341, 933
Білгородський повіт 474, 637, 639, 801
Білгородщина 800
Білий Камінь 71
Білий Черемош, *річка* 645
Біличі 1242, 1318
Білі Ослави 895
Білка 1310
Білки 77
Біловежа 83
Біловіж 1309, 1318
Біловодськ, *слобода* 669
Біловодський район 1291, 1292
Білогірський район 1244
Білозерка 478, 479, 1414
Білозерськ 160
Білозерське озеро 478
Білокоровичі 1318
Білокуракине, *слобода* 658, 659, 660, 669, 671, 672, 673
Білокуракинський район 1291, 1292
Білорусь 9, 22, 200, 357, 882, 927, 970, 1169, 1179, 1187, 1190, 1238, 1256, 1398
Білоруське Полісся 1177, 1178, 1185, 1187, 1189, 1192, 1249
Білоцерківський повіт 340, 597
Білоцерківський район 990
Білоцерківщина 963, 1411

Більський повіт 257, 920, 1252
Більськ-Підляський 1252
Більче 381, 651
Більче-Золоте 699
Білятичі 1319
Біньчарова 702
Бірки 1262
Бірюченський повіт 168, 169, 1406
Благовіщенка 278
Благословенне 1218
Блажове 1309
Боберка 620
Бобровиці 1255
Бобровиця 173
Бобруйськ 37
Боб'ятин 515
Бовище 1311
Бовсуни 1303
Богдани 1299
Богданів 1123
Богданівка, *слобода* 657
Богданівська Антипівка 91
Богдашів 1308
Богодар 679
Богодухів 179
Богодухівський повіт 104, 549
Богодухівський район 1258-1261, 1383
Богородчанський повіт 322, 621, 622, 626, 648
Богородчанський район 1141, 1322
Богуславщина 123
Богучар 207
Богучарський повіт 217-219, 585, 595, 1406
Богуша 1320
Бодаківка (Верхня Будаківка) 920
Бодруджал 1158
Бойківщина 316, 325, 610, 611, 683, 792, 887, 890, 1088, 1116, 1315, 1321, 1322, 1343, 1349, 1365, 1366, 1371, 1372, 1381, 1388
Болгарія 68, 470, 477, 946, 1034, 1070, 1088, 1255
Болград 1174
Болехів 556
Болечев 719
Болозів 1322
Болхунське (Болхуни) 108
Бондарі 1315, 1318
Борзна 26, 103, 852
Борзнянський повіт 192, 195, 196, 242, 544, 548, 563, 637, 644, 868, 1121, 1127, 1135, 1136
Борисівка 582, 593, 644, 645
Борисівка, *слобода* 587, 589
Борисівська волость 591, 593, 594, 1359
Борисівський повіт 422, 1187
Бориспіль 236, 237, 242, 250, 253, 258, 265, 557, 561, 575, 590
Бориспільський район 1041, 1093, 1227, 1228
Борове 1298, 1309
Бородянський район 1122
Борознянський район 1257
Боромля 420
Бортне 609
Бортники 791
Борщів 488
Борщівський повіт 1064
Борщівський район 1146, 1226
Борщівці (Боришів, Боришівці) 111
Боснія 1255, 1300
Брагінський район 1215
Бразилія 991, 1032
Браїлів 942
Братениця 1258, 1260
Братислава 21, 1070, 1379, 1386
Братківці 1121
Брауншвейг 14
Брацлавський повіт 186, 292
Брацлавщина 182, 185, 187, 1256
Брестська область 882
Бретань 826, 875
Британи 563
Брідок 426
Броварський район 1102, 1124, 1257
Бровки Перші 1304
Броди 1351
Бродівщина (Брідщина) 793, 1351
Бродський повіт 71, 698, 699
Брусилів 1020
Брянщина 1191, 1281
Бубель 1127
Бубнище 76
Бубнівка 174, 945, 947-952, 954, 955, 1041, 1042, 1052, 1054, 1244, 1267, 1322, 1418
Буг, *річка* 674, 1341
Буда-Вовчківська 1277
Будаївка 244
Будзанів 611, 617
Будниці 476, 1379
Буковина 76, 78, 86, 268, 285, 315, 323, 426, 427, 499-501, 504, 506-508, 577, 648, 652, 863, 951, 956, 1070, 1079, 1170, 1233, 1265, 1266, 1348, 1369, 1372, 1387
Буковинська Гуцульщина 1265
Буковинський край 1079
Бунчуківка 1291
Бурштин 70
Буряківка 1247
Бур'янівка 1219
Бухарест 328, 1378, 1387, 1390
Бучацький повіт 602, 603, 607, 609, 612, 613, 615, 621
Бучач 173, 602
Бушинка 793
Буштино 1081
Вавринець 1165, 1281
Вагринець 1151
Валентинівка 1160, 1221
Валківський повіт 278, 562, 638, 1259, 1261
Валківський район 1258, 1259, 1261, 1262, 1383
Валуйки 982
Валуйський повіт 582, 587, 589, 591, 593, 594, 644, 1359
Валя Вішеулуй 1148
Вапеник 1282, 1283
Вапенне 1101
Варва 54, 56
Варшава 13, 93, 94, 357, 776, 784, 893, 941, 1379, 1389
Варшавська губернія 919
Варшавське герцогство 36
Варшавський район 1179
Васильків 1267, 1285
Васильківський повіт 50, 87, 340, 343, 345, 346
Васильківський район 1219
Васьківка 161
Вацовичі 883
Вашківський повіт 863
Вашківці 790
Веденка 1264
Вежиця 1247
Велдіж 477
Велеснів 602
Велика Борщівка (Борщівка) 885
Велика Британія 13, 999
Велика Виска 539
Велика Глуш 265
Велика Клецка 852
Велика Обазівка 681
Велика Павлівка 769
Велика Поляна 1164, 1165
Велика Росія 422
Велика Савустьянівка (Велика Севастянівка) 933
Велика Селецька 811
Велика Татаринівка 845
Велика Тибава 67
Велика Чернігівка 1318
Велике князівство Литовське 527
Великий Браталів 911
Великий Глибочок 1130
Великий Ключів 378
Великий Корогод 930
Великий Кучурів 863
Великий Липник 1152
Великий Раковець 597
Великий Рижанівський курган 484
Великий Стидин 1298
Великий Токмак 148
Великий Черемель 1249

Великі Будища 742
Великі Бучки 1131
Великі Зозулинці 697
Великі Лучки 21, 739
Великі Сорочинці 1295
Великоберезнянщина 884
Великодедеркальський район 1120
Великокринківський район 1218
Великоросія 154
Верба 1214, 1390
Верби 1207
Вербовець 323, 896
Верб'яж 530
Вереміївка 728, 732
Веренчанка 1129, 1130
Вереси 847
Вересня 1277
Веречанська округа 1216
Веркіївка 552, 690, 1382
Верпа 1300
Верхнє Прикубання 1264
Верхнє Студене 1075
Верхні Ворота 1072
Верхній Карабут 583
Верхній Пфальц 824
Верхній Салтів 779
Верхній Ясенів 398, 401, 717
Верхньодніпровський район 1219
Верхня Дуванка 1291
Верховина 634, 1072, 1079, 1146, 1369, 1370, 1417
Верховинський район 1316
Верховинщина 502
Весняне 1309, 1311
Ветли 1256
Вздов 393
Виблі 574, 576
Виговське 1293
Видинів 613
Видрань 1224
Виженка 1319
Вижницький повіт 285, 311, 376, 413, 615, 622
Вижницький район 1080, 1319
Вижниця 325
Вижній Свидник 606
Визлів 515
Вильна 1383
Винники 459
Високе 1251
Високі Татри 877
Виступовичі 926, 930, 1184, 1247, 1249
Вишатиці 382
Вишгород 1298
Вишгородський район 1298, 1299
Вишевичі 1183, 1184
Вишеньки 935
Вишнівка 1237
Вишнопіль 1065
Відень 14, 21, 76, 200, 337, 470, 501, 502, 504, 556, 602, 698, 874, 876, 924, 1341, 1369, 1373
Віжомля 637
Військове 1253
Вікно 1126
Вікторів 324
Вілія 1173, 1174, 1314, 1315
Вілков (Вілково) 404
Вільгір 1322
Вільне 1218
Вільно (Вільнюс) 78, 405, 695
Вільхи 687
Вільхівка 486, 1174
Вільхівчик 1032
Вільховець 486, 487, 489
Вільховий Яр 540
Вільшана 284
Вільшанка 826
Вільшанський район 1106
Віндзор (Віндсор) 1019, 1413
Вінницька область 406, 1010, 1043-1045, 1049, 1051, 1054, 1071, 1094, 1102, 1104, 1106, 1108, 1124, 1126, 1129, 1131, 1175, 1226, 1244, 1251, 1264, 1307
Вінницька округа 1132
Вінницький повіт 118, 246, 351, 590, 774, 1009
Вінницький район 934, 1094, 1300
Вінниця 557, 674, 892, 982, 1010, 1370, 1341, 1377, 1405
Вінниччина 192, 351, 405, 945, 947, 953, 965, 998, 1024, 1067, 1068, 1123, 1171, 1198, 1217, 1278, 1338
Вінніпег 995, 1007, 1020, 1024, 1355, 1369, 1371, 1397, 1417, 1418
Вірменія 9
Вітківці 1126
Вітковичі 1310
Вітрянка 776
Вітчизна 236
Вісла, *річка* 94
Владивосток 989
Вовків 346, 621
Вовківці 858
Вовчанськ 57, 779
Вовчанський повіт 63, 108, 151, 779
Вовче 1322
Вовчок 811, 826
Водяне 1095
Водяники 496
Воєводина 13, 604
Вознесенськ 998
Вознесенське 232
Вознесенський район 1313
Возничі 1316
Войниха 815
Войславичі 515, 516
Волга, *річка* 466
Волинка 848
Волинська губернія 127, 129, 130, 153, 194, 223, 224, 232, 234, 236, 238, 243, 249, 264, 328, 334, 340, 351, 412, 413, 462, 463, 546, 547, 568, 653, 691-693, 696, 697, 781, 784, 793, 850, 851, 885, 919, 970, 1027, 1102, 1123, 1135, 1141, 1339, 1345, 1362, 1370, 1375, 1382, 1386
Волинська область 653, 1048, 1069, 1093, 1100, 1125, 1139, 1181, 1182, 1244, 1281, 1305, 1312, 1314
Волинська округа 908
Волинське Полісся 459
Волинський край 905
Волинь 18, 22, 37, 40, 153, 180, 183, 223, 228, 233, 234, 240, 294, 295, 327-329, 333, 340, 357, 381, 412, 478, 528, 529, 546, 552, 650, 683, 696, 698, 749, 839, 841, 845, 850, 852, 878, 880, 905, 933, 938, 966, 970, 991, 1001, 1009, 1017, 1019, 1024, 1025, 1027, 1045, 1082, 1091, 1100, 1136, 1140, 1192, 1194, 1242, 1243, 1256, 1275, 1289, 1298, 1314, 1321, 1342, 1348, 1350, 1351, 1357, 1362, 1364, 1369, 1374, 1375, 1380, 1392, 1393, 1400, 1403, 1405, 1409, 1410, 1414, 1415
Воловецький район 1072, 1146
Володава 386
Володарка 1277
Володимир-Волинський 490, 492, 970
Володимир-Волинський повіт 653, 1339
Володимир-Волинський район 1242, 1273, 1289
Володимирівка 1254
Володимирська губернія 850
Волока 506, 507
Волосате 888
Волочиськ 697
Волочиський район 696
Волощина 68
Волтушова 392
Волхов, *річка* 15
Волчанський повіт 677
Воля-Баранецька 1323
Волянщина 849
Вонігово 1081
Вордань 1123
Вороблевичі 322, 1080
Воронезька губернія 152, 168, 169, 207, 547, 582-585, 644, 736, 782, 593, 594, 1399, 1406
Воронезька область 583, 1098
Воронівський округ 1165, 1281
Воронеж 101, 169, 596, 694, 781, 782, 1359, 1399, 1406, 1411

