Актуальні питання у сучасній науці
№ 4(46)2026
ISSN 2786-6300 Print

УДК 39 (092) (477)

https://doi.org/10.52058/2786-6300-2026-4(46)-1402-1410

Костюк Леся Володимирівна кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства, Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка, м. Тернопіль, https://orcid.org/0000-0003-4608-6906

ПІСЛЯВЕЛИКОДНЯ ТА ЮРІЇВСЬКА ОБРЯДОВІСТЬ ЛЕМКІВ: СЕМАНТИКА І РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ (КІНЕЦЬ XIX – ПЕРША ПОЛОВИНА XX СТ.)

Анотація. У статті здійснено комплексний етнологічний аналіз післявеликоднього та юріївського обрядових комплексів лемків – однієї з найсамобутніших етнографічних груп Карпатського ареалу. Актуальність дослідження визначається необхідністю системної реконструкції традиційної культури лемків, яка у XX ст. зазнала значних трансформацій через воєнні катаклізми та примусові депортації. Весняна обрядовість розглядається як динамічна система, що поєднує християнську догматику, архаїчні соціальні норми та прагматику господарського укладу Карпатського регіону. Особливу увагу приділено семантиці водної магії Світлого тижня. Встановлено, що ритуальні обливання виконували функції вітальної регенерації та магічного очищення і водночас слугували засобом соціальної комунікації молоді. Варіативність сценаріїв обливання – від нічних ініціаційних практик на Північній Лемківщині до диференційованих за гендерною ознакою обрядів на Південній – відображає локальні традиції та інтенсивність міжкультурних контактів. Юріївський цикл проаналізовано як систему апотропейної магії, спрямовану на сакральний захист господарського простору. Описано графічні методи захисту стаєнь, використання фітомагічних елементів (маку, терену, верби) та культ «юріївської роси». Ритуал першого вигону худоби, із застосуванням предметів-символів (яйця, ланцюга, замкненої колодки), демонструє архаїчну прагматику пастушої культури.

Наукова новизна роботи полягає у встановленні регіональної диференціації обрядових практик між Східною, Західною, Північною та Південною Лемківщиною. Висновки свідчать, що попри історичну редукцію магічних функцій, післявеликодня та юріївська обрядовість залишається ключовим маркером етнокультурної ідентичності лемків і демонструє високу адаптивність традиції в умовах мінливого історико-соціального простору.

Ключові слова: лемки, Великдень, календарна обрядовість, свято Юрія, водна магія, апотропеї, скотарство, регіональна специфіка, етнокультурна ідентичність, регенерація, Карпатський регіон.

Kostiuk Lesia Volodymyrivna PhD in History, Associate Professor, Associate Professor of the Department of World History and Religious Studies, Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University, Ternopil, https://orcid.org/0000-0003-4608-6906

POST-EASTER AND ST. JULY'S RITUALITY OF THE LEMKS: SEMANTICS AND REGIONAL FEATURES (END OF THE 19TH – FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY)

Abstract. The article presents a comprehensive ethnological analysis of the post-Easter and St. George's ritual complexes of the Lemkos, one of the most distinctive ethnographic groups of the Carpathian area. The relevance of the study is determined by the need for a systematic reconstruction of the traditional Lemko culture, which in the 20th century underwent significant transformations due to military cataclysms and forced deportations. Spring rituals are considered as a dynamic system that combines Christian dogma, archaic social norms and the pragmatics of the economic system of the Beskydy region. Special attention is paid to the semantics of the water magic of the Holy Week. It is established that ritual pouring performed the functions of vital regeneration and magical purification, while serving as a means of social communication for young people. The variability of the pouring scenarios – from night initiation practices in the Northern Lemko Region to gender-differentiated rituals in the Southern Lemko Region – reflects local traditions and the intensity of intercultural contacts. The St. George cycle is analyzed as a system of apotropaic magic aimed at the sacred protection of the economic space. Graphic methods of protecting stables, the use of phytomagic elements (poppy, field, willow) and the cult of «St. George's dew» are described. The ritual of the first grazing of cattle, with the use of symbolic objects (eggs, chains, closed shoes), demonstrates the archaic pragmatics of pastoral culture.

The scientific novelty of the work lies in establishing the regional differentiation of ritual practices between the Eastern, Western, Northern and Southern Lemko Regions. The conclusions show that despite the historical reduction of magical functions, post-Easter and St. George's Day rituals remain a key marker of the ethnocultural identity of the Lemkos and demonstrate the high adaptability of the tradition in the conditions of a changing historical and social space.

