

Міністерство освіти та науки України
Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка

Історичний факультет
Кафедра всесвітньої історії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

на тему:

Трансформація весільної обрядовості Бойківщини (XX – початок XXI ст.): традиційні структури та сучасні практики.

Спеціальність 014.03 Середня освіта (Історія)
Освітня програма «Середня освіта (Історія)»

Здобувачки вищої освіти освітньо-кваліфікаційного рівня «бакалавр»

Росоловської Надії Василівни
НАУКОВИЙ КЕРІВНИК:

кандидат історичних наук, доцент

Костюк Леся Володимирівна

РЕЦЕНЗЕНТ:

доктор історичних наук, професор

Москалюк Микола Миколайович

Тернопіль 2026

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. Історіографія та джерельна база дослідження	8
РОЗДІЛ 2. Передвесільний обрядовий цикл у традиційній культурі населення Бойківщини.....	16
РОЗДІЛ 3. Весільний обряд Бойківщини: структура, ритуали та символіка.....	30
РОЗДІЛ 4. Післявесільні обряди в традиційній культурі бойків	47
РОЗДІЛ 5. Архаїчні елементи у сучасному бойківському весіллі	57
РОЗДІЛ 6. Методичний потенціал теми «Весільна обрядовість Бойківщини» у шкільному курсі історії	65
ВИСНОВКИ.....	72
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	75
ДОДАТКИ.....	82

ВСТУП

У традиційній культурі українців весільна обрядовість посідає особливе місце як одна з найбільш розгорнутих і семантично насичених форм ритуальної практики. Вона не обмежується лише святковою подією, а виступає складною системою дій, символів і соціальних механізмів, через які легітимізується перехід людини до нового життєвого статусу. Особливо виразно ця багатогранність проявляється у регіональних традиціях, де загальноукраїнська структура переплітається з локальними особливостями, що зберігають архаїчні риси і водночас зазнають трансформацій у сучасних умовах. Саме до таких ареалів належить Бойківщина – один із найцікавіших і найконсервативніших у культурному плані регіонів Карпат.

Актуальність теми дослідження зумовлена кількома взаємопов'язаними обставинами. По-перше, у сучасній гуманітаристиці зростає інтерес до вивчення традиційної культури не як «застиглого» явища, а як динамічної системи, що постійно змінюється під впливом соціальних, економічних і політичних чинників. Весільна обрядовість Бойківщини у цьому контексті є взірцевим матеріалом, адже демонструє складний симбіоз давніх ритуальних структур та новітніх практик, які співіснують і трансформуються.

По-друге, значна частина наявних досліджень зосереджена або на загальноукраїнському матеріалі, або на окремих елементах обряду, що призводить до фрагментарності уявлення про весілля як цілісну систему. Натомість регіональні студії часто залишаються суто описовими і недостатньо інтегрують сучасні антропологічні підходи – передусім концепцію ритуалу як процесу переходу, лімінальності та символічної комунікації.

По-третє, актуальність теми посилюється освітнім контекстом. В умовах реформування базової середньої освіти (концепція Нової української школи) особливого значення набуває компетентнісний підхід, що передбачає формування в учнів критичного мислення та культурної обізнаності. Вивчення традиційної культури рідного краю є надзвичайно важливою складовою шкільної історичної освіти. Інтеграція матеріалів про весільну обрядовість

Бойківщини у навчальний процес дозволяє актуалізувати регіональний компонент та сприяє формуванню в молоді цілісного уявлення про історико-культурну спадщину й національну ідентичність.

Об'єктом дослідження є весільна обрядовість бойків як соціокультурне явище.

Предметом дослідження є процеси трансформації весільної обрядовості Бойківщини (XX – початок XXI ст.), зокрема зміна співвідношення традиційних структур і сучасних практик, а також збереження архаїчних елементів у сучасному весільному ритуалі.

Метою дослідження є здійснення комплексного аналізу весільної обрядовості Бойківщини в динаміці її розвитку, виявлення структурних і символічних особливостей обряду та визначення характеру його трансформацій у XX – на початку XXI ст.

Для досягнення поставленої мети визначено такі **завдання**:

- проаналізувати стан наукового опрацювання теми та охарактеризувати джерельну базу дослідження весільної обрядовості Бойківщини;
- розкрити соціально-правове та світоглядне значення передвесільного обрядового циклу в традиційній культурі населення регіону;
- дослідити структурну організацію, ключові ритуали та систему символів власне весільного дійства;
- охарактеризувати післявесільний цикл обрядів як механізм остаточної соціальної інтеграції та адаптації молодого подружжя;
- з'ясувати характер трансформації весільної обрядовості у XX – на початку XXI ст. та виявити механізми збереження архаїчних елементів у сучасному весіллі;
- визначити методичний потенціал досліджуваної теми та розробити шляхи її інтеграції у шкільний курс історії України.

Методологія дослідження ґрунтується на принципах історизму та об'єктивності, що передбачають неупереджений розгляд обрядовості в процесі її історичного розвитку з урахуванням конкретних соціокультурних

умов кожного періоду. У процесі роботи використано комплекс загальнонаукових (аналіз, синтез, узагальнення, порівняння) та спеціальних історичних методів. Історико-хронологічний метод дозволив простежити еволюцію обряду в часі, а історико-порівняльний – виявити локальну специфіку бойківської традиції у ширшому українському контексті. Також застосовано метод критичного аналізу джерел при роботі з етнографічними записами, фольклорними матеріалами та усноісторичними (польовими) свідченнями.

Хронологічні межі дослідження охоплюють XX – початок XXI ст. Вибір нижньої межі зумовлений початком активної фіксації обрядовості в етнографічних експедиціях, коли традиційний уклад життя ще зберігав свою цілісність. Водночас саме впродовж XX ст. під впливом індустріалізації, урбанізації та тиску радянської ідеології відбуваються докорінні зміни в традиційних практиках. Верхня межа (початок XXI ст.) репрезентує сучасний етап розвитку суспільства, для якого характерні процеси глобалізації, комерціалізації традицій та їх свідомої «етностилізації» в нових умовах.

Наукова новизна дослідження полягає у комплексному підході до вивчення весільної обрядовості Бойківщини як цілісної системи. У роботі не лише систематизовано локальні особливості обряду, а й доведено, що його трансформація відбувалася не шляхом простого механічного зникнення архаїчних елементів, а через глибинну зміну їхньої функції: переміщення із сакрально-магічної та жорсткої юридичної площини у сферу театралізованої гри, розваги та декоративного маркування етнічної ідентичності. Крім того, уточнено роль просторових кодів переходу, розширено уявлення про післявесільні звичаї як інструмент соціального контролю та вперше комплексно обґрунтовано методичний потенціал залучення етнографічного матеріалу Бойківщини до шкільної історичної освіти.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Бакалаврська робота виконана в межах наукового напрямку кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету

імені Володимира Гнатюка «Релігія і Церква у контексті світових і суспільних трансформацій» (державний номер реєстрації 0123U101108) та «Україна-Європа-Світ: цивілізаційні аспекти розвитку» (державний номер реєстрації 0120U101569).

Теоретичне значення роботи полягає у поглибленні наукових уявлень про механізми адаптації традиційних ритуалів до суспільних змін, розширенні теорії обрядів переходу, лімінальності та символічної комунікації на прикладі українського етнографічного матеріалу.

Практичне значення дослідження полягає у можливості використання його результатів у навчальному процесі. Матеріали роботи можуть бути застосовані при викладанні курсів історії України, краєзнавства, етнології та культурології, при підготовці уроків і позакласних заходів, а також під час розробки сценаріїв сучасних громадських і родинних свят із дотриманням регіональної специфіки.

Апробація результатів дослідження. Основні результати дослідження були апробовані у формі публікації наукових статей у збірниках матеріалів міжнародних науково-практичних конференцій: Importance of Soft Skills for Life and Scientific Success: Proceedings of the 5th International Scientific and Practical Internet Conference (March 5–6, 2026, Dnipro: FOP Marenichenko V.V., 2026). Назва статті – «Сватання в системі передвесільної обрядовості бойків (XX – початок XXI ст.): традиції та трансформації». Scientific Research and Innovation: Proceedings of the 5th International Scientific and Practical Internet Conference (April 2-3, 2026. FOP Marenichenko V.V., Dnipro, Ukraine, 153 p.) – «Покривання голови молодої в системі весільної обрядовості бойків (XX – початок XXI ст.): традиції та трансформації». Future of Work: Technological, Generational and Social Shifts: Proceedings of the 5th International Scientific and Practical Internet Conference, (May 7-8, 2026. FOP Marenichenko V.V., Dnipro, Ukraine, 291 p.) – «Обряд пропою у весільній традиції бойків (кінець XIX – перша половина XX ст.)

Структура роботи. Бакалаврська робота складається зі вступу, шести розділів, висновків, списку використаних джерел, додатків. Загальний обсяг бакалаврської роботи – 88 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ.

Дослідження весільної обрядовості Бойківщини має тривалу, хоча й нерівномірну історію розвитку. Перші наукові фіксації та описи окремих елементів весільного обряду з'явилися ще у другій половині XIX ст. – у період становлення фольклористики та етнографії як самостійних наукових дисциплін. Перебування Галичини у складі Австро-Угорської імперії сприяло посиленню інтересу до народної культури, звичаїв і традиційного побуту місцевого населення. Саме в цей час розпочався систематичний збір польових етнографічних матеріалів у бойківських селах, який, попри відсутність комплексного підходу, заклав міцне підґрунтя для подальшого наукового вивчення весільної обрядовості регіону. Зібрані дослідниками відомості стали важливим джерелом для реконструкції локальних особливостей весільного церемоніалу та простеження еволюції традиційної культури Бойківщини.

Серед найдавніших і водночас найцінніших джерел з вивчення весільної обрядовості Бойківщини особливе місце посідають польові етнографічні записи, здійснені наприкінці XIX – на початку XX ст. Значна частина цих матеріалів була зібрана та перевидана у хрестоматійній праці Н. Хібеби «Бойківське весілля в текстах: обряд і слово» [50]. Ці записи є надзвичайно важливими, оскільки фіксують весільну обрядовість у період її безпосереднього функціонування в традиційному середовищі та відображають локальні особливості бойківської культури. До джерел також належать наукові етнографічні та історико-культурні дослідження, які містять інтерпретацію та узагальнення обрядових практик. Окрему групу становлять сучасні польові матеріали та свідчення інформаторів, що відображають трансформацію традиції у XX – на початку XXI ст.

Особливе місце серед джерел з вивчення весільної обрядовості Бойківщини належить працям Й. Шнайдера [54, 55], який одним із перших здійснив детальний опис весільного обряду як цілісного соціокультурного явища. Його етнографічні записи, присвячені весіллю в с. Ясень та смт

Перегінське, вирізняються ґрунтовною фіксацією перебігу обрядових дій, ритуальних діалогів і локальних особливостей весільної традиції. Праці дослідника становлять важливе джерело для реконструкції структури бойківського весілля, його символічного змісту та регіональної специфіки наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.

Вагоме місце серед джерел з вивчення весільної обрядовості Бойківщини посідають також етнографічні записи Ю. Кміта [23], З. Кузелі [26], В. Левинського [32] та В. Гнатюка [17]. Зокрема, опис весілля у с. Гвіздці, здійснений Ю. Кмітом, вирізняється детальною фіксацією перебігу обряду, що дозволяє простежити послідовність ритуальних дій, функції окремих учасників та особливості їхньої взаємодії. Не менш цінними є матеріали З. Кузелі із с. Лавочне та В. Левинського із с. Доброгостів, які відображають як спільні риси бойківської весільної традиції, так і локальні особливості окремих територій. Важливим доповненням до них виступає розвідка В. Гнатюка із с. Мшаниця, у якій автором ґрунтовно висвітлено обряд сватання та його соціально-комунікативні аспекти. У сукупності ці матеріали суттєво розширюють джерельну базу дослідження, дозволяючи не лише реконструювати структуру та зміст весільного обряду, а й простежити локальну варіативність його складових у різних районах Бойківщини. Їхня особлива цінність полягає в тому, що вони зафіксували традицію безпосередньо в період її активного побутування, зберігши автентичні форми обрядової практики, які становлять важливе підґрунтя для сучасних етнологічних досліджень.

Новий етап у вивченні весільної обрядовості Бойківщини припадає на радянський і пострадянський періоди, коли дослідження набули більш системного характеру. Важливе значення мала колективна монографія «Бойківщина: історико-етнографічне дослідження» [10], яка стала першою комплексною працею, присвяченою традиційній культурі регіону. У ній розглянуто різні аспекти матеріальної та духовної культури бойків, зокрема й сімейну обрядовість. Водночас інтерпретація окремих явищ значною мірою

визначалася методологічними підходами та ідеологічними рамками тогочасної науки, що зумовлювало певну схематичність висвітлення окремих аспектів весільної традиції.

Помітний внесок у розвиток досліджень зробило й двотомне видання «Весілля» за редакцією О. Правдюка [40], у якому було узагальнено значний масив етнографічних матеріалів з різних регіонів України. Праця містить порівняльний аналіз весільної обрядовості та пропонує класифікацію основних структурних елементів весільного циклу, що стала важливим методологічним підґрунтям для подальших етнологічних досліджень.

Важливим напрямом сучасних досліджень є вивчення символічного змісту весільної обрядовості. У цьому контексті заслуговує на увагу праця О. Мандебури-Ноги [34], присвячена рослинній та предметній символіці традиційних обрядів. Дослідниця переконливо доводить, що такі атрибути, як барвінок, мед, вода чи зерно, виконували не лише декоративну функцію, а були носіями глибоких архаїчних уявлень, пов'язаних із плодючістю, добробутом, продовженням роду та захистом молодого подружжя.

Особливе місце у сучасній історіографії весільної обрядовості Бойківщини належить працям Н. Хібеби [51; 52; 53], які суттєво розширили можливості комплексного вивчення цієї проблематики. Найвагомішою серед них є монографія «Бойківське весілля в текстах: обряд і слово», що являє собою найбільш повне на сьогодні зібрання джерельних матеріалів, доповнене ґрунтовними науковими коментарями. Використовуючи міждисциплінарний підхід, дослідниця поєднує етнографічний та лінгвістичний аналіз, розглядаючи весільну лексику бойківських говірок у нерозривному зв'язку з обрядовим контекстом її функціонування. Окрему наукову цінність становлять дослідження авторки, присвячені семантиці весільної термінології, агентивній лексиці та назвам учасників обряду. Аналіз мовного матеріалу дозволив дослідниці реконструювати не лише окремі елементи весільного ритуалу, а й соціальну структуру обрядового дійства, систему взаємин між його учасниками та особливості функціонування традиції в сучасних умовах.

Важливим є також висновок авторки щодо існування так званого «пасивного фонду» традиції – обрядових понять і термінів, які збереглися в народній пам'яті та мові, проте втратили своє практичне застосування. Це спостереження є важливим для розуміння процесів трансформації та поступового згасання окремих компонентів традиційної весільної культури Бойківщини.

У продовження досліджень символічного, структурного та «замовчуваного» компонентів весільної обрядовості вагомий внесок зробив О. Курочкін [27–30]. Дослідник у своїх працях зосереджується на карнавальних, ігрових та еротичних елементах як невід'ємних складових традиційного обряду. Він аргументовано доводить, що ці компоненти не є периферійними або випадковими, а виконують важливі структуроутворювальні та семантичні функції. У концептуальному плані його підхід ґрунтується на ідеї первісного синкретизму обряду, в межах якого дія, слово і пісня становили єдину систему, а її поступова фрагментація розглядається як ключова ознака трансформації традиційної культури.

У межах сучасних досліджень обрядової символіки та регіональних особливостей важливе місце посідають також праці Т. Наконечної та Р. Сілецького. Так, Т. Наконечна у статтях, присвячених весільному деревцю [36; 37], проводить детальний аналіз функціонування гільця в бойківській традиції у порівнянні із загальноукраїнським контекстом. Вона підкреслює, що в Карпатському регіоні цей елемент не завжди виконував центральну роль, інколи поступаючись за значенням весільній хоругві, та реконструює регіональні особливості його виготовлення, оздоблення й використання. Р. Сілецький у праці «Весільне обрядове деревце в українців: функції та міфологічний зміст» [43] розглядає гільце у ширшому теоретичному контексті, інтерпретуючи його як репрезентацію архаїчної моделі «світового дерева» та символу зв'язку між поколіннями. У сукупності ці дослідження поглиблюють розуміння символічної структури весільної обрядовості та

демонструють її багаторівневий характер у регіональному й загальноукраїнському вимірах.

У сучасній історіографії весільної обрядовості Бойківщини поступово формується комплексний підхід, що поєднує аналіз символічних структур, соціальних функцій та регіональних варіантів традиції. У цьому контексті важливе місце посідають праці М. Гримич [20, 21], котра розглядає весілля насамперед як соціально-правовий інститут та доводить, що обмін дарами, хлібом і символічними жестами становить не периферійний, а структуроутворювальний елемент обряду, через який регулюються взаємини між родинами та закріплюються взаємні зобов'язання.,

У межах дослідження конкретних ритуальних практик і їхньої семантики важливими є праці Г. Гафич [14, 15], де авторка здійснює детальний аналіз окремих обрядових компонентів у їхній функціональній і символічній єдності. Особливу увагу дослідниця приділяє барвінковому обряду, який інтерпретує як один із ключових маркерів бойківської весільної традиції, простежуючи його структуру від збирання рослини та правил її використання до пісенного супроводу й участі конкретних виконавців.

Розширення уявлень про функціонування весільної символіки пропонує О. Серебрякова у статті «Вбравсі, як корова на Юрі: обрядові практики з вінками у бойківській традиції» [42]. Дослідниця демонструє, що символіка барвінку, вінків і супровідних пісень виходить за межі власне весільного обряду та функціонує також у позавесільних ритуальних практиках, зокрема в обрядах, пов'язаних із худобою. Це свідчить про ширше, системне включення весільних моделей у загальну магічно-ритуальну картину світу традиційної культури.

Подальший розвиток досліджень весільної обрядовості Бойківщини пов'язаний із переходом до аналізу її локальних варіантів, насамперед через призму обрядової пісенності та окремих ритуальних елементів. У цьому контексті Г. Магас у статті про обрядову пісенність Стрийщини [33] розглядає ладканки як механізм фіксації та трансляції локальних шлюбних норм,

підкреслюючи їхню нормативно-комунікативну функцію в межах традиційного суспільства.

Конкретизацію цього підходу продовжують праці Г. Сокіл [44, 45], де авторка аналізує автентичні тексти, що дають змогу розглядати весільну пісенність у її живому побутуванні. Важливе доповнення до цих студій становить робота Н. Пастуха і Р. Гузія, присвячена барвінковим обрядам на Старосамбірщині [39], у якій детально реконструюються ритуальні практики збору, підготовки та використання барвінку як ключового символічного елемента весільного циклу.

Окремий напрям становлять дослідження символічної семантики окремих предметів обрядового комплексу. Так, у працях М. Мовної [35] та О. Дмитренка [22] проаналізовано значення меду в українській весільній та родинній обрядовості Карпатського регіону. Автори розглядають мед як багатозначний символ, пов'язаний із уявленнями про достаток, гармонію, небесний порядок і зв'язок із предками, що підкреслює його активну роль у ритуальній структурі весілля.

Важливий внесок у вивчення трансформацій традиції у XX–XXI ст. зробила К. Бех, котра у розвідках [8, 9] простежує еволюцію обрядовості під впливом історичних катаклізмів. Дослідниця аналізує як радянські механізми регуляції та уніфікації традиції, так і пострадянські процеси її відновлення, а також сучасні зміни, зумовлені воєнним станом, що суттєво трансформують форми та функції весільного ритуалу.

