

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

Історичний факультет
Кафедра всесвітньої історії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота на тему:
«ВЕСНЯНО-ЛІТНЯ ОБРЯДОВІСТЬ НАСЕЛЕННЯ СХІДНОЇ
ГАЛИЧИНИ КІНЦЯ ХІХ – ХХ СТ.»

Спеціальність 014 Середня освіта
Предметна спеціальність 014.03 Середня освіта (Історія та громадянська
освіта)

Здобувача вищої освіти освітньо-
кваліфікаційного рівня «магістр»
Жеграя Назарія Григоровича

НАУКОВИЙ КЕРІВНИК:
кандидат історичних наук, доцент
Костюк Леся Володимирівна

РЕЦЕНЗЕНТ:
доктор історичних наук, професор
Москалюк Микола Миколайович

Тернопіль 2025

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. Історіографія та методологія дослідження.....	7
1.1. Історіографія дослідження.....	7
1.2. Методологія дослідження.....	13
РОЗДІЛ II. Землеробсько-скотарський цикл свят у галичан.....	16
2.1. Землеробська основа народного календаря.....	16
2.2. Передвеликодні та Великодні свята.....	25
2.3. Русальна обрядовість.....	38
РОЗДІЛ III. Купальська та жнивварська обрядовість населення Східної Галичини.....	45
ВИСНОВКИ.....	54
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	59
ДОДАТКИ.....	65

ВСТУП

Актуальність теми. Весняно-літня обрядовість населення Східної Галичини становить одну з найдавніших і найглибших сторін народної культури українців. Ці традиції, що формувалися протягом століть, відображають цілісну систему уявлень про природу, працю, сім'ю, релігію та духовний світ людини. Вони не лише виконували магічно-аграрну функцію, а й сприяли збереженню національної ідентичності, моральних і етичних норм.

Зазначимо, що в весняно-літніх святах відбито глибинний зв'язок людини з природою, який є основою традиційного українського світогляду. У цих обрядах закладено розуміння циклічності часу, оновлення життя, безперервного колообігу праці та відпочинку, посіву і врожаю, народження і смерті. Вони стали не лише способом організації господарського життя, а й формою духовного самовираження народу, що поєднує реалії землеробського побуту з високими морально-естетичними цінностями.

Актуальність дослідження зумовлена також необхідністю збереження нематеріальної культурної спадщини в сучасному українському суспільстві. Під впливом урбанізації, міграційних процесів та культурної глобалізації чимало автентичних обрядових форм поступово зникають або трансформуються, втрачаючи свій первісний зміст. Саме тому наукове осмислення весняно-літньої обрядовості Східної Галичини є не лише історико-культурним завданням, а й важливою умовою відродження духовної єдності українського народу.

Календарно-обрядова творчість східних галичан вирізняється особливою багатшаровістю та глибиною символічного змісту. Вона поєднує прадавні язичницькі уявлення про поклоніння силам природи з християнськими морально-релігійними мотивами, що свідчить про здатність народу зберігати традиції, пристосовуючи їх до нових духовних і культурних обставин. Через календарні свята відбувається передача соціального досвіду, етичних норм, виховання любові до землі, родини, праці та рідного краю.

Особливе значення має й те, що весняно-літня обрядовість у Східній Галичині збереглися у більшій цілісності, ніж в інших регіонах України. Тут, попри історичні випробування – тривале перебування у складі Австро-Угорщини, Польщі, радянську колективізацію, депортації та репресії – народ продовжував підтримувати традиційний календарний ритм життя. Це робить досліджувальний матеріал винятково цінним для етнологічних і культурологічних студій.

Важливою є також освітня та виховна складова теми. Дослідження традиційних свят весняно-літнього циклу має велике значення для формування національної свідомості молодого покоління, адже через знайомство з обрядами, піснями, віруваннями та народною символікою діти й молодь засвоюють духовні цінності своїх предків. Відродження календарних звичаїв у навчальних закладах, культурних осередках і громадах сприяє розвитку історичної пам'яті, патріотизму та естетичного смаку.