Key words: Lemkos, calendar rituals, St. George's Day, water magic, apotropaies, cattle breeding, regional specificity, ethnocultural identity, regeneration, Carpathian region.

Постановка проблеми. Традиційна обрядовість лемків у весняний період постає як динамічна система, що акумулює в собі релігійну догматику, архаїчні

соціальні норми та прагматику господарського укладу. У цьому контексті особливої ваги набувають обрядові цикли Поливаного понеділка та свята Юрія, які репрезентують фундаментальні аспекти народного світогляду. Якщо звичаєвість Світлого понеділка актуалізує семантику води як універсального медіатора очищення, вітальної регенерації та інтенсивної міжособистісної комунікації, то Юріївський комплекс безпосередньо корелює з ініціацією аграрно-скотарського року. Останній концентрує в собі культ родючості, складні механізми превентивної магії та міфопоетичні уявлення про регуляцію взаємодії соціуму з природними й трансцендентними силами. У сукупності ці обряди формують цілісний післявеликодній обрядовий комплекс, що відзначається поєднанням дохристиянських вірувань із християнською традицією.

Актуальність дослідження зумовлена необхідністю осмислення структурної цілісності та семантичної насиченості післявеликодніх і юріївських обрядів лемків, а також виявлення їхніх регіональних особливостей. Варіативність обрядових практик у різних частинах Лемківщини, наявність локальних форм і трансформацій, а також збереження архаїчних елементів у поєднанні з пізнішими нашаруваннями актуалізують потребу комплексного аналізу цих явищ. Особливої уваги потребує з'ясування функціонального значення обрядів у традиційному середовищі, їхньої ролі у формуванні соціальних зв'язків, підтриманні господарського укладу та відтворенні культурної ідентичності. У цьому контексті дослідження післявеликоднього та юріївського обрядових комплексів лемків постає як важливий напрям вивчення календарної обрядовості українців.

Аналіз останніх досліджень та джерел. Вивчення календарної обрядовості лемків спирається на ґрунтовний доробок класиків етнології та сучасних дослідників карпатського регіону. Теоретичним підґрунтям для розуміння структури весняного циклу стали праці В. Гнатюка [2] та С. Павлюка [7], чиї розвідки дозволяють простежити еволюцію господарської магії та весняної звичаєвості українців. Ключове значення для реконструкції післявеликоднього періоду мають дослідження М. Мушинки та Б. Струмінського [6; 9], які детально висвітлили етнокультурну цілісність Лемківщини, семантику Великодня та ініціацію аграрного року. Трансформаційні процеси в обрядовості лемків Словаччини та Пряшівщини ґрунтовно проаналізовані у роботах Й. Верхола [1] та М. Шмайди [12], що дає змогу реконструювати архаїчні пласти фольклорної традиції та народної медицини.

Регіональна варіативність обрядових практик у контексті загальнокарпатського ландшафту розкрита у компаративних розвідках М. Тиводара [10] та К. Кутельмаха [5], тоді як сучасні аспекти юріївських вірувань лемків представлені у розвідці Л. Костюк [3]. Важливу джерельну базу для верифікації етнографічних даних на мікрорівні становлять мемуарно-краєзнавчі праці І. Красовського [4] та



В. Онуфрика [8], а також етнокультурологічні студії Я. Теплого [11]. Попри наявність значного фактичного матеріалу, системний аналіз післявеликоднього та юріївського циклів в аспекті їхньої регіональної диференціації між Північною та Південною Лемківщиною потребує подальшого уточнення, що і зумовлює мету статті.

Мета наукової розвідки полягає в комплексному аналізі післявеликоднього та юріївського звичаєвих комплексів лемків, з'ясуванні їхньої семантики, структури та регіональних особливостей, а також визначенні ролі цих традицій у системі календарної обрядовості.

Виклад основного матеріалу. Післявеликодній та юріївський періоди у календарі лемків характеризуються активним виявом обрядової практики, що поєднує ритуальні дії, символічні дії та елементи соціальної взаємодії. Ці обрядові комплекси відображають не лише прагнення до гармонізації відносин людини з природою та господарським укладом, але й механізми комунікації всередині громади, формування соціальної ідентичності та відтворення традиційного світогляду.