Загальнотеоретичне осмислення весільної обрядовості забезпечується класичними антропологічними концепціями, які створюють методологічну основу для сучасних інтерпретацій. У праці Арнольда ван Геннепа [7] запропоновано тричленну модель ритуалу: відокремлення, лімінальність та включення, що дозволяє розглядати весілля як структурований процес зміни соціального статусу. В. Тернер [5; 6] розвинув цю концепцію, увівши поняття комунітасу як особливого стану неієрархічної спільності, що виникає в лімінальний період, та підкресливши функціональне значення ритуалів

«перевертання». С. Дж. Тамбіа у межах перформативної теорії ритуалу [4] акцентував на значенні формальної структури дії, доводячи, що ефективність обряду визначається не індивідуальним осмисленням, а дотриманням усталеного сценарію. А. Б. Селігман у праці «Ритуал і щирість» [3] доповнив цей підхід, наголошуючи, що ритуальна дія дозволяє функціонувати у ситуаціях соціальної невизначеності, забезпечуючи можливість дії без повного раціонального осмислення.

У межах регіональних досліджень вагоме місце посідають праці, що дозволяють розглядати весільну обрядовість Бойківщини у ширшому культурно-функціональному контексті та виявляти її зв'язки з іншими сферами традиційної культури. Так, Р. Радович у дослідженнях будівельної обрядовості бойків [41] демонструє наявність спільної символічної та організаційної логіки між весільними та господарськими ритуалами, що свідчить про їхню взаємну структурну обумовленість у системі традиційного світогляду.

Соціально-історичний вимір шлюбних практик розкривається у працях О. Галька [12], який аналізує сімейний устрій та традиції укладення шлюбу в бойківському середовищі наприкінці XIX – у першій половині XX ст. Узагальнювальний характер має стаття О. Кухаренка [31], де здійснено огляд основних структурно-функціональних підходів до вивчення весільної обрядовості, що дозволяє систематизувати наявні наукові інтерпретації обрядового циклу. Окремий напрям становлять дослідження трансформацій традиційної культури у часі та просторі. Так, І. Фіщак аналізує зміни весільних звичаїв у міському середовищі Прикарпаття у 1940–1980-х рр., тоді як І. Щербакова [56] простежує еволюцію весільного ритуалу в українській культурі від початку XX ст. до 20-х років XXI ст., акцентуючи на тривалих процесах модернізації та адаптації традиції до нових соціокультурних умов.

Архаїчні пласти символіки регіону розкриваються у працях А. Гощицького та Т. Наконечної [18], присвячених «жертвним» каменям Бойківщини, де простежується поєднання дохристиянських і християнських

уявлень у структурі локальної обрядовості. Т. Гошціцька [19], своєю чергою, досліджує ритуалізовані практики використання предметів інтер'єру житла в обрядовості українців Карпат, що дозволяє розширити уявлення про сакралізацію простору повсякденного життя.

Невід'ємну складову джерельної бази становлять також усні свідчення інформаторів, зібрані методом польових інтерв'ю [58–71]. Цей комплекс матеріалів репрезентує живу пам'ять про весільну обрядовість Бойківщини середини та другої половини ХХ ст. Опитування охопило мешканців Самбірського району Львівської області – уродженців 1930–1960-х років із сіл Комарники [62–64; 66–68], Вовче [58], смт Бориня [59–61] та м. Турка [69–71]. Їхні свідчення дають змогу простежити як локальні варіанти весільного обряду, так і динаміку його трансформації під впливом радянської секуляризації та пізніших урбанізаційних процесів, що суттєво змінили функціонування традиційної культури.

Таким чином, весільна обрядовість Бойківщини є складною, багатшаровою системою, у якій поєднуються архаїчні світоглядні уявлення, соціально-правові механізми регулювання шлюбних відносин та розвинена символічно-комунікативна структура. Її дослідження має виразно еволюційний характер: від ранніх етнографічних описів, що фіксували обряд у його безпосередньому побутуванні, до сучасних інтерпретацій, спрямованих на виявлення глибинних смислів ритуалу, його семантики та функціональних зв'язків. Особливої ваги набуває усвідомлення того, що весільний обряд не може розглядатися як сукупність окремих дій, адже він становить цілісний процес соціального переходу, у якому взаємодіють слово, дія, пісня та символічні предмети. Водночас регіональні дослідження засвідчують значну варіативність традиції, її адаптивність і трансформаційність під впливом історичних змін ХХ–ХХІ ст., зокрема процесів модернізації, урбанізації та секуляризації.

РОЗДІЛ 2. ПЕРЕДВЕСІЛЬНИЙ ОБРЯДОВИЙ ЦИКЛ У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ НАСЕЛЕННЯ БОЙКІВЩИНИ

Передвесільний обрядовий цикл на Бойківщині становить тривалий і внутрішньо структурований процес, у якому господарські інтереси, правові норми, символічні дії та індивідуальні емоційні переживання поступово трансформують приватний намір у соціально визнаний шлюб. У межах загальноукраїнської традиції він охоплює сватання, оглядини, заручини, торочини, бгання короваю та виготовлення гільця [31, с. 138–139], однак у бойківському варіанті кожен із цих етапів набуває виразних локальних особливостей, що дозволяє простежити не лише зовнішню послідовність дій, а й їхню внутрішню функціонально-смыслову логіку. Кожна стадія циклу має власне семантичне навантаження, водночас органічно інтегруючись у цілісну систему обрядового переходу, що засвідчує складну організацію передвесільної традиції як важливого елемента традиційної культури Бойківщини.

Підготовка до шлюбу на Бойківщині починалася задовго до безпосередніх шлюбних переговорів і охоплювала фактично весь період дитинства та юності. У цей час поступово формувалися гендерно зумовлені моделі поведінки та майбутні соціальні ролі: дівчата набували навичок прядіння, ткацтва й ведення домашнього господарства, тоді як хлопці опановували ремесла та господарські вміння, необхідні для виконання ролі господаря. Водночас участь дітей у весільній обрядовості була обмеженою, що відображало усталену норму традиційного середовища: «де старі, там дітям нема чого робити» [10, с. 187]. Важливим елементом соціалізації виступали молодіжні громади, які об'єднували юнаків і дівчат у період до шлюбу та виконували функції регуляції поведінки, внутрішньої організації й поступового включення у доросле соціальне середовище [57, с. 279]. Вони мали чітко вибудовану ієрархічну структуру з «отаманами» та «старшими дівками», а вступ до таких об'єднань набував рис ініціаційного процесу, що включав етапи відокремлення, випробування та інтеграції [57, с. 280]. Саме в

межах цих спільнот формувалися перші симпатії та потенційні шлюбні зв'язки [57, с. 281; 13, с. 41]. Водночас ці контакти мали переважно підготовчий характер, оскільки остаточне рішення щодо шлюбу залишалося за родиною та регулювалося нормами звичаєвого права. Останнє, зокрема, передбачало сувору вікову ієрархію шлюбності, за якою старші діти мали пріоритет у вступі до шлюбу [57, с. 281].

Слід підкреслити, що цей «молодіжний» етап чітко конкретизується у сучасних польових матеріалах Н. Хібеби та підтверджується усними свідченнями наших інформаторів із с. Комарники (Самбірський район, Львівська область) згадує, що контроль з боку старших був суворим, але молодь мала свій простір для спілкування: «Ми сходилися до одної хати прясти. Хлопці приходили пізніше, жартували, палили клоччя, але до півночі мушили-сми бути вдома, бо мама сварила. Там-то і виглядали, хто до кого залицяється» [62]. У них вечорниці постають не лише як простір спілкування та знайомств, а як багатофункціональне середовище, де поєднувалися праця, дозвілля та символічні форми моделювання майбутнього шлюбу. У цьому середовищі молодь не лише виконувала спільні роботи, а й залучалася до ритуалізованих практик ігор та передшлюбних «випробувань». Зокрема, під час «палення палюхів» дівчата підпалювали насмикане прядиво й спостерігали за характером його горіння; зближення двох «палюхів», що символізували хлопця і дівчину, інтерпретувалося як знак майбутнього шлюбу [50, с. 185]. Хоча на цьому етапі формальні шлюбні домовленості ще не укладалися, у молодіжному середовищі поступово формувалося символічне осмислення подружнього союзу через гру, прикмети та колективні інтерпретації.

Додатковий аспект цієї практики зафіксовано в матеріалах Н. Хібеби, де описано давній спосіб вибору пари під час громадських зібрань біля базару: дівчата ставали на каміння, а парубки придивлялися до потенційних наречених. У народній традиції це відображалося у вислові: «вонде тота, що ся на каміню ввйділа» [50, с. 185], що свідчить про публічний характер

первинного шлюбного відбору та активну участь громади у формуванні майбутніх шлюбних пар.

Водночас історичні джерела засвідчують, що у XVIII–XIX ст. вирішальна роль у шлюбному процесі належала батьківській волі, яка визначала час і умови одруження. Лише наприкінці XIX – на початку XX ст. поступово зростає значення особистого вибору молодих [10, с. 182]. Перехідною формою між індивідуальним наміром і родинним рішенням виступала система посередництва, зафіксована у дослідженнях Ю. Шнайдера: у разі наміру одружитися парубок через старшого газду, зазвичай родича, надсилав посланця «на свадьбу» до родини дівчини, після чого відбувалося обговорення з батьками та передача остаточної відповіді [55, с. 176–177]. Таким чином, шлюбний вибір постає як поступовий і багаторівневий процес, у якому поєднуються елементи молодіжної соціалізації, символічної практики та родинно-правового регулювання.

У сучасних описах бойківського весілля ця модель постає вже як чітко структурований процес, що складається з двох послідовних етапів зустрічі шлюбних сторін. Спочатку здійснювалося попереднє «вивідування» – з’ясування, чи допускає родина дівчини саму можливість переговорів про шлюб («чи можна приходити у свати»). За спогадами інформаторів із с. Комарники (Самбірський район, Львівська область), навіть у другій половині XX ст. зберігалася традиція такого обережного зондування намірів: «Йти сватати зразу не випадало, щоби гарбуза не дістати і встиду на село не мати. То мій тато спочатку посилав вуйка, ніби за якимось ділом, аби вивідав, чи приймуть нас, чи дівка не має іншого» [65]. Лише після отримання позитивного сигналу організовувалася основна зустріч, яка в різних локальних традиціях мала назви «згода», «змовини», «сватання», «свадьба». Важливо, що на цьому етапі обговорювався не лише сам факт укладення шлюбу, а й його матеріально-соціальні умови, насамперед питання приданого. У народній характеристиці цей процес нерідко окреслювався як своєрідний «торг», адже, за спостереженням Н. Хібеби, «торгувалися, як на базарі» [50, с. 185], що

підкреслює поєднання ритуального та економічного вимірів шлюбних домовленостей.

Система посередництва в цьому процесі не була уніфікованою і передбачала участь різних осіб із диференційованими функціями. У бойківській традиції зафіксовано розгалужену термінологію для їх позначення: післанець, посол, обзірник, сватач, староста [52, с. 210]. Ці назви відображають не просто лексичні варіанти, а різні функціональні ролі від початкового вивідування намірів родини до безпосереднього ведення шлюбних переговорів. Зокрема, терміни «обзірник» і «обзірець» пов'язані з обрядом обзорин, під час якого родичі здійснювали огляд господарства майбутньої родини, що свідчить про тісне переплетення економічних оцінок і ритуальних практик уже на ранніх етапах шлюбного процесу [52, с. 211].

Яскраву ілюстрацію цієї системи посередництва містить запис весільного обряду Ю. Кміта, де етап «зальотів» передається через живу мову учасників. Парубок, який «уподобавши собі дівку», не звертається безпосередньо, а «посилат там хлопа на зальоти». Сам посланець, прибувши до господи, змушений ініціювати контакт непрямо, майже провокативно: «Я прийшов до вас тай сіджу, тай сіджу, а ви ся нич ни питаєте мене» [23, с. 99–100]. Відповідь господарів також має ритуалізований характер і спонукає до формалізації наміру: «Як вам що треба, то орудуйте». Лише після цього артикулюється головне повідомлення: «Мене прислав тот і тот, ци бисте дали Марисю за нього?» [23, с. 100] (див. Додаток В, фрагмент 1). Таким чином, навіть перший контакт між родинами вибудовується як поетапна комунікативна процедура, у якій поєднуються елементи гри, ритуалу та соціально санкціонованого переговорного процесу.

Дослідження З. Кузелі демонструє варіант передвесільних практик із виразною тенденцією до мінімалізації обрядової форми. Обзорини тут відбувалися у максимально ранній час – «досвіта, ще заким розвиднить ся», без усталених ритуальних промов і чітко регламентованих символічних дій: «кождий говорив, як знав», а розмова швидко переходила «до річи» [26, с. 117–

118] (див. Додаток В, фрагмент 2). Відсутність розгорнутої ритуалізації не свідчить про занепад обряду, а радше про його прагматичне функціонування, у якому визначальним був зміст домовленості, а не форма її оформлення. У матеріалах 3. Кузелі цей прагматичний характер особливо виразно простежується в економічному вимірі переговорів: під час обзорин чітко артикулювалися вимоги щодо посагу – «одну корову, одно теля, і 5 овець... до того воли або 200–300 злр.», іноді також «частку з поля» [26, с. 118].

Подібну відкритість матеріального обміну фіксує й В. Гнатюк, у записах якого під час «згоди» сторони прямо формулюють фінансові умови: «Буду обіцяти сто ринських, корову...», на що інша сторона відповідає вимогою збільшення внеску «нам треба бодай двісті... дві корови...» [17, с. 70–71] (див. Додаток В, фрагмент 3). У матеріалах В. Левинського додаткового смислового навантаження набуває елемент публічного «показу» дівчини: після символічної формули про «купецтво» батько вводить її до хати, фактично ставлячи перед сватами, із прямим запитанням: «Ци так, що ви хочете купувати?». Відповідь гостей («Так!») [32, с. 145] (див. Додаток В, фрагмент 4) підкреслює напівритуалізований характер ситуації, де шлюбна домовленість моделюється через метафору обміну.

У цій системі посередництва важливу роль відіграє комунікативна непрямота, що чітко простежується й у записах В. Гнатюка: староста не одразу називає мету візиту, а веде розмову обхідним шляхом («ви ся нас не питаєте, чо мы прийшли...»), після чого відбувається поступове «впізнавання» дівчини, яку спершу навіть навмисно не показують [17, с. 73]. Аналогічно у Ю. Кміта зафіксовано поєднання ритуалізованої мови та формалізованої пропозиції, коли остаточне рішення артикулюється лише після серії проміжних комунікативних кроків [23, с. 99–100].

Також в джерелах послідовно простежується, що навіть початок шлюбного процесу структурований складною системою соціального контролю. Згода має умовний характер і формулюється обережно: «Бисмо ся могли погодити, то бисмо віддавали» [23, с. 100], а сама домовленість

формується поступово через серію уточнень, коригувань і взаємних поступок. Важливим є й просторовий поділ комунікації, зафіксований В. Левинським: обговорення умов могло переноситися «на двір», де сторони радилися окремо, після чого поверталися до спільного рішення [32, с. 145]. Така опозиція «хата/двір» відображає розмежування публічної ритуальної сцени та напівприватної переговорної площини.

Разом із тим передвесільна комунікація не була позбавлена потенціалу конфліктності. У записах Ю. Шнайдера зафіксовано ситуації, коли після досягнення згоди могли виникати гострі емоційні реакції з боку молодіжного середовища, зокрема у випадку попередніх зв'язків дівчини: «він приходить під хату з хлопцями і... хапає її та б'є» [54, с. 165] (див. Додаток В, фрагмент 5). Це свідчить, що шлюб розглядався не лише як приватна домовленість родин, а як подія, здатна порушувати баланс у межах молодіжної спільноти.

Поряд із обрядовими практиками, укладення шлюбу регулювалося й правово-економічними нормами, включно з реєстрацією в табулярних книгах та сплатою відповідних податків (зокрема 15 корон за патентом 1795 р.) [10, с. 182]. У соціально-економічних умовах Бойківщини вирішальним чинником виступала земельна забезпеченість, що зумовлювало переважання шлюбів між родинами приблизно однакового майнового статусу [13, с. 41]. Водночас локальні практики демонструють гнучкість цієї моделі: у випадках дефіциту робочої сили «молодий приставав до молодої», а тесть міг одразу оформити передачу ґрунту зятеві [26, с. 118].

Таким чином, передвесільний цикл постає як багаторівнева система, у якій економічні розрахунки, правові норми, символічні практики та ритуалізовані форми комунікації функціонують у нерозривній єдності. Його регуляція доповнюється нормами звичаєвого права, що визначають допустимі моделі поведінки ще до початку самого весілля, включно з оцінкою дошлюбних стосунків, повторних шлюбів і статусу позашлюбних дітей [53, с. 332–333]. У сукупності це формує цілісну нормативно-обрядову систему, яка

не лише супроводжує укладення шлюбу, а й фактично структурує його соціальну легітимацію.

Сучасні записи з Бойківщини дають змогу простежити, наскільки жорстко громада контролювала передшлюбну поведінку та дотримання звичаєвих норм. В усіх селах священник протягом трьох неділей після Служби Божої оголошував намір молодих укласти шлюб – так звані «голосини оповідей» [50, с. 185–186]. Обов'язковість цієї процедури та її значення для колективного моніторингу підтверджують і місцеві жителі Самбірщини. Як зазначає одна з інформаторок із м. Турка (Самбірський район, Львівська область): «Як ксьондз у церкві три неділі читав оповіді, то всі слухали завмерши. Якби хтось мав іншу пару чи якийсь гріх, то могли при всіх у церкві встати і сказати, що шлюбу не буде. Але на моїй пам'яті такого великого встиду не траплялося» [69]. Формально церковна процедура водночас виконувала функцію публічного моніторингу: громада отримувала можливість заявити про можливі попередні шлюбні зобов'язання або конфлікти, пов'язані з майбутнім подружжям.

Особливо промовистим є випадок, зафіксований Н. Хібебою, коли жінка, яка була обманута і народила позашлюбну дитину, під час весілля батька цієї дитини могла бити у церковні дзвони. Такий акт виводив приватну травму у публічний простір і перетворював її на подію колективного осмислення. Ще суворіші норми стосувалися позашлюбної вагітності: у народній пам'яті вона фіксується як винятковий і соціально осуджуваний випадок, а окремі перекази згадують навіть небезпечні випробування для «покритки» над урвищем із символічною вербовою гілкою [50, с. 186]. У сукупності ці практики демонструють, що передшлюбний контроль мав не лише моральний, а й виразно публічно-ритуальний характер.

Перехід від приватних намірів до офіційного оформлення шлюбу відбувався через послідовність чітко структурованих етапів: зальоти, обזורини, сватання, змовини [13, с. 41]. Центральне місце серед них займало сватання, що вже на рівні термінології (сватаня, сватанє, сватання) засвідчує

його варіативність і значущість [51, с. 364; 46, с. 174]. Старости як ключові посередники приходили з палицями, репрезентуючи авторитет громади, а їхня мова будувалася на традиційних алегоріях, у яких молодого називали «князем», а дівчину – «куницею» [40, с. 16–17].

У записах Ю. Шнайдера ця посередницька функція набуває розгорнутої «сценічної» форми: вхід до хати супроводжується триразовими відмовами та поступовим допуском сватів, які щоразу змінюють аргументацію («ідут з ярмарку... захопила їх вода») [54, с. 165–166]. Така структура підкреслює, що доступ до шлюбної домовленості регулюється не прямою комунікацією, а ритуалізованою взаємодією, де навіть відмова є елементом сценарію.