З огляду на це, вивчення весняно-літньої обрядовості Східної Галичини є надзвичайно важливим не лише в контексті збереження етнокультурних традицій, але й для наукового розуміння механізмів культурної тяглості українців. Воно дає можливість глибше осмислити процес формування національної ідентичності, простежити, як народні обряди відображали соціальні зміни, впливали на формування менталітету і світогляду.

Таким чином, актуальність теми визначається не лише історико-етнографічним інтересом до народної культури, а й її практичним значенням для сучасного суспільства. Дослідження весняно-літньої обрядовості східних галичан сприятиме відродженню духовних традицій українського народу, утвердженню національної самобутності та збереженню безцінної культурної спадщини, яка є основою історичної пам'яті та духовного розвитку нації.

Мета і завдання дослідження. Метою роботи є комплексне вивчення весняно-літніх святкових обрядів населення Східної Галичини, простеження їх еволюції від кінця XIX–XX ст., виявлення регіональних особливостей і

взаємодії дохристиянських та християнських елементів у їх структурі. Для досягнення поставленої мети передбачено розв'язання таких **завдань**:

- охарактеризувати історіографію дослідження;
- визначити основні риси землеробсько-скотарського календарного циклу;
- простежити специфіку передвеликодніх, великодніх, русальних, купальських і жнивварських обрядів східних галичан;
- проаналізувати локальні варіанти обрядовості у контексті етнокультурних традицій;
- виявити світоглядні, релігійні та соціальні функції свят у житті громади.

Об'єктом дослідження є традиційна весняно-літня календарна обрядовість населення Східної Галичини.

Предметом дослідження виступають структура, символіка, функції та регіональні особливості свят весняно-літнього циклу у народній традиції.

Хронологічні рамки дослідження. Дослідження охоплює період від кінця ХІХ–ХХ ст., що дозволяє простежити як автентичні форми обрядовості, зафіксовані у фольклорних записах і польових матеріалах, так і трансформації, зумовлені соціально-культурними змінами в суспільстві.

Географічні межі роботи охоплюють територію сучасної Львівської області, а саме Золочівський район (села Ремезівці, Жуків та Підгір'я). Саме тут збереглися унікальні локальні форми весняно-літньої обрядовості регіону.

Методологічна основа праці слугували провідні принципи діалектики наукового пізнання: об'єктивності й історизму. Дослідження здійснено на основі використання таких **методів**: огляд стану проблеми, базований на історичних методах (порівняльно-історичний, проблемно-хронологічний, порівняльно-етнографічний), структурно-функціональний метод, загальнонаукових методів.

Теоретичне значення праці. Результати дослідження поглиблюють знання про національну обрядову культуру українців, сприяють розвитку етнологічних і культурологічних студій, зокрема у напрямі вивчення локальних традицій. Аналіз весняно-літнього циклу дозволяє простежити

взаємозв'язок світоглядних і господарських чинників у становленні народного календаря, розкрити особливості етнорегіональної ідентичності Східної Галичини.

Наукова новизна дослідження. Наукова новизна полягає у комплексному розгляді весняно-літньої обрядовості саме галицького населення як цілісної системи традиційної культури. У роботі уточнено класифікацію свят за структурою й функціями, виявлено міжрегіональні впливи, проаналізовано збереження дохристиянських елементів у пізніших формах християнських свят. Також подано узагальнення польових етнографічних записів, що вперше вводяться у науковий обіг.