Воронежчина 60, 108, 122, 170, 217, 422, 583, 585, 591-593, 596, 618, 772, 782, 807, 933, 1087, 1194, 1359
Вороновиця 998
Воропаїв 1298
Ворочево 739
Воскресінка 683
Вроцлав 719
Вучкове 1089
Вчорайше 270
В'язівок 1044, 1095
Гавареччина 1171, 1206, 1208-1210
Гаврилівка 198, 736, 855, 858, 860, 861, 1084
Гаврилівці 111, 292
Гаврянка 1222
Гадяцький повіт 124-126, 289, 290, 724, 740, 766, 1137, 1356, 1358
Гадяч 26, 125, 294, 899, 1383, 1394
Гайна 36
Гайсин 901
Гайсинський повіт 133, 290, 901, 945, 1356
Гайсинський район 1044, 1045, 1051, 1054, 1104, 1107, 1123, 1124, 1126, 1129, 1131
Галицька Лемківщина 880, 1373
Галицька Русь 78, 228, 1349, 1355
Галицьке князівство 698
Галицький район 35, 1243
Галицько-Волинське князівство 1175
Галич 79, 878, 1142
Галичина 35, 37, 45, 46, 67, 69, 71, 72, 74, 76, 78, 84, 93, 122, 123, 133, 157, 173, 197, 198, 222, 228, 298, 300, 307, 328, 346, 347, 355, 397, 398, 401, 430, 477, 501, 504, 505, 512, 556, 591, 603, 648, 651, 652, 699, 748, 761, 793, 832, 878, 880, 882, 892, 901, 928, 933, 956, 971, 990, 1007, 1019, 1020, 1037, 1046, 1053, 1064, 1090, 1113, 1242, 1346, 1351, 1355, 1356, 1381, 1382, 1410
Галле 900
Гальденбург 998
Гамчарка (Ганчарка) 1291
Ганігівка 1222
Ганнівка 1131
Ганнусівка 1321, 1390, 1392
Ганчова 348, 881
Гарасимів 362, 378
Гарнишівка 1131
Гарячий Ключ 765
Гатна-Деражня 221
Гачава 1224
Гвіздець 378, 792, 1372
Гвіздка 864
Гвінея 300
Гвоздка 374
Гельсінкі 602
Гельмязів 1096
Генеральна губернія 990
Герцеговина 762
Гетьманщина 20, 25-27, 30, 66, 67
Гірко (Вірко) 47
Глибоке 387
Глибоцький район 507, 636
Глиниця 863
Глинне 1180
Глинськ 26, 736, 742
Глинське 732
Глиняни 396
Глинянка 540
Глібів 932
Глібівка 939, 1097, 1128, 1298
Глодос 540
Глубочка 653, 654, 1379
Глумча 909
Глухів 692, 755, 956
Глухівська округа 1105
Глухівський повіт 101, 128, 161, 216, 487, 694, 755, 756, 781, 843, 844, 957, 1135, 1136, 1339, 1357, 1380, 1404
Глухівщина 216, 217
Глушківці 1302
Глядки 621
Гнідин 263, 1227, 1228
Гніздичів 620, 622
Говерла, *гора* 719, 877
Гоголів 517
Годині 1323
Голики 1243
Голованівський район 1217
Голови 610, 618, 632, 634, 890, 891, 1417
Головківка 786
Голопристанський район 1313
Голубичі 154
Голучків 392
Голяки 1106
Гомельська область 1215
Гомельщина 1183, 1184, 1187, 1191, 1188
Гончариха 381
Гончарівка 1280, 1292
Гончарна, *слобода* 101
Горбове 1141
Горбовичі 1311
Гордашівка 642
Горинка 1024
Горінчеве 1047, 1077-1079
Горішній Дзвенячий 864
Горішній Ясенів 502
Горлицький повіт 881
Горнанівка 811
Горовецьке 1127
Городенка 74, 75, 362, 363, 367, 371, 373, 379, 380
Городенківський повіт 307, 378, 613, 615, 618, 640, 705, 870
Городенківщина 705
Городенщина 870, 1349
Городець 234, 928
Городецький повіт 512, 524, 623
Городищенський повіт 152, 1363
Городищенський район 1044
Городницький район 909, 912
Городниця 362, 363, 366, 965, 1242
Городня 772
Городнянський повіт 32, 154, 185, 551
Городнянський район 1305
Горонда 897
Горохів 93
Горохівський повіт 885, 886
Горохівський район 1082
Горошова 1226
Горшколіпи, *куток* 674
Горячий Ключ 1364
Гостомель 249
Гошів 314
Гощанський район 1173, 1309, 1310, 1322
Гощанщина 1321, 1322
Грабарівка 1307
Грабовець 621, 1127
Грабово 1312
Градец Кралове 346
Градизьк 835
Грайворонський повіт 801, 1358
Грем'яче 1248
Греція 589, 803, 816, 826, 863, 900
Григорів 603, 621, 647
Григоро-Денисовка (Тимківка) 539
Григорополіська, *станиця* 764
Грижинці 942
Гринева 717
Гриньки 291
Гринява 308
Гродненська губернія 238, 254, 941
Гродно 695
Грозинці 776
Громи 1103, 1210, 1211, 1372
Грубешівський повіт 747
Грубешівщина 1249
Грузія 9
Грунь 767
Грушівка 1079
Грушківка 644
Грядки 1244
Губське 813, 898
Губча 1227, 1228
Гулевичі (Гулівка) 653
Гулі 1067, 1307
Гуляйполе 1219
Гуменський округ 1165, 1224
Гуничі 844, 846, 1298
Гусинка, *слобода* 432, 446
Густ 700

Гусятинський повіт 624, 627
Гусятинський район 1226
Гусятинщина 174
Гусяче болото 1280
Гута-Лісівська 1314
Гуцульський край 893
Гуцульщина 94, 212, 221, 285, 286, 311, 325, 338, 499, 513, 611, 705, 706, 710, 715, 716, 719, 724, 794, 797, 799, 863, 877, 890, 891, 893, 895, 896, 1013, 1145, 1229, 1316, 1319, 1321, 1354, 1378, 1417, 1419
Ґельсінкі 602
Ґорґани 794
Давид-Городок 920
Дагомея 1030
Далекий Схід 13
Далешево 613-617, 640, 870
Далмація 425
Дальнєрєчинський район 1264
Далява 1115
Данилівка 1292
Даньківка 935
Дар 1165
Дашківці 774
Дверник 319
Двірець 1100
Дворічна, *слобода* 447, 449
Дев'ятники 350, 351
Дем'янець 475
Дем'янці 555
Дем'янівка 1292
Деневі 911
Денисовичі 1245, 1248, 1253
Деражне 183
Деревно 1171
Джерельне 1292
Джуньків 192
Джуринський район 909, 911
Джурів 614
Джурків 369
Дзвиняч 392
Дибинці 963, 1069, 1411
Диканька 1096, 1293
Дикий степ 746
Димерський район 939, 1041, 1097, 1128
Діброва 1317
Дігтярі 693
Дідковичі 129
Діївка 682
Длужнів 515, 517
Дмитре 491
Дмитренки 1129
Дмитрівка 473, 534, 535, 1291, 1292, 1402
Дмитрівка, *слобода* 736
Дмитровичі 1323
Дмухайлівка (Дмухайлівські Хутори) 923
Дніпро, *річка* 42, 172, 191, 291, 478, 682, 841, 1285
Дніпровське 1306
Дніпровський повіт 211
Дніпродзержинський (Кам'янський) район 1219
Дніпропетровськ 922, 984, 1340, 1391
Дніпропетровська область 1044, 1046, 1047, 1095, 1218, 1340
Дністер, *річка* 207, 291, 356, 426, 614, 864, 1388
Доброводи793
Доброгостів 652, 719, 791, 1115, 1379
Доброчин 1084
Добрудж 13, 470, 555, 1291
Добряни 133, 197
Довге 1127
Довгеньке 1251
Довгопілля 307, 308, 311, 312
Довгополівка 855, 861
Довгунь 1163
Довпотів 35, 1318
Долина 38
Долинівка 1129
Долинський повіт 316, 477, 863
Долинський район 35, 854
Дольовий 1226
Доманівський район 410
Дон, *річка* 671, 1000
Донецьк 898, 1343, 1362
Донецька область 1043, 1045
Донеччина 1045
Донщина 419
Доробратово 1272
Дорогобуж 1310
Дорожів 350
Дошно 881
Дравці 597
Драгачев 1407
Драчинці 1079
Древняя Русь 1387
Дрогобицька область 1129
Дрогобицький повіт 300, 306, 322, 323, 459, 609, 617, 621, 624, 719, 791, 1379
Дрогобицький район 1080, 1115, 1127
Дрогобич 168, 318, 324, 326, 613, 699, 761, 883
Дрогобиччина 355, 1043
Дружківка 474
Дубенський повіт 243, 251, 529, 784, 966, 1027, 1102, 1370
Дубенський район 1101
Дубини 1244
Дубище 251, 1303
Дубківці 174
Дубнівський район 1244
Дубова 642, 1163, 1253
Дубовиця 39
Дубовичі 1105
Дуброва 651
Дубровицький район 1170, 1180, 1246, 1249, 1255, 1306, 1314
Дуванка 1098
Дударків 1093
Дунаєвецький район 1226, 1303
Дунаєць 161
Дунай, *річка* 204, 284
Дусанів 622, 624
Дусино 603
Дяківці 1071
Дяченківська волость 217
Дяченково 217
Едмонтон 996, 1346, 1391, 1395, 1411
Естонія 803, 1398
Євминка 557, 560, 577, 579
Євразія 1225
Європа 21, 162, 208, 247, 706, 756, 855, 900, 1327, 1342, 1359, 1369, 1390, 1397, 1401, 1414
Єгорівка 435, 445, 448, 454-456
Єйський одділ 585, 1376
Єйський повіт 409, 1371
Єлець 671
Єлизаветино 466
Єлисаветград 271, 532
Єлисаветградський повіт 428, 464, 532, 539, 738, 1353, 1383, 1421
Єлисаветградщина 532, 1130
Ємільчинський район 909, 1181, 1184, 1298, 1312
Єндовище 772, 1411
Єремівка 767
Єрмолинці 859
Єрусалим 19
Жаб'є (Верховина) 211, 212, 398, 399, 634, 891-893
Жабинці 1147
Жабокруки 1237, 1304
Жабориці 528
Жабче (Муроване) 515, 516
Жашків 1022
Жашківщина 773
Жванчик 114
Жданівка 253-255, 258
Жеведь 577, 579, 581
Женева 469, 470, 556, 874, 924
Жерденівка 290, 1054
Жешів (Ряшев) 222, 700
Жидачів 315, 317, 322, 323, 346, 347, 1242
Жидачівський повіт 320, 620, 622
Житань 1289
Житне 855
Житомир 13, 156, 178, 230, 271, 839, 845, 902, 904, 922, 935, 937, 966, 1342, 1345, 1374-1376, 1380, 1396

Житомирська область 875, 1043, 1045-1047, 1069, 1097, 1131, 1178, 1181, 1188, 1247, 1251, 1253, 1292, 1297-1299, 1303, 1312, 1314-1318, 1321, 1375
Житомирська округа 1124
Житомирське Полісся 1253
Житомирський повіт 478, 653, 747, 748, 841, 843-845, 847-850, 852, 905, 966, 1137, 1342, 1345, 1375, 1379, 1405
Житомирський район 1173, 1303
Житомирщина 35, 125, 904, 911, 1020, 1099, 1122, 1123, 1140, 1146, 1171, 1173, 1183, 1184, 1190-1192, 1232, 1233, 1313, 1380
Жлобин 873
Жмеринка 1010
Жмеринський район 1102, 1251
Жовква 74, 356, 703, 883
Жовківський повіт 84, 85, 483, 698, 883, 1351, 1392
Жовківщина 74, 883
Жовтневе 1292
Жолудівка 1178, 1304
Жорнище 1198, 1244
Жукин 930
Жуків 366
Жукова балка 1293
Жукотин 888, 1322, 1366
Журавки 1179
Жураки 622, 623, 626
Журба 928
Журжинці 926

Забріддя 905-907, 1375
Завадів 320
Завадка 168, 1153
Загальці 1122
Загнітків 414, 415, 1361, 1362
Загреб 200, 762
Загребля 1173
Задвір'я 397
Заднишівка 1019
Задовже 1309
Задубрівці 521
Закарпатська область 897, 1047, 1072, 1075, 1077, 1081, 1089, 1118, 1140, 1322
Закарпатська Україна 876
Закарпатський край 1072
Закарпаття 21, 22, 24, 33, 76, 78, 603, 610, 652, 700, 739, 877, 884, 885, 892, 990, 1001, 1043-1046, 1052, 1075-1077, 1079, 1081, 1084, 1088-1090, 1116, 1146, 1150, 1174, 1269, 1270, 1348, 1364, 1365, 1386, 1414
Закопане 851
Закотне 1291
Залав'є 1141
Залеванщина (Заливанщина) 351
Залишани 1254, 1277
Залібівка 1315
Залісся 320, 1178
Залісці 1173, 1174, 1244
Заліське 978, 979
Заліщицький повіт 305, 995
Залужжя 491
Залужце 531
Залуч
Залуччя 93, 651, 1147, 1394
Замглай, *болото* 551
Замисловичі 1318
Замулинці 320
Заозір'я 1309
Западная Россия 1383
Заполярний Урал 238
Запоріжжя 682, 744, 746, 1368, 1389, 1403, 1418
Запорізька область 1313
Запорізька округа 1105
Запорізька Січ 22, 30, 103, 144, 675, 676, 802
Заріг 177
Зарічненський район 1309
Зарічне (Українка) 935
Зарічненський район 1319
Заріччя 513, 700, 989
Зарогізно 346
Зарудка 512
Заслав 234
Заславський повіт 234, 412, 697, 781, 1137, 1339, 1405
Заславський район 1100
Заставнецький повіт 637
Заставнівський район 1129, 1130
Застав'є 652
Затисся 1084
Захід 1027
Західна Африка 1029-1031, 1330, 1418
Західна Бойківщина 1289
Західна Волинь 753, 1136
Західна Європа 10, 146, 271, 556, 646, 805, 924
Західна Канада 996
Західна Лемківщина 896
Західна Україна 37, 45, 168, 173, 298, 591, 863, 880, 887, 933, 998, 1037, 1390
Західне Поділля 113, 174, 221, 648, 1004, 1267, 1374
Західне Полісся 1133, 1135, 1136, 1138, 1189, 1191, 1192, 1215, 1281, 1305, 1312, 1314, 1343
Західно-Подільський регіон 111
Західно-Руський край 239
Збараж 316, 403, 493, 498
Збаразький повіт 313, 793
Збаразький район 1173, 1244
Збійне 1165, 1224
Зборівський повіт 628, 630, 1128
Збраньки 1298, 1299, 1318
Збруч, *річка* 174, 651, 864, 1350, 1394
Звал 1166
Зведенівка 909, 911
Звенигородка 484, 487-489, 491, 970, 973, 980, 991, 1285
Звенигородська округа 1098
Звенигородський повіт 327, 484, 486-489, 492, 496, 498, 630, 850, 927
Звенигородський район 1044, 1045, 1103
Звенигородщина 188, 484, 485, 497, 928, 970-978, 1251, 1350, 1376, 1414
Звірин 392
Звягель 294, 328, 528
Звягельський повіт 328-330, 333, 334, 336, 337, 528, 529, 845
Звягельщина 1372
Здолбунівський район 1244, 1308, 1314
Зелена 211
Зелений Клин 13, 1264, 1388
Зелений Яр (Карлівка) 410
Зелениця 631, 794, 796, 797, 799, 1390
Землянка 755, 756, 1380
Землянський повіт 772, 1411
Земплинщина 81
Зеремля 1247
Зимне 1242
Зіболки 883, 1392
Зіньків 26, 104, 866, 867, 954, 955
Зіньківський повіт 420, 732, 742, 766, 767, 769, 853, 943, 1099, 1126, 1137
Зіньківський район 1208, 1394
Зіньківщина 418
Златопіль 775
Златопільський район 988, 1043, 1046, 1119
Зліїв 1306
Злодіївка (Українка) 936
Змієв 542
Зміївський повіт 1043
Знам'янка 1258, 1260
Золотники 173
Золотоніський повіт 42, 43, 95, 121, 687, 732, 733, 766, 767
Золотоніський район 1095, 1096
Золотоноша 41, 189
Золочів 398, 482, 513
Золочівський повіт 71, 79, 87, 320, 404, 698, 1130
Золочівський район 1171, 1172, 1209
Золочівщина 72
Зятківці 1044-1046, 1054, 1055, 1060, 1062, 1063, 1404