Водночас символічна форма не заміщує змісту переговорів, а лише його оформлює. У центрі обговорення перебуває віно: земля, худоба, гроші та майно [13, с. 42; 12, с. 56]. Процес має чітку часову структуру: після попередніх домовленостей родина дівчини бере паузу для поради, а відповідь передається через старших родичів [55, с. 176–177]. У межах самої «згоди» поєднуються емоційний, символічний і практичний рівні: молода могла безпосередньо висловлювати побажання щодо приданого, після чого домовленості закріплювалися частуванням [55, с. 177; 54, с. 164–165]. Ритуальним маркером згоди виступає жест колупання печі [40, с. 17], хоча в окремих записах З. Кузелі наголошується, що формального запиту до дівчини могло й не бути [26, с. 117]. Це свідчить про співіснування двох моделей – символічно-ритуальної та прагматично-домовної.

Після досягнення згоди домовленість негайно набуває публічного характеру. За матеріалами Ю. Кміта, молодий організовує групу чоловіків і разом із музиками вирушає «на свати», де відбувається укладання «інтерцизи» [23, с. 100–101]. Частування має поміркований характер («горівка йде по половині»), що підкреслює рівновагу сторін. Натомість відмова кодується через символічні предмети (гарбуз, макогін) або жартівливі формули [46, с. 174; 55, с. 176–177], що дозволяє зберегти обрядову рамку навіть у негативному результаті. Важливою є також трансформація статусу дівчини:

позитивне рішення позначається зміною головного убору та переходом до «засватаного» стану, що символізує вихід із дівочої спільноти [47, с. 61]. Надалі це закріплюється у практиці запрошення гостей, де молода разом із дружками виконує обхід родичів із ритуальними формулами та обрядовими поцілунками [23, с. 101; 32, с. 145–146].

Окремий структурний елемент становить благословення старостів, яке має чітко повторювану форму («Няй му Пан Біг відпущат...») і виконує функцію символічного переходу до нового соціального статусу [23, с. 102]. Обзорини, своєю чергою, поєднують пряме й непряме оцінювання господарства: від офіційного огляду до спостереження за побутовими деталями, які слугують індикаторами соціальної репутації [17, с. 70].

Завершальним етапом передвесільного циклу виступає закріплення домовленостей у подвійній формі – символічній («запивання» угоди) та юридично-економічній (грошова зарука) [51, с. 364; 40, с. 18], що відображає принцип взаємності та рівноваги між сторонами [21, с. 5]. Таким чином, передвесільний цикл на Бойківщині постає як складна система соціального контролю, у якій поєднуються ритуал, право, економіка та публічна мораль, забезпечуючи поступовий і легітимний перехід від наміру до шлюбу.

Символічне закріплення шлюбного союзу здійснювалося через розгалужену систему образів, у якій провідне місце посідали мед і барвінок. Мед у традиційній культурі символізував згоду, добробут і гармонію між родинами; ним пригощали молодих, інколи навіть годували їх із ложки як знаком «солодкого» подружнього життя [35, с. 93]. Барвінок, як вічнозелена рослина, уособлював тривкість шлюбу та безперервність життєвого циклу [46, с. 13–14]. Його збирання відбувалося за суворо регламентованими правилами: із триразовим благословенням, використанням свяченої води, символічними діями (зокрема протягуванням через перстень) та участю дітей як «найчистіших» виконавців. У низці локальних варіантів барвінок зрізали «догори», що мало магічно-прогностичне значення – «аби життя йшло вгору», а частину дарів залишали природі, що зберігало риси архаїчних вірувань [39,

с. 598–599]. Перед початком будь-яких дій обов’язково звучало прохання про благословення, на яке громада відповідала формулою «Най Бог благословит», підсиленою співом свашок [15, с. 313], що підкреслює загальну закономірність передвесільного циклу: жодна обрядова дія не здійснювалася поза вербальною санкцією.

Барвінковий обряд мав чітку часову та структурну організацію і розгортався впродовж кількох днів: барвінок зазвичай зрізали у четвер, а вінки плели в суботу [15, с. 313]. Його послідовність охоплювала запрошення учасників, збирання та ритуальне зрізання рослини, підготовчі дії («рівнання хрещеного бервінку») і власне плетіння двох вінків. У ладканках зафіксовано навіть саму соціальну ситуацію зібрання: «Ой збори, збори суботній...», де підкреслюється організаційна роль молодої [45, с. 1351]. (див. Додаток Б, ладканки 1–2; Додаток В, фрагмент 6). Як зазначають респонденти із с. Комарники (Самбірський район, Львівська область), процес плетіння вінків був важливою колективною дією, яка мала жорсткі магічні обмеження: «До вінків кликали тільки тих жінок, що добре жили з чоловіками. Вдові чи розвідці не можна було й торкатися барвінку, бо то на нещастя і сльози молодій» [66]. Жінки, які в’язали вінки, як правило, були щасливими у шлюбі; інколи процес супроводжувався символічним «торгом» і взаємними жартами [33, с. 205–206; 38, с. 55]. Вінок виготовлявся колективно та функціонував як матеріалізований знак переходу молодої до нового соціального статусу [45, с. 1352]. Участь старости в цьому процесі, зафіксована у польових матеріалах, свідчить про його ширшу функцію від посередника переговорів до організатора передвесільної обрядовості [32, с. 146]. Символічне завершення цього етапу іноді набувало драматичного характеру: у записах Ю. Шнайдера вінок після обрядових дій міг бути знищений (спалений), що підкреслювало остаточність переходу і неможливість повернення до попереднього стану [54, с. 166].

Паралельно з барвінковим комплексом відбувалося виготовлення гільця – обрядового деревця, яке в українській традиції загалом символізує

поєднання природного й соціального світу та життєвий цикл [43, с. 513]. У карпатському регіоні його виготовлення мало чітко регламентований характер і здійснювалося переважно під час дівич-вечора за участю дружок, музик і найближчого оточення молодої [43, с. 512–513]. Деревце рубали одним ударом сокири, а сам процес супроводжувався уявленнями про «правильність» і сприятливість дії; у деяких випадках використовували дерево з господарства людей, які перебували у першому шлюбі, що мало забезпечити «правильну модель» сімейного життя [37, с. 528]. Гільце, як і вінок, виконувало функцію колективного символу переходу, поєднуючи матеріальний предмет, дію та ритуальну інтерпретацію [37, с. 529].

У тісному зв'язку з жіночими обрядами перебувала чоловіча лінія підготовки – насамперед випікання короваю, що відбувалося синхронно з вінкоплетінням: «у молодій плетуть вінці, у молодого чинєт коровай» [45, с. 1351]. Спогади про участь коровайниць та особливе ставлення до процесу замішування тіста досі побутують серед мешканців Бойківщини, зокрема в с. Комарники (Самбірський район, Львівська область). Для цього використовували спеціальну воду: «Коли місили коровай, то співали так, що аж шибки дрижали. А воду брали з криниці ще вдосвіта – "непочату", щоб ніхто не бачив і не зурочив тісто» [67]. Коровай виготовлявся за участю коровайниць – жінок із «щасливою долею», оскільки їхній сімейний статус вважався запорукою гармонії майбутнього шлюбу [36, с. 958]. Процес мав чітко ритуалізований характер: від «непочатої» води до спільного замішування тіста, що символізувало єднання двох родів. Сам коровай виконував не лише харчову, а й символічно-прогностичну функцію: його форма та оздоблення (птахи, шишки, калина) інтерпретувалися як знаки майбутнього життя молодих [9, с. 90–92; 25, с. 130–132]. Колективність дії, співи, жарти та ритуальні звернення старости формували єдиний обрядовий простір, у якому праця й символічна комунікація були нероздільними.

Водночас етнографічні записи фіксують і процеси редукції окремих елементів традиції. Так, у матеріалах З. Кузелі коровайний обряд у розгорнутій

формі фактично відсутній: «корогвай» купувався як звичайний хліб без ритуального супроводу [26, с. 122]. Це свідчить про поступову трансформацію сакральних компонентів обрядовості та їх перехід у сферу побутової практики.

Варто зауважити, що подібна тричленна структура обрядового циклу – підготовка, центральна подія і завершення простежується й в інших сферах традиційної культури бойків. Зокрема, у будівельній обрядовості так само виділяються етапи вибору місця, власне будівництва і вхідин [41, с. 254], і хоча така логіка характерна для українців загалом, у бойків вона наповнюється локальними прикметами, заборонами і вербальними формулами, що надає їй специфічного змісту [41, с. 253]. Підготовка до весілля і спорудження житла мають, таким чином, спільну обрядову логіку: і там, і там принципово важливо правильно розпочати процес, дотриматися послідовності дій і отримати належне благословення.

До структури передвесільного циклу входили й церковні елементи – оповідь, сповідь, причастя та вінчання, які виступали сакральною гарантією незворотності ухваленого шлюбного рішення [20, с. 5–6]. Взаємодія зі священником при цьому мала не лише релігійний, а й організаційно-матеріальний вимір. Польові матеріали Ю. Шнайдера фіксують, що після досягнення домовленостей наречені «починають учити молитви», а під час оповідей священник перевіряє їхні знання і в разі потреби скеровує до дяка для додаткового навчання, що передбачало окрему оплату [55, с. 177]. Таким чином, підготовка до шлюбу набувала одночасно дисциплінарного й фінансового характеру, поєднуючи сакральний контроль із практиками повсякденної регуляції. У записах В. Гнатюка роль священника постає як інституційного наглядача за шлюбом, однак і в цьому випадку церковна норма не функціонувала як жорстко фіксована система. Зафіксовано ситуації, коли молоді не могли належно відтворити молитви; тоді сват змушений був «випрошувати» дозволу, іноді підкріплюючи прохання символічним даром [17, с. 72]. Це свідчить про співіснування офіційної церковної регламентації та неформальних механізмів її адаптації в межах локальної традиції.

Організація запрошення гостей також була частиною передвесільного етапу і здійснювалася спеціальними посередниками – звачами або прошенниками [51, с. 364; 46, с. 70]. Водночас у ряді локальних варіантів цю функцію виконувала сама молода, яка разом із дружкою обходила село, запрошуючи на весілля; у відповідь їй могли дарувати пряжу, а вона збирала квіти як символічні знаки участі [55, с. 180]. У ширшому контексті весілля залишалося відкритим для громади [40, с. 9], що підкреслює його публічний і колективний характер, у якому приватний шлюбний акт набував статусу суспільно санкціонованої події. Зі слів інформаторів із м. Турка (Самбірський район, Львівська область), ще в середині та другій половині ХХ ст. цей обряд мав чітку словесну формулу: «Молода з дружкою йшли від хати до хати, кланялися в пояс і казали: "Просили вас тато, просили мама, і ми вас просимо на весілля". Їм за то обов'язково давали пару копійок, жменю квасолі або яйце на щастя» [71].

У ХХ ст. описана система зазнала суттєвих змін: сватання поступово втратило юридичну вагу і при ньому зросла роль самих молодих [49, с. 206], традиційні запрошення поступилися листівкам [56, с. 66–67], а окремі обрядові етапи злилися або зникли. Поширилися практика обручки як символу згоди і запозичена із Заходу модель «пропозиції» [1, с. 104]. Ці тенденції до спрощення обрядовості та переходу до більш сучасних форм укладення шлюбу чітко простежуються у наративах опитаних нами чоловіків із смт Бориня (Самбірський район, Львівська область). За їхніми словами: «За нашої молодості вже так довго не сватались. Прийшли, випили могорич, домовилися, коли розписка в сільраді, і все. Тільки старші люди ще пильнували, щоб барвінок був і коровай порізали правильно» [61]. Ці зміни мають характер загальноукраїнської тенденції модернізації обрядовості, однак у різних регіонах, зокрема на Бойківщині, вони проявляються по-різному: частина елементів зникає, частина трансформується, а деякі зберігаються як символічні маркери традиції [38, с. 56–57]. Характерно, що навіть в умовах сучасної війни укладення шлюбів не скоротилося, а активізувалося: зростання

їхньої кількості дослідники пояснюють психологічною потребою в підтримці і переосмисленні базових цінностей [8, с. 212].

Отже, передвесільний обрядовий цикл у традиційній культурі населення Бойківщини являє собою багаторівневий і послідовно організований процес, у якому господарські розрахунки, правові норми й символічні дії функціонують як взаємопов'язані рівні єдиної обрядової системи. Кожен етап виконував власну соціальну, правову і сакральну функцію, разом забезпечуючи перехід від приватного наміру до суспільно і культурно легітимованого союзу.

РОЗДІЛ 3. ВЕСІЛЬНИЙ ОБРЯД БОЙКІВЩИНИ: СТРУКТУРА, РИТУАЛИ ТА СИМВОЛІКА

Весільний обряд Бойківщини постає як складна система переходу особи до нового соціального статусу, у межах якої магичні уявлення, правові норми, господарські практики та пісенна традиція формують цілісний і внутрішньо узгоджений комплекс. У цій системі жодна дія, а саме жест, слово, предмет чи переміщення у просторі не має самодостатнього значення, а набуває сенсу лише через взаємозв'язок з іншими ритуальними елементами та їх символічне підтвердження. У цьому контексті концепція С. Дж. Тамбіа, який визначав ритуал як «культурно сконструйовану систему символічної комунікації», дає змогу глибше зрозуміти функціональне значення повторюваності та формалізованості обрядових дій. Вони виступають не зовнішніми атрибутами ритуалу, а механізмом, за допомогою якого соціальний порядок не лише відтворюється, а й щоразу заново конститується [4, с. 123]. Саме тому в бойківському весільному комплексі жоден елемент не функціонує ізольовано: його значення виникає лише в системі взаємних символічних і ритуальних підтверджень. Такий принцип організації характерний не лише для весільної обрядовості, а й для ширшої системи традиційного світогляду бойків. Зокрема, вибір місця для будівництва житла супроводжувався спеціальними знаковими практиками: на обраному місці залишали хліб або яйце та спостерігали за їхнім станом, після чого ухвалювали остаточне рішення щодо забудови [41, с. 254–257]. Подібна логіка простежується і у весільному ритуалі, де сам факт укладення шлюбу не вважався достатнім для зміни соціального статусу. Лише сукупність обрядових дій забезпечувала символічне підтвердження, суспільне визнання та остаточну легітимацію нового становища молодих у громаді.

Особливо виразно ця внутрішня узгодженість весільного обряду відображена у ладканках, записаних у с. Верхня Рожанка Стрийського району Львівської області. У них молодий «іде за молодов, так як свати», а у зверненні до матері «Іду, мамко, за нею, приведу ти невістку, вби-сь ся нев послужила, вби-сь за неє спочила» [44, с. 1336] поєднуються уявлення про родинний

обов'язок, господарську доцільність і трансформацію соціальних ролей у межах сім'ї. Таким чином, пісенний текст не лише супроводжує обрядову дію, а й відтворює систему цінностей та соціальних очікувань, пов'язаних із шлюбом. Таке змістове наповнення ладканок було безпосередньо пов'язане з особливостями суспільної організації бойків. В умовах функціонування так званих «дворищ», де спільне господарство могли вести три–п'ять споріднених сімей, поява невістки означала не лише розширення родини, а й реальний перерозподіл праці та обов'язків у межах господарського комплексу [24, с. 4]. Саме тому одруження мало не тільки символічне, а й важливе економічне значення для всієї родинної спільноти. У цьому контексті показовим є й поширений у ладканках образ заможного нареченого: «Бо твій зятик багатий, як козушок вовнатий» [44, с. 1336]. Ця метафора відображає не стільки фольклорну поетику, скільки реалії соціально-економічної стратифікації бойківського суспільства. Майновий статус родини належність до кметів, загородників, халупників чи комірників, що значною мірою визначав умови повсякденного життя, шлюбні стратегії та можливості організації повного комплексу весільних урочистостей [24, с. 4]. Відтак обрядові тексти постають не лише носіями символічних значень, а й важливим джерелом для розуміння соціальної структури та економічних відносин традиційної бойківської громади.

Ця структурна узгодженість обряду простежується і в чіткій організації ролей його учасників. Наречений і наречена, попри центральне символічне значення, виступають відносно пасивними фігурами, тоді як основне навантаження реалізації обряду припадає на спеціально визначених осіб: родичів, дружб, старост та інших учасників [52, с. 208–209]. У цій системі виокремлюються «основні» та «периферійні» виконавці: перші забезпечують цілісність і безперервність обрядового процесу (староста як розпорядник, промовець і координатор; дружба як виконавець ритуальних і практичних дій), тоді як другі залучаються до окремих, функціонально обмежених операцій, пов'язаних із перенесенням обрядових предметів або допоміжними діями.

Внутрішня ієрархія проявляється також у виділенні «старшого» чи «першого» дружби, що відображає ступінь відповідальності та статусу в межах обрядової групи [52, с. 209].

Цей розподіл чітко фіксується вже на рівні переліку учасників: «молодий, молода; один дружба і одна дружка; два старости... свашки». Водночас у реальному перебігу обряду функції реалізуються через конкретні дії: староста організовує хід подій, виголошує ритуальні формули, координує частування та благословення, тоді як дружба і свашки забезпечують виконання пісенного, процесуального й комунікативного компонентів [23, с. 101]. У дослідженнях весілля постає як чітко скоординована система, у якій кожен учасник має визначену роль, статус і сферу відповідальності, що забезпечує цілісність усього обрядового механізму.

Цікаво, що навіть після вінчання обрядова дія не переходила безпосередньо у спільне святкування, що підкреслює поступовий характер переходу до нового соціального стану. За даними Н. Хібеби, на Бойківщині наречений і наречена часто святкували окремо: після церковного шлюбу кожен повертався до свого дому і перебував у колі «своїх» гостей, і лише згодом наречений із почтом приходив по молоду [50, с. 186–187]. Цю традицію роздільного святкування добре пам'ятають і мешканці регіону. Як зазначає Євгенія Герович (1953 р. н.) із смт Бориня (Самбірський район, Львівська область): «Від шлюбу кожне йшло до своєї хати. Молода сиділа з дружками, плакала, гостила своїх, а молодий – своїх. Аж під вечір він приходив з музиками її забирати» [60]. Така практика добре вписується у загальну логіку обряду як поетапного «розгортання» переходу, у якому навіть після формального укладення шлюбу межа між двома родами ще не зникає остаточно. Як показує А. ван Геннеп, перехід не є миттєвим актом, а розгортається як послідовність ритуальних дій, що поступово відокремлюють індивіда від попереднього статусу і лише накопиченням цих актів вводять його в новий стан [7, с. 129]. У цьому контексті роздільне святкування після

вінчання виступає типовою лімінальною фазою, що ще не завершує, а продовжує перехід [2, с. 7–8].

Ранковий обрядовий комплекс також задає чіткий вектор цієї трансформації. Сам процес «вбирання» нареченої доручався спеціально обраній жінці, обов'язково заміжній, не вдові й не розлученій [50, с. 186]. Такий добір мав не лише практичний, а й символічний зміст: вважалося, що вона передає молодій власний досвід «щасливої долі». Як підкреслює А. Селігман, ефективність ритуалу визначається не індивідуальними намірами учасників, а відповідністю дії усталеній формі [3, с. 9], тому статус виконавиці тут важливіший за її особисту інтерпретацію. Перед вбиранням наречену садили на діжу, а брат або інший молодий родич розчісував їй косу, вичісуючи вкладені заздалегідь гроші – символічну «плату» за перехід до нового стану [50, с. 186].