Практичне значення роботи. Матеріали дослідження можуть бути використані у навчальному процесі: під час викладання курсів етнографія, фольклористики, історії української культури; у музейній і краєзнавчій діяльності, при розробці етнографічних експозицій, святкових програм та культурних проєктів. Результати роботи також можуть стати основою для створення методичних рекомендацій зі збереження нематеріальної культурної спадщини.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Кваліфікаційна робота виконана в межах наукового напрямку кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка «Україна-Європа-Світ: цивілізаційні аспекти розвитку» (державний номер реєстрації 0120U101569)

Структура кваліфікаційної роботи побудована відповідно до мети, завдань і логіки дослідження та включає вступ, три розділи, п'ять підрозділів, висновки, список використаних джерел та додатки. Загальний обсяг роботи становить 71 сторінки.

РОЗДІЛ I. Історіографія та методологія дослідження.

1.1. Історіографія дослідження.

Календарна обрядовість галичан стала об'єктом дослідження ряду відомих етнографів, істориків та фольклористів, котру вони пов'язують із сімейною обрядовістю українців. Хоча в порівнянні із родильною, весільною та поховальною досліджується значно ширше, але календарні свята включають у себе всі сфери життя українського селянина.

Історіографічною основою роботи стали опубліковані дослідження з української етнографії – монографії, статті у фахових періодичних виданнях, нариси та свідчення інформаторів. Значний фактичний матеріал, використаний у кваліфікаційній роботі, міститься у періодичних виданнях (журналах, довідниках, збірниках). Їх залучення дало змогу автору повніше висвітлити не лише рівень зацікавленості весняно-літньою обрядовістю упродовж досліджуваного періоду, але й простежити трансформаційні процеси, яких зазнали традиційні звичаї. Варто зазначити, що на початковому етапі розвитку етнографічної науки вивчення побуту й звичаєвості Східної Галичини здійснювалося лише епізодично, і як окремий етнографічний регіон вона не розглядалася.

Проблематика весняно-літньої обрядовості населення Східної Галичини становить окремий вузол української етнографії, де текст пісні невіддільний від ритуальної дії, простору і часу. Витоки історіографії сягають кінця XIX ст., коли збирачі і науковці почали фіксувати гаївкові ігри, русальні обходи та купальські ритуали. У такому баченні кожен текст функціонує як «свідомство дії», а не ізольована строфа; відповідно, опис завжди включає учасників, реквізит і просторові траєкторії виконання.

Початок систематичних студій у галицькому середовищі пов'язують із працями В. Гнатюка [20] та К. Студинського [68], які послідовно вводили до наукового обігу весняні звичаї, тексти гаївок і опис дійства на церковних подвір'ях. Надалі до формування інтерпретаційної рамки долучилися І. Андрієвський [1], В. Антонович [2], О. Барвінський [5], розглядаючи

календарний рік як систему вузлів, у яких поєднуються поезія і перформанс. Також П. Баланюк [6], І. Вербінець [14] зробили свій внесок у аналіз фольклору та обрядовості досліджувального регіону.

Вагому методичну опору створили узагальнювальні моделі «народного року», запропоновані О. Воропаєм [16], С. Килимником [34], В. Скуратівським [63]. Ці автори систематизували свята та звичаї, визначили ключові етапи весняно-літнього циклу – від передвеликодніх практик і гаївок до русального тижня, Івана Купала і жнив. Надалі ці схеми були випробувані на матеріалах Львівщини, де спрацьовує логіка поступового «наростання літа» у мовних формулах та жестових комплексах [39; 42].

На корпусному рівні головним джерелом для текстології є антологія «Календарно-обрядові пісні», упорядкована О. Чебанюк [33], а також спеціальна збірка «Календарні пісні Галичини» тієї ж упорядниці [78]. Вони забезпечують зіставність варіантів, атрибуцію місць запису і жанрову розмітку веснянок, русальних, купальських та жнивних пісень, що є необхідною передумовою реконструкції сценаріїв у галицькому ареалі. Саме корпусне зіставлення уможлиблює вияв «родин варіантів»; без такого порівняння локальні тексти здаються унікальними, хоча часто належать до спільної моделі [33].