Іваниківка 322
Іванівка 279, 464, 620, 622, 624, 738, 1297
Іванківський район 909, 1140, 1066, 1247, 1253, 1254, 1317
Івано-Франківськ 1340, 1346, 1417
Івано-Франківська область 35, 634, 854, 891, 1083, 1094, 1141, 1208, 1210, 1235, 1243, 1304, 1316, 1319, 1322
Івано-Франківський (Тисменицький) район 1141
Івано-Франківщина 1082, 1083, 1268
Іваньків 242
Івківці 1119
Ігнатпіль 1321
Іза 21, 597
Ізюмський повіт 125, 736
Ізюмський район 1251
Ізюмщина 204
Ізяславський район 909, 910, 1173, 1228, 1299
Ілавче 1008
Ілемня 1052
Ілинці 645
Іллінецький район 1244
Ільниця 739, 1089
Індія 826, 932, 972
Інсбрук 1010
Іран 932
Іркутськ 484, 986
Іршавський район 1089, 1174, 1272
Іскорость 909
Іскрівка 293
Іспанія 424
Іспас 361, 367, 371, 372, 374, 376, 377, 379, 399
Італія 285, 582, 826, 900, 1023, 1188
Ічнянський район 1251
Ішово 273
Їсківці 171
Йосипівка 1217
Кабання (Кабанне), *слобода* 441, 448, 455, 480, 1368
Кабичена (Кабичівка), *слобода* 657, 667
Кавказ 144, 146, 200, 429, 695, 900, 1195, 1371, 1378
Кадниця 1258
Казань 458, 466
Казарня 536
Казахстан 980, 985, 986, 991
Калайдинці 98
Калинівка 1277, 1317
Каліський повіт 328
Каліш 16, 20
Калниболот 539
Калузька губернія 60, 650
Калуський повіт 623, 719
Калуський район 35, 1318
Калуш 854
Кальниболото (Катеринопіль) 485
Калюс 112
Каменецький повіт 618, 1101, 1374, 1398
Камі, *острів* 1030, 1031
Камінка 612
Камінь-Каширський район 1305
Камйонка 1165, 1282
Кам'янець 111, 133, 867, 1032
Кам'янецька округа 1126
Кам'янецький повіт 292, 465, 486, 491, 651, 698, 746, 749, 1383
Кам'янець-Подільська губернія 118, 919, 1363
Кам'янець-Подільський 13, 118, 155, 224, 864, 875, 932, 1032, 1341, 1358, 1361, 1362, 1396, 1402
Кам'янець-Подільський район 1068, 1123, 1225
Кам'янка 279, 777, 867, 1291
Кам'янка, *слобода* 455, 662, 666, 668, 670
Кана Галілейська 676
Канада 13, 995, 996, 1107, 1008, 1010, 1019, 1020, 1023, 1032, 1147
Канів 231, 955
Канівський повіт 240-242, 245, 262, 263, 344, 345, 543, 549, 551, 554, 578, 579, 588, 788
Канівський район 1106, 1315
Каплівка 776
Карабіївка 1120
Караван 1262
Караганда 986
Карачаєво-Черкесія 1264
Кардашева 407
Кардашівка 292
Карлів 611, 635, 637, 639
Карлівка (Зелений Яр) 410
Карловац 762
Кармелюкове 1102
Каротинка 1173
Карпати 200, 201, 305, 325, 337, 357, 398, 399, 401, 504, 556, 638, 702, 705, 1070, 1075, 1089, 1116, 1151, 1229, 1243, 1275, 1304, 1319, 1343, 1344, 1349, 1379, 1385, 1394, 1401, 1405, 1408, 1414, 1420
Карпатская Русь 1399
Карповець 243
Касперівка 995
Катеринівка 428
Катеринодар 13, 14, 587, 589, 590, 595, 596, 764, 765, 1359, 1364, 1371
Катеринопіль 1045, 1046
Катеринослав 178, 275, 675, 779, 918, 921, 922, 1341, 1389, 1419, 1420
Катеринославська губернія 91, 236, 277, 280, 282, 425, 474, 547, 549, 555, 579, 679, 683, 730, 739, 744, 780, 920, 923, 1092, 1382, 1389
Катеринославський край 780, 1341
Катеринославський повіт 738, 743, 745, 780
Катеринославщина 265, 272, 274-277, 280, 283, 541, 676, 682, 736, 744-746, 779, 780, 919, 921, 933, 1096, 1389
Качин 1305
Квітки 1316
Кежмарк 1282
Кельменецький район 1079, 1080
Кельменці 1122
Керестур 604, 606, 625, 1352
Керстенці 776
Києво-Волинське Полісся 927
Києво-Святошинський район 1311
Київ 13, 18, 37, 44, 52, 87, 103, 121, 126, 134, 135, 148, 152-154, 156, 157, 191, 230, 232, 235, 237, 268, 269, 271, 275, 279, 291, 292, 354, 405, 407, 411, 459, 469, 470, 487, 510, 544, 552, 558, 581, 589, 596, 597, 602, 652, 734, 736, 737, 755, 775, 786, 788, 792, 850, 891, 892, 897, 899, 901, 926, 932, 935, 936, 941, 943-946, 954, 956, 962, 963, 971, 972, 980, 981, 983, 989-991, 1022, 1032, 1036, 1048, 1137, 1139, 1142, 1286, 1339-1351, 1354-1406, 1408-1411, 1413, 1414, 1416-1421
Київська губернія 50, 87, 121, 122, 182, 194, 230, 232, 236, 238, 327, 346, 351, 404, 463, 474, 484, 543, 547, 555, 601, 630, 642, 685, 754, 771, 785, 846, 850, 853, 854, 875, 1022, 1366, 1368, 1381, 1399, 1400
Київська Земля 1199, 1366
Київська область 981, 985, 987, 988, 1043-1046, 1048, 1049, 1066, 1070, 1093, 1097, 1105, 1119, 1129, 1178, 1215, 1245, 1253, 1256, 1268, 1275, 1277, 1293, 1298, 1299, 1311, 1317
Київська округа 1128
Київська Русь 15, 32, 527, 971, 1070, 1193, 1431
Київське князівство 1175
Київське Полісся 1133, 1140, 1252, 1254, 1350, 1351, 1378, 1418
Київський повіт 249
Київщина 22, 87, 122, 123, 136, 137, 139, 180, 227, 240, 270, 340, 345, 348, 411, 424, 458, 510, 785, 899, 919, 933, 936, 939, 947, 1005, 1016, 1022, 1071, 1090, 1091, 1102, 1017, 1041, 1043, 1044, 1114, 1122, 1124, 1136, 1140, 1175, 1190, 1194, 1227,

1228, 1245, 1248, 1249, 1274, 1275, 1277, 1350, 1377, 1388
Кирилівка (Шевченкове) 498, 926, 927, 1096
Киселівка 1250
Кисловодськ 981
Кисоричі 1309, 1310
Китайгород 399
Кишин 1188
Кишинів 13, 67, 1344
Кіблич 1054
Кіндратів 629
Кінельський район 531
Кінська, *річка* 802
Кіровоград 1347
Кіровоградська область 998, 1043, 1044, 1046, 1047, 1069, 1217, 1251
Кіцманський повіт 426
Кіцманський район 1079, 1170
Кіцмань 1079
Клевань 183
Кленове 739
Клинова 912
Клітицьк 1305
Кліщів 1024
Ключів 372
Княжа Долина (Лисича) 1262
Княждвір 318
Княжичі 1124
Княжне 1261
Кобеляки 861
Кобеляцький повіт 553
Кобзарівка 1261
Кобиловолоки 322
Кобилья 127, 1386
Кобло 792
Кобринове 1097
Кобринський повіт 254
Ковалі 852, 1342
Ковельський повіт 38, 246, 265, 528, 698, 1135, 1405
Ковельський район 653
Ковенська губернія 484
Ковно 484, 784
Ковров 850
Ковтунівка 1095
Кодень 386
Козароги 243
Козелець 1103, 1284
Козелецький повіт 141, 184-186, 231, 1134
Козелецький район 1178, 1179, 1312
Козелеччина 188
Козин 1097, 1098
Кокошинці 1064
Колєно 466
Колінки 615, 617, 618
Колоденка 693
Колодне (Колодисте) 630, 843, 850, 973, 976
Колодниця 1080
Колодруби 356
Колодяжна, *слобода* 455
Колодяжне 294, 528, 910, 1243, 1392
Коломийський повіт 79, 86, 306, 315, 316, 318-320, 378, 863, 896
Коломийський район 1082, 1235, 1236
Коломийщина 400
Коломиївський шлях 179
Коломия 74-76, 93, 315, 316, 320, 323, 337, 338, 356, 361, 367, 369, 374, 375, 381, 509, 705, 793, 794, 798, 891, 1208, 1390
Колошівка 251, 265
Колюсики 249, 250, 254-257, 259
Колядівка 1291
Колядівка, *слобода* 666
Комарів 1243
Комарно 319
Компаніївський район 1047
Конотоп 273, 873
Конотопи 517
Конотопський повіт 158, 159, 185, 526, 1135, 1136
Конотопський район 1095, 1141
Конотопщина 189
Конюхи 878
Конятин 308, 311, 413
Копачі 1293
Копачів 1256
Копашново 1118
Копичинці 1070
Копище 909
Корачківці 1147
Корецький район 1309
Коришлівка 1290
Корначівка 568
Корнич 379
Корнів 378
Корогод 1249
Королівка 411
Королівство Польське 94
Короп 184, 186, 474, 959
Коропець 607, 613, 615, 647
Коропський район 1207, 1214, 1390
Коросненський повіт 392, 512
Коросненщина 389, 393, 1304
Коростенський район 1045, 1046, 1313
Коростенщина 928, 937, 967
Коростень 909, 937, 1123
Коростишівський район 908, 1173
Корсунь (Корсунь-Шевченківський) 1032
Корсунь-Шевченківський район 1316
Корункорокале 1029
Корчин 514, 628
Корчмин 638
Коршів 1244
Косареве 784, 1370
Косів 325, 326, 1208, 1210, 1296, 1392
Косівська Поляна 1081
Косівський повіт 308, 311, 317, 377, 609, 610, 614, 618, 632, 634, 637, 890, 891, 1417
Косівський район 1084, 1094, 1210
Косівщина 895, 896
Космач 86, 614, 705, 709, 711
Коснище 653, 1339
Костільники 615
Костопільський район 1298
Костромська губернія 232
Костянтинівка 1103, 1138
Костянтинівський повіт 355, 1127, 1420
Костянтиноград 681, 728
Костянтиноградський повіт 551, 681, 727, 730, 738
Котань 609
Котелевський район 1208, 1394
Котельва 420, 1206, 1210, 1211, 1372
Коти 1323
Котовка 920
Котовське (Олександрія) 1253
Котузів 222, 396
Коцур 607
Крайнє Чорне 1282
Краків 13, 14, 70, 197, 328, 340, 349, 483, 518, 699, 762, 867, 878, 896, 1020, 1405
Красилів 412
Красилівка 1121, 1127
Красилівський район 1303
Красне 177, 389
Красний Брід 1222-1224
Красний Кут 104
Красноармійськ (Покровськ) 1217
Красноглазівка 534
Красноградський район 1096
Краснодар 1415
Красноїлів 891, 1417
Краснокутський район 1258, 1260, 1262, 1383
Краснопілля 474
Красносілки 958
Красноуфимськ 148
Красятичі 1277
Кременець 37, 695, 696, 784, 885, 1082
Кременецький повіт 243, 568, 692, 843, 885, 1405
Кременецький район 1317
Кременчук 206, 293, 404, 536, 844
Кременчуцький повіт 291, 568, 968
Кременчуччина 962, 1218, 1365
Кремеш 885, 886
Кремінський район 1291
Крем'янецький повіт 1024