Водночас визначальною рисою післявеликодньої обрядовості лемків є її виразна регіональна варіативність. Локальні традиції та обрядові особливості зумовлені географічним положенням, впливами суміжних культур і ступенем збереження архаїчних елементів. Ритуальні практики, пов'язані з Поливаним понеділком і святом Юрія, демонструють тісний взаємозв'язок між сакральним і повсякденним, символічним і прагматичним, засвідчуючи інтеграцію природних, соціальних і релігійних чинників у культурній свідомості лемків. У цьому контексті науковий інтерес до зазначених обрядових комплексів зумовлений необхідністю їхнього системного аналізу – зокрема семантики, структури та регіональних особливостей, що дає змогу глибше осмислити функціональне й символічне значення цих обрядів у житті традиційної громади.

Показовим елементом післявеликодньої обрядовості є звичаї Світлого понеділка (поливаного, обливаного). Після богослужіння учасники обряду, передусім молодь і діти, брали участь у взаємному обливанні водою, яке мало як ігровий, так і символічний характер. Особливо це стосувалося молоді шлюбного віку – парубків і дівчат. Воду набирали в різноманітний посуд, а також використовували саморобні пристрої («сикавки») [11, с. 334; 4, с. 142].

Регіональні відмінності цього звичаю простежуються доволі виразно. Так, на Північній Лемківщині був поширений обряд із елементами жартівливої ініціації: напередодні хлопці залишали воду в сінях, а один із них потай залишався на ніч у господарстві. Вранці він несподівано обливав дівчину водою, що супроводжувалося інсценізованою реакцією господаря та подальшим частуванням. Подібні дії засвідчують поєднання ритуальної поведінки з елементами молодіжної гри та соціальної інтеграції. Обливання могло тривати і у вівторок, набуваючи характеру взаємної забави [4, с. 142].

Натомість на Південній Лемківщині обряд обливання мав більш тривалу та впорядковану структуру: він розпочинався опівночі першого дня Великодня і тривав до третього дня свят. У понеділок хлопці обливали дівчат, а у вівторок – навпаки. Спочатку обряд мав персоніфікований характер (парубок «поливав» обрану дівчину, отримував за це писанку), однак згодом трансформувався у колективну практику [6, с. 306]. В окремих випадках обливання набувало інтенсивніших форм, зокрема занурення у воду. Одружені чоловіки долучалися до обряду переважно вдень, обливаючи жінок. Таким чином, обливання водою виступало не лише формою розваги, а й мало глибоке символічне значення, пов'язане з уявленнями про очищення, оновлення та забезпечення життєвої сили.

Водночас обряд обливання регламентувався певними соціальними нормами. Зокрема, молодь могла брати участь у жартівливих діях лише в межах своєї вікової групи, що відображає усталені принципи традиційної етики та міжособистісної взаємодії. Водночас обливання відбувалося переважно у першій половині дня, тоді як пообідня частина доби присвячувалася колективним формам дозвілля. Саме у другій половині дня молодь організовувала розваги, зокрема хороводи та виконання гаївок, що супроводжувалися співом обрядових пісень: *До сашу, дівчатко, до сашу, / Будемся любити до часу: / Ищи сашовина не зишла, / Уж ся наша любость розишла* [11, с. 335].

Окремим елементом святкової практики було обрання так званого «фігляриста» – персонажа з виразними рисами народного гумору, якого перевдягали і який обходив село, збираючи великодні дари, переважно яйця. Зібрані продукти згодом реалізовували, а виручені кошти використовували для організації спільних танців і музик, що сприяло консолідації молодіжної громади та виконувало важливу соціоінтегративну функцію [1, с. 108].

Регіональні відмінності простежуються також у звичаях святкування Великодня загалом. Так, на східній Лемківщині (Сяніччина, Короснянщина) у перший день свят не було прийнято приймати гостей, тоді як на Горличчині гостювання розпочиналося вже після обіду і тривало до вівторка ввечері [9, с. 120]. Подібна варіативність засвідчує адаптивність традицій до локальних умов і культурних впливів.

Важливе місце у післявеликодньому циклі посідали також поминальні практики. Зокрема, на Підляшші в першу неділю після Великодня відбувалися так звані «проводи», під час яких громада вирушала на кладовище, приносячи на могили померлих родичів обрядову їжу – яйця, паску, хліб та інші страви. Ці дії супроводжувалися молитвами за душі померлих і символізували єдність живих і померлих у межах родинної та сакральної спільноти [2, с. 15].