Ритуал розплітання коси, що означав символічне завершення дівочтва, здійснювався братом і супроводжувався насиченим комплексом дій: волосся змащували медом, вплітали часник і гроші, поєднуючи у межах одного акту уявлення про солодке подружнє життя, захисну магію та матеріальний достаток [40, с. 22]. Паралельно мати здійснювала благословення із зерном, вівсом і свяченою водою [38, с. 56; 33, с. 207]. У цьому ж контексті мед виступав не декоративним, а дієвим елементом обряду: через нього молоді символічно вводилися у стан єдності – шляхом змащування або взаємного частування колачем [35, с. 95–96]. Обряд «посаду», під час якого наречену садовили як «княгиню», і публічні формули благословення виконували функцію відкритого проголошення нового соціального статусу [33, с. 206]. За А. ван Геннепом, саме публічність є умовою ефективності ритуалу, адже соціальна трансформація відбувається не через внутрішній намір, а через колективно визнану дію [7, с. 133]. У цьому сенсі посад постає не як театралізований епізод, а як акт символічно-правового закріплення нового статусу.

Матеріали з с. Верхня Рожанка (Стрийський район Львівська область) деталізують цей момент особливо виразно. Перед посадом староста звертався до «народу званного, збранного, чотиристоронного», пояснюючи, що молода просить благословення спершу від Бога, далі від батька і матері, кожного разу підкреслюючи їхню життєтворчу роль. На кожне звернення громада тричі відповідала: «З Богом святим!» [44, с. 1333]. Подібна формула повторювалася і щодо молодого [44, с. 1334], що підкреслює її універсальний і структурний характер. Безпосередньо перед посадом відбувалося розчісування коси молодої, яке супроводжувалося співом і коментуванням дій: «Кликали Оксанку на посад», «Староста свашечки збирає...» [44, с. 1332]. Батьківські настанови («щоби ти була ладнийко...») [44, с. 1333] додатково закріплювали перехід у новий стан. Ладканки в цілому супроводжували всі ключові етапи весілля від вінкоплетення до завершальних дій [44, с. 1331], формуючи спільний емоційно-смысловий простір обряду [15, с. 312–313]. Особливо виразно цей перехідний період простежується у записі з с. Гвоздець (Самбірського району Львівської області), де під час розплітання коси звучать пісні з виразною емоційною напругою: «Ни жаль ми, Боже, жовтої коси... лиш ми жаль свого татойка» [23, с. 104–105], що прямо артикулює розрив із попереднім родинним середовищем і завершення попередньої соціальної ідентичності.

Кульмінацією цього процесу виступав обряд покривання («завивання»), який вирізнявся особливою насиченістю дій, символів і вербальних формул. У цьому ритуалі зміна соціального статусу молодої не лише фіксується, а й публічно проговорюється та закріплюється через пісенний супровід. Дівчині наказують: «Сідай си, Оксанко, на лаву», після чого звучать формули оцінки її нового становища: «Ти тепер дістала похвалу», «Дістала-сь Василька, як князя». Перехід між статусами окреслюється максимально чітко: «Вчора-сь була дівочка, а сьогодні жіночка» [44, с. 1337–1338]. Емоційну напругу цього моменту підтверджують і сучасні свідчення. Інформаторка Іванна Желіхівська (1964 р. н.) із с. Комарники (Самбірський район, Львівська область) згадує:

«Як знімали вінок і вбирали хустку, то всі жінки в хаті плакали, бо то вже кінець дівуванню, далі починалася тяжка жіноча робота» [63]. У цих формулізованих висловах ключовим є не лише інформативний зміст, а сам акт публічного проголошення, через який громада визнає і санкціонує нову соціальну позицію.

Водночас ладканки не обмежуються загальними констатаціями, а виконують виразну нормативну функцію, окреслюючи поведінкові моделі для молодії у новому статусі. Їй безпосередньо вказують, як поводитися у родинному та соціальному середовищі: «Не чеши кісочку в окілки, не ставай до ради, де дівки... ставай до ради, де жінки» [44, с. 1338]. Таким чином, обряд не лише символічно фіксує зміну стану, а й формує нову соціальну компетентність, фактично «навчаючи» ролі жінки в громаді. У цьому контексті, як зазначає В. Тернер, лімінальний стан характеризується підвищеною семіотичною щільністю: саме в період невизначеності статусу символічні форми набувають максимальної інтенсивності значення [6, с. 167]. Ладканки з прямими інструкціями щодо поведінки молодії є показовим виявом цього механізму, коли соціальна невизначеність компенсується вербально артикульованою нормою.

У записі з с. Лавочне (Стрийський район Львівська область) обряд покривання поєднується з елементами символічного обміну. Перед накриванням молодії рантухом дружка повинна «викупити» елемент одягу — «кучму», вступаючи у ритуалізований торг із дружною та зрештою віддаючи перстень як символічну плату. Після цього староста пов'язує молодих ременем, що супроводжується ладканками [26, с. 123–124] (див. Додаток Б, ладканки 3–4). Усе це перегукується із загальноукраїнською традицією покривання як кульмінаційного акту переходу до заміжного стану [47, с. 59], однак у бойківському матеріалі ця структура набуває особливої конкретності через поєднання вербальних, предметних і діалогічних елементів. Додатковий етап ритуального переходу зафіксовано у записі із с. Гвоздець (Самбірського району Львівської області), де молодята, тримаючись за руки зі старостою,

тричі обходять стіл і лише після цього займають місце для подальших дій [23, с. 112–113]. Цей рух підкреслює завершення попереднього стану та закріплення нового через повторювану просторову дію.

У цьому контексті особливого значення набуває просторовий вимір обряду, який не є нейтральним, а активно структурує зміст ритуальної дії. Простір у традиційній свідомості постає як якісно диференційований: він або підтримує життя, або несе загрозу. Бойківські уявлення про «нечисті пляси», де «щось не дає ставити» [41, с. 254], а також заборона будівництва на межах «на межи будувати, Боже борони», «бо там чорт є» [41, с. 255] відображають ту саму логіку, яка переноситься і на весільну обрядовість. Рух молодої у цьому сенсі також підпорядковується просторовій символіці: вона дивиться на чотири сторони світу крізь калач, ніби включаючись у впорядкований космічний простір [40, с. 22].

Подальші дії, а саме переступання через розімкнутий замок, який потім замикають і кидають у воду «на віки», зустріч у вивернутому кожусі, обсіпання зерном, садовіння на кожух формують єдину систему захисно-плідних практик, спрямованих на забезпечення незворотності переходу та добробуту подружжя [14, с. 544; 40, с. 23–24]. У цій системі ключове місце посідає лава як сакральний просторовий центр обряду. Саме на ній здійснюються важливі дії: перед вирядженням до церкви староста садить родину, накриває коліна полотном, кладе хліб і просить благословення [19, с. 319]; молоду садять на лаву, встелену кожухом або веретою, під яку кладуть предмети з апотропейною та продукуючою символікою (ніж, сокиру, воду, хліб) [19, с. 319].

Ця ж просторова логіка відтворюється і в ладканках, де слід молодої набуває значення знака переходу, який має бути впізнаним і підтвердженим родом: «Куда Оксанка ішла, шовкова трава росла», «дрібними слідками ставала, щоби єї мамка пізнала», «Ой мамка слідом за своїов дітиночков» [44, с. 1337].

Польовий матеріал із с. Гвоздець (Самбірського району Львівської області) дозволяє простежити просторову логіку весільного обряду в динаміці руху весільного почту. Перехід від дому молодої до оселі молодого супроводжувався низкою чітко регламентованих дій: мати виходила назустріч у вивернутому кожусі, виносила горілку, гостей обсипали вівсом при переступанні порога, а дружба символічно «хрестив» двері палицею. Водночас молодий демонстративно відмовлявся від частування горілкою, що ставало предметом коментування у весільних піснях свашок [23, с. 110–112] (див. Додаток А, пісня 3).

Усі ці дії мали не випадковий, а глибоко символічний характер. Вони впорядковували простір переходу, позначаючи межу між «своїм» і «чужим» світом та забезпечуючи безпечне включення молодої до нового родинного середовища. Відповідно до концепції В. Тернера, лімінальний стан є одночасно небезпечним і продуктивним, оскільки саме в цей період людина найбільш відкрита до зміни соціальної ідентичності, але водночас залишається особливо вразливою [5, с. 466–467]. Апотропеїчні практики, пов'язані з переступанням порога (вивернутий кожух, обсипання вівсом, символічне хрещення дверей), виступали засобами нейтралізації потенційних загроз і ритуального захисту учасників обряду.

Особливо виразно мотив межі проявлявся під час приходу весільного почту до оселі молодої. У с. Лавочне Стрийського району Львівської області перед воротами розігрувалася своєрідна сцена символічного «недопуску»: староста молодої розпитував прибулих, підозрюючи їх у намірах «розбійників», і лише після словесного випробування дозволяв увійти до двору. Надалі ця напруга розгорталася в ігровій формі: свашки молодої вимагали «викупу», тоді як свашки молодого відповідали жартівливими репліками про «порожні мішонки» [26, с. 122–123] (див. Додаток Б, ладканки 5–6). Такі ігрові перешкоди добре пам'ятають і на Самбірщині. Мар'ян Желіхівський (1960 р. н.) із с. Комарники (Самбірський район, Львівська область) розповідає: «Як молодий підходив до хати, то брама була заперта.

Виходили брати чи сусіди молодої і питали: "Чого прийшли? Ми тут нічого не продаємо". Мусили-сми ставити літру на стіл, щоби впустили» [64]. Подібні дії відтворювали символічне подолання межі між двома родинами та санкціонували перехід до нового етапу обряду.

Показовим у цьому контексті є й барвінковий обряд. На перший погляд, заборона будувати житло на місцях, де росте барвінок, оскільки там «лежить мерлець», суперечить його активному використанню у весільній обрядовості. Однак значення цього символу визначалося насамперед контекстом його застосування. У весільному циклі барвінок уособлював вічність шлюбу, життєву силу та перехід до нового соціального стану [15, с. 311–312]. Водночас використовувати дозволялося лише «живий» барвінок, зібраний у відповідному місці та за встановленими правилами; рослини з «нещасливих» локусів або так звані «мертвий барвінок» вважалися непридатними для обряду [15, с. 314; 50, с. 186]. Збирання супроводжувалося триразовим благословенням, що відсылало до сакральної символіки числа три, а плетіння вінка доручалося виключно щасливо одруженим жінкам. До барвінку додавали мед як символ злагоди та гармонії майбутнього подружнього життя [15, с. 314–316]. Таким чином, один і той самий елемент міг набувати як небезпечного, так і життєствердного значення залежно від обрядового контексту його використання.

Символіка барвінку виходила далеко за межі власне весільної обрядовості. У календарних звичаях бойків вінки з барвінку використовували для прикрашання худоби, а супровідні пісні фактично відтворювали весільну модель обрядової комунікації. Як зазначали інформанти, «ладкали так, як молодій, так і коровам ладкали», висловлюючи побажання достатку й плодючості: «нести молока цебром», «два збанки сметанки», «два лящики масла» [42, с. 1144–1147].

Важливими носіями обрядової символіки виступали й матеріальні предмети, через які відтворювалася традиційна модель світу та визначалося місце новоствореної сім'ї в ній. Подібна сакралізація речей характерна для

всієї української традиційної культури, де особливого символічного значення набували хліб, діжа, піч та інші елементи побутового простору [31, с. 142]. Центральне місце серед них посідав коровай – обрядовий хліб, що символізував сонце, родючість і безперервність роду. Сам процес його виготовлення та результати випікання сприймалися як своєрідний прогноз майбутньої долі молодят: тріщини, форма чи колір короваю інтерпретувалися як знаки майбутнього сімейного життя [25, с. 130–131]. Його оздоблення також мало чітко визначену семантику: калина символізувала молодість, виноград – достаток, птахи – подружню вірність, а лелека – продовження роду [25, с. 132]. Весільний хліб та інші види обрядового печива виконували не лише функцію частування, а й сприяли підтриманню соціальних зв'язків через систему взаємного обміну дарами [9, с. 90–93].

Паралельно з іншими весільними атрибутами функціонувало гільце, яке символізувало нове родове дерево та відсилало до архаїчної моделі світобудови [40, с. 20]. У загальноукраїнській традиції обрядове деревце розглядається як один із варіантів «світового дерева», що уособлює структуру космосу та водночас маркує перехід людини до нового соціального статусу [43, с. 514–515]. Водночас у Карпатському регіоні, зокрема на Бойківщині, ця символіка набувала локальних особливостей. Тут деревце («рішчка») не завжди посідало центральне місце в обрядовій системі та подекуди поступалося своїми функціями весільній хоругві [37, с. 527]. Проте навіть за таких умов воно зберігало свою основну роль – позначення переходу та забезпечення символічного зв'язку між поколіннями.

Глибший зміст гільця розкривається через традиційні уявлення про присутність предків у весільному обряді. Весілля сприймалося як подія, до якої символічно долучалися не лише живі члени громади, а й померлі родичі, тоді як гільце виступало своєрідним матеріальним посередником між цими світами [43, с. 516–517; 37, с. 525–526]. На це вказують і численні регламентації його виготовлення. Зокрема, вимога зрубати деревце одним ударом сокири та заборона повторного замаху відображали віру в магічну

ефективність правильно виконаної ритуальної дії [37, с. 528]. На Бойківщині гільце додатково поєднувалося з календарною символікою: його прикрашали барвінком, стрічками, зерном, а іноді й колоссям із різдвяного снопа («діда»), що підкреслювало безперервність річного та родинного обрядових циклів [43, с. 520–521]. Не менш промовистою була й завершальна стадія функціонування гільця. У бойківській традиції його могли закидати на плодове дерево, що інтерпретувалося як передавання новоствореній сім'ї родючості та життєвої сили [37, с. 533–534]. Водночас у ширшому українському контексті відомі й інші способи завершення обряду – спалення, винесення або залишення деревця у визначеному місці. Усі ці дії символізували завершення весільного циклу та своєрідні «проводи» сакральних сил, залучених до обряду [43, с. 522–523].

Серед матеріальних атрибутів весілля важливе місце посідав і «курагів» – палиця з дзвоником, яка зберегла риси давніх уявлень про символічне «захоплення» нареченої та свідчить про значну історичну глибину весільної традиції [40, с. 20–21]. Із цим атрибутом тісно пов'язувалася весільна хоругва, виготовлена з ліщинового прута завдовжки 2–2,5 м та прикрашена стрічками, хустками, дзвіночком і вінком із барвінку. Вона виконувала функцію своєрідного «вузнака», що організовував рух весільного почту та позначав його присутність у просторі. Носієм хоругви мав бути фізично міцний і шанований чоловік, тоді як її падіння сприймалося як несприятлива прикмета, що могла віщувати нещастя або навіть смерть [36, с. 953–955]. Показово, що процес виготовлення хоругви супроводжувався окремим частуванням («почасним»), що підкреслювало суспільну значущість цього атрибута.

Окреме місце в системі весільних дарів посідав балець – подарунок, який наречена вручала матері молодого. Традиційно ним було біле полотно значної довжини, що символізувало подяку за виховання сина. Після вручення свекруха загорталася в полотно та танцювала з учасниками весілля, демонструючи як власний статус, так і прийняття невістки до родини [14; 53, с. 339–341]. При цьому якість дарунка могла стати предметом публічного

оцінювання, що свідчить про дію механізмів соціального контролю навіть у сфері родинного обміну. Згодом значення бальцю розширилося: він перетворився не лише на предмет дарування, а й на окремий комплекс обрядових дій, пов'язаних із взаємним обдаровуванням між родинами [53, с. 342–343].

Не менш регламентованою була й соціальна структура весілля. Старости, дружки, світилки та свахи виконували чітко визначені функції, забезпечуючи впорядкований перебіг обряду [51, с. 364; 49, с. 206]. Водночас весілля функціонувало як механізм взаємності, у межах якого обмін дарами, хлібом, піснями, благословеннями та поклонами підтримував соціальну рівновагу між усіма учасниками [21, с. 6–7]. Особливо наочно цей принцип простежується в матеріалах із с. Гвоздець Самбірського району Львівської області. Під час обряду «приданого» молода через старосту передавала дарунки родині молодого, супроводжуючи їх усталеними формулами прохання: «Прошу вас, тату, на тот даруночок... прийміть его за найбільший». Своєю чергою, отримувачі мали відповісти грошовим віддарунком або символічним прийняттям дару [23, с. 114]. Таким чином, матеріальний обмін набував характеру соціально санкціонованої взаємодії, яка закріплювала нові родинні зв'язки.

Правовий аспект весільної обрядовості проявлявся насамперед у практиках, пов'язаних із приданим. Воно залишалося під контролем жінки й у разі бездітності могло повертатися до її рідної родини, тоді як існування шлюбів «під заставу» засвідчує гнучкість традиційних правових механізмів [10, с. 183]. Водночас господарська сторона шлюбу нерідко ставала предметом переговорів і суперечок, що відображено у весільному фольклорі. Так, у ладканках молода змушена «з татком правдати», бо той «не хоче сиві воликидати», і «з мамков правдати», оскільки вона «не хоче всьо вбранічко придати» [44, с. 1336]. За цими поетичними образами проступають цілком реальні економічні обставини життя бойківського селянства, яке функціонувало в умовах значного господарського та правового навантаження,

чітко регламентованої системи повинностей і соціальних зобов'язань [48, с. 875–878].

Додаткові свідчення локальної специфіки містять матеріали із с. Доброгостів (Дрогобицького району Львівської області), де зафіксовано послідовність обрядових дій – запросини на весілля, вінкоплетення та випікання короваю [32, 145–163]. Поряд із цим джерела згадують окремі ритуальні практики, зміст яких сьогодні не завжди піддається однозначному тлумаченню, зокрема звичай «взели косичку під мечі». Шлюбна ніч при цьому відбувалася в коморі на житній соломі, яка безпосередньо трактувалася як символ продовження роду. Натомість записи З. Кузелі засвідчують відсутність окремих елементів, характерних для інших українських регіонів, зокрема колупання печі чи обміну хлібами та рушниками. Це ще раз підкреслює локальну специфіку бойківського весілля та застерігає від механічного перенесення загальноукраїнських моделей на регіональний матеріал. Подібну символіку впорядкованого простору демонструє і звичай із с. Волосянка, згідно з яким свати не могли увійти до хати доти, доки в ній не запалить світло [45, с. 1351–1353]. У цьому випадку світло виступало необхідною умовою легітимного й безпечного переходу між різними соціальними та просторовими сферами.

Поруч із нормативним шаром існував ігровий, карнавальний пласт весілля. Саме він, за спостереженням О. Курочкина, багато в чому визначив саму назву «весілля» як дія, пов'язаного з веселощами [30, с. 77]. Ця частина включала ігри, танці, жарти, сороміцькі пісні, маскування і рядження – причому значна частина цих практик мала виразний еротичний підтекст і глибоке архаїчне коріння, пов'язане з магічними уявленнями про родючість [30, с. 78–79]. Весільні ігри включали сцени оранки, сівби чи обмолоту, які водночас символізували статевий акт і плодючість [27, с. 55–56]: у цих діях знаряддя праці співвідносилися з чоловічим началом, а земля або зерно — з жіночим [27, с. 57]. Конкретніше: у грі «Товкти ступу» ступа і товкач уособлювали жіноче і чоловіче начала, а «Забивання кілка» відображало

космологічну ідею єдності цих начал як основи родючості [29, с. 85]. Навіть гумористичні й «сороміцькі» елементи, як і карнавальні сцени з перевдяганням чи порушенням норм, мали ритуальне значення, оскільки забезпечували перехід між станами через тимчасове руйнування звичного порядку [27, с. 58]. Фінальна фаза весілля формувала простір «перевернутого світу», де допускалися еротичні жарти, тілесні демонстрації, інверсія ролей – колективне розрядження і магічне забезпечення родючості [29, с. 82].