Крехів 483, 1351
Крива Лука 531
Кривин 251
Кривиця 1170
Криворівня 76, 711, 1316
Криворізький район 1218
Кризька, *слобода* 658, 663, 670
Крим 459, 1010
Криниця 990
Криничанський район 1218, 1219
Крисине 1259-1261
Крит, *острів* 900
Кричильськ 850, 1321
Кричово 1081
Кролевець 25
Кролевецький повіт 476, 1135, 1379
Кропивна 1299
Кропивник Новий 621, 624
Кругельниця 719
Кругляківка, *слобода* 435, 439
Крупа 1093
Крупове 1314
Крути 946
Крутобороди 221
Крушельниця 652
Крюків 536
Крюків, *посад* 206
Крюківщина 1286
Крячківка 469
Кубанська область 408, 409, 589, 695, 1359
Кубань 13, 144, 293, 476, 582, 585, 591, 596, 695, 764, 765, 969, 1194, 1195, 1343, 1360
Кудинівці 404
Кудобинці 628
Куземин 420
Куземівка 1291
Кукезів 317
Кулажинці 190
Кулачківці 358, 379
Кулешівський Майданок 909
Куликів 883
Куликівка 1214
Кульчин 257
Кульчиця 623
Куна 1054
Купин 867
Куп'янськ 276, 429, 431, 446-448, 451, 455, 456, 618
Куп'янський повіт 431-436, 439, 440, 442, 446-448, 450-453, 455, 456, 480, 749, 751, 752, 1367, 1368, 1376
Куп'янщина 431
Курівці 492
Курники 704
Курозвани 839, 1375
Курськ 13, 90, 1360, 1401, 1402
Курська губернія 34, 97, 98, 177, 422, 474, 547, 576, 637, 639, 801, 1358, 1360
Курська область 982
Курщина 60, 101, 130, 782, 800, 801, 933, 962, 1001, 1003, 1187, 1278, 1306
Курячівка 1292
Курячівка, *слобода* 660, 662, 664, 666, 667
Кути 326, 502, 995, 1208, 1210
Кухарі 1253
Кухче 1319
Куцеволівка 962, 1365

Лабірська долина 1223
Лабова 702
Лавірків Хутір 855
Лавочне 791, 1377
Ладовська, *станиця* 764
Лазещина 1140
Лана, *річка* 882
Ландек 1010
Лановецький район 885, 1067, 1121, 1122
Лапинці 64, 161
Латане 772, 1411
Латаш 1316
Латвія 273, 1398
Лебедин 271, 272, 474, 990
Лебединський повіт 126, 768
Левковичі 1300
Лейпциг 14, 765, 900
Лельчицький район 1184
Лемківщина 168, 880, 889, 890, 896, 1115, 1152, 1168, 1319, 1320, 1346, 1355, 1386, 1400, 1405
Ленінград 899, 900, 932, 946, 986, 1184, 1341, 1360, 1363, 1366, 1378, 1393, 1399, 1407
Ленківці 1080
Лесівка 648
Летичів 867
Летичівський повіт 112, 220, 229, 246, 850
Летичівський район 1172-1174
Лещовате 391, 392, 394
Липецька, *слобода* 256
Липецький повіт 466, 1136
Липівка 934
Липняки 475
Липовець 489
Липовецький повіт 406, 771, 1136
Лип'янка 988, 1119
Лиса Гора 108, 139, 210, 344, 345, 349, 870
Листвин 1317
Лисці 648
Лисянка 497, 498, 926, 975
Лисянський район 1043, 1045
Литва 22, 357, 803, 1192, 1398
Литвинівка (Листвинівка) 875
Литвиця 1170
Литвяки 809, 812, 824, 826, 827, 831
Лихобора 901
Ліван 971
Лівобережжя 55, 95, 98, 104, 106, 107, 125, 171, 182, 183, 457, 594, 832, 1138
Лівобережна Україна 20, 42, 104, 279, 732, 742, 1204, 1207, 1343, 1394, 1399
Лідихів 1244
Лікоть 609
Лімна 319
Лімниця 35
Ліски 46, 515
Лісне Конобеєво 273
Лісове 1253, 1255
Ліський повіт 319, 389-392, 888
Лісько 394
Літинецький район 1226
Літинський повіт 224, 241, 650, 774, 1358
Літинський район 1071
Літиня 355, 356
Літманова 606
Ліщани 1228
Ліщина 848
Лозанівка 497
Лозанна 1020
Лозин 623
Локотки 216, 1405
Лолин 305, 315, 316, 320, 324, 326
Ломази 832, 833
Ломака 1121
Лондон 999, 1027, 1349, 1350
Лопатинці 566
Лосє 703
Лосєва Слобода 934
Лосиці 388
Лосицький повіт 94
Лохвицький повіт 54, 766, 804
Лохвицький район 1257
Лохвиця 26, 557, 728, 930
Лохвиччина 188
Лубенський повіт 98, 171, 177, 179, 183, 650, 766, 767, 804-811, 814-817, 819, 821, 823, 825, 827, 898, 1384, 1385
Лубенщина 126, 183, 188, 189, 650, 805, 814, 819, 825, 1385
Лубни 179, 810, 832, 968, 1294, 1295
Луб'янка 1245
Луганськ 1380, 1392
Луганська область 657, 1291, 1380
Луганщина 1291, 1292, 1380
Лугини 249, 256, 967
Лугинки 847
Лугинський район 1181, 1292, 1303
Лука 911, 937

Луки 1315
Луківка 1098
Лукім'я 804, 810, 829, 831
Лукка 76
Луцьк 18, 294, 528, 1321, 1343, 1357, 1358, 1374, 1393, 1400
Луцький повіт 215, 234, 240, 653, 938, 1134, 1135
Луцький район 1093, 1100
Лучанки 1254
Лучиці 514, 515
Львів 13, 14, 16, 18, 33, 35, 37, 38, 45, 46, 71, 73, 74, 80, 174, 200, 234, 285, 298, 318, 322, 325, 326, 328, 337, 346, 349, 376, 426, 470, 482, 499, 512, 513, 518, 557, 585, 590, 596, 601, 646, 651, 699, 700, 705, 719, 756, 762, 765, 786, 793, 854, 876, 880, 884, 893, 896, 1022, 1052, 1053, 1064, 1070, 1338, 1343, 1345-1364, 1366, 1369-1374, 1376-1381, 1383, 1385-1388, 1390-1392, 1394, 1395, 1397-1399, 1401, 1402, 1405, 1408, 1409, 1411-1415, 1417-1419
Львівська область 651, 1020, 1080, 1121, 1127, 1208, 1237, 1242, 1318, 1322
Львівський повіт 317, 327, 492, 876
Львівщина 398, 524, 901, 1052, 1088, 1091, 1115, 1171, 1172, 1175, 1206
Львовка 428
Любарський район 1314
Любачівський район 1020
Любачівщина 13, 1020, 1355
Любешівський район 1256
Люблін 16
Люблінська губернія 238, 768, 1390
Люблінщина 769
Любляна 200
Любомльський район 1125, 1312
Люботин 278, 638
Люб'язь 1273
Люта 885
Лютенські Будища 769
Лютенька 27, 728, 740
Ляховці 73, 80
Магадан 984
Магаданська область 989
Майдан 1300
Майданівка 489
Майдан-Карачієвецький 1233
Макарів (Підлісний Макарів) 1226
Макаріївський повіт 232
Македонія 9
Макишин 252
Маків 746, 749, 1303, 1398
Маковиця 1153, 1355
Максимовичі 1254
Мала Грем'яча 1229
Мала Дубровиця 920
Мала Клецка 852
Мала Козирщина 1219
Мала Перещепина 968
Мала Половецька 773
Мала Росія 25, 26, 55, 421, 422, 416,1370
Мала Токмачка 802
Малатин 703, 704
Малинський район 909, 1297, 1300
Малинщина 1300, 1357
Малі 1030, 1031
Малі Бубни 855
Малі Дедеркали 243
Малі Дубові Гряди 1198
Маліїв, *хутір* 441
Маліївка 452
Малінники 1252
Малнівська Воля 1323
Малоолександрівка 1291
Малопольща 351, 1190
Малоросія 90, 98, 162, 237, 238, 348, 422, 463, 526, 527, 597, 1342, 1376, 1415, 1421
Маневецький район 1314
Манів 198
Мануйлівка 275
Маньківка 1068, 1291
Маньківці 133
Мараморський комітат 884
Мараморський повіт 1148
Мараморощина 24, 597, 598, 610
Мараморощина Південна 13
Марібабуга 1029, 1031
Маріупольська округа 939
Маріупольський повіт 744, 745, 746
Марки, *слобода* 595
Марківський район 657, 1291, 1292
Мартиновичі 1253
Мартін 1070
Матусів 1105
Мачишин 703, 704
Маяки 771, 1395
Мглинський повіт 273, 1357
Мглинщина 186
Медвеже Вушко 934, 1010
Меджибіж 112, 866, 867, 954, 1171, 1173, 1174
Меджилабірський округ 1283
Меджилабірщина 1160
Медиця 46
Межигірці 878
Межилабірці 1152
Межиріч 768
Меленськ 216, 1395
Мелітополь 150
Мелітопольський повіт 211, 1138
Мелюшки 88
Мервичі 704
Мечищів 794
Микитинці 76, 377
Микільська Слобідка 1099
Микільське 657, 658, 660-662, 664, 666-672
Миколаїв 271
Миколаїв, *містечко* Подільської губернії, 867
Миколаїв, *село* Борзнянського повіту 242
Миколаївка 1219, 1313
Миколаїв-над-Дністром 320
Миколаївська область 410, 1313
Миколаївщина 1043
Миколо-Комишувата 1096
Микулине 1100
Микуличин 1229
Милик 889
Минківка 1259, 1262
Миньківці 234
Миргород 230, 1295
Миргородський повіт 734, 766, 920
Миргородський район 1043, 1311
Миргородщина 1229
Мирне 1258, 1260
Мирогоща 1027
Миропілля 528, 530
Миропіль 234
Мирославль 337
Мислятин 909
Митлашівка 1285
Михайлевичі 355
Михайлики 1308
Михайлівка 963, 1291
Михайлівка-Льовшина (Михайлівка) 1092
Михайлівський округ 1165
Михайлова Гора, *хутір* 42
Михалин 1106, 1107
Михалки 588
Михалків 248, 257, 261
Михнівець 631
Михнівці 822
Мишин 372, 374, 379
Міжгірський район 1075, 1081, 1089, 1146, 1322
Міжлабірщина 84
Мізунь (Старий Мізунь) 853
Мізяківські Хутори 1094
Мілієве 1080
Міннесота, *штат* 1025
Мінськ 18, 1396
Мінська губернія 238, 248, 257, 261, 422, 588, 919, 920
Мінська область 882
Мінське Полісся 650
Мінщина 1187, 1191
Містки 1291
Млачівка 853, 1277
Млини 746
Млинів 251, 252, 966, 1123

Мовчани 463
Могилевщина 1187, 1191
Могилів-Подільський район 1126
Могилівська округа 937
Могилівський повіт 111
Могильна 901, 1356
Можари 1297, 1300
Мозирське Полісся 1189
Мозирський повіт 248, 257, 261, 588, 920, 935
Мозирщина 1188
Мойсеївка 814
Мокіївка 684
Мокрани 243, 254
Мокрокалигірський район 1046
Мокротин 356
Молдова 1169
Молодецьке 459
Молодієве (Молодія) 636
Молочки 966
Монастирище 693, 771
Монастирськ 325
Моньки 696, 697
Мопті 1028, 1030
Мордва (Красносілля) 786
Мордовія 989
Моршанськ 968
Москалівка 942
Москва 13, 26, 41, 61, 62, 67, 104, 156, 157, 161, 206, 208, 411, 439, 466, 475, 755, 924, 943, 946, 954, 960, 968, 971, 972, 981, 985, 986, 989, 998, 1339-1351, 1355, 1357-1361, 1363, 1365-1367, 1369-1372, 1375, 1377-1379, 1381, 1382, 1387, 1389-1394, 1397, 1398, 1401, 1402, 1406-1408, 1411, 1416, 1419-1421
Московська губернія 60
Московщина 22
Мостиський район 1323
Мостиськ 383
Мостки, *слобода* 661, 667
Мотійки 1318
Мотовилівка 346
Мощаниця 1303
Мрин 684, 685, 688, 691, 1381
Мукачево 21, 897, 1084-1086, 1392, 1414
Мукачівський округ 1118
Мукачівський район 897, 1076, 1077, 1079, 1087
Мурафа 284
Мусійки 1254
Мшанець 315, 317, 320, 322, 347, 608, 610, 624, 631, 637, 754, 755, 1352, 1366
Мюнхен 991, 1007, 1350, 1381, 1390, 1393, 1418
Мязіковські Хутори 774

Нагуєвичі 300, 306, 315-323, 620, 621, 623
Надвірнянський повіт 631, 719, 794, 799, 1390
Надвірнянський район 1084, 1319
Надворне 1315
Наддніпрянська Україна 1401
Наддніпрянщина 145, 1348
Наддністрянщина 863, 1191
Надзбруччя 1302
Надлак 998
Надсяння 13, 47, 1323, 1351
Назурна 369
Наконечне 630
Нанкове 1089
Народицький район 875, 1316-1318
Настасів 626, 629
Неаполь 470
Невицький 33
Невірків 1309
Некрасово 128
Немирів 192, 792, 793
Немирівка 130
Немирівщина 187
Немовичі 1309
Непоротове 776
Нерушка, *балка* 862
Нескучне 746
Несолонь 909
Нечуївка 1300
Нещеретова, *слобода* 432, 438, 664, 666
Нещеретове 1291
Нижнє Поволжя 104
Нижнє Поворскля 740
Нижні Репаші 1153, 1283
Нижній Мирошів 1164
Нижній-Солоний 432
Нижньо-Баранниківка 663, 667
Нижня Дуванка 1291
Нижня Дуванка, *слобода* 432
Нижня Наддніпрянщина 171
Нижня Писарівка, *слобода* 677, 679
Нижня Сироватка 541, 550, 551, 558, 568
Никонівка 841
Нівецьке 1215
Нівра 1235
Нігер, *річка* 1028, 1030, 1031
Нігерія 1030
Ніжин 26, 27, 184, 526, 573, 690, 739, 740, 931, 956, 959, 1032, 1199, 1364, 1403
Ніжинський повіт 152, 475, 550, 551, 555, 559, 572, 573, 684-686, 690, 692-694, 957, 1135, 1136, 1357, 1381, 1382
Ніжинський район 1178
Ніжинщина 545, 685, 690, 1189
Ніжнів 622
Нікополь 771
Німецький Перег 607
Німеччина 26, 105, 200, 202, 205, 421, 425, 499, 855, 863, 900, 924, 938, 991, 998, 1023, 1188
Німещина 736
Нічпали 234
Нова Водолага 562, 731
Нова Гребля 190
Нова Жучка 413
Нова Земля 238
Нова Кам'янка 704
Нова Мощаниця 1244
Нова Прага 536, 833-835, 837
Нова Прилука 1217
Нова Ушиця 487, 488, 490, 491, 493-497
Новгород-Волинський повіт 127, 589
Новгород-Сіверський 18, 20, 37, 755
Новгород-Сіверський повіт 143, 549, 559, 957, 1135, 1141, 1344
Новгород-Сіверський район 1141, 1307
Новгород-Сіверщина 545, 1140
Нове Село 74, 1020, 1355
Новий Оскол 800
Новий Ройськ 404
Новий світ 1176
Новий Світ, *село* Проскурівського повіту 111
Новий Сонч 69
Новиця 197
Нові Мамаївці (Новосілка) 507
Новоайдарський район 1291, 1292
Новоастрахань, *слобода* 656, 659, 672
Нововодолазький район 1258-1260, 1262, 1383
Новоглухів, *слобода* 439
Новоград-Волинський 738
Новоград-Волинський повіт 243, 249, 256, 272, 781, 1339, 1386, 1405
Новоград-Волинщина 331, 738, 1189, 1190
Новогрудок 36
Новозибківський повіт 404, 551, 1357
Новокатеринослав, *слобода* 442
Новолимарівка 1291
Новомиколаївка, *слобода* 432, 436, 440, 446
Новомиколаївська, *станиця* 841
Новомихайлівка 211
Новомінська, *станиця* 408, 409, 1371
Новомосковськ 280, 282, 923
Новомосковський повіт 279, 280, 282, 736, 920, 923
Новомосковський район 1219
Новоолександрівка 1105