Подальший розвиток післявеликодньої обрядовості тісно пов'язаний із переходом до аграрно-скотарського циклу, що зумовлював появу комплексу магічно-ритуальних практик. Зокрема, на Південній Лемківщині початок



сільськогосподарських робіт супроводжувався низкою обрядодій, спрямованих на забезпечення врожайності та добробуту господарства. Під час першої оранки господар натирав тяглових тварин залишками великоднього сала, сільськогосподарські знаряддя кропив свяченою водою, а під першу скибу клав писанку як символ родючості та життєвої сили. У першій сівбі використовували також зерно з різдвяного снопа, проскору та освячену воду [5, с. 309].

Із початком засіву були пов'язані й численні апотропеїчні вірування. Зокрема, у мішок із зерном зашивали проскору (для захисту від грому), гроші (як символ достатку) та скло (з метою очищення врожаю) [1, с. 111]. Після завершення першої сівби господаря обливали водою, що мало забезпечити добрий урожай. Водночас перед виходом у поле він дотримувався посту та брав із собою обрядовий хліб, яким годував тварин, надаючи цим діям сакрального значення. Особлива роль у цих практиках відводилася жінці, яка здійснювала кроплення, а воду виливала позаду воза («жеби ьак сипалося зерно»), символічно відтворюючи акт «розсипання» майбутнього врожаю [1, с. 109].

Логічним продовженням післявеликоднього обрядового циклу є юріївський комплекс, у якому виразно простежується поєднання скотарських та аграрних уявлень. Свято Юрія пов'язане з образом одного з ключових весняних персонажів народної традиції, якому приписували функцію «відмикання неба» та покровительство над худобою. У християнській інтерпретації святий Юрій постає як символ перемоги добра над злом, що знайшло відображення і в іконографічній традиції – у вигляді вершника на білому коні, який уражає дракона.

Водночас у народних віруваннях лемків особливого значення набував переддень свята Юрія, який вважався часом підвищеної активності надприродних сил. Згідно з локальними уявленнями, після заходу сонця активізувалися відьми, які намагалися зашкодити господарству, зокрема «відібрати» молоко від корів. У багатьох селах Лемківщини побутували вірування про здатність жінок-чарівниць перевтілюватися у тварин (собак, котів) і проникати до господарських приміщень з метою завдання шкоди худобі [8, с. 66].

У зв'язку з цим сформувався комплекс апотропеїчних дій, спрямованих на захист господарства. Зокрема, на дверях стайні малювали хрести чорною маззю або освяченою крейдою, що символічно позначало межу сакрального захисту. У деяких місцевостях Північної Лемківщини аналогічні знаки наносили на посуд для молочних продуктів і навіть на роги худоби. Інші практики передбачали використання освяченої солі та маку: перед входом до хліва викопували заглиблення, засипали їх сіллю, а простір між ними пересипали маком, який, за віруваннями, мав затримувати відьму, змушуючи її збирати зерна до світанку. Поширеними були також способи механічного «блокування» нечистої сили: на порозі клали терен або борону догори зубами, що мало перешкоджати проникненню шкідливих сил [7, с. 123]. Отже, наведені обрядодії засвідчують

глибоку вкоріненість магічних уявлень у традиційний світогляд лемків та їхній тісний зв'язок із господарською практикою. Вони відображають прагнення громади забезпечити добробут через сакралізацію повсякденних дій і створення системи захисних механізмів.

Не менш важливим є і аграрний аспект юріївського свята. У традиційній культурі лемків воно знаменувало початок нового господарського циклу і супроводжувалося низкою ритуалів, у яких чітко простежуються дохристиянські елементи. Зокрема, вранці цього дня жінки збирали росу, якій приписували цілющі властивості та здатність забезпечувати здоров'я і життєву силу протягом року. Зібраною росою кропили домашню птицю, прагнучи таким чином стимулювати її продуктивність і приплід [12, с. 472].

Важливим чинником трансформації традиційної обрядовості стало прийняття християнства, яке інтегрувало до народної практики нові сакральні елементи. Зокрема, в регіоні утвердилася традиція урочистого виходу в поле разом зі священиком для освячення озимих культур. Учасники цієї процесії зривали кілька стебел збіжжя, які згодом висушували між сторінками молитовників. Після освячення їх використовували у побуті: обсмажували на маслі та застосовували як лікувальний засіб від тілесних недуг, що свідчить про поєднання християнських практик із народною медициною та магічними уявленнями [12, с. 474].