У записі із с. Гвоздець (Самбірський район Львівська область) цей карнавальний пласт проявляється через постійні жарти, іронічні пісні та «вибивання» горілки у старости. Свашки відкрито докоряють йому («ой наш старосто... здогадай си, здогадай, та нам хоть по єдні дай») і навіть погрожують («виймемо ти очи... щос нас ни шьанував») [23, с. 106–107]. Подібні висловлювання, які у звичайному контексті були б неприйнятними, у межах весілля стають дозволеними і навіть очікуваними. В. Тернер називає такі моменти «ритуалами перевертання»: коли слабші учасники отримують право на агресію щодо сильніших, це не підриє ієрархії, а її підтвердження через тимчасове призупинення [6, с. 176–177]. Карнавальний тиск на старосту у гвіздецькому записі є саме таким регульованим виходом за межі норми.

Цікавим є й спосіб символічного випробування молодої, зафіксований у смт. Перегінське (Калуського району Івано-Франківської області). Після переходу до нового родинного середовища дружба подавав їй їжу з прихованим попелом (у сливці або іншій страві), а молода повинна була вчасно помітити підступ і відповідним чином відреагувати – «ударивши по ложці, витрясає йому це з руки» [54, с. 171]. Попри виразно ігровий характер, така дія виконувала функцію символічного випробування, покликаною продемонструвати уважність, кмітливість та здатність молодої адаптуватися до нових життєвих обставин. Подібний характер мала й інша обрядова сцена, яку пригадує Василь Созанський (1956 р. н.) із м. Турка (Самбірський район, Львівська область). Дружба навмисно займав місце поруч із молодою, а молодий змушений був «викупити» його, щоб повернути собі право

перебувати біля дружини: «Дружба сідав коло молодої і казав: «То моя». Аж поки молодий не поклав грубі гроші на тарілку, то не пускали» [70]. Цей епізод поєднував у собі елементи гри та соціальної регуляції: з одного боку, він створював атмосферу жарту й невимушеного спілкування, а з іншого підкреслював важливий статус дружби як одного з ключових учасників весільного дійства. Водночас навіть у межах таких розважальних практик відтворювався принцип взаємного обміну, який пронизував усю структуру традиційного весілля.

Показово, що інтеграція церковного вінчання не зруйнувала сформованої системи народної обрядовості, а лише доповнила її новим рівнем легітимації. Християнські елементи – благословення іконами, використання рушника під час вінчання, освячена вода – органічно поєднувалися з апотропеїчними практиками народного походження, пов'язаними із застосуванням маку, металевих предметів чи інших захисних атрибутів. При цьому суспільне визнання шлюбу забезпечувалося не лише церковним таїнством, а насамперед повноцінним виконанням весільного обряду, який санкціонував новий статус подружжя в очах громади [20, с. 5–8].

У другій половині ХХ ст. весільний обряд зазнав серйозних трансформацій під тиском радянської політики. «Червоні весілля», реєстрація в РАЦСах, «Палади урочистих подій», медійна популяризація нових церемоній усе це поступово витісняло традиційні форми, а у 1950–1980-х роках цей процес набув системного характеру: створювалися спеціальні комісії, розроблялися рекомендації [1, с. 99–102]. Зміни у матеріальному забезпеченні весілля та його локації добре ілюструють спогади Марії Вовчанської (1952 р. н.) із с. Вовче (Самбірський район, Львівська область): «Вже як я йшла заміж, то такого пишного вбирання не було. Купували білу сукню в місті, фату. Рушники ще вишивали, але до церкви не йшли, бо боялися, що з роботи виженуть. Розписувалися в сільраді, а потім музики грали» [58]. Показовою в цьому контексті стала трансформація матеріальних атрибутів: зокрема, традиційні багато оздоблені вишиті рушники, що здавна

виконували глибоку сакральну й оберегову функцію, в умовах стандартизації побуту та впровадження офіційних реєстрацій нерідко замінювалися спрощеними білими рушниками або тканинами фабричного виробництва, перетворюючись із магічного предмета на формальний декоративний елемент громадянської церемонії. Ці зміни мають характер загальноукраїнської пострадянської тенденції і не призводять до повного зникнення традиції [38, с. 54–55]: так, відбувається співіснування офіційної та неофіційної обрядовості, так із державною реєстрацією шлюбу продовжують існувати вінчання та окремі традиційні дії [38, с. 55–56]. Проте навіть за умов тиску традиція не зникла: у неофіційній частині продовжували покривати молоду, ділити коровай, інколи таємно вінчатися [1, с. 101–102]. У сучасному весіллі це проявляється у поєднанні різних рівнів — від сакральних до розважальних, від короваю до святкових тортів [38, с. 57; 9, с. 92–94]. Сьогодні, в умовах війни, весілля набуло нових суспільних значень: шлюби військових, медиків і волонтерів стають символами національної стійкості, а спрощені процедури реєстрації, зокрема без особистої присутності та через цифрові сервіси свідчать про здатність традиції зберігати свою основну функцію навіть у кардинально змінених обставинах [8, с. 212–214].

Отже, весільний обряд Бойківщини постає як цілісна й багаторівнева культурна система, у якій господарські практики, правові норми, релігійні уявлення, символічні дії та карнавально-ігрові елементи утворюють єдиний смисловий комплекс. Переговори щодо приданого, регламентований рух молодої у просторі, використання обрядових атрибутів, розподіл ролей між учасниками весілля та система взаємних дарів і послуг були не ізольованими явищами, а взаємопов'язаними складовими механізму соціального переходу. Символи обряду набували значення залежно від контексту: барвінок міг асоціюватися як із пам'яттю про померлих, так і з подружньою вірністю та життєвою тяглістю; обрядове слово не лише описувало дійсність, а й виконувало перформативну функцію, закріплюючи новий соціальний статус молодят. Завдяки такій смисловій насиченості весілля виступало не просто

родинною подією чи елементом традиційної культури, а важливим інструментом відтворення суспільного порядку, через який бойківська громада осмислювала власні цінності, підтримувала соціальну рівновагу та забезпечувала культурну спадкоємність поколінь.

РОЗДІЛ 4. ПІСЛЯВЕСІЛЬНІ ОБРЯДИ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ БОЙКІВ.

Післявесільний цикл у традиційній культурі Бойківщини є не простим завершенням весільних урочистостей, а самостійним і функціонально важливим етапом обрядового комплексу, у межах якого новий соціальний статус подружжя остаточно утверджується та визнається громадою. Саме на цій стадії відбувається завершення процесу соціального переходу, розпочатого передвесільними та весільними церемоніями. На Бойківщині післявесільна обрядовість вирізняється особливою змістовою насиченістю, поєднуючи інтеграційні, нормативно-регулятивні та карнавально-розважальні функції.

Показово, що в післявесільних звичаях зберігається та сама логіка символічного підтвердження, яка лежить в основі всього весільного комплексу. У традиційній культурі будь-яка важлива зміна життєвого статусу потребувала не лише фактичного здійснення, а й ритуального засвідчення та суспільного схвалення. Так, у бойківських селах Росохи, Боберка, Грозьова та Дроздовичі навіть вибір місця для будівництва житла супроводжувався спеціальними знаковими практиками: на обраному місці залишали хліб або яйце, а остаточне рішення ухвалювали лише після оцінки їхнього стану [41, с. 254–257]. Аналогічний принцип діяв і щодо шлюбу. Його укладення не завершувалося самим весіллям, а вимагало подальшого виконання низки обрядових дій, які на символічному рівні закріплювали новий статус молодого подружжя, забезпечували його суспільне визнання та остаточну інтеграцію до родинної і громадської спільноти.

Як уже зазначалося, кульмінаційним моментом весільного обряду, який водночас підсумовує попередній етап і відкриває новий життєвий цикл, є обряд покривання. Після весільного застілля з молодої знімали вінок, заплітали їй дві коси та покривали голову очіпком або хусткою. Особливого значення набував елемент ритуального спротиву: наречена двічі скидала головний убір і лише втретє погоджувалася його прийняти [40, с. 27; 55, с.

172]. Як засвідчує польовий запис, «вона верже в нього; так скидає два рази, за третім разом пов'язує свашка». Така поведінка символізувала прощання з дівочтвом і психологічну межу між попереднім та новим соціальним статусом. Емоційну значущість цього моменту підтверджують і польові записи. Так, у м. Турка (Самбірський район, Львівська область): «То був дуже плаксивий момент. Як знімали вінок, дівчата співали таких жалібних пісень, що всі жінки втирали сльози, бо то вже був кінець безтурботному життю» [71]. Обряд супроводжувався активною участю громади. За свідченнями етнографічних джерел, у момент покривання «всі мущини... підоймають страшний свист» [23, с. 114–115], створюючи атмосферу колективного переживання та суспільного контролю над процесом переходу. Емоційний зміст ритуалу посилювався виконанням сумних ладканок, у яких безпосередньо осмислювалося прощання молодої з дівочим життям. Водночас участь свекрухи в обряді підкреслювала входження жінки до нової родини та її включення в систему нових родинних взаємин і обов'язків [38, с. 57] (див. Додаток Б, ладканка 7).

У структурі весільного циклу покривання виконувало функцію остаточного закріплення нового соціального статусу молодої як у межах родини, так і в громаді загалом. Символічний зміст цього переходу виразно простежується у зверненні до матері: «Ой моя люба мамко, завий же мене гладко» [44, с. 1337–1338], де прохання про покривання фактично означає прохання про санкціонування нового життєвого становища. Водночас обряд мав не лише символічне, а й нормативне значення. Ладканки містили конкретні настанови щодо поведінки заміжньої жінки, її взаємин із членами нової родини та місця в громаді: «Не чеши кісочку в окілки, не ставай до ради, де дівки... ставай до ради, де жінки» [44, с. 1338]. Таким чином, пісенна традиція виступала важливим механізмом соціалізації, через який молодій передавалися норми та моделі поведінки, характерні для її нового статусу.

Показово, що перехід до нового становища супроводжувався не лише символічними, а й тілесно відчутними діями, які підкреслювали його

незворотність. Так, у записі із с. Лавочне Стрийського району Львівської області зазначено, що після благословення молоду буквально виводили з батьківського дому: «молодий з дружною дуже скоро хапає молоду, щоби не подивилася на родичів» [26, с. 124]. У цьому випадку фізичне відокремлення від батьківської родини ставало матеріальним втіленням соціального переходу.

В окремих місцевостях покривання отримувало додаткове закріплення у церковному контексті. Після шлюбної ночі священник читав над молодою спеціальну молитву, а вона повторно покривала голову вже як заміжня жінка [20, с. 8]. Поєднання домашнього та церковного вимірів ритуалу створювало своєрідний механізм подвійної легітимації нового статусу, за якого зміну становища молодої підтверджували одночасно громада і сакральний порядок. Така практика ще раз засвідчує характерне для традиційної культури прагнення закріпити важливі життєві переходи через систему взаємопов'язаних символічних і соціальних підтверджень.

Паралельно з обдаровуванням і святковими застіллями розгортався карнавальний простір, у межах якого звичний соціальний порядок тимчасово зазнавав символічної інверсії. У понеділок на весіллі з'являлися ряджені персонажі, серед яких особливо вирізнялася фальшива пара: «молодий» із солом'яною короною та «наречена» у вигляді переодягненої старої жінки. Вони імітували весільну трапезу, розкидали їжу та навмисно порушували встановлений порядок [40, с. 30]. Через перевдягання, зміну соціальних ролей і демонстративне порушення норм створювався своєрідний простір «перевернутого світу», де тимчасово нівелювалися звичні суспільні межі та ієрархії [28, с. 144]. Водночас на Бойківщині такі карнавальні практики не набули настільки широкого поширення, як в інших етнографічних регіонах України. Зокрема, явище так званої «циганщини» тут було представлене доволі обмежено, що пов'язується із сильним впливом християнської традиції, яка поступово витісняла окремі елементи народної драми. На думку О. Курочкіна, така особливість зумовлювалася процесом «подвійної

християнізації» регіону: спочатку через тривалий вплив греко-католицької церкви, а згодом – православної традиції [28, с. 145]. Це свідчить про те, що навіть у межах єдиного обрядового комплексу окремі ритуальні практики зберігалися або трансформувалися залежно від локального культурно-релігійного контексту.

Карнавальні дійства поєднувалися з елементами аграрної символіки, яка посідала важливе місце у світоглядній системі бойків. Весільні ігри нерідко відтворювали процеси оранки, сівби чи обмолоту, що наділялися магічним змістом і пов'язувалися з побажаннями плодючості та добробуту [27, с. 56–57]. При цьому знаряддя праці символізували чоловіче начало, тоді як земля або зерно асоціювалися з жіночим [27, с. 57]. У такий спосіб через обрядові дії моделювалися уявлення про майбутнє сімейне життя та продовження роду. Включення молодої до нового родинного простору також здійснювалося через систему символічних дій. Після прибуття до оселі чоловіка мати молодого вводила невістку до хати, «беручи під кожух, аби та в піч не дивилася», обсипала її вівсом, а молода відразу роздавала хліб присутнім [54, с. 171]. Такі практики символізували прийняття жінки до нової сім'ї та її включення в господарське й соціальне життя родини. Про цей звичай згадуємо інформацію у с. Вовче (Самбірський район, Львівська область): «Як молода приходила до хати чоловіка, то свекруха виходила назустріч у вивернутому кожусі, давала їй хліб з сіллю, аби в хаті завжди був достаток, і обсипала вівсом» [58].

Поряд із карнавальними формами продовжувався процес реальної соціальної адаптації молодої, який нерідко набував форми символічних випробувань. Так, під час першого танцю невістка могла вдавати каліцтво, а після того, як староста «лікував» її, поклавши гроші, поверталася до звичного стану [14, с. 545]. Водночас виконувалися ладканки, у яких свашки звертали до свекрухи з проханням не кривдити молоду, а самій дівчині нагадували про її майбутні обов'язки [14, с. 546]. Особливо показовими є запис із с. Доброгостів (Дрогобицький район Львівська область), де під час введення

молодої до дому молодого звучали означення її нового становища: «до комори ключницю, до поля робітницю, а до горшків халусницю» [32, с. 160]. У цих формулах відображено основні сфери діяльності невістки в новій родині та очікування щодо виконання нею господарських функцій.

Після входу до хати учасники весілля навмисно створювали безлад, зносячи всередину різні речі «жорна, каміне, ковбиці, драбину» і складаючи їх без жодного порядку [32, с. 159–160]. Завдання молодої полягало в тому, щоб упоратися з цим хаосом: вона частувала присутніх, підмітала хату, незважаючи на насмішки та постійні зауваження щодо своєї роботи, збирала сміття в поділок і виносила його надвір. Цей обряд випробування добре зберігся в пам'яті мешканців Бойківщини. Зокрема, у смт. Бориня (Самбірський район, Львівська область) зустрічаємо, що: «Як молода заходила, то свекруха спеціально розкидала по хаті сміття або якісь дрібні гроші. Молода мусила все чисто підмести, але так, щоб сміття на двір не винести, а в піч вкинути. За тим усі дивилися, яка вона господиня і чи не ледача» [60]. Лише після частування гостей горілкою учасники поступово повертали речі на свої місця. У символічному вимірі ці дії виконували роль своєрідної перевірки готовності молодої до виконання нових обов'язків. Через працю, терпіння та гостинність вона демонструвала здатність увійти до нового соціального середовища та налагодити взаємини з родиною чоловіка. Завершувався цей етап спільним обідом і частуванням короваєм, що символізувало остаточне прийняття молодої до родинної спільноти та закріплення її нового статусу [14, с. 545]. Таким чином, післявесільна обрядовість Бойківщини поєднувала елементи карнавалу, випробування та соціальної інтеграції, забезпечуючи поступовий перехід молодої від статусу дочки до статусу повноправної членкині нової родини.

Важливе місце в післявесільній обрядовості Бойківщини посідали ритуали, пов'язані з водою, які поєднували функції очищення, соціальної інтеграції та господарської ініціації молодої. Обряд «митвин» і споріднена з ним практика «ходіння по воду» символізували завершення перехідного стану

та початок нового етапу подружнього життя [13, с. 43; 50, с. 188]. Водночас ці дійства виходили за межі суто очисної символіки. Через жартівливі випробування, необхідність подолання перешкод і виконання визначених ритуальних дій молода демонструвала свою готовність до виконання господарських обов'язків у новій родині.

Особливого значення набували дії, пов'язані з кропленням господарства водою та вербальними побажаннями добробуту, що безпосередньо пов'язувало молоду з майбутнім господарським благополуччям родини [23, с. 116]. У цьому контексті вода виступала не лише засобом очищення, а й символом життєвої сили, плодючості та достатку. Доповнювали цю символіку обряди вмивання й обливання водою, які супроводжували входження молодят до нового життєвого простору та закріплювали їхній статус як подружньої пари [23, с. 116; 26, с. 125]. «На другий день ранком молода мусила йти до криниці по воду. Хлопці по дорозі могли їй перешкоджати, жартувати, а вона мала принести ту воду і вмити чоловіка та свекрів», –зустрічаємо у с. Комарники (Самбірський район, Львівська область) [65]. Крім того, післявесільні практики відображали реальну систему родинних взаємин, у якій невістка поступово інтегрувалася до нової сім'ї та підпорядковувалася її внутрішній ієрархії. Випробування, пов'язані з виконанням господарських функцій, поєднувалися з контролем з боку свекрухи та громади, тоді як можливість повернення молодої до батьків у разі конфліктів засвідчує важливу роль родинного й громадського регулювання шлюбних відносин [12, с. 56]. Таким чином, водні ритуали післявесільного циклу виконували комплексну функцію: вони очищували, легітимізували новий статус подружжя, інтегрували молоду до господарського життя родини та символічно закріплювали її місце в новій соціальній спільноті.

Особливої ритуальної уваги на післявесільному етапі потребувало обрядове деревце – гільце. Оскільки у традиційній культурі будь-який сакральний предмет, створений для переходу, має бути правильно «деактивований» після завершення обряду, деревце не можна було просто

викинути. Поки гільце стояло на столі, воно об'єднувало живих і мертвих та маркувало зміну статусу молодих, а після застілля цей магічний предмет потрібно було ритуально «випроводити» зі світу людей або трансформувати його енергію в практичну користь. Так, після завершення весілля гільце могли закидати на плодове дерево, що тлумачилося як магічна передача родючості новій сім'ї [37, с. 533]; у ширшому українському контексті зафіксовані й інші варіанти – спалення, винесення на межу або залишення деревця на даху як своєрідні «проводи» сакральних сил [43, с. 522–523]. Усі ці дії з гільцем ставили крапку у весільному переході: його ритуальне знищення або винесення означало «закриття» перехідного (лімінального) простору, скасування тимчасового сакрального стану та остаточне повернення громади до буденного життя, де молоде подружжя вже функціонує у своєму новому, закріпленому статусі [31, с. 139, 142].