Новоосинова, *слобода* 432
Новооскольський повіт 962
Новопсков 671, 672
Новопсковський район 1291
Новорозсош 1291
Новоросійський край 532, 919, 1353, 1421
Новосандецький повіт 880, 889, 1320
Новоселицький район 635, 1080
Новоселиця 405
Новоселівка 1219
Новосибірськ 989, 1377
Новосончівський повіт
Новоукраїнка 1103
Новоушицький повіт 114, 188, 496, 571
Новоушицький район 932
Носівка 184
Носівський район 1296
Нубія 1031
Нью-Йорк 1152, 1168, 1349, 1357, 1362, 1381, 1386, 1391, 1393, 1397, 1400, 1414, 1418
Нямць 285
Обава 1084-1087
Обич 1129, 1244
Оболонь 128
Оборотнівка 1291, 1292
Обоянський повіт 177
Обухівський район 1097, 1256
Овруцький повіт 129, 130, 249, 256, 844, 847, 875, 926, 1123, 1133, 1134, 1405
Овруцький район 930, 1178, 1184, 1247, 1254, 1297-1300, 1304, 1313, 1315-1319, 1321, 1405
Овруч 127, 130, 697
Овруччина 131, 846, 928, 933, 1254, 1349, 1351
Оглядів 1237
Одеса 410, 469, 526, 527, 545, 737, 900, 932, 998, 1340, 1353, 1356, 1358, 1374, 1380, 1386, 1401, 1414, 1421
Одеська губернія 236
Одеська область 649
Одещина 1001, 1174, 1278
Ожидів 396
Озерна 340, 487
Озерськ 1180
Окопи 864
Олбин 1312
Олдхем 999
Олевський район 909, 1099, 1188, 1247, 1299, 1313, 1318
Олександрівка 128
Олександрівка, *слобода* 657
Олександрівськ 283, 744
Олександрівський повіт 277, 278, 280, 283, 285, 536, 679, 743, 921, 1092
Олександрійський повіт 473, 532, 536, 539, 833, 834, 1353
Олександрійський район 1251
Олексіївка 277, 283, 533, 539, 667
Оленовка 266
Олесько 45, 46, 396, 512
Олешівка 1219
Олешки 327
Олешниці Старі 619
Олешня 765, 1205-1208, 1267, 1295
Олика 184
Олишівка (Красилівка) 141-143
Олімп 854
Ольгінське 744, 745
Ольгопільський повіт 414, 415, 599, 963, 1361, 1362, 1363
Олька 1164, 1222
Ольховець 497
Ольшаниця 50
Ольштин 1252
Омськ 36
Онега 149
Онуфріївка 539
Опілля 174, 611
Опільсько 515
Опішне 1, 4, 5, 8, 9, 14, 746, 765, 935, 943, 1203, 1207-1209, 1214, 1267, 1293-1295, 1306, 1337, 1338, 1343, 1372, 1377, 1378, 1390, 1394, 1398, 1402, 1417, 1433
Опочинський повіт 357
Орел 191
Орелець 468, 620
Оренбург 739
Оржиця 179
Оринська волость 111
Орли 496
Орлів 1222
Орлівщина 923
Орловець 1284
Орловська губернія 60
Орловщина 1187
Орська фортеця 405
Ортиничі 318
Орябина 606, 876, 877, 1282
Осадне 1224
Основа 57
Осовці 305
Оспедалетті 582
Остерський повіт 263, 557, 577, 579, 944, 1134, 1135
Острів, *село* Сокальського повіту 517, 518,
Острів, *село* Тернопільського повіту 698
Острійки 345, 597
Острог 40, 885
Острогозьк 152, 736, 737, 782
Острогозький повіт 127, 152, 169, 583, 585, 595, 782, 783, 1420
Острожець 1323
Острозький повіт 190, 251, 546, 552
Острозький район 1314, 1315
Остропіль 845
Оструженица 1165, 1166
Остурня 877
Отаки 777, 778, 1419
Оток 46
Охтирка 419, 420
Охтирський повіт 151, 200, 419, 685, 688, 691, 768, 1381, 1404, 1405
Охтирський район 935
Охтирщина 418
Павленки 1132
Павловська, *станиця* 476, 585, 1376
Павловський повіт 170, 585, 594, 1392
Павловський район 1098
Павлоград 1046
Павлоградський повіт 279, 683, 736, 739, 921
Павлоградський район 1219
Паволоч 271
Пайде 156
Пакуль 1248
Палагичі 1237
Панське 733
Пантюхино, *слобода* 663, 666
Парагвай 991
Париж 14, 239, 328, 346, 470, 557, 867, 874, 884, 943, 991, 1027, 1386, 1400, 1418
Пархач 515
Пашківка 475, 476
Пашковська, *станиця* 146, 765, 1195
Пединівка 1106
Перга 929, 1313
Перегінське 719, 723, 724, 863, 1116
Перегримка 348
Передмірки 1067, 1121, 1122
Передня Азія 1030
Перекоп 931
Перекопівка 150
Перемишль 37, 47, 337, 754, 793, 901, 926, 1007
Перемишльщина 69, 357, 382, 384, 385
Перемишлянський повіт 621, 622
Перерив 863
Пересадівка 423
Переславль-Залесский 1347
Переходичі 1247, 1249
Перехресне 311
Перечинський район 1076
Перечинщина 884
Перешори 649
Перещепино 1046, 1219
Перещепинський (Павлоградський) район 1095, 1131
Переяслав 54, 575

Переяславська, *станиця* 764
Переяславський повіт 49, 242, 245, 264, 265, 475, 555, 575
Переяслав-Хмельницький район 1041
Переяславщина 56, 475, 575
Перм 148
Пермська губернія 148
Персія 972
Першотравнева округа 934
Петербург 23, 36, 60, 119, 134, 144, 156, 178, 201, 218, 235, 237, 238, 267, 292, 404, 420, 426, 428, 472, 484, 728, 855, 973, 1365
Петрані 650, 1251
Петрівка 1218
Петроград 472, 943, 1342, 1365
Петроострів 539
Петропавлівка, *слобода* 211, 457, 671, 672
Петропавлівська фортеця 152, 206
Петрушівка 192, 195
Печеніжин 318, 719, 722
Печенюги 1307
Печера 1106
Печорський край 238
Пирятин 287, 404
Пирятинський повіт 187, 190, 232, 287, 469, 898
Пирятинський район 1307
Пирятинщина 186, 189
Писарівка 108
Письмачове 745
Південна Азія 1278
Південна Білорусь 37
Південна Буковина 13
Південна Росія 108, 172, 1413, 1341
Південна Русь 104, 485, 1175, 1377
Південна Україна 275, 285, 695, 746, 780, 839, 920, 927, 1218, 1313, 1399, 1403
Південне Підляшшя 768
Південний Єгипет 1031
Південно-Західна Русь 1175
Південно-Західний край 238, 1408, 1409
Південно-Східна Європа 9
Південно-Східна Угорщина 78
Південь України 180, 839, 1113
Північна Африка 300
Північна Європа 116
Північна Київщина 940
Північна Росія 149, 1244
Північна Україна 944
Північна Хмельниччина 1299
Північне Причорномор'я 1175, 1216
Північний Кавказ 9, 937, 998
Північно-Західний край 78
Підберезці 646
Підволочиський район 1242
Підгаєцький повіт 222
Підгайне 1317
Підгір'я 306, 1141, 1318, 1370, 1403, 1413
Підгірна, *слобода* 169
Підгороддя 1282
Піддубець 1052
Піддубці 1100
Підзамче 1225
Підзахарич 622
Підкарпатська Русь 878, 1391
Підкарпатське воєводство 513, 612, 888
Підкарпаття 878, 1391
Підлипне 1095
Підлисся 71, 72
Підлісний Макарів 1226
Підляшшя 13, 48, 49, 93, 94, 97, 355, 768, 769, 933, 1020, 1252, 1274, 1344, 1374, 1397, 1406
Підманове 1125
Підьба 15
Пінега 237
Пінщина 395, 396, 1191
Піски, *село* Житомирського повіту 747, 748, 1345
Піски, *село* Лубенського повіту 827
Піски-Річицькі 1281
Пістинь 1229
Піщана 1285
Піщанська волость 432
Піщац 386
Плавніца 701
Плетений Ташлик 539, 540
Плехів 1312
Плисків 406
Плоска 309, 312, 505, 1144, 1145
Плоске 693, 694, 739, 1296, 1346
Поволжя 13, 455, 1196
Погребище 909, 911, 912, 1108, 1110, 1392
Погребищенський район 406
Подгоренський район 583
Поділля 76, 111, 112, 115, 117, 118, 120, 122, 123, 133, 134, 136-138, 155, 156, 180, 183, 221, 224, 227, 228, 235, 240, 241, 261, 264, 267, 290, 292, 340, 357, 399, 414, 498, 557, 570, 571, 690, 793, 850, 862, 864, 865, 875, 901, 911, 933, 937, 945, 954, 955, 963, 991, 1005, 1016, 1057, 1090, 1099, 1101, 1102, 1108, 1110, 1120, 1136, 1147, 1187, 1190, 1194, 1196, 1225, 1300, 1302, 1303, 1306, 1317, 1348, 1356, 1359, 1363, 1370, 1390, 1393, 1405, 1409, 1410, 1418
Подільська губернія 187, 194, 220, 224, 236, 238, 351, 463, 465, 555, 558, 599, 650, 746, 749, 774, 792, 862, 864, 865, 1009, 1340, 1341, 1358, 1374, 1396, 1398
Подільський район 649
Подніпров'я 37, 1276
Познань 13, 14, 518
Покалів 1254, 1297, 1318
Покровське 745
Покуття 74, 75, 94, 325, 356-358, 360, 361, 363, 370, 374, 378, 380, 791, 895, 1229, 1267, 1304, 1321
Полик 1141
Полісся 37, 96, 212-214, 223, 357, 839, 882, 927, 928, 1082, 1113, 1114, 1133, 1136, 1138-1141, 1171, 1177, 1178, 1181, 1184, 1186, 1187, 1189, 1190, 1192, 1193, 1231, 1238, 1242, 1250, 1254, 1256, 1276, 1297, 1303, 1305, 1311, 1317, 1319, 1321, 1339, 1348, 1374, 1375, 1386, 1387, 1403, 1407-1410, 1414, 1417, 1418
Полісся України 1351, 1378, 1418
Поліське 1310, 1313
Поліський край 212
Поліський район 1215, 1245, 1253, 1254, 1277, 1311, 1317
Полкова Микитівка 1260, 1261
Полове 651, 1383
Полонне 249, 253, 589, 696
Полошки 161
Полствин 543, 551, 554, 563, 565
Полтава 8, 13, 90, 124, 200, 734, 765, 775, 855, 856, 899, 968, 1340, 1342, 1343, 1354, 1365, 1372, 1385, 1394, 1395, 1396, 1400, 1411, 1414
Полтавська губернія 56, 108, 123, 127, 171, 198, 202, 236, 269, 286, 291, 354, 469, 475, 547, 551, 553, 555, 570, 575, 643, 681, 685, 687, 691, 727, 734, 741, 766, 804, 806, 814, 827, 853, 856, 897, 898, 920, 930, 935, 968, 1045, 1137, 1340, 1341, 1343, 1354, 1365, 1381, 1363, 1382, 1384
Полтавська область 1043, 1046, 1048, 1049, 1121, 1208, 1210, 1257, 1307, 1308, 1311, 1372, 1394
Полтавський край 740
Полтавський повіт 124, 200, 253, 254, 766, 1138, 1139
Полтавщина 23, 24, 42, 43, 50, 51, 53, 64, 87, 88, 95, 96, 98, 104, 108-110, 121-124, 171, 172, 177, 178, 180, 183, 184, 186-188, 190, 193, 237, 264-266, 288, 289, 404, 557, 650, 680, 681, 724, 728, 730, 732-736, 740, 742, 743, 746, 765-767, 774, 804, 821, 827, 832, 835, 855, 856, 899, 919, 928, 933, 943, 961, 962, 968, 969, 1043, 1045, 1047, 1099,