Поряд із цим, з огляду на провідну роль скотарства в господарстві лемків, центральне місце в юріївському обрядовому комплексі посідав обряд першого вигону худоби на пасовище. До середини XX ст. на Південній Лемківщині цей ритуал супроводжувався низкою символічних дій, спрямованих на забезпечення здоров'я та плодючості тварин. Зокрема, під поріг обори, звідки виходила худоба, клали обрядові предмети: яйце як символ повноти й життєвої сили, ланцюг – для збереження цілісності стада, леміш – як уособлення міцності та витривалості. Вважалося, що такі дії мають апотропеїчний характер і здатні захистити стадо від шкідливих впливів. Додатково тварин кропили свяченою водою та обкурювали освяченими травами [6, с. 310]. В окремих господарствах практикували також використання замкненої колодки, яку клали біля порогу разом із вареним яйцем, що символізувало «замикання» пащі хижаків, зокрема вовків [12, с. 470]. Після вигону худоби це яйце використовували у подальших обрядодіях – ним проводили по хребту тварин, надаючи цій дії захисного та оздоровчого значення.

Регіональні особливості простежуються і в інших елементах юріївської обрядовості. Так, на Закерзонні існував звичай плетіння вінків у день першого вигону худоби. Молодь збирала квіти та зелене гілля, з яких дівчата виготовляли вінки й прикрашали ними тварин. Після повернення з пасовища господиня розв'язувала вінки, підсолювала їх і давала худобі, що, за віруваннями, сприяло підвищенню якості молочної продукції [10, с. 36].



Поширеним на всій території Лемківщини був також звичай виганяти худобу освяченою вербною гілкою, яку попередньо клали на великоднє тісто. Цей обряд символізував передачу життєдайної сили як від верби, так і від сакралізованого великоднього хліба тваринам [3, с. 56]. Крім того, з метою додаткового захисту господарства на воротах закріплювали дернину («кецку»), утворюючи своєрідний обереговий простір. Надалі ця дернина використовувалася і в народній медицині, що свідчить про багатофункціональність обрядових атрибутів [5, с. 299]. Отже, юріївський обрядовий комплекс лемків репрезентує складну систему ритуальних практик, у якій органічно поєднуються дохристиянські вірування, християнські елементи та господарська доцільність. Його зміст відображає прагнення традиційного суспільства забезпечити добробут через сакралізацію ключових етапів аграрно-скотарського циклу та формування ефективних символічних механізмів захисту.

Висновок. Констатуємо, що післявеликодній та юріївський обрядові комплекси лемків формують цілісну систему, що регулює перехід громади від зимової пасивності до активного аграрно-скотарського циклу. Ритуали Світлого тижня та юріївського циклу поєднують дохристиянські вірування (фітомагія, культ роси, оберегові знаки) із християнськими практиками (освячення озимини), забезпечуючи очищення, відтворення життєвої сили та сакральний захист господарства. Виразна регіональна варіативність, від відмінностей сценаріїв обливання до специфіки захисних дій на Юрія, свідчить про складну етнокультурну структуру Лемківщини та адаптивність традиції. Попри історичні трансформації XX ст., ці обряди залишаються маркером етнокультурної ідентичності, консолідуючи громаду й передаючи духовні цінності наступним поколінням.

Література:

1. Верхол Й. Календарна та сімейна обрядовість українців Словаччини. Київ: В-во ІМФ, 2019. 268 с.
2. Гнатюк В. Весняні звичаї і обряди. *Жіночий світ.* 1994. Ч. 5. С. 10−15.
3. Костюк Л. В. Юрієва обрядовість: народні вірування Лемківщини (кінця XIX – XX ст.). *Перспективи розвитку науки, освіти, технологій і суспільства в Україні та світі:* збірник тез доповідей міжнародної науково-практичної конференції (Полтава, 7 березня 2024 р.): у 2 ч. Полтава: ЦФЕНД, 2024. Ч. 2. С. 55–57.
4. Красовський І. Село Дошно – колиска мойого дитинства. Львів: НВФ «Українські технології», 2006. 156 с.
5. Кутельмах К. Народні звичаї та обряди. Календарна обрядовість. Гуцульщина: історико-етнологічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1987. С. 286–301
6. Мушинка М. Південь. / *Лемківщина: Земля – люди – історія – культура.* / ред. Богдан О. Струмінський, Наукове товариство ім. Шевченка. Нью-Йорк - Париж- Сидней -Торонто, 1988. Т. II. 494 с.
7. Павлюк С. Народна агротехніка українців Карпат другої половини XIX – початку XX ст. К. : Наукова думка, 1986. 170 с.