Система обрядового харчування так само не вичерпувалася весільним застіллям. Весільне печиво виконувало не лише функцію частування, а й регулювало соціальні зв'язки: «горішки» символізували врожай і плодючість, а сам акт частування «підсолоджував» майбутнє життя молодят. Окремі види печива («лежень», «чоботи», «барило», «борона») мали конкретне призначення і використовувалися для обдарування учасників [9, с. 92–93], закріплюючи соціальні зв'язки. Коровай у післявесільній фазі перетворювався на матеріалізований образ спільної долі: верхівка призначалася молодим, середина – родині, нижня частина – музикантам [25, с. 132; 38, с. 61]. У с. Гвоздець (Самбірський район Львівська область) «в тиждень по весілю» відбувається окрема гостина, під час якої коровай ділять навпіл: «половину лиши́т тому народови, а половину своїм покрає» [23, с. 116]. Сам акт роздавання короваю інтерпретувався як перерозподіл життєвих благ і остаточне поріднення двох родів [25, с. 132; 11, с. 7]. З короваем пов'язувалися і прогностичні уявлення: тріщини чи надмірне припикання розглядалися як ознаки можливих проблем у шлюбі [11, с. 7]. Схожі за функцією дії простежуються і в сучасних записах. За дослідженнями Наталії Хібеби, через

кілька днів після весілля могли відбуватися так звані «поправини» – повторні гостини, які збирали родину вже у більш спокійному, менш ритуалізованому форматі. Водночас інформанти підкреслюють, що раніше такі зібрання не були обов'язковими, а їх поширення пов'язане з пізнішими трансформаціями обряду [50, с. 188]. Так, у с. Комарники (Самбірський район, Львівська область) зустрічаємо, що: «поправини робили переважно для найближчих. Збиралися свої, доїдали те, що лишилося з весілля, ділили коровай, співали і вже так не пильнували тих усіх правил» [68].

Практики обдаровування тривали і в наступні дні. Обряди «пропою» і «поклонів» продовжували процес взаємного визнання [51, с. 364; 26, с. 125–126]. Скриня, яку привозять до дому молодого, містить одяг і предмети побуту, що мають забезпечити життя молодії в новій родині; сам акт її внесення до комори означає включення цих речей у господарство чоловіка [32, с. 160]. Обдаровування при цьому могло мати компенсаторний характер: у випадках порушення моральних норм родина намагалася «врівноважити» ситуацію щедрими дарами – худобою, грошима чи землею [21, с. 7]. Паралельно існували жорсткіші форми контролю: обряд «комори» передбачав публічне підтвердження цнотливості молодії [46, с. 95], а в разі порушення норми застосовувалися символічні покарання або публічне висміювання батьків, використання хомута (на знак сорому) чи подача матері чарки з діркою (втрачена честь) [40, с. 30]. Показово, що навіть після формального поєднання родин між ними зберігається певна дистанція. У записі із с. Гвоздець Самбірського району Львівської області зазначено, що під час гостин «його «нарид» сидить за столом, а її по лавах, кожде окремо» [23, с. 116].

Сакральний статус весільних атрибутів зберігався навіть після завершення обряду: барвінковий вінок бойки могли зашивати у подушку, щоб забезпечити сімейне щастя, причому та сама свашка, яка його пришивала, його й знімала – підкреслюючи завершеність ритуального циклу [39, с. 602]. «Той вінок не можна було викидати. Його ховали до подушки або за ікону, щоби

чоловік не гуляв і сім'я трималася купи», – як стверджують у с. Комарники (Самбірський район, Львівська область) [67].

У другій половині ХХ ст. післявесільна обрядовість бойків зазнала суттєвих змін під тиском радянської політики, урбанізації та стрімкої зміни соціально-економічних умов. Тривалість післявесільного циклу, який раніше міг розтягуватися на тиждень, невпинно скорочувалася до одного-двох днів, підлаштовуючись під нормований робочий графік індустріального суспільства. Чимало обрядів зникало або кардинально спрощувалося, оскільки вони втрачали свою первісну господарську та правову основу. Знаковим стало переміщення святкування з хати та двору у громадський чи ресторанний простір [56, с. 66–67]. Ця зміна локації руйнувала саму просторову логіку традиції: ритуали, міцно прив'язані до домашнього вогнища, печі, порогу чи криниці (як-от обряд «митвин» або символічне підмітання хати невісткою), втрачали свій сакральний сенс у нейтральному інтер'єрі закладу харчування і поступово відмирили. Зміни у тривалості свята підтверджує Ольга Яворська (1963 р. н.) із смт Бориня (Самбірський район, Львівська область): «Вже за наших часів весілля робили швидше. В неділю відгуляли, в понеділок похмелилися, а у вівторок треба йти на роботу. Таких довгих гулянь, як колись розказували діди, що по тижню святкували, вже не було» [59].

У міському середовищі, куди активно мігрувала сільська молодь Бойківщини, цей процес набував ще більшої інтенсивності. Основна функція післявесільного циклу це інтеграція молодих у широку сільську громаду та встановлення нових суспільних зв'язків поступалася суто розважальній. Коло учасників різко звужувалося: якщо в традиційному селі гуляла ледь не вся спільнота, то в місті весілля ставало приватною, закритою справою найближчих родичів та друзів [1, с. 105]. Відповідно, зникав і механізм суворого громадського контролю за поведінкою молодої родини.

Водночас процеси трансформації весільної обрядовості не призвели до її повного зникнення, а радше зумовили зміну її структури та форм побутування [38, с. 54–55]. На Бойківщині, завдяки збереженню стійких

родинних і локальних традицій, сформувалася ситуація своєрідного обрядового дуалізму, коли офіційна державна реєстрація шлюбу в РАЦСі співіснує з елементами традиційної весільної культури, зокрема окремими ритуалами на кшталт покривання чи символічного розподілу короваю у вузькому родинному колі [38, с. 55–56]. У сучасній весільній практиці початку XXI ст. ця тенденція набуває ще більш виразного еkleктичного характеру: традиційні обрядові елементи поєднуються з новітніми запозиченнями в межах одного святкового сценарію. Так, сакральний коровай, який у традиційній культурі символізує родинну єдність, долю та продовження роду, може співіснувати на святковому столі з багатоярусними весільними тортами західного зразка або сучасними «кенді-барами», що виконують переважно естетичну й гастрономічну функції [9, с. 92–94]. Таким чином, сучасна весільна культура демонструє не зникнення традиції, а її адаптацію та інтеграцію в нові соціокультурні умови.

Отже, післявесільні обряди Бойківщини були спрямовані на остаточне включення молодої до родини чоловіка та закріплення її нового соціального статусу. Через ритуали, пов'язані з водою, господарські випробування, символічні дії та участь громади відбувалося не лише очищення після переходу, а й практична та символічна підготовка жінки до виконання ролі дружини й господині. Водночас ці звичаї відображали систему родинних взаємин і механізми громадського контролю, у межах яких новий статус подружжя отримував суспільне визнання. Таким чином, післявесільний цикл завершував процес обрядового переходу, поєднуючи символіку очищення, господарського добробуту, соціальної адаптації та інтеграції молодят у нову родинну й громадську спільноту.

РОЗДІЛ 5. АРХАЇЧНІ ЕЛЕМЕНТИ У СУЧАСНОМУ БОЙКІВСЬКОМУ ВЕСІЛЛІ.

Весільна обрядовість Бойківщини становить складно організовану систему, у якій соціальні, магічні та світоглядні смисли взаємно накладаються й утворюють багаторівневу символічну структуру. Кожен її елемент — від короткої пісенної формули до окремої ритуальної дії — функціонує одночасно в кількох смислових площинах. Польові матеріали засвідчують, що традиція зазнала істотних трансформацій і частково перейшла до «пасивного фонду» [44, с. 1331], однак навіть у редукованому вигляді вона зберігає архаїчні смислові ядра, які простежуються як у текстах, так і в обрядах. Саме весілля в цьому контексті постає як процес сакралізації повсякденності, у межах якого звичайні предмети (піч, діжа, коровай, рушники) набувають символічного статусу та включаються до системи забезпечення родючості й добробуту молодого подружжя [31, с. 142]. Як зазначає С. Дж. Тамбіа, ритуал є «культурно сконструйованою системою символічної комунікації», у якій значення формуються не властивостями предметів, а їхнім включенням у відтворювану ритуальну форму [4, с. 123]. Саме тому сакралізація речей у весільному обряді не потребує додаткового пояснення, адже реалізується через правильне відтворення усталеної моделі дій [4, с. 127].

Важливим індикатором трансформацій є мовний рівень традиції. Частина весільної лексики сьогодні виходить із активного вжитку або стає малозрозумілою навіть для носіїв старшого покоління, що свідчить не лише про зміну обрядової практики, а й про поступову редукцію первісних смислів. Як зазначають у с. Комарники (Самбірський район, Львівська область): «Тепер молоді тих давніх співанок не розуміють. Колись співали про «світилки» і «косиці», а нині включають магнітофон — і того всього нема» [66]. Водночас саме мовні тексти (пісні, формули побажань, звернення) зберігають фрагменти традиційного світогляду, які вже не завжди реалізуються в практиці, але продовжують існувати як форма культурної пам'яті [53, с. 334–335]. Лексеми на кшталт «світилка» чи «дереvence» відсилають до архаїчних уявлень про

сакральність вогню та культ світового дерева [51, с. 364–366], а сталі формули благословення відтворюють модель родинної ієрархії [51, с. 364]. Таким чином, мовний рівень виконує функцію своєрідного сховища традиції, зберігаючи її структурні елементи навіть за умов зміненого соціального контексту.

Попри модернізаційні процеси ХХ– початку ХХІ ст., внутрішня структура весільного обряду демонструє значну тяглість. Архаїчні уявлення не зникають, а трансформуються, інколи набуваючи ігрових або декоративних форм. Так, обряд «продажу коси», де брат із сокирою символічно «охороняє» наречену, а дружка здійснює її «викуп», у сучасному виконанні може сприйматися як театралізований елемент, однак його глибинна семантика пов'язана з уявленням про шлюб як обмін між родами та роль брата як гаранта безпеки жінки [40, с. 26]. Живучість цієї традиції знаходимо у свідченнях інформаторів із м. Турка (Самбірський район, Львівська область): «Як молодий заходив, то брат сідав коло молодої з сокирою чи ножем і казав: "Не дам сестри, поки не заплатиш". То була така гра, але без грошей молодої не віддавали» [70]. Подібну логіку відтворюють і практики «викупу», зокрема символічна оплата танцю молодої, що зовні має розважальний характер, але зберігає архаїчну модель шлюбного обміну та компенсації втрати родом жінки [40, с. 25; 33, с. 206]. Як підкреслює А. ван Геннеп, подібні обрядові форми виконують функцію символічного відновлення соціальної рівноваги, яка порушується переходом особи з одного родового середовища до іншого [7, с. 123–124]. Отже, навіть у сучасних «ігрових» формах весільної культури зберігається глибинна ритуальна логіка традиційного обміну та переходу.

Пісенна традиція часто ще виразніше, ніж обрядові дії, зберігає архаїчні смисли весільного циклу. Сюжети про «битву за Мар'єчку» або «одлучення» нареченої від подруг фіксують пам'ять про давні практики умикання, які з часом трансформувалися у символічні та жартівливі форми [40, с. 11]. У цьому сенсі навіть найбільш ігрові компоненти весілля містять відлуння ранніх форм соціальної регуляції та уявлень про контроль над шлюбним переходом.

Дослідники зазначають, що обрядові пісні є настільки ж давніми, як і самі ритуали [45, с. 1345], а їхня структурна організація (зокрема ритмічна формула 4+4+6) забезпечує гнучкість виконання та можливості імпровізації, що сприяє збереженню жанру. Завдяки цьому традиція виявляє здатність не лише до відтворення, а й до реагування на нові історичні обставини: так, у фольклорному репертуарі з'являються коломийки, присвячені подіям Першої світової війни, створені місцевими виконавцями [45, с. 1349–1350].

Соціальний вимір весільної обрядовості невіддільний від магічного, і в межах ритуального комплексу ці дві логіки функціонують як взаємодоповнювальні. Так, ритуальні дії на кшталт легкого удару гарапником під час виїзду молодих або роззування чоловіка дружиною у коморі відтворюють моделі гендерної ієрархії, характерні для традиційного суспільства [40, с. 12, 14]. Паралельно побутують уявлення про магічний вплив речей і дій: зокрема, перевірка одягу перед шлюбною ніччю на наявність вузлів, які могли б «зашкодити» союзу, свідчить про віру в матеріальну зумовленість життєвого успіху [40, с. 29]. Про ці магічні перестороги свідчення знаходимо в с. Комарники (Самбірський район, Львівська область): «Старші жінки дуже пильнували, аби ніде на вбранні не було гудзів чи зав'язаних ниток, бо казали, що так можна життя молодим зав'язати, і дітей не будуть мати» [63]. У результаті «правильний» шлюб у традиційному світогляді постає як наслідок одночасного дотримання соціальних норм і ритуально-магічних приписів.

Ідея переходу, що становить основу весільного обряду, особливо виразно реалізується в окремих драматизованих сценах. Польові записи з Верхньої Рожанки фіксують епізод символічного «зняття» дівочого статусу: «Староста топір гострит, на молоду ся злостит, хоче ї шийку стяти, пав'яний вінок зняти» [44, с. 1340]. Попри зовнішню експресивність, цей образ має чітке символічне значення, заміна вінка означає втрату попереднього соціального статусу. Подібний мотив простежується і в інших регіональних варіантах: «взели косичку під мечі» [45, с. 1352]. Різні образні форми реалізують єдину

структурну логіку переходу, у межах якої шлюб постає як момент символічної втрати попередньої ідентичності та набуття нової.

Ця ж модель переходу відображається у системі жіночих головних уборів від дитячого вінка до дівочого та, зрештою, до заміжнього убору, який повністю покриває волосся [47, с. 60–61]. Як зазначає В. Тернер, ритуали переходу часто включають етап символічного «зниження» статусу, що передуює його підвищенню [6, с. 168]. У цьому контексті зняття вінка або «взяття коси під мечі» функціонують як обов'язкова фаза руйнування попереднього статусу, без якої неможливе конституювання нового.

Символічна логіка переходу додатково підсилюється барвінковим комплексом. На перший погляд декоративний елемент, барвінок у весільному обряді має чітко сакралізовану структуру. Староста у зверненнях поєднує християнські формули з апеляціями до родини та громади, визнає можливі провини та просить благословення на виготовлення вінка [44, с. 1339]. При цьому сам барвінок підпорядковується низці ритуальних обмежень, зокрема забороні використовувати «нещасливі» чи «нечисті» рослини [15, с. 314], що перегукується з ширшими уявленнями про сакральну небезпеку окремих місць і предметів [41, с. 256]. Як зазначає Романія Височанська із с. Комарники (Самбірський район, Львівська область): «Барвінок не рвали аби-де. Мусили йти до такої хати, де газди добре жили, і обов'язково хрестилися перед тим, як зрізати» [67]. Як зазначає Селігман, ритуал не усуває напруження між різними системами значень, а забезпечує їхнє співіснування в межах однієї практики [3, с. 24–25]. Відтак поєднання християнської молитви й архаїчних магічних приписів у поводженні з барвінком не сприймається як суперечність, оскільки сам обряд функціонує як механізм їхньої одночасної інтеграції.

Показово, що ця символічна модель не обмежується лише весільним обрядом. У практиках прикрашання худоби вінками простежується майже ідентична логіка: добір сакральних значущих рослин («лотаї», «сметанник», «шовкова трава»), супровід дій вербальними формулами («А щасливого дорогов іди додому») та віра в результативність обряду, зокрема у

забезпечення плодючості («Земля родить цвіточки, а ви родьте телички!») [42, с. 1141–1149]. Самі носії традиції прямо підкреслюють цю аналогію: «ладкали так, як молодій, так і коровам ладкали» [42, с. 1144]. Отже, весільний обряд постає як частина ширшої магічно-регулятивної системи, що охоплює різні сфери традиційного життя.

Серед матеріальних символів обряду особливе місце посідає гільце (обрядове деревце). У науковій інтерпретації воно розглядається як локальний варіант «світового дерева», що структурує уявлення про космос і водночас маркує перехід до нового життєвого стану [43, с. 514–515]. Водночас польові матеріали дозволяють виявити глибші архаїчні нашарування цієї символіки: дерево виступає сакральним посередником між світом живих і померлих, а його присутність у весіллі актуалізує уявлення про символічну участь предків [43, с. 516–517; 37, с. 525]. Таким чином, гільце функціонує як носій родової пам'яті та знак безперервності поколінь.

На Бойківщині «косицю» прикрашали кольоровим папером, стрічками, барвінком, васильком, а також зерном (вівсом або житом), інколи взятим із різдвяного снопа («діда») [43, с. 520–521]. Цей архаїчний елемент добре зберігся у пам'яті Марії Вовчанської (1952 р. н.) із с. Вовче (Самбірський район, Львівська область): «Деревце вбирали у п'ятницю. Чіпляли на нього паперові квіти, овес, аби багаті були, і барвінок. Воно стояло на столі ціле весілля як святощі» [58]. Таке поєднання весільної та календарної символіки засвідчує взаємопов'язаність різних циклів традиційної культури. Водночас архаїчність уявлень підтверджується деталями обряду: вимога зрубати деревце одним ударом сокири або заборона повторного замаху відображають магічне мислення, у межах якого правильність дії безпосередньо визначає майбутню долю молодят [37, с. 528]. Навіть тричленна структура гільця в окремих традиціях може бути пов'язана з давніми космогонічними уявленнями [37, с. 527]. Це узгоджується з концепцією С. Дж. Тамбіа, згідно з якою ефективність ритуалу визначається не наміром, а відповідністю формі [4,

с. 127]: один правильний удар є не деталлю, а умовою здійснення обрядової дії.

Подібну символічну функцію виконують і інші матеріальні елементи, насамперед мед і зерно. Мед у традиційній культурі осмислюється як «їжа богів», пов'язана з небесним порядком і світом предків [22, с. 26–28], тому частування «лизанкою» – солодкою сумішшю, яку спочатку дають молодим, а згодом гостям [44, с. 1340], – виступає актом символічного «підсолодження» майбутнього життя. Паралельно функціонує система обрядового печива: «горішки» як форма випічки відсилають до уявлень про врожай і плодючість, а сам акт частування інтерпретується як забезпечення щасливої долі молодят [9, с. 93]. Зерно, яким обсипають молодих, зберігає семантику родючості та безперервності життя [38, с. 56, 62].

Найвиразніше архаїчний світогляд проявляється у перезвінному циклі. Весільні ігри відтворюють аграрні процеси («Молотити жито», «Сіяти жито», «Коваль») або містять еротично-символічні дії («Товкти ступу», «Забивання кілка»), що відображають уявлення про поєднання чоловічого і жіночого начал як основу родючості [29, с. 82–85]. Подібні сцени безпосередньо пов'язані з аграрною магією, у межах якої процеси оранки, сівби й жнив одночасно моделюють як природний цикл, так і людську репродукцію [27, с. 56–57]. Знаряддя праці (плуг, коса, ступа) асоціюються з чоловічим началом, тоді як земля, зерно чи нива – з жіночим [27, с. 57], формуючи цілісний магійний комплекс забезпечення плодючості, добробуту та народження дітей [27, с. 56].

Навіть ігрові та «непристойні» елементи не виходять за межі ритуальної логіки. Вони формують простір «перевернутого світу», де допускаються інверсія ролей, сміх і тілесна експресія [30, с. 83]. Карнавальний характер особливо виразний у сценах ритуального порушення норм, зокрема в обряді «вінчання батьків», що тимчасово руйнує звичну ієрархію [27, с. 58]. У с. Комарники (Самбірський район, Львівська область) пригадують ці розваги: «Під кінець весілля, коли вже всі були напідпитку, починали всякі збитки

робити. Перевдягалися на циган, робили "млин", сміялися з молодих. То було так, щоб трохи розважити людей після всіх тих плачів» [64]. Такі дії створюють необхідну «зону нестабільності», яка передуює переходу до нового стану, а сміх виконує функцію зняття напруги [27, с. 58]. У цьому контексті, як зазначає Селігман, ритуал балансує між структурованістю та тимчасовим її призупиненням [3, с. 31], тоді як *communitas* (Тернер) виникає як стан тимчасової рівності, що передуює відновленню ієрархії [5, с. 470].