1131, 1137, 1190, 1194, 1206, 1207, 1211, 1294, 1306, 1346, 1356, 1397, 1398, 1410
Польща 9, 16, 22, 31, 35, 37, 70, 146, 200, 201, 222, 513, 594, 601, 612, 645, 695, 719, 832, 851, 873, 888, 893, 938, 990, 1020, 1035, 1342, 1088, 1147, 1168, 1201, 1244, 1256, 1331
Полянки 308
Понори 158
Попасна, *слобода* 595, 596
Попіван, *гора* 893
Попівка, *село* Білокуракинського району 1291
Попівка, *село* Звенигородського повіту 974-977
Попівка, *село* Конотопського повіту 526,
Попівка, *село* Миргородського повіту 734,
Попівка, *слобода* 661, 663, 665-668, 672
Попова-Гора 235, 1362
Порач 701
Поріцьк 37
Пороги 1301
Порхова 80
Постолівка 624
Посуньки 1219
Потелич 1020
Поториця 513
Поточиська 362
Почаїв 30, 1379, 1405
Правобережжя 401, 458, 601, 907, 1133, 1376
Правобережна Україна 200, 346, 601, 792, 1390
Прага 13, 14, 49, 197, 200, 346, 347, 602, 874, 877, 883, 884, 897, 924, 1007, 1150, 1362
Преображенне 1291
Преображенське 433
Препольє 762
Преслав 695
Привітів 234
Придніпров'я 172, 1187
Придніпрянщина 1032, 1395, 1410
Прикарпаття 228, 324, 357, 499, 648, 1071, 1304, 1319, 1348, 1385, 1415
Прикра 33
Прилуки 56, 64
Прилуцький повіт 65, 161, 193, 269, 354, 579, 643, 693, 804, 935
Прилуччина 188
Приморський край 1264
Припутні 910
Присліп 1322
Присуха 357
Прогрес 1179
Проскурівський повіт 183, 186, 229, 244-248, 261, 487, 488, 491, 493, 1136
Проскурівщина 111
Просяна, *слобода* 674
Просяне 1219, 1260, 1291
Протісне 389, 390, 395
Прохори 637, 644, 868, 869
Прохорівка 42
Пручаї 804
Прут, *річка* 499, 508, 509
Пряшів 1070, 1150, 1346, 1359, 1364, 1371, 1378, 1379, 1386, 1387, 1397, 1418
Пряшівський округ 1152
Пряшівщина 33, 83, 222, 603, 700, 877, 1151, 1152, 1157, 1158, 1164, 1281, 1346
Псел, *річка* 1295
Псков 178
Пужники 321, 607, 609, 612, 616
Пузняківці 700, 1079, 1118
Пулинський район 909
Пустовійтове 968
Путильський повіт 1133, 1135-1137
Путильський район 1144, 1316
Путильщина 502
П'ядики 1082
П'ятигірка 807
П'ятигірці 807, 813, 830
П'ятигори 1274, 1275
П'ятківка 1264
Рабіївка 696, 697
Рава-Руська 703
Равський повіт 638, 698
Радехів 651, 901
Радехівський район 1237
Радехівщина 651
Радивилівський район 1244
Радинка 1253, 1277
Радовель 1099
Радом 199
Радомишль 182, 187
Радомишльський повіт 125, 240, 785, 853, 1398
Радомишльський район 1097, 1183, 1184, 1299
Радохинці 46
Радчицьк 1181
Радьківські Піски 452
Радянський Союз 1201
Райгородок 966
Райки 1146
Раків 383
Раківщина 1316
Раранча (Рідківці) 426, 614, 635
Ратнівський район 1181,1182, 1281
Рахів 798, 1271
Рахівський район 1075, 1140, 1146
Рахівщина 1081
Ревель 156
Ревна 613
Регетівка 1223
Рекшин 1053
Репінне 1081
Республика Коми 1372
Решетилівка 553
Решів 1283
Рибальче 1313
Рибник 347
Рибниця 1392
Рибниця, *річка* 1296
Рижанівка 484, 486
Рильськ 98, 99, 1361
Рильський повіт 97, 99, 576, 1360, 1361
Рим 470, 826, 1007
Римарівка, *слобода* 665
Рими 1251
Рихвальд 702
Рихта 465
Рівне 13, 152, 329, 851, 1027, 1369, 1391
Рівненська область 1048, 1049, 1066, 1101, 1106, 1120, 1139, 1173, 1175, 1180-1181, 1244, 1246, 1247, 1249, 1298, 1299, 1306, 1308, 1309, 1311, 1314, 1315, 1318, 1319, 1321, 1322
Рівненське Полісся 1298, 1391
Рівненський повіт 129, 693, 851, 1134, 1135, 1141
Рівненщина 346, 381, 1068, 1123, 1138, 1170, 1171, 1230, 1248, 1255, 1308, 1310, 1311, 1391
Рієка 200
Ріпинці 1068, 1069, 1123
Ріпки 149
Ріпкинський район 1180, 1205, 1306
Ріпчиці 356
Річ Посполита 18, 36, 513, 1294
Річиця 1181
Ровенський повіт 850, 851, 1362
Рогинці 855
Рожична 697
Рожнів 1094
Рожнівка 544, 548
Рожнятівський район 1052, 1116
Розділ 620
Розділля 1100
Розжалів 515
Розстайне 881, 896
Розтоки 1316
Рокитнівський район 1180, 1247, 1298, 1299, 1309, 1310, 1318
Романівка 459, 1219
Романівський район 910, 1299
Романова Воля 392
Ромашкове 1141
Роменський повіт 24, 64, 151, 198, 202-204, 736, 742, 855, 856, 858, 897, 1137, 1354

Роменщина 857
Ромни 26, 404, 968
Ромодан 1295
Ропша 237
Росвигово 21
Російська імперія 26, 63, 67, 134, 149, 162, 172, 200, 239, 354, 458, 472, 547, 652, 691, 968
Російська Північ 1181, 1186, 1188, 1191
Російська Федерація 9, 531, 1238, 1263, 1264
Росільна 1322
Росішка 1052, 1075
Росія 26, 30, 55, 60, 63, 68, 78, 119, 201, 232, 238, 298, 421, 422, 425, 461, 527, 585, 736, 741, 776, 884, 899, 946, 987, 1169, 1171, 1190, 1342, 1366, 1379, 1391, 1399, 1402, 1413
Россієнський повіт 484
Ростіки 615
Ростов-на-Дону 671, 984
Ростовський повіт 91
Росшеватська, *станиця* 764, 765
Рубежівка 1316
Рудівка 161, 1291
Рудки 482, 650
Рудківський повіт 319
Рудня 933, 1254
Рудня Карпилівська 1318
Рудня-Радовельська 1247
Рудьківка 231
Ружин 698
Рукшани 484
Румунія 67, 555, 597, 739, 863, 1088, 1147, 1148, 1191, 1201, 1290, 1331, 1390, 1391
Русава 1300
Русаки 1066
Русивель 1309
Русь 94, 108, 215, 328, 493, 527, 601, 1175, 1176, 1200, 1383,1398
Русь Карпатська 357
Руська Поляна 846
Руське 1165, 1224
Руський Грабовець 1165
Руські Карпати 883
Русь-Роксоланія 16
Рябіївка 696
Рябухине 1258, 1261
Рязанська (Габукаєвська), *станиця* 409, 1371
Рязанська губернія 60
Рязань 156, 1378
Рясне 1181, 1184, 1312

Савинці 1043
Савківка 1105
Сагуни 782, 783, 784, 1420
Сагунівка 841, 846
Садгора 1070, 1170
Садки, *село* Тернопільської області 1128
Садки, *село* Житомирської області 1303
Садово 938
Салиха 234
Самарська губернія 531
Самарська область 531
Самарський повіт 531
Самбір 482, 763, 880, 1343, 1366, 1372
Самбірський повіт 318, 350, 623
Самбірський район 1323
Самбірщина 355, 792, 887, 1354
Самійлівка 110, 739, 1403
Самостріли 346
Самушин 637
Санкт-Петербург 13, 14, 25, 34, 104, 145, 199, 270, 472, 684, 765, 793, 851, 943, 1339, 1341, 1342, 1344, 1345, 1347, 1349, 1351, 1360, 1361, 1363, 1366, 1372, 1374, 1375, 1377, 1382, 1383, 1385, 1386, 1389-1393, 1395, 1396, 1398-1400, 1402, 1404, 1406, 1413, 1415, 1419, 1420
Сан-Паулу 991
Сапанів 1317
Саратов 13, 152, 466, 696, 884, 1375, 1395,1403
Саратовська губернія 105, 466, 467, 1274, 1385
Саратовське Поволжя 467
Саратовський повіт 466, 467
Саратовщина 466, 467
Сари 124
Сарненський район 1181, 1309, 1311, 1318, 1319, 1321
Сарненщина 1308
Сатанів 867
Сатмар (Сату-Маре) 67, 739
Саунт-Бавнд-Брук 1416
Сахалін 947
Свалявщина 739
Сварицевичі 1306
Сватівський район 1291, 1292
Сватова Лучка 453
Свидник 1070, 1153, 1163, 1164, 1281, 1346, 1359, 1397
Свидницька округа 1165
Свидницький округ 33, 1158, 1163, 1282, 1283
Свидниччина 1163
Свидовок 601
Свинна 696, 697, 850
Свистунівка 1291
Свіняжев 94
Світильня 1257
Свята гора 936
Святодмитрівка, *слобода* 656, 661
Севлюш 530
Севлющина 229
Сегу (Сегубубу) 1028
Седлецька губернія 238, 257, 355, 768, 832, 919, 1127, 1342, 1390, 1420
Сейношне 1270
Сейнт-Пол 1025
Селець 1246
Селещина 968, 969
Селичівка 1129
Селятин 504
Семенівка, *село* Хорольського повіту 680
Семенівка, *село* Криничанського району 1218, 1219
Семенівка, *слобода* 594
Семеногірка 95, 121
Семипалатинськ 985
Сенчанський район 1121
Сеньків, *слобода* 456
Сербія 9, 275, 804, 1192, 1193, 1209, 1255, 1300
Сербо-Слобідка 1298
Середнє Поворскля 740
Середнє Подніпров'я 1137, 1315, 1316
Середнє Полісся 1133, 1138, 1317
Середнє Придніпров'я 1087, 1358
Середниця 392
Середня Азія 1035
Середня Італія 76
Середня Наддніпрянщина 1268
Серет, *річка* 76, 499, 512
Сестрятин 1244
Сибір 52, 169, 405, 545, 587, 650, 754, 936, 990
Сивуха 1178
Сигот 797
Синевідськ Вижний 73
Синеводськ 79
Синельниківський район 1095, 1219
Синьків 651
Сирія 971
Сідней 1386, 1400, 1418
Сімферополь 13, 802, 898, 1343, 1390
Скалатський повіт 627, 1019, 1064, 1290
Сквира 187
Сквирський повіт 270, 411, 458, 459, 510, 854
Сквирський район 1268
Скелевата 211
Скибинці 1275
Сковородки 696, 697
Сколівський повіт 652
Сколівський район 1127
Скотареве 1105
Скулин 528
Славатичі 386, 768

Славонія 1255
Славськ 80
Славський район 1129
Славута 234, 907
Славутський район 1243, 1244, 1321
Славутщина 1321
Сліди 937
Сліпорідські Хутори 898
Слобідська Україна 22, 959, 960, 962, 1190
Слобідська Українська губернія 25, 1358, 1370
Слобода 1080
Слобода-Рунгурська (Слобода) 896
Слобода-Яришівська 1126
Слободище 843, 844, 846
Слобожанщина 25, 57, 180, 183, 189, 447, 474, 592, 611, 800, 960, 961, 1187, 1190, 1258, 1260, 1262, 1263, 1276, 1317, 1348, 1376
Словаччина 9, 701, 990, 1147, 1151, 1152, 1161, 1201, 1281-1283, 1346
Словенія 9
Слов'яносербський повіт 549, 579
Слов'янщина 37
Слонім 941
Слоновка 962
Слоут 844
Слуцьк 18, 36
Слуцький повіт 1187
Смідин 1289
Сміле 855, 858
Смілянський район 1104
Смоленськ 37
Смоленщина 1187, 1192
Смолин 1268
Смолянка 845
Сморжів 396
Смотрич 866, 867, 954, 1267
Смулник 1166
Снинський округ 1282, 1283
Снинщина 1164
Снитище 847
Сніживе 1310
Сніжків 1261
Снітин 812, 814, 820, 825, 827, 829, 830
Сновидовичі 1299
Сновський район 934, 1249
Снятин 315, 325, 326, 522, 556, 557, 638, 767
Снятинський повіт 358, 468, 512, 556, 613, 614, 620, 634, 635, 638, 639, 645
Снятинський район 1083, 1235, 1237
Снятинщина 468, 521
Собослов 1084
Собранецький округ 1282
Сокальський повіт 512-514, 698
Сокальщина 514, 517
Сокиринці 161, 269, 354
Сокирянський район 790
Соколь 513
Сокур 467
Солина 392, 395
Солов'ївка 785, 1398
Соловки 60, 980, 983
Сологубівка 855
Солотвин 910
Солочин 604
Сонцівка 675, 677
Сорбонна 346, 470
Сорочинці 404
Сосницький повіт 128, 848, 1134
Сосниця 26
Соснівка 1141, 1305
Сосова (Михайлівка) 977
Софіївський район 1219
Спасівка 867
Спаська-Пассеківка 63
Списький комітат 606
Спиш 701, 1161
СРСР 900, 947, 954, 985-987, 1070, 1169, 1175-1178, 1195, 1339, 1343, 1350, 1360, 1366, 1393, 1398
Ставидли 349
Стависька 1226
Ставище 458, 1022, 1226
Ставки 1172, 1174
Ставровижівський район 1289
Сталінська область (Донецька область) 1217
Станичне 1258, 1259, 1260
Станівка 507
Станіслав (Івано-Франківськ) 222, 364, 508, 523, 556, 700, 705, 892, 995
Станіславська область 1046, 1052
Станіславський повіт 324, 622
Станіславчик 1010
Станіславщина 76, 468, 556
Станішівка 909
Стара Сіль 1070
Старе 575
Старе Село 1247
Старий Гвіздець 1236
Старий Дорогинь 847
Старий Самбір 355, 887, 888, 1037, 1212, 1381
Старий світ 1176
Старин 1165
Старичі 1323
Старі Вороб'ї 1297
Старобільський повіт 151, 431, 432, 655, 668, 670, 672, 1364, 1367
Старобільський район 1292
Старобільщина 660
Старовірівка 446
Стародавній Рим 212
Стародавня Греція 588
Стародубський повіт 216, 293, 1357, 1395
Стародубщина 13, 216, 293
Старокостянтинівський повіт 242, 251, 412, 463, 696, 697, 1120, 1136, 1137, 1405
Старокостянтинівський район 1227, 1228
Старолюбовнянський округ 877, 1165
Старолюбовнянщина 1282
Старомістівщина 522
Староміський (Старо-Самбірський) повіт 512, 1366
Старосамбірський повіт 315, 317, 318, 323, 608, 610, 624, 627, 631, 637, 754, 1352
Старосамбірський район 1070, 1242, 1318, 1323
Старосамбірщина 523, 882, 887, 1037, 1338
Старосілля, *передмістя* 907
Старосілля, *село* 944, 945, 1365
Старосільці 908
Старый Оскол 1346
Старява 1323
Стативчине 1291
Стеблів 123, 344, 345
Стебник 719
Стежери 346
Стельмахівка 1291, 1292
Стеневець 762
Степова Україна 1348
Стеців 326
Стіна 1300, 1302
Стобихва 698
Столінський район 1181
Сторонець-Путилів 285
Страбичово 1076, 1087
Стража 863
Страняни 1282
Стриганці 618, 1141
Стрий 35, 133, 197, 761, 880, 991
Стрийський повіт 78, 305, 306, 314, 320, 612, 761, 791, 880, 1377
Стрийський район 1080, 1121
Стрийщина 197
Стригани (Ріпищі) 1244
Стрийщина 1315
Стрілки 523
Стрільбичі 318, 323, 627
Стройне 597
Струга 112
Стрюківка 727
Студениця, *річка* 1226
Ступичне 1046
Суботів 786
Судан 1028
Суджа 97-99, 1278, 1306, 1361, 1402