Регіональні монографії «Бойківщина» [10] і «Гуцульщина» [24] розгортають ширший контекст карпатської культури, у межах якого східногалицькі матеріали можна читати як частину міжареальних обмінів. Карти побутування мотивів, покажчики локальних назв і описи маршрутів свят дають підстави зіставляти галицькі версії з покутськими та подільськими, уточнюючи межі регіональних варіантів. Додатковий вимір надають зіставлення з бойківськими та гуцульськими записами, що дозволяє побачити границі ареалів мотивів і шляхи їхнього поширення впродовж ХХ століття.

На рівні мікроісторій сіл і районів важливими є збірники О. Копача [39], О. Кузьмича [42], Р. Стадника [65] та С. Мельничука [46]. Вони зберігають локальні назви дій, прізвища носіїв, ноти і світлини, завдяки чому дослідник

отримує «густий опис» процесу виконання: хто ініціює хоровод, як формуються кола, де розташована «границя» ритуального простору. Для окремих сіл важать мікротопоніми: лужок, став, вигін; вони вказують на сценарну функцію місця і підказують трактування ритуальних ролей [63].

Студії Ю. Клименця [37] і Г. Сагана [60] деталізують купальський комплекс: вогнище і перестрибування, пускання вінків, символіку калини, берези та м'яти; вони простежують взаємодію дохристиянських кодів із церковним календарем Петра й Павла. Автори у своїх дослідженнях показують як у межовий літній час ритуали очищення й плодючості поєднуються з молодіжними залицяльними практиками та колективним випробуванням сміливості. Залучення ліричних варіантів дозволяє реконструювати діалогічні елементи у виконанні; деінде фіксуються антифонні розспіви або переспівування строф парами [37; 60].

Русальний блок представлений працями Г. Пасічника [53] і В. Ткачука [72], де описано поєднання поминальних елементів із молодіжними іграми та зеленим маркуванням простору. Ці студії важливі для відмежування русального і великоднього пластів у селах із тісною церковною традицією. Вказані праці також допомагають інтерпретувати функції вінка: як дівочого атрибуту, як знаку вибору пари і як магічного предмету у гадальних практиках нічної води [60].

Для Східної Галичини характерне зближення русального й великоднього сегментів через спільні місця дії та повтори формул із благословенними мотивами [39; 42]. Поруч з описами пісень у працях подано й згадки про заборони та приписи, що регулюють поведінку дівчат і парубків у період зелених свят [53].

Літній трудовий цикл і жнивна лірика отримали узагальнення у В. Романюка [58] та В. Шематкова [82], де простежено семантику зерна, «бороди», вінка й обходів дворів. Саме ці описи дозволяють окреслити перехід від купальської кульмінації літа до завершення річного кола через обжинкові сценарії і пісні подяки. Власне жнивні рефрени часто мають форму побажань

господарю і господині, де виявляється етика спільної праці та взаємних дарів; це повторювані формули подяки.

Довідники та енциклопедичні видання, зокрема «Українська фольклористична енциклопедія» за редакцією колективу ІМФЕ [85], а також праці К. Грушевської [23] і Г. Чорній [79], уніфікують термінологію жанрів і пропонують поетикознавчі інструменти для розрізнення веснянок, гаївок, любовно-обрядових і трудових співів. Паралельно у поетикознавчих викладах окреслено критерії ідентифікації жанру за метрикою, типом рефренів і композицією строфи; ці критерії використано при атрибуції текстів у додатках.

Окремо необхідно виділити дослідження І. Галайчука [17], де проводиться аналіз впливу урбанізації, освіти та масової культури на сценарії свят, показуючи співіснування «родинних» і «фестивальних» моделей. У. Мовна [47] підкреслює синкретизм церковних і позацерковних практик та динаміку мовних формул. Принагідно фіксуються зміни інструментарію: зникнення сопілок і бубнів у повоєнний час, поява гітар на сільських заходах і шкільних святах, що впливає на темп і манеру співу [17].