Важливим є й синкретичний характер традиції: обряд, пісня і дія первісно становили єдину систему, яка згодом диференціювалася на окремі компоненти [30, с. 79]. Попри спроби обмеження святково-ігрової культури, вона не зникає, а трансформується, зберігаючи глибинні дохристиянські смисли [30, с. 82].

Подальший розвиток весільної обрядовості демонструє як процеси редукції, так і трансформації. Уже в 1926 р. І. Павловський фіксує зникнення окремих елементів («непристойні фігури», «зносити стіл на хату»), що пояснюється соціально-економічними змінами [29, с. 86]. У ХХ ст. ці процеси посилюються під впливом державної політики, яка спрямовувала трансформацію весільного комплексу та витіснення традиційних форм [1, с. 99–102], однак повного зникнення не відбулося: елементи продовжували функціонувати в неофіційній сфері та частково відновилися з кінця 1980-х років [1, с. 101–103].

У сучасних умовах традиція розвивається одночасно в напрямках глобалізації та етнізації [1, с. 103–105]. Поряд із збереженням символіки хліба, печива та обрядових дій [38, с. 57] активно впроваджуються нові форми — весільні торти, «кенді-бари» та інші запозичені практики [9, с. 92–94]. З'являються й нові символічні маркери сучасності, зокрема воєнного досвіду: військова форма, каска замість вінця, «скринька для ЗСУ» [8, с. 216–217]. Про цю еkleктику певні відомості знаходимо у м. Турка (Самбірський район, Львівська область): «Тепер весілля інакші. Є і фуршети, і музика сучасна, але все одно коровай мусить бути, і вінок знімають. А відколи почалася війна, то

обов'язково ставлять скриньку для збору на військо, і часто молоді прямо в формі розписуються» [71]. Поряд із традиційними символами (барвінок, калина) функціонують нові (сонях, бавовна), які не руйнують обряд, а інтегруються в його структуру. Попри зменшення ролі обрядових пісень і колективних практик [38, с. 57], базове символічне ядро весілля залишається стабільним. Таким чином, сучасна трансформація весільної обрядовості не означає її зникнення, а засвідчує здатність традиції до адаптації, зберігаючи основні функції – регуляцію переходів, зняття соціальної напруги та відтворення порядку.

РОЗДІЛ 6. МЕТОДИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТЕМИ: «ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ БОЙКІВЩИНИ» У ШКІЛЬНОМУ КУРСІ ІСТОРІЇ

Матеріали, пов'язані з весільною обрядовістю Бойківщини, мають значний педагогічний потенціал у межах шкільного курсу історії України. І справа тут не лише в «цікавості» теми. Весільний обряд – це система: у ній відображені соціальна структура громади, звичаєве право (неписані норми, що регулювали відносини всередині спільноти), гендерні ролі й уявлення про родину. Через цю тему можна вийти за межі звичної «подієвої» хронології і показати учням, як традиційне суспільство функціонувало зсередини.

Найорганічніше ця тематика вписується в курс 9–10 класів, передусім у теми, присвячені традиційній культурі та повсякденному життю населення XIX– початку XX ст. Бойківське весілля виступає тут як конкретний кейс (приклад, що ілюструє ширше явище): через нього учні можуть розглядати механізми колективного контролю, роль родини у прийнятті рішень, значення обряду як способу публічного закріплення соціального статусу. Окремо варто відзначити міжпредметний потенціал: весільна обрядовість поєднує в собі історію, етнологію (науку про обряди та традиції народів), літературу – через весільні пісні та ладканки (обрядові величальні пісні), а також елементи правознавства, якщо говорити про шлюбні норми і зобов'язання.

Важливо, що матеріал дослідження дозволяє формувати не лише предметні, а й ключові компетентності. Серед предметних: хронологічна (розміщення явища в контексті XIX– початку XX ст.), джерелознавча (уміння аналізувати й інтерпретувати текст першоджерела), аналітична (встановлення причинно-наслідкових зв'язків між елементами обряду). Серед ключових: інформаційна (відбір і систематизація відомостей із кількох джерел), комунікативна (уміння обстоювати позицію і слухати інших), міжкультурна (розуміння відмінностей між епохами без оцінювального осуду), а також громадянська – через рефлексію над роллю традицій у суспільному житті. Кожна з цих компетентностей не формується «автоматично» від самої

наявності теми: вона вимагає свідомо побудованої роботи, де завдання і запитання спрямовують учнів на конкретний тип мислення.

З огляду на викладене, пропонується така розробка уроку.

Тема уроку: «Весільна обрядовість Бойківщини як дзеркало традиційного суспільства» (Бойківщина – етнографічний регіон у Карпатах, що охоплює частини сучасних Львівської, Івано-Франківської та Закарпатської областей).

Урок розраховано на учнів 9–10 класу в межах теми «Традиційна культура і побут українців».

Тип уроку: засвоєння нових знань з елементами дослідницької діяльності.

Мета: навчальна – ознайомити учнів з основними етапами бойківського весільного обряду та їхньою соціальною функцією;

розвивальна – розвинути вміння аналізувати першоджерела і виявляти символічне значення дій і предметів;

виховна – формувати повагу до культурної спадщини та толерантне сприйняття відмінностей між традиційними і сучасними нормами.

Урок складається з семи етапів.

На організаційному етапі (3 хв) вчитель оголошує тему і ставить провокативне запитання для мотивації: «Чи можна за допомогою весілля дізнатися, як функціонувало суспільство?» і дає учням хвилину подумати, перш ніж переходити далі.

Етап актуалізації знань (5 хв) передбачає коротке фронтальне опитування: Що таке звичаєве право? Що таке обряд? Яку роль відігравала громада в традиційному суспільстві? Мета тут – не перевірка, а «включення» потрібних понять, щоб подальший матеріал лягав на підготовлений ґрунт.

Центральний блок уроку – це вивчення нового матеріалу (10 хв): будується як міні-лекція зі схемою. Вчитель стисло характеризує основні етапи бойківського весілля: сватання, заручини (або «змовини» зустріч родин для обговорення умов шлюбу), барвінковий обряд, приготування короваю,

власне весільний бенкет і покривання. Акцент не на переліку дій, а на логіці: чому саме так, яка соціальна функція кожного етапу. Наприклад, покривання нареченої (одягання очіпка замість дівочого вінка) – це не просто звичай, а публічне закріплення нового статусу жінки, яке фіксується перед усією громадою.

Після міні-лекції учні переходять до **роботи з першоджерелом** (12 хв). Кожен отримує роздатковий матеріал, а саме уривок із польового запису сватання: діалог старостів (представників нареченого) і батьків нареченої, побудований навколо алегорії про «теличку на продаж». Завдання побудоване так, щоб учні вийшли за межі буквального прочитання. По-перше, треба визначити, хто є учасниками розмови і яку роль виконує кожен. По-друге – пояснити, чому сторони не формулюють свою мету прямо і що трапилося б, якби відмова була відкритою. По-третє – виявити елементи переговорів у тексті і порівняти їх із сучасними перемовинами. Нарешті – відповісти на питання: що цей уривок говорить про роль батьків у прийнятті рішень щодо шлюбу і чи мали молоді власний голос? Індивідуальна робота (5 хв) поєднується з обговоренням у парах і загальним підведенням підсумків.

П'ятий етап – рольова гра (10 хв). Частина класу (5–6 учнів) отримує картки ролей: перший і другий старости, батько нареченої, мати нареченої, за бажанням – сама наречена. На кожній картці не лише роль, а й внутрішній стан персонажа: наприклад, батько не проти шлюбу, але хоче зрозуміти, чи «добра людина» наречений; мати думає про те, як зберегти обличчя родини незалежно від рішення. Решта учнів спостерігачі: вони фіксують, хто говорить найбільше, коли виникають паузи, як учасники уникають прямої відмови, яку роль відіграє мовчання. Після гри проводиться спільне обговорення: що здивувало, що здалося знайомим, що чужим. У процесі такого аналізу учні самостійно доходять до розуміння: перед ними не випадкові формули, а елемент соціального порядку.

Шостий етап – дискусія (7 хв). Вчитель пропонує три питання, і учні обирають те, що зацікавило найбільше: Чи можна вважати шлюб у

традиційному суспільстві добровільним і хто насправді приймав рішення? Навіщо громаді контролювати особисте життя людини — і чи є такий контроль сьогодні? Чи є в сучасних весільних традиціях елементи, які учні впізнають після цього уроку? Для структурування дискусії можна застосувати метод «Акваріум»: 4–5 учнів сидять у внутрішньому колі й дискутують, решта слухають і можуть «увійти», торкнувшись плеча учасника. Це дозволяє всім висловитися без хаосу. Важлива умова: немає правильної відповіді, але є обґрунтована позиція, а кожне висловлювання має спиратися на конкретний факт або уривок із джерела.

Завершується урок **підбиттям підсумків** (3 хв). Учні по колу («мікрофон») формулюють у 2–3 реченнях: що нового дізналися, що здивувало, із чим не погоджуються. Після цього вчитель оголошує домашнє завдання у форматі мініпроєкту на вибір учня.

Система практичних завдань, описана вище, безпосередньо пов'язана зі спрямованим формуванням компетентностей. Аналіз першоджерела розвиває джерелознавчу й аналітичну компетентності: учень вчиться не просто «читати» текст, а розрізняти буквальний і символічний зміст, реконструювати ситуацію, що стоїть за словами. Рольова гра і дискусія формують комунікативну й міжкультурну компетентності: учень практикує вміння будувати аргумент, слухати, утримуватися від осудливих оцінок щодо іншої епохи. Мініпроєкти розвивають інформаційну компетентність, а саме уміння самостійно шукати, відбирати і синтезувати відомості з різних джерел.

Мініпроєкти пропонуються у трьох варіантах. Перший – «Символ, що пережив віки»: учень обирає один елемент бойківського весілля (барвінок, коровай, мед або інший), з'ясовує, чи зустрічається він у сучасних весіллях в Україні або в інших культурах, і робить висновок про те, що змінилося, а що залишилося. Формат подання презентація або коротке есе. Другий варіант – «Голос жінки в обряді»: учень аналізує ролі жінок у бойківському весіллі (наречена, мати, дружки, коровайниці), з'ясовує, хто мав більше впливу, і пов'язує це зі становищем жінки в тогочасному суспільстві. Третій варіант –

«Весілля тоді і сьогодні»: учень розмовляє з кимось зі старшого покоління про те, як проходили весілля раніше, порівнює почуте з матеріалами уроку і відповідає на питання: що збереглося, а що зникло? Цей варіант особливо цінний тим, що виводить дослідження за межі класу і робить родинну пам'ять частиною навчального процесу.

Окремим дидактичним інструментом є кейсове завдання. Кейс – це навчальна задача, побудована навколо конкретної ситуації, яка не має однозначного розв'язку. Пропонований кейс звучить так: у бойківському селі наприкінці XIX ст. молодий чоловік і дівчина хочуть одружитися. Батьки хлопця проти: дівчина з біднішої родини. Батьки дівчини не проти, але чекають на думку громади. Сама дівчина нікому не відмовляє, але й згоди не дає. Учням пропонується скласти «карту впливу» та визначити, хто насправді приймає рішення і яким чином. Далі з'ясувати, які механізми звичаєвого права вступають у дію і що трапиться з родиною, яка «порушить» громадські очікування. Дати відповіді на запитання: чи є щось подібне в сучасному суспільстві, де громадська думка визначає особисте рішення? Таке завдання природно поєднує аналіз минулого з рефлексією над сьогоденням.

Усі перелічені форми роботи потребують відповідної системи оцінювання. При аналізі першоджерела оцінюється не правильна відповідь (її тут немає в класичному сенсі), а глибина аналізу: чи зупиняється учень на поверхні («це розмова про теличку»), чи виходить на рівень інтерпретації («через алегорію сторони зберігають можливість відмовити без образи»). При оцінюванні участі в дискусії ключовий критерієм є наявність аргументу, пов'язаного з конкретним фактом або джерелом, а не лише загальне висловлювання думки. Мініпроект оцінюється за самостійністю дослідження, повнотою і наявністю власних висновків: важливо, щоб учень не переказував підручник, а синтезував кілька джерел і формулював власну позицію.

Щодо методичних рекомендацій для вчителя, то найперше обряд не можна подавати як «дивину» або «курйоз із минулого». Якщо вчитель розпочинає з позиції «подивіться, як дивно жили люди колись», учні

отримують хибний сигнал і замість розуміння виникає відстороненість. Набагато ефективніший підхід це показати обряд як логічну систему: у кожній дії є причина, а у кожному символі є функція. Навіть те, що здається «забобоном», має пояснення в логіці традиційного суспільства.

Також не варто перевантажувати учнів термінологією. Такі поняття, як «патрилійна родина» (де родовід і майно передаються по батьківській лінії) або «матрилокальний шлюб» (де молоді оселяються в домі батьків нареченої), можуть з'являтися на уроці, але лише з поясненням і лише там, де вони насправді потрібні. Набагато краще пояснити через конкретну ситуацію, ніж нагромадити визначення. Емоційне залучення учнів це ресурс, яким не слід нехтувати. Якщо дати їм можливість висловитися («а що б ти зробив(-ла) на місці нареченої?»), урок оживає. Водночас важливо тримати баланс: особисті враження мають підкріплюватися зверненням до джерела або факту.

Серед типових труднощів варто виділити декілька. Учні можуть сприймати обряд як «примітивний» через відсутність контексту і звичку оцінювати минуле з позицій сучасності. Добре працює запитання: «А що б виглядало дивно нашому нащадку через 100 років у нашому житті?» – це знімає зверхність і включає рефлексію. Дискусія може перетворитися на обмін нічим не підкріпленими думками: тут допомагає правило «спочатку факт або джерело, потім думка», яке вчитель моделює першим. Рольова гра може «зависнути», якщо учні не знають, що говорити, тому перед грою варто дати 2–3 хвилини на підготовку за картками, а якщо потрібно, почати діалог самому. Нарешті, тема може сприйматися як «не про нас»: один із містків між минулим і сьогоденням – питання про те, що учні впізнають у сучасних весільних традиціях, і тема стає «своєю».

Готуючись до уроку, варто самому(-ій) прочитати хоча б один уривок польового запису, щоб відчувати «живу мову» матеріалу. Це допомагає говорити про нього природно, а не академічно. Корисно також подумки «програти» рольову гру: де може виникнути незручна пауза, де учні розсміються, де справді заглибляться — і бути готовим до кожного з цих варіантів.

Таким чином, використання матеріалів дослідження у шкільному курсі дозволяє поєднати науковий підхід із живим, осмисленим навчанням. Весільна обрядовість Бойківщини у цьому контексті виступає не просто як тема для вивчення, а як інструмент формування історичного мислення – здатності бачити за окремими фактами ширші культурні й суспільні процеси. Якщо наприкінці уроку учень може сказати: «Тепер я розумію, як традиційне суспільство тримало себе разом», – урок відбувся.

ВИСНОВКИ

У традиційній культурі українців весілля як обрядовий інститут виступає одним із найконсервативніших явищ, що дає змогу використовувати його як цінне джерело для вивчення соціально-економічної еволюції, норм звичаєвого права та духовних орієнтирів суспільства. У межах виконаного дослідження вдалося цілісно реконструювати й проаналізувати весільну обрядовість Бойківщини як складну, багаторівневу систему, що поєднує глибокі архаїчні уявлення, християнську мораль і сучасні соціокультурні трансформації.

Аналіз історіографії та джерельної бази засвідчив, що вивчення бойківського весілля має тривалу, проте нерівномірну традицію. Найціннішим масивом залишаються польові записи етнографів кінця XIX – початку XX століття, які зафіксували обряд як живу практику з усією його локальною варіативністю. Водночас з'ясовано, що значна частина класичних джерел виявилася фрагментарною: під впливом тогочасної цензури чи етичних переконань дослідників з описів часто вилучалися ігрові, карнавальні та еротичні елементи. Лише залучення сучасних комплексних етнолінгвістичних та антропологічних досліджень дозволило відтворити весільну драму Бойківщини як цілісну систему без штучних фактологічних прогалин.

Дослідження передвесільного циклу показало, що укладення шлюбу на Бойківщині було тривалим, жорстко регламентованим процесом, де особисті почуття молодих неминуче підпорядковувалися родинним інтересам та контролю громади (зокрема через інститут обов'язкових церковних оповідей). У цій фазі органічно перепліталися раціонально-господарський розрахунок і магічно-обрядова практика. Суворі переговори про посаг та оглядини господарства не могли вважатися легітимними без відповідного ритуального оформлення: участі посередників-старост, використання сталих алегоричних діалогів, обміну хлібом та ритуального закріплення згоди.

Своєю чергою власне весільний обряд розгортався як класичний обряд переходу, що супроводжувався складною системою просторових і

матеріальних кодів. Основні санкціонуючі дії – випікання короваю, зрізання та плетіння барвінку, виготовлення обрядового деревця (гільця), розплітання коси та покривання голови молодої – виконували одночасно магічно-прогностичну та юридичну функції. Дійство характеризувалося чітким розподілом персонажних ролей та супроводжувалося специфічним музично-поетичним фоном (ладканками), які не лише коментували подію, а й буквально творили нову соціальну реальність, навчаючи молодят їхніх нових статусних обов'язків.

Логічним підсумком та функціональним завершенням переходу виступав післявесільний цикл, який постає не як просте згасання свята, а як етап реальної соціальної адаптації невістки в домі свекрухи. Через систему ритуальних випробувань хатньою працею, обряди очищення водою та спільне споживання магічних страв молода жінка остаточно входила у продуктивний цикл нової родини. Разом із тим цей етап містив виразні ігрові та карнавальні елементи, що слугували механізмом необхідної психологічної розрядки, подолання соціальної дистанції між родами та магічного стимулювання родючості.

Розгляд архаїчних елементів у сучасному бойківському весільному ритуалі засвідчив глибоку трансформацію традиції протягом XX – початку XXI ст. Під тиском радянської окупації, стрімкої урбанізації, а нині й в умовах воєнного стану обряд утратив значну частину своєї магічної спрямованості та перемістився із сакралізованого хатнього простору в громадський чи ресторанний. Проте традиція не зникла безслідно. Багато компонентів (поділ короваю, батьківське благословення, знімання фати/вінка) збереглися, трансформувавшись у символічні маркери національної ідентичності. Феномен сучасних етностилізованих весіль демонструє прагнення українського суспільства відновити зв'язок із минулим, поєднуючи офіційну державну реєстрацію, церковне вінчання та театралізовані народні звичаї.

З огляду на надзвичайне багатство зібраного етнографічного матеріалу, безперечним є високий методичний потенціал теми весільної обрядовості

Бойківщини у шкільному курсі історії. Доведено, що залучення подібного матеріалу на уроках історії України, краєзнавства, українознавства чи в позакласній роботі є потужним інструментом формування історичної пам'яті учнів. Вивчення весільних традицій дозволяє школярам не лише пізнати зовнішню естетику обряду, а й зрозуміти глибинні соціальні процеси минулого: структуру традиційного суспільства, неписане звичаєве право, гендерні ролі, економічне становище селянства та світоглядні орієнтири українців.