Суджанська земля 1279
Суджанський повіт 97, 99, 130, 1360, 1361, 1389
Судова Вишня 888
Суків 1223
Сула, *річка* 831
Сульмежиці 16
Суми 1396
Сумська область 1045-1047, 1138, 1141
Сумський повіт 541, 550, 568
Сумщина 1095, 1105, 1150
Супій, *річка* 42
Суразька волость 112
Суразький повіт 235
Сусловецька волость 112
Сухий Ташлик 540
Сухолужжя 1198
Сучава 1070
Сучавський повіт 863
Сучавщина 863
Сущани 1318
Схід 9, 61, 971, 972
Схід України 1113
Східна Азія 1278
Східна Волинь 749
Східна Галичина 315, 491-493, 498, 507, 512
Східна Пруссія 93
Східна Сербія 1188
Східна Слобожанщина 13, 455, 582, 591
Східна Словаччина 83, 1151, 1153, 1156, 1158, 1160, 1163-1165, 1221, 1222, 1281, 1283, 1346, 1351, 1386, 1387
Східна Україна 298, 591, 876, 984
Східне Поділля 289, 898, 1267, 1342
Східне Полісся 1133
Східні Карпати 507, 508
США 13, 991, 995, 1023, 1024, 1147, 1357, 1414
Сыктывкар 1372
Сян, *річка* 37, 394, 990
Сяноцький повіт 168, 391, 392, 881
Сяноччина 389, 397
Сяношани 384

Таборів 1268
Таврійська губернія 148, 695, 802, 1138
Таврія 478
Таганрог 158, 187
Таганрожчина 91
Таганча 788
Таджикистан 1215
Тальне 490, 493
Тальнівський район 978, 1065, 1097
Тальнівщина 1285
Тамбовська губернія 273, 466
Танюшівка, *слобода* 662, 667
Тарасівка, *слобода* 439, 440, 445, 447, 1291
Тараща 188, 291
Таращанський повіт 340, 1022
Таращанський район 1041, 1043, 1044
Тарнів 1020
Тартаків 515
Татариська 1226
Татарів 719
Татарське 880
Тверь 204, 1402
Теклівка 627
Текуча (Текуче) 895
Темешвар 762
Тепениця 1299, 1318
Теребень 755
Теребля 885
Теребовля 490, 521
Теребовлянський повіт 322, 323, 512, 518-520, 611, 617, 622
Теребовлянський район 1008
Теребовлянщина 519
Терешки 697
Терешківка 1178
Тернавщина 807, 809
Тернівська, *станиця* 764
Тернопіль 174, 698, 1347, 1360, 1376
Тернопільский район 1130
Тернопільська область 885, 1008, 1120-1122, 1128, 1129, 1173, 1226, 1242, 1244, 1290, 1317
Тернопільський повіт 621, 629, 652
Тернопільщина 396, 878, 1064, 1067, 1070, 1082, 1088, 1146, 1171, 1315, 1393
Тетерев 1171
Тетерівка 1173
Тетіївський район 1274, 1275
Тиврівський район 942
Тимар 1054
Тимківщина 41
Тинів 356
Тиса, *річка* 34, 1086
Тисменицький район 1321
Тифліс (Тбілісі) 408, 695, 898, 899, 1359, 1371
Тишанка 584, 592
Тишки 816
Тишківці 307, 705
Тікич, *річка* 484
Тішанівський повіт 619
Тлумацький повіт 378, 791
Тлумацький район 1235, 1237, 1304
Тобольськ 62, 340
Тобольська губернія 36
Товмацький повіт 622, 1123
Товстеньке 627
Токарі 804
Толстоглави 1128
Томаківка 1096
Томашівка 1210, 1372
Томашпіль 934, 935
Томашпільський район 1300-1302
Тонєж 1184
Топільниця 523
Тополя 1283
Торонто 1026, 1032, 1290, 1364, 1371, 1380, 1381, 1386, 1391, 1400, 1393, 1395, 1417, 1418, 1402
Точа 852
Трансільванія 285
Три Острови, *слобода* 110, 1403
Трипілля 1357
Трнава 21
Троєщина 1102
Троїцький 549
Троїцький район 1291
Тростянець 614, 634, 638
Троянів 904, 905, 909, 910, 1173, 1174
Трьомсинівка 278, 280
Тудорковичі 517
Тула 60, 104
Туличів 381
Тульчин 963, 982
Тульчинська округа 934, 935
Тульчинський район 1106
Туринське 703
Туричани 381
Турівка 161
Тур'ї Ремети 1076
Турківський повіт 319, 620, 629, 901
Турківський район 1322
Турськ 695
Турчанський повіт 631, 864, 888, 1366, 1372
Тур'я 1249
Тхорин 1313
Тюдів 317, 609
Тюшка 1088
Тягнинь 1226
Тячівський район 1081, 1146
Тячівщина 1081

Угнів 85
Угнівське 628
Угорська Русь 78, 83, 228, 598, 603, 739, 1349, 1355, 1364, 1385, 1392, 1352, 1364
Угорське (Підгірське) 1100
Угорщина 23, 76, 229, 625, 762, 1352, 1392
Угочанський комітат 229, 1366
Угринів Долішній 622
Уенко, *річка* 1029
Ужанський комітат 597, 884
Ужгород 13, 530, 1070, 1088, 1150, 1343, 1350, 1358, 1365, 1366, 1369,1370, 1379-1382, 1391, 1394, 1399, 1405, 1408, 1414, 1415, 1420
Ужгородщина 700

Узбекистан 9
Украинские Карпаты 1379
Україна 1, 4, 5, 8, 9, 11, 13, 14, 21, 23, 24, 26, 30, 31, 37, 44, 55, 62, 63, 69, 87, 90, 102, 104, 105, 107, 119, 144, 146, 148, 149, 152, 155, 157, 161, 172, 178, 180, 181, 191, 192, 200, 210, 211, 214, 228, 232, 235, 236, 238, 239, 267, 273, 275, 278, 282, 292, 293, 299, 340, 345-346, 356, 357, 371, 410, 416, 418, 422, 425, 428, 429, 440, 457, 458, 460, 469, 470, 472, 474, 477, 496, 531, 532, 541, 543, 552, 572, 587, 589, 594, 596, 597, 601, 602, 611, 640, 683, 684, 710, 727, 728, 739, 756, 769, 775, 804, 816, 826, 839, 850, 851, 853, 873, 874, 878, 882, 897, 899, 901, 911, 912, 918, 919, 921, 922, 924, 926, 927, 932, 933, 938, 939, 943, 944, 948, 953, 954, 958, 960, 965, 967, 969, 970, 972, 973, 977, 979-983, 985, 986, 989, 991, 998,1003, 1005, 1006, 1011, 1019, 1022, 1023, 1027, 1032, 1022, 1023, 1034, 1047, 1035, 1036, 1060, 1072, 1088, 1090, 1101, 1113, 1114, 1116, 1136, 1140, 1142, 1146, 1147, 1151, 1165, 1169, 1171, 1173, 1176, 1186, 1187, 1192, 1194, 1201, 1203, 1204, 1207, 1208, 1211, 1214, 1215, 1218, 1225, 1229, 1238, 1244, 1245, 1256, 1267, 1268, 1274, 1289, 1297, 1300, 1303, 1330, 1337-1340, 1303, 1331, 1337, 1343-1345, 1347, 1348, 1351, 1353, 1354, 1356-1360, 1363-1365, 1369, 1371-1374, 1376-1378, 1380, 1382, 1385-1393, 1398, 1399, 1401, 1409-1411, 1416-1418
Українка (Зарічне) 935
Українка (Злодіївка) 936
Українська держава 946, 968
Українські Карпати 1070
Українська Народна Республіка (УНР) 892, 1020
Українська РСР (УРСР) 675, 880, 898, 983, 986, 987, 1036, 1037, 1041, 1042, 1051, 1069, 1071, 1080, 1087, 1090, 1096, 1102, 1108, 1116, 1216, 1342, 1355, 1364, 1365, 1369, 1378, 1380, 1339, 1400, 1409, 1416, 1419
Українське Полісся 1178, 1185-1189, 1192, 1249, 1252
Уладівка 1226
Уланівка (Житань) 1226, 1289
Улицьке Криве 1283
Улич 1165, 1282, 1283
Уличне 617
Ульські кургани 969
Ульянівка 934
Уманський повіт 186, 230, 459, 460, 463, 490, 493, 642
Уманський район 1210, 1372
Уманщина 738, 933, 938, 1003
Умань 597, 737, 1217
Унгвар 1366, 1392, 1398, 1403
Уральськ 984
УСРР 944, 967, 981, 983, 987, 988
Устеріки 502
Устрики-Долішні 389, 1010
Устя Руське 881
Утішків 1130
Уфа 989, 1036
Ушомирський район 912
Ушицький повіт 112, 240, 241, 246-250, 254, 256, 257, 259, 260, 264, 265, 267

Ф

Фарерські острови 1250
Фастівець 87
Фатома 1030
Фелтічень 863
Филівка 572, 573
Філадельфія 1362
Фінляндія 851, 921
Флоренція 470
Фрайбург 1027
Франція 470, 472, 851, 924, 936, 946
Французький Судан 1027

Х

Халеп'я 1022
Хандаліївка 683
Харалуг 852
Харків 13, 34, 57, 90, 91, 95, 96, 150, 152, 154, 158, 200, 201, 274, 277, 424, 476, 678, 727, 730, 749, 765, 779, 800, 855, 856, 959, 960, 965, 981, 991, 1010, 1339, 1340, 1342, 1350, 1358, 1363-1365, 1367-1370, 1372, 1375, 1376, 1379, 1382-1385, 1389, 1390, 1396-1401, 1403, 1404, 1406, 1411, 1412, 1414, 1416
Харківська губернія 108, 122, 151, 236, 248, 256, 276, 277, 293, 421, 425, 429, 431, 448, 453, 455, 541, 547, 549, 550, 554, 555, 568, 597, 655, 675, 677, 685, 690, 736, 749, 1133, 1137, 1363, 1364, 1367, 1368, 1376, 1381, 1382, 1404
Харківська область 1096, 1251, 1396
Харківський повіт 675
Харківщина 60, 63, 104, 108, 123, 144, 248, 250, 251, 256, 274, 276-278, 420, 424, 431, 435, 439, 451, 456, 457, 481, 540, 541, 552, 638, 655, 677, 679, 733, 750, 779, 782, 919, 922, 933, 935, 961, 962, 1004, 1006, 1135, 1136, 1138, 1194, 1263, 1276
Харсіки 23
Хатки 1099, 1126
Херсон 271, 478, 541, 1383, 1402
Херсонська губернія 349, 410, 464, 473, 478, 532, 541, 555, 649, 771, 833, 1342, 1353, 1395, 1402, 1414, 1421
Херсонська область 1313
Херсонський край 540, 1421
Херсонський повіт 423
Херсонщина 479, 532, 603, 532, 603, 771, 833, 834, 919, 1005
Хижняківка 1208
Хильчиці 513
Хирів 882
Хитці 810, 829
Хітарі 647
Хлівешти 506
Хлівище 507
Хмелева 76
Хмелів 64, 897
Хмелівка 621, 1322
Хмельницька область 696, 932, 1049, 1068, 1100, 1147, 1173, 1225, 1226, 1244, 1299, 1302, 1303
Хмельниччина 1091, 1123, 1227, 1228, 1233, 1171, 1172, 1174
Хмельова (Комлоша) 1281
Ходовичі 761, 762, 1373
Хозарія 73
Холмська губернія 920
Холмщина 13, 357, 385, 386, 388, 389, 747, 769, 1020, 1100, 1252, 1256, 1274, 1344, 1374, 1397, 1406
Хомутець 735, 824
Хомутинці 118, 119, 120
Хом'як, *гора* 719
Хорватія 9, 430, 762, 1255
Хорезм 746
Хоробичі 1190, 1305
Хорольський повіт 88, 128, 814
Хоростів 882
Хороше Озеро 1257
Хорошів 1244
Хорощанка 240
Хорськ 920
Хортицький район 1105
Хотин 638
Хотинський повіт 776, 777, 790, 1369
Хотинь 1066, 1120
Хотін 80
Хотінь 623
Хотминівка 843
Хревть 390
Христинівка 929, 1123
Христинівський район 933
Худоліївка 785
Хуст 21, 884, 897
Хустський район 1047, 1077, 1089, 1118, 1146