Збірники «Народознавство» [49] та електронні каталоги ЛНУ ім. І. Франка [86] актуалізують архівні надходження і забезпечують швидкий доступ до цифрових копій збірників, що дає можливість повторної верифікації цитованих текстів і уточнення дат та місць записів. Такі ресурси стають рівноправною частиною джерельної бази. Для цифрових копій критична якість метаданих: неверифіковані роки інколи спричиняють плутанину, тому застосовано перехресне звірення з друкованими покажчиками і бібліографіями.

Регіональні студії Р. Стадника [65] виступають індикаторами живого побутування обрядів у кінці ХХ – ХХ ст. Зафіксовані світлини, ноти, імена носіїв дають змогу співвіднести текст і рух, а також побачити освітні й парафіяльні контексти збереження традиції.

Дослідження С. Павлюка [51, 52] пояснюють зв'язок ритуальної дії з господарським циклом, що особливо важливо для інтерпретації переходів від гаївок до купальських і від Купала до жнив. Також в дослідженні враховано символіку деревини у весняних ритуалах і господарські ритми заготівель та щорічні цикли робіт.

Окремо необхідно виділити дослідження В. Балущка [4] та О. Боряка [11], де автори календарну обрядовість розглядають як стрижень етнокультурної тяглості та комунікативної солідарності громади. Вони пропонують мову опису змін без втрати ідентичності. Також вказують на комунікативну функцію обрядів, де спів і хода конструюють горизонт довіри всередині громади, у місцях зі змішаними конфесіями.

Міжрегіональні зіставлення з Покуттям і Поділлям здійснювали Н. Попадюк [56], І. Петрів [54] і І. Харів [76]; їхні спостереження виявляють «смуги переходу», де галицькі наспіви й формули змішуються із подільськими й покутськими мотивами. Для граничних ареалів зіставлення з Покуттям і Поділлям розкриває механізми запозичень, зокрема в лексемах звертання й у ритморуках, що легко переходять між сусідніми громадами [54; 76].

Сучасні педагогічні та культурно-політичні аспекти збереження традиції висвітлено у М. Стельмаховича [67], Н. Трач [74] і Т. Лучука [44]. Йдеться про шкільні гурти, парафіяльні свята, міські реконструкції та фестивальні формати, які підживлюють життєздатність весняно-літніх практик у громадах. Соціальні інновації останніх десятиліть позначилися на часових параметрах свят: частина подій переноситься на вихідні, а сценарії ущільнюються до фестивальних блоків..

Лексикографічні та енциклопедичні джерела – від «Української фольклористичної енциклопедії» [85] до праць Г. Субтельної [69] — забезпечують уніфікацію термінів і покажчики мотивів, що робить наш опис відтворюваним і зіставним.

Ґрунтовні відомості про весняно-літню обрядовість лемків подають інформатори [87–93]. Цінність їхніх свідчень полягає в тому, що ці люди

неодноразово були учасниками обрядів, пов'язаних з весняно-літніми святами: «закликання весни», випікання пасок, фарбування писанок, вигін худоби, задобрення русалок, обжинок.

Отже, аналіз залученої літератури дає підстави стверджувати, що весняно-літня обрядовість традиційно привертала значну увагу етнографів, які прагнули реконструювати її цілісну структуру та функціональне наповнення. Водночас відсутність комплексного дослідження з окресленої проблематики засвідчує наукову потребу й актуальність подальших розвідок у цьому напрямі. Більшість джерел, опублікованих упродовж ХХ ст., і сьогодні не втрачають своєї наукової цінності, оскільки містять важливі спостереження та записи автентичної обрядової практики. Сучасні можливості аналізу та порівняння дозволяють простежити трансформацію весняно-літніх звичаїв у динаміці часу та засвідчити збереження значної частини цього культурного пласту до наших днів.