Отже, весільна обрядовість Бойківщини – це надзвичайно яскравий, гнучкий і життєздатний соціокультурний механізм. Попри втрату багатьох складових і зміну їхнього первісного змісту, обряд продовжує адаптуватися до нових історичних реалій. У невичерпному джерелі пам'яті народу й дотепер зберігаються перлини традиційної культури, вивчення, збереження та популяризація яких є важливою умовою утвердження нашої національної самобутності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Bekh K. Wedding Rituals of Ukrainians in the Context of Urbanization Processes of the 20th – Early 21st Century. *Ethnic History of European Nations*. 2021. Issue 65. P. 98–105.
2. Kimball S. T. Introduction. Van Gennep A. *The rites of passage*. Chicago : The University of Chicago Press, 1960. P. V–XVIII.
3. Seligman A. B. Ritual and sincerity: Certitude and the other. *Philosophy & Social Criticism*. 2010. Vol. 36, № 1. P. 9–39.
4. Tambiah S. J. A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy*. 1979. Vol. 65. Oxford : Oxford University Press, 1981. P. 113–169.
5. Turner V. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1979. Vol. 6, № 4. P. 465–499.
6. Turner V. The ritual process: Structure and anti-structure. Chicago : Aldine Publishing Company, 2011. 213 p.
7. Van Gennep A. The rites of passage. Chicago : The University of Chicago Press, 1960. 198 p.
8. Бех К. Весілля в умовах війни як складова сучасної етнокультури українців. *Українознавство*. 2022. № 4 (85). С. 210–219.
9. Бех К. Весільне печиво: традиційне обдарування та нові практики частування. *Народна творчість та етнологія*. 2016. № 5. С. 90–95.
10. Бойківщина : історико-етнографічне дослідження / З. Болтарович та ін. Київ : Наук. думка, 1983. 303 с.
11. Борисенко В. Рослинна символіка у весільному обряді українців: традиції і сьогодення. *Етнічна історія народів Європи*. 2008. Вип. 26. С. 5–10.
12. Галько О. Сімейний уклад бойків (кінець XIX – перша половина XX століття). *Етнічна історія народів Європи*. 2001. Вип. 12. С. 54–59.
13. Галько О. Традиції укладення шлюбу бойків Карпат (кінець XIX - перша половина XX століття). *Етнічна історія народів Європи*. 2001. Вип. 10. С. 40–44.

14. Гафич Г. Дарування бальця у традиційній весільній обрядовості бойків. *Народознавчі зошити*. 2023. № 3 (171). С. 542–548.
15. Гафич Г. С. Весільні ладканки до барвінку – особливий маркер бойківської традиції. *Закарпатські філологічні студії*. 2025. Вип. 41. Т. 2. С. 311–318.
16. Гвоздевич С. Трансформація традиційної сімейної обрядовості українців. *Народознавчі зошити*. 2008. № 1–2. С. 54–58.
17. Гнатюк В. Бойківське весіле в Мшаниці (Старосамбірського повіту). Хібеба Н. *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2021. С. 70–89.
18. Гощицький А., Наконечна Т. Про “жертвні” камені на Бойківщині. *Народознавчі зошити*. 2008. № 1–2. С. 63–72.
19. Гощіцька Т. Ритуалізоване використання деяких предметів внутрішнього заповнення житла, виготовлених із дерева, у традиційній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2021. № 2 (158). С. 314–326.
20. Гримич М. Вінчання у весільній обрядовості українців другої половини ХІХ – початку ХХ століття. *Етнічна історія народів Європи*. 2005. № 19. С. 5–12.
21. Гримич М. Звичай обміну в українській шлюбній обрядовості. *Етнічна історія народів Європи*. 2004. № 17. С. 5–11.
22. Дмитренко А. Символіка меду в родинній обрядовості українців. *Етнічна історія народів Європи*. 2001. № 8. С. 26–29.
23. Кміт Ю. Бойківське весіле в Гвіздці (Турчанського повіту). Хібеба Н. *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2021. С. 99–116.
24. Комарницький В. Й. Село Комарники Турківського району Львівської області: етносоціальний та культурний розвиток (ХV–ХХ століття) : автореф. дис. ... канд. іст. наук. Львів, 2010.

25. Костюк Л. Обряд випікання короваю у Східній Галичині другої половини ХХ – початку ХХІ ст. *Наукові записки: Серія «Історія»*. 2016. Т. 3, № 1. С. 129–132.
26. Кузеля З. Бойківське весіле в Лавочнім (Стрийського повіту). Хібеба Н. *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2021. С. 117–144.
27. Курочкін О. Метод синкретичних вузлів і давні весільні ігри українців. *Матеріали до української етнології*. 2003. № 3 (6). С. 53–60.
28. Курочкін О. «Циганщина» як структурний компонент традиційного весілля. *Матеріали до української етнології*. 2010. № 9. С. 143–150.
29. Курочкін О. Весільні обрядові ігри українців (типологія і семантика). *Матеріали до української етнології*. 2021. № 20 (23). С. 82–97.
30. Курочкін О. Підцензурні компоненти традиційного весілля українців. *Народна творчість та етнологія*. 2017. № 3. С. 77–83.
31. Кухаренко О. Структурно-функціональні дослідження української весільної обрядовості. *Науковий вісник Чернівецького університету імені Юрія Федьковича: Історія*. 2022. № 1 (55). С. 137–144.
32. Левинський В. Бойківське весіле в Доброгостові (Дрогобицького повіту). Хібеба Н. *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2021. С. 145–163.
33. Магас Г. Обрядова весільна пісенність Стрийщини як відображення локального шлюбного ритуалу. *Етнос і культура*. 2018. № 1. С. 204–210.
34. Мандебура-Нога О. До питання про культ рослин у весільній обрядовості українців. *Етнічна історія народів Європи*. 1999. № 2. С. 77–80.
35. Мовна У. Семантика меду у весільному ритуалі українців Карпат і Прикарпаття. *Матеріали до української етнології*. 2004. № 4. С. 93–98.

36. Наконечна Т. Алоформи обрядового дерева у традиційній весільній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі зошити : наук. журнал*. 2023. № 4 (172). С. 951–963.
37. Наконечна Т. Обрядове деревце у традиційній весільній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2023. № 3 (171). С. 525–541.
38. Небесна З. Трансформація сучасного весільного обряду українців на Бойківщині. *Вісник Київського національного університету культури і мистецтв. Серія: Історія*. 2007. Вип. 29. С. 53–63.
39. Пастух Н., Гузій Р. Із бойківських весільних традицій: барвінкові обряди на Старосамбірщині. *Народознавчі зошити*. 2017. № 3. С. 596–603.
40. Правдюк О. Народне весілля на Україні. *Весілля. У двох книгах. Книга 1*. Київ, 1970. С. 9–59.
41. Радович Р. Звичаї та обряди, пов'язані із спорудженням житла на заході Галицької Бойківщини (за матеріалами Турківського та Старосамбірського районів). *Народознавчі зошити*. 2008. № 3–4. С. 253–260.
42. Серебрякова О. «Вбравсі, як корова на Юрі»: обрядові практики з вінками у бойківській традиції. *Народознавчі зошити*. 2025. № 5 (185). С. 1140–1150.
43. Сілецький Р. Весільне обрядове деревце в українців: функції та міфологічний зміст. *Народознавчі зошити*. 2023. № 3 (171). С. 511–524.
44. Сокіл Г. Весільні ладканки з Верхньої Рожанки. *Народознавчі зошити*. 2019. № 5 (149). С. 1331–1341.
45. Сокіл Г. Дослідження фольклору Бойківщини. *Народознавчі зошити*. 2020. № 6 (156). С. 1344–1353.
46. Стасик М. Народознавство: матеріальна та духовна культура українців : словник-довідник для здобувачів ступеня вищої освіти магістра всіх спеціальностей. Запоріжжя : Запорізь. нац. ун-т, 2025. 228 с.

47. Сушко В. Головний убір як символ шлюбу в українській традиційній культурі. *Матеріали до української етнології*. 2015. № 14 (17). С. 59–64.
48. Тарас В. Історико-культурний нарис Сколівської Бойківщини. *Народознавчі зошити*. 2017. № 4 (136). С. 875–895.
49. Фіцак І. Весільні звичаї та обряди українського міського населення Прикарпаття у 1940–1980-х роках. *Матеріали до української етнології*. 2010. № 9. С. 206–209.
50. Хібеба Н. Бойківське весілля в текстах: обряд і слово. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2021. 712 с.
51. Хібеба Н. Весільна лексика в бойківському й середньополіському етнокультурних ареалах ХХІ століття. *Волинь - Житомирщина*. 2010. № 22. С. 363–371.
52. Хібеба Н. Весільні агентиви в бойківських говірках: назви чоловіків. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2016. Вип. 63. С. 208–219.
53. Хібеба Н. Словник весільної лексики бойківських говірок: специфіка реєстру та способи репрезентації. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. 2021. Вип. 34. С. 332–371.
54. Шнайдер Й. Із життя надлімницьких горян. Весілля в Перегінському. Хібеба Н. *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2021. С. 164–175.
55. Шнайдер Й. Із життя надлімницьких горян. Весілля в Ясеню. *Бойківське весілля в текстах: обряд і слово* / упоряд. Н. Хібеба. Львів, 2021. С. 176–184.
56. Щербакова Г. М. Особливості весільного ритуалу в українській культурі з початку ХХ ст. – до 20-х рр. ХХІ ст. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв : наук. журнал*. 2022. № 1. С. 64-69.

57. Яцун. Н. Молодіжні громади як осередок дошлюбного спілкування молоді в традиційному українському суспільстві. *Матеріали до української етнології*. 2009. № 8. С. 278–282.
58. Вовчанська Марія Олексіївна, 1952 р. н., проживає с. Вовче, Самбірський район, Львівська область, пенсіонерка.
59. Яворська Ольга Іванівна, 1963 р. н., проживає смт. Бориня, Самбірський район, Львівська область, пенсіонерка.
60. Герович Євгенія Миколаївна, 1953 р. н., проживає смт. Бориня, Самбірський район, Львівська область, пенсіонерка.
61. Луб Володимир Ілліч, 1957 р. н., проживає смт. Бориня, Самбірський район, Львівська область, пенсіонер.
62. Сутчак Євгенія Онуфрівна, 1932 р. н., проживає с. Комарники, Самбірський район, Львівська область, пенсіонерка.
63. Желіхівська Іванна, 1964 р. н., проживає с. Комарники, Самбірський район, Львівська область, пенсіонерка.
64. Желіхівський Мар'ян, 1960 р. н., проживає с. Комарники, Самбірський район, Львівська область, пенсіонер.
65. Матківський Євген Йосипович, 1949 р. н., проживає с. Комарники, Самбірський район, Львівська область, пенсіонер.
66. Матківська Наталія Йосипівна, 1952 р. н., проживає с. Комарники, Самбірський район, Львівська область, пенсіонерка.
67. Височанська Романія Михайлівна, 1962 р. н., с. Комарники, Самбірський район, Львівська область, фельдшер.
68. Височанський Антон Володимирович, 1959 р. н., проживає с. Комарники, Самбірський район, Львівська область, пенсіонер.
69. Созанська Лідія Франківна, 1958 р. н., проживає м. Турка, Самбірський район, Львівська область, пенсіонерка.
70. Созанський Василь Іванович, 1956 р. н., проживає м. Турка, Самбірський район, Львівська область, пенсіонер.

71. Стецькович Оксана Василівна, 1965 р. н., проживає м. Турка, Самбірський район, Львівська область, медсестра.

ДОДАТКИ

Додаток А. Весільні пісні

Пісня 1.

*Мати моя старенькая,
Мати моя, мати,
Краще-сь мала втопити,
Ніж вігодувати.
Коби-м була, мамцю, знала,
Що за вдівця піду,
Бо була-м ся утопила
У воловім сліду.*

**Записано від Желіхівської Іванни, 1964 р. н., с. Комарники,
Самбірський район, Львівська область.**

Пісня 2.

*Ой дала-сь мня, рідна мати,
За діда старого,
Казала-сь мня шанувати
Так, як молодого.
Ой я його шанувала,
Та й шанувать треба —
Два камені під голову,
А третій під ребра.
Ой я його шанувала,
Шанувати мушу;
Ой Господи милосердний,
Візьми з діда душу.
Ой не знаю, молоденька,
Що дідові дати;*

Вечерочку в черепочку

Та й не посолити.

**Записано від Вовчанської Марії Олексіївни, 1952 р. н., с. Вовче,
Самбірський район, Львівська область.**

Пісня 3.

Знати, Божейку, знати,

Що є в Марічки мати,

Ой бо вона вийшла з хати,

Гостейки привітати

З повною повнойкою,

Із правою ручейкою.

Ни пий, ни пий, Іваноньку,

Тоту першу повнойку,

Бо та перша повнойка —

Великая зрадойка:

Всі ся жони подоїли,

Би Івана напоїли.

Бо то й перша повнойка —

Великая зрадойка.

Розпихай, сватку, хатку

Та й новії сіни,

Би всі бояри всіли.

**Записано від Височанської Романії Михайлівни, 1962 р. н., с.
Комарники, Самбірський район, Львівська область.**

Додаток Б. Ладканки

Ладканка 1.

*Благослови, Боженьку,
На першую доріженьку.
Ай де-смо ся пустили,
Би-смо гаразд гостили.
Ми йдемо по барвінок,
Молодому на вінок,
На любе вінчаннячко,
На довге мешканнячко.
А де ж та городниця,
Що грядки городила,
Барвінку насадила,
Тонкого й високого,
Листочка широкого?
Вийди, таздине, з хати,
Нам зілля показати.*

**Записано від Сутчак Євгенії Онуфрівни, 1932 р. н., с. Комарники,
Самбірський район, Львівська область.**

Ладканка 2.

*Ой піду я, та й піду,
Ой уріжу я, уріжу
Зеленого зілля
На файненьке вінчання,
На щасливе мешкання.
Ми барвінок ріжемо,
Від Бога ласки ждемо
Нашому дитяточку
На добрую долечку.*

**Записано від Височанської Романії Михайлівни, 1962 р. н., с.
Комарники, Самбірський район, Львівська область.**

Ладканка 3.

*Ой то тростове бердо,
В'яжи ж ти, старосто, твердо.
То горохове звиззя,
Цілуй, дівчино, князя.
Я на нього не пряла,
Аби-м вже цілувала;
Буду го цілувати,
Як будемо газдувати.*

**Записано від Желіхівської Іванни, 1964 р. н., с. Комарники,
Самбірський район, Львівська область.**

Ладканка 4.

*Ой не боком, дівко, не боком,
А йди до молодого з притоком.
Давно ся ти мала бочити,
Не дати ся було зачитити.
Сіяла зіронька, сіяла,
З ким же ти, Аннице, шлюб брала?
З тобою, Васильку, з тобою,
Ой як із ясною зорою.
По чім же ти мене впізнала,
Що мене зоройков назвала?
По мові, Васильку, по мові,
Червона шапочка на тобі,
Червона шапочка та й вінець,
На руці золотий перстенець,
Що-м з тобою до шлюбу міняла,
Та й по тому я тебе спізнала.*

**Записано від Стецькович Оксани Василівни, 1965 р. н., м. Турка,
Самбірський район, Львівська область.**

Ладканка 5.

Ми вам з дороги не вступиме,

Поки ви нас не скупите.

**Записано від Височанської Романії Михайлівни, 1962 р. н., с.
Комарники, Самбірський район, Львівська область.**

Ладканка 6.

Чим же ми вас скупиме?

Бо гроший не маєме;

Ми люди подорожні,

В нас мішонки порожні.

**Записано від Сутчак Євгенії Онуфрівни, 1932 р. н., с. Комарники,
Самбірський район, Львівська область.**

Ладканка 7.

Ой ту єсмо сиділи,

Та й сьме нич не виділи,

Де ся кісойка діла?

Чи у поле злетіла?

Ой що ж ми з нев зробили?

З кістейка паляницю,

А з дівки молодицю.

**Записано від Созанської Лідії Франківни, 1958 р. н., м. Турка,
Самбірський район, Львівська область.**

Додаток В. Польові записи

Фрагмент 1.

Колись на сватання приходив староста, чи, як казали, післанець. Зайде в хату, сяде і мовчить. А по якомусь часі каже: «Я прийшов до вас, сиджу тай сиджу, а ви ся нич не питаєте мене». Батьки дівчини знали, що казати: «Ба, та що ж будем ся питати? Як би-сте прислали дівчака, ми би го питали, а вас ни знаємо, що питати маємо. Як вам що треба, то орудуйте». І аж тоді він признавався: «Мене прислав тот і тот, ци бисте дали Марисю за нього?».

Записано від Сутчак Євгенії Онуфрівни, 1932 р. н., с. Комарники, Самбірський район, Львівська область. С. Гвіздци, запис Ю. Кміта

Фрагмент 2.

Колись на обзорини йшли дуже рано, ще досвіта, бувало що й зразу по півночі. В хаті вже світять світло, донька йде отворити двері. Свати на порозі кажуть «Слава Ісусу Христу», питають, чи приймуть їх до хати. Ну та й просять їх до середини — свата з молодим. Промов ніяких не виказували, обрядів не було, говорили як уміли. Саджають гостей за стіл, зараз посилають за горівкою чи медом. І так сидять, заким прийде горівка, та й говорять до річи.

Записано від Луба Володимира Ілліча, 1957 р. н., смт. Бориня, Самбірський район, Львівська область.

Фрагмент 3.

За столом бесіда по бесіді йшла, та й нарешті питалися: «Що ж би ви нам обіцяли, сватуню?». З цього часу його вже сватом кликали. Він відказував: «На самий перед — Божу ласку». Ті казали: «Дякуємо, дай Боже вам здоров'я за тото слово. Но і що ще більше?». Тоді він торгувався: «Буду обіцяти сто ринських, корову, ялівку і вівцю». А батьки дівчини своє гнули:

«Ой, сватуню, на того ми не станемо. Нам треба обіцяти хоч двіста ринських, дві корови, дві ялівки, вівцю тай там ще, сватуню, маєте кусень поля, чей би-сте того пообіцали ще».

Записано від Матківської Наталії Йосипівни, 1952 р. н., с. Комарники, Самбірський район, Львівська область.

Фрагмент 4.

Розказували, що батьки дівчини просили сватачів за стіл перед образи. Старший сідав зі своїми та й говорив: «Прийшли-сьме з своїми купцiма на купецтво, торгувати дещо. Покажіть нам того, що хочемо купити». Тоді батько виводив дівчину до хати перед сватача та й питав ся: «Ци так, що ви хочете купувати?». А всі в хаті відповідали: «Так-сме!».

Записано від Герович Євгенії Миколаївни, 1953 р. н., смт. Бориня, Самбірський район, Львівська область.

Фрагмент 5.

На згоді так було: молодий посилає за горівкою, а дівчина приймає наїдками тих хлопців, що з ним прийшли, і сусідів. Але нераз доходило і до бійки. Як у дівчини був інший фрайр, що до неї залицявся, то він приходив з хлопцями попід вікна. І чекав: як дівчина після згоди вибіжить до сусідів по склянки на пиво чи чай, то він її хапає та й б'є.

Записано від Созанського Василя Івановича, 1956 р. н., м. Турка, Самбірський район, Львівська область.

Фрагмент 6.

Колись удень жінки в молоді плели вінок для молодого. У хлібину встромляли ніж, до нього чіпляли мотузки, і по них так гарно вили вінок із барвінку, ще й золотили його. Молода зазвичай сиділа з друзками, всі вбрані були однаково. А жони тим часом приспівували протяжно, або як у нас кажуть — ладкали.

Записано від Яворської Ольги Іванівни, 1963 р. н., смт. Бориня, Самбірський район, Львівська область.