Ц

Царгород 73
Царичанський район 1219
Царівка 1173

Царство Польське 199, 328, 695
Царське Село 466
Цвітна 754, 1087
Цвітоха 1321
Ценів 323, 315, 319, 320
Центральна Бойківщина 1289
Центральна Європа 1186
Центральна Україна 136, 140, 298, 883
Центральне Подніпров'я 1114
Центральне Полісся 1297, 1299, 1303, 1304, 1374, 1389
Ценява 1116
Цеперів (Новий Яричів) 876
Цибулівка 1032, 1219
Циґелка 1161, 1281
Циців 387
Ціпки 724
Цюріх 470

Чабини 1222, 1283
Чашин 391
Чемеровецький район 1147
Чепелі 71
Чепурівка 24
Червона Волока 1181, 1292
Червона Кам'янка 1251
Червона Русь 221, 389, 396
Червоне 844
Червоний Шлях 1365
Червоноармійський район 1120
Черемош, *річка* 499, 506
Черепівка 189
Черкаси 343, 558, 563, 1414
Черкаська область 485, 933, 1043-1045, 1048, 1049, 1065, 1097, 1103-1106, 1175, 1210, 1315, 1316, 1372
Черкаська округа 958
Черкаський повіт 562, 601, 785, 841, 846, 1363
Черкащани 1311
Черкащина 841, 926, 974, 1022, 1091, 1092, 1095, 1096, 1114, 1123, 1211, 1233, 1275, 1284
Черкесск 1377
Чернелівка 242
Чернихівці 313
Чернівецька область 507, 776, 790, 1070, 1079, 1122, 1129, 1130, 1316, 1319
Чернівецький повіт 506, 613, 614, 635, 636, 863
Чернівеччина 1144, 1170
Чернівці 268, 286, 426, 499, 507, 508, 705, 1363, 1372, 1390, 1409, 1410
Чернігів 13, 18, 26, 158, 173, 191, 200, 541, 544, 547, 557, 596, 1344, 1348, 1355-1358, 1362, 1363, 1381-1383, 1389, 1395, 1402, 1404, 1406, 1407, 1416
Чернігівка 674, 1318
Чернігівська губернія 32, 37, 64, 127, 128, 143, 152, 158, 161, 185, 235, 236, 404, 428, 475, 476, 487, 526, 542, 546, 547, 549, 551, 555, 557, 560, 563, 644, 685, 690, 691, 772, 781, 848, 957, 1121, 1127, 1133, 1135, 1141, 1341, 1344, 1356, 1363, 1379, 1381, 1382, 1416
Чернігівська область 1047, 1048, 1138, 1141, 1178-1180, 1214, 1249, 1251, 1257, 1268, 1269, 1305-1307, 1312, 1390
Чернігівське Полісся 927
Чернігівський повіт 152, 251, 252, 265, 553, 574, 576, 577, 579, 581, 1134, 1135, 1255
Чернігівський район 1248, 1268, 1306, 1312
Чернігівщина 20, 21, 25-27, 60, 87, 101, 103, 122, 126, 141, 150, 159, 180, 184-186, 188, 191, 231, 237, 263, 474, 541, 544, 547, 548, 550, 551, 557, 560, 572, 576, 579, 692, 693, 756, 765, 852, 868, 869, 899, 928, 933, 934, 944, 947, 956, 957, 959, 985, 1010, 1044, 1052, 1065, 1098, 1114, 1123, 1129, 1132, 1135, 1137, 1138, 1140, 1188-1192, 1194, 1205, 1206, 1214, 1230, 1267, 1275, 1295, 1296, 1306, 1307, 1311, 1312, 1321, 1346, 1374, 1380, 1397, 1402
Чернява (Черневе) 383
Черняхівський район 1251
Черче 1147
Чесанов 1020
Чехія 346
Чехословаччина 873, 883, 1023, 1034, 1035, 1147, 1152, 1153, 1163, 1220, 1331, 1378, 1418
Чигирин 487, 491, 497, 1137
Чигиринський повіт 349, 404, 474, 497, 552, 558, 738, 785, 1119
Чигиринщина 349, 786, 788, 1357
Чижівка 327, 484
Чистогорб 702, 881
Чмирівка 661, 664, 665
Чоповичі 909, 1300
Чоповицький район 1043
Чорна Африка 1027
Чорне море 506
Чорний Потік 1319
Чорні Ослави 86
Чорнобаївський район 1105
Чорнобиль 1199, 1215, 1390
Чорнобильська зона 1245, 1354
Чорнобильське Полісся 1241, 1276, 1344
Чорнобильський повіт 1133, 1134
Чорнобильський район 930, 1178, 1293
Чорнобильщина 930, 1241
Чорногора 337
Чорногорія 1192, 1300
Чорнокозинці 1101
Чорнолізці 622, 1123
Чорноморія (Чорноморщина) 144, 145, 585, 587, 1195, 1359, 1376
Чорноморський край 293
Чорноярський повіт 108
Чорнухи 23
Чорнявка 785
Чортівець 362, 363, 366, 372, 374, 375, 378-380
Чортківський повіт 76
ЧССР 1387
Чубинський, *хутір* 236
Чугуїв 293, 428
Чудель 1181, 1311
Чудин 1097
Чуньків 426

Шаба, *посад* 235, 1344
Шарбів 1165
Шаргород 867
Шаришський комітат 606
Шарівка 1260
Шатрище 956, 957, 958
Шацький повіт 273
Швейцарія 556, 991, 1020
Шебекино 474, 615, 637, 639
Шейки 1261
Шеки 821, 826, 829
Шелестова, *слобода* 658
Шендерівка 242, 244, 245, 263
Шепаровці 375
Шепетівщина 907
Шестеринки 1043, 1045
Шешори 1084
Шибалин 624
Широка Гребля 942
Широківський район 1219
Шишацький район 1308
Шкроботівка 1120
Шовкунівка 1291
Шопина, *слобода* 801
Шпиколоси 1172, 1175, 1208, 1209, 1210
Шпилі 1140
Шпичинці 510, 854
Шполянський район 1105
Шпотине 1292
Штуковець 890, 1343
Шуби 1260
Шуликівка 1291
Шуліка, *слобода* 665
Шульгинка, *слобода* 665
Шумадія 1316
Шумейки 772, 1411
Шумськ 234, 243, 849

Шумське 1173
Шумський район 1129
Шупарка 1146
Шутівка 34
Щаснівка 1065
Щербані 1313
Щербатий Камінь, *скеля* 1086, 1087
Щирець 491
Юго-Западная Русь 1383
Югославія 1035, 1238
Юзівка (Донецьк) 898
Юрасівка 152
Юринівка 143, 144, 1344
Юрівка 1314
Юр'ївка 1047
Юрківщина 328-331, 333, 334, 336, 337
Юськовичі (Йосипівка) 396
Яблониця 645
Яблунівка 1198
Яблунів 554
Яворів 46, 524, 525, 703, 705, 1381
Яворівський повіт 630, 637
Яворівський район 1323
Яворівщина 630
Ягодинка 1299
Яготин 899
Яжберень 1317, 1318
Якушинці 1009
Ялта 119, 120
Ямпіль 938
Ямпільський район 1278, 1300-1302
Янів 482, 867
Янівка 1119
Янушполи 478
Яполоть 129, 851
Яриловичі 1180
Яричів 396
Ярмолинецький район 1302
Ярослав 513
Ясельський повіт 881, 896
Ясениця-Сільна 323
Ясенів 367, 739
Ясень 71, 73, 80, 719, 723, 724, 877
Яси 285

***

Berhometh 1423
Berlin 1423
Biała Cerkwa 1426
Białoruś 1425
Borsuki 1422
Borszczówka 1422
Bortniki 1427
Bratislava 1351, 1429
Braunschweig 1423
Buchlovice 1429
Bucureşti 1422-1423
Bukowina 1423-1424
Czehryński powiat 1427
Chełmskie 1424
Chodowice 1426
Czernowitz 1424
Česká republika 1428
Drohobycki powiat 1428
Galizien 1423
Galicja 1426-1428
Gródecki powiat 1422
Gródek 1422
Halič 1428
Huculszczyzna 1422
Italia 1408
Jurkowszczyźna 1426-1427
Karpaty 1427-1428
Katowice 1422
Kievan Rus 1434
Kołomyja 1429
Krakowskie 1424
Kraków 1422-1430
Kresy Wschodnie 1423
Krośnieńskie 1424-1425
Królestwo Polskie 328
Krzemieniecki powiat 1422
Kudynowce 1426
Kujawy 1424
Leipzig 1418, 1423
Lipowiecki powiat 1426
Ljubljana 1408
Lolin 1422
Lubelskie 1424
Lwów 1421-1422, 1426-1430
Łęczyckie 1424
Łomianki 1423
Łomnica 1426
Mazowsze 1424
Moravské Slovensko 1426
Nowogródek Siewierski 1421
Opishne 3, 1434
Ostkarpathengebiet 1423
Paris 1416, 1429
Peremyszl 1426
Plisków 1426
Podole 1424
Pokucie 1425, 1427
Polesie 1425
Polesie Wołyńskie 1422
Polska 1430
Poznań 1422-1424
Poznańskie 1424
Praha 13, 1392, 1426-1427
Prešov 1429
Pruth 1423
Przemyskie 1425
Poznań 1422
Radomskie 1424
Równe 1422
Ruś 1421, 1429
Ruś Czerwona 1425, 1430
Ruś Karpacka 1425
Ruś Południowa 1428
Samborskie 1422
Sanockie 1424-1425
Slovenija 1408
Slovensko 1429
Sniatynszczyzna 1426
Sokalski powiat 1428
Soviet Ukraine 1434
Staromiejskie 1428
St. Paul 1348, 1364
Stryj 1426
Stryjski powiat 1422, 1426
Svídnik 1429
Tarnopol 1421
Trembowelski powiat 1421
Uherské Hradište 1429
Ukraina 1422, 1427
Ukraine 3, 1430
Východné Slovensko 1429
Warszawa 1422, 1424-1425, 1427, 1429-1430
Wien 1423
Wilno 1426
Winniki 1428
Winnipeg 1356
Wołyń 1422, 1425-1428
Wołyńska gubernia 1427
Wrocław 1422, 1424-1425
Zalewańszczyzna 1427
Zbaraż 1428
Złoczowski powiat 1426
Zwiahelski powiat 1426-1427
Żydaczów 1428

Наукове видання

РАХНО Костянтин Юрійович

КРИК КАЖАНА.
ГОНЧАРСТВО У ФОЛЬКЛОРНІЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНЦІВ

Монографія

Науковий редактор професор
Олесь Пошивайло

Літературні редактори і коректори
Людмила Гусар
Олесь Пошивайло

Комп'ютерний набір
Костянтин Рахно
Валентина Сакун

Верстка, коректура
Олена Зубань

Укладачі покажчиків
Галина Панасюк
Тетяна Хрипун
Костянтин Рахно

Перекладач текстів англійською мовою
Костянтин Рахно

Художній редактор, коректура, макет
Юрко Пошивайло

Директор випуску
Людмила Гусар

УКФ

Папір для внутрішнього блоку книги придбано за кошти Українського культурного фонду в рамках грантового проєкту «Культура в часи кризи: інституційна підтримка», лот № 6 «Культурна спадщина»

На першій сторінці обкладинки:
Іван Сердюк. Тиквастий глечик. Фрагмент. Опішне, Полтавщина. 1950-ті.

На останній сторінці обкладинки:
Михайло Білас. Косівський базар.
Папір, пастель; 52х52 см. **2007.**
Художній музей Михайла Біласа (Трускавець)
[Михайло Білас. Народний художник України: альбом / фото О. Лазебний. – Дрогобич: Коло, 2013. – С. 87]

«Українське Народознавство»
Видавництво Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному

Вул. Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164, Україна;
тел./факс +38 (05353) 42416, 42415; e-mail: opishne-museum@ukr.net;
www. ceramology.gov.ua
Свідоцтво: серія ДК, №4337 від 13.06.2012

Інститут керамології – відділення Інституту народознавства НАН України

Вул. Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164, Україна;
тел./факс +38 (05353) 42175;
e-mail: ceramology@ukr.net;
www. ceramology-inst.gov.ua
Свідоцтво: серія ДК, №1411 від 02.07.2003

Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному

Вул. Партизанська, 102, Опішне, Полтавщина, 38164, Україна;
тел./факс +38 (05353) 42416, 42415;
e-mail: opishne-museum@ukr.net;
www. opishne-museum.gov.ua
Свідоцтво: серія ДК, №4337 від 13.06.2012

Підписано до друку 15.12.2019.
Формат 60х90/16. Папір крейдований. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 92,0. Тираж 100 прим. Зам. №

Друк: ТОВ "АСМІ".
36011, м. Полтава, вул. В. Міщенка, 2. Тел./факс: (0532) 56-55-29.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи: серія ДК, №4420 від 16.10.2012 р.