1.2. Методологія дослідження

Методологічний підхід до дослідження весняно-літньої обрядовості галичан є ключовим для забезпечення наукової точності та цілісності висновків роботи. У цьому підрозділі розглядаються принципи, підходи та методи, які забезпечили комплексне вивчення весняно-літніх свят, обрядів і традицій Східної Галичини. Вивчення обрядової культури потребує міждисциплінарного підходу, поєднання історичного, етнографічного та лінгвістичного аналізу, що дозволяє врахувати не лише змістові та функціональні особливості обрядів, а й їхню еволюцію у часі та соціальному контексті.

Методологічна основа роботи ґрунтується на принципах історизму, об'єктивності та системності, що забезпечують всебічне й неупереджене вивчення календарно-обрядової традиції галичан у контексті соціокультурного розвитку регіону. Принцип історизму дозволив розглядати народні свята й обряди як явище, що формувалося й зазнавало трансформацій упродовж тривалого часу, перебуваючи під впливом економічних, релігійних та культурних змін. Принцип об'єктивності передбачав критичний аналіз джерел, зіставлення різночасових матеріалів та уникнення необґрунтованих інтерпретацій. Принцип системності дав можливість простежити календарну обрядовість як цілісну структуру, у якій окремі звичаї та свята функціонують як взаємопов'язані елементи традиційної культури.

Для досягнення мети й розв'язання поставлених завдань у роботі застосовано комплекс загальнонаукових та спеціальних методів. «Порівняльно-історичний метод» дав змогу простежити динаміку розвитку весняно-літньої обрядовості, співвідносити традиції населення Східної Галичини з ширшим українським та загальнослов'янським контекстом. «Порівняльно-хронологічний» використано для аналізу та порівняння основних етапів вивчення весняно-літньої обрядовості. «Структурно-функціональний метод» застосовано для аналізу місця обрядових практик у

традиційному аграрному циклі та їх ролі у формуванні соціальних зв'язків громади.

З огляду на специфіку етнографічного матеріалу залучено «порівняльно-етнографічний», який охоплює опрацювання експедиційних записів, свідчень очевидців, фольклорних текстів, а також сучасних етнографічних інтерв'ю. Використання даного методу дало можливість інтерпретувати символіку обрядових дій та ритуальної термінології, з'ясувати архаїчні сенси, зафіксовані у місцевих говірках, примовках та пісенних текстах.

У процесі роботи над джерелами застосовано «джерелознавчий аналіз», що включав визначення походження, авторства, репрезентативності та ступеня достовірності писемних і польових матеріалів. Завдяки використанню «методу контент-аналізу» опрацьовано великий масив текстів періодики, етнографічних збірників та описів обрядів, що дозволило виявити домінантні теми, мотиви й трансформаційні тенденції в народному календарі галичан.

Застосування зазначених методів забезпечило комплексний, міждисциплінарний характер дослідження та дозволило реконструювати структуру, зміст і функції весняно-літньої обрядовості населення Східної Галичини в історичному розвитку.

У підрозділі визначено основні методологічні засади дослідження календарної обрядовості Східної Галичини. Застосування принципів історизму, об'єктивності та системності дозволило розглядати обряди як динамічне соціокультурне явище, враховуючи їх історичні трансформації. Використання комплексного набору методів – порівняльно-історичного, типологічного, структурно-функціонального, польового та етнолінгвістичного – забезпечило всебічний аналіз матеріалу, що включає як письмові джерела, так і усні свідчення. Завдяки методологічно обґрунтованому підходу вдалося систематизувати матеріал, реконструювати

структуру, функції та символіку весняно-літньої обрядовості, а також простежити процеси її трансформації у часі.

РОЗДІЛ II. Землеробсько-скотарський цикл свят у галичан.