8. Онуфрик В. Село Лихновець. Спогад із минулого. Ужгород, 1997. 89 с.
9. Струмінський Б. Великдень. Юрія. Обжинки. / *Лемківщина: Земля – люди – історія – культура.* Нью-Йорк-Париж-Сидней-Торонто, 1988. Т. ІІ. С. 115–128.
10. Тиводар М. Весняні скотарські свята, обряди та вірування населення Українських Карпат (друга половина XIX – середина 40-х років XX ст.). *Народна творчість та етнографія.* 1990. № 5. С. 32–39.
11. Теплий Я. Українська Атландида. Етнокультурологічне дослідження. Житомир: Полісся, 2011. С. 326–361.
12. Шмайда М. І іші Вам вінчую… Пряшів, 1992. 500 с.

References:

1. Verkhol, Y. (2019). Kalendarna ta simeina obriadovit ukraintsiv Slovachchyny. [Calendar and family rituals of Ukrainians in Slovakia.]. Kyiv: V-vo IMF. [in Ukraine].
2. Hnatiuk, V. (1994). Vesniani zvychai i obriady. [Spring customs and rituals.]. *Zhinochyi svit – Women's world.* 1994. 5, 10–15. [in Ukraine].
3. Kostiuk, L. V. (2024). Yuriieva obriadovist: narodni viruvannia Lemkivshchyny (kintsia KhIKh – KhKh st.). [St. George's Ritual: Folk Beliefs of the Lemko Region (Late 19th – 20th Centuries)]. *Perspektyvy rozvytku nauky, osvity, tekhnolohii i suspilstva v Ukraini ta sviti: zbirnyk tez dopovidei mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii – Prospects for the Development of Science, Education, Technology and Society in Ukraine and the World: Collection of Abstracts of the International Scientific and Practical Conference.* (Poltava, 7 bereznia 2024 r.): u 2 ch. Poltava: TsFEND, 2, 55–57. [in Ukraine].
4. Krasovskyi, I. (2006). Selo Doshno – kolyska moioho dytynstva. [The village of Doshno is the cradle of my childhood.]. Lviv: NVF «Ukrainski tekhnolohii». [in Ukraine].
5. Kutelmakh, K. (1987). Narodni zvychai ta obriady. Kalendarna obriadovist. Hutsulshchyna: istoryko-etnolohichne do-slidzhennia. [Folk customs and rituals. Calendar rituals. Hutsul region: historical and ethnological study]. Kyiv: Naukova dumka. [in Ukraine].
6. Mushynka, M. (1988). Pivden. [South]. / *Lemkivshchyna: Zemlia – liudy – istoriia – kultura – Lemko Region: Land – people – history – culture.* / red. Bohdan O. Struminskyi, Naukove tovarystvo im. Shevchenka. Niu-York - Paryzh- Sydnei –Toronto, II. [in Canada].
7. Pavliuk, S. (1986). Narodna ahrotekhnika ukraintsiv Karpat druhoi polovyny KhIKh – pochatku KhKh st. [Folk agricultural techniques of Ukrainians of the Carpathians in the second half of the 19th – early 20th centuries]. K.: Naukova dumka. [in Ukraine].
8. Onufryk, V. (1997). Selo Lykhnovets. Spohad iz mynuloho. [The village of Lykhnovets. A memory from the past]. Uzhhorod. [in Ukraine].
9. Struminskyi, B. (1988). Velykden. Yuriia. Obzhynky. [Easter. Yuriy. Obzhinki]. / *Lemkivshchyna: Zemlia – liudy – istoriia – kultura – Lemko Region: Land – people – history – culture.* Niu-York-Paryzh-Sydnei-Toronto, II, 115–128. [in Canada].
10. Tyvodar, M. (1990). Vesniani skotarski sviata, obriady ta viruvannia naselennia Ukrainskykh Karpat (druha polovyna KhIKh – seredyna 40-kh rokiv KhKh st.) [Spring cattle festivals, rites and beliefs of the population of the Ukrainian Carpathians (second half of the 19th century – mid-1940s)]. *Narodna tvorchist ta etnohrafiia – Folk art and ethnography.* 5, 32–39. [in Ukraine].
11. Teplyi, Ya. (2011). Ukrainska Atlandyda. Etnokulturolohichne doslidzhennia. [Ukrainian Atlantis. Ethno-Cultural Studies.]. Zhytomyr: Polissia. 326–361. [in Ukraine].
12. Shmaida, M. (1992). I ishi Vam vinchuiu… [And I congratulate you...]. Priashiv. [in Slovakia].

Дата першого надходження статті до видання: 28.03.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 11.04.2026