2.1. Землеробська основа народного календаря

Землеробсько-скотарський цикл галичан формує «скелет» усього народного року: від передвесняних приготувань до кульмінації літа й перших обжинків; саме він надає сенс послідовності обрядів і пісенних формул, що переходять одна в одну [63, с. 14]. У науковій традиції цей цикл пояснюють як взаємодію двох «енергій» – польової праці та випасу худоби, де календар прив'язаний і до астрономічних міток, і до ритмів громади (неділі, храмові празники, ярмарки) [52, с. 17–23].

Узагальнювальні моделі «українського року» (Вербна неділя – Великдень – Русалії – Купала – Петра й Павла – жнива) в Східній Галичині працюють як сценарний каркас, що локально заповнюється конкретними діями й текстами, засвідченими в антологіях і районних збірниках [14, с. 5]. Концепція С. Павлюка дозволяє побачити свято як повторювану дію з визначеними ролями, простором і часом; таким чином пісня й ритуал зіставляються як єдина «подія» громади, де слово, рух і предмети утворюють цілісний акт [52, с. 29–36]. Польові та регіональні публікації зі Львівщини, Тернопільщини, Прикарпаття фіксують: підготовка до сівби й перший виїзд у поле супроводжувалися благословенням господаря, окропленням реманенту, «перехопленням щасливої борозни» та короткими співаними формулами-побажаннями [1, с. 50].

Передвеликодній відрізок поєднує хатні обряди очищення з символічними «виходами» у двір і сад: це перші кроки зиму «переломити», а землю «підняти» на весну; благословення насіння та ритуали з вогнем і водою як підготовче «освячення» праці [63, с. 112–118].

Великдень у галицьких селах виступає вододілом: після богослужіння колектив виходить на подвір'я, де дівчата водять гаївки – перший публічний «вивід» у відкритий простір, що легітимізує весняну працю як Божу благодать і спільну справу [20, с. 34]. Гаївкові ігри, хоч молодіжні за формою, мають господарський підтекст: колові ходи «розмикають» зиму, а у приспівках чути

прямі звернення до врожаю, приплоду, здоров'я худоби – закодифіковані «прохання» до року [41, с. 57–61]. Корпуси пісень зберігають поруч із любовно-ігровими строфами закличні формули до трави, ниви, роду, води; це прямі маркери землеробського ґрунту весняної поезії, що поєднує естетичне з утилітарним [33, с. 45–88].

Русальний тиждень у Східній Галичині пов'язує «кличання» осель із поминальною пам'яттю й дівочими іграми; зелені гілки і пахучі трави – знаки родючості, що буквально «втягують» поле і луг у домашній простір, стабілізуючи рік у домі [53, с. 67]. Частина русальних співів демонструє паралелі до польових практик: охорона меж, обхід присілків, обдарування – це «малі обходи» врожайної надії, де слово й шлях утворюють оберіг для ниви [39, с. 85–92; 42, с. 41–46].

Купальський вузол – кульмінація літньої частини річного кола: вогонь і вода, вінок і трава, нічні переходи й випробування відваги стосуються очищення, плідності і «підтвердження» сили літа на тілі людини й у долі поля [37, с. 13–28]. Перестрибування через ватру й пускання вінків супроводжувалося формулами побажань і «вгадуванням» долі; в основі ж – прагнення зберегти здоров'я людей і худоби та «перенести» благодать літа на засів і пашу [37, с. 79–90]. Лексеми рослин у купальських текстах (полин, м'ята, калина, береза) не випадкові: це «робочі» трави, які кладуть у хліви, під пороги, в колиски [64, с.15].

Після Петра й Павла громади входять у фазу косовиці: змінюється темп мовлення і співу від «на ігри» до «на роботу», а згодом до формул подяки. Складається враження «подвійної поетики»: трудові наспіви ритмічні, для синхронізації рухів; обрядові – з чіткими рефренами, для публічного звернення до господаря і громади; «вінок» і «борода» тут вершать смисл сезону [58, с. 34–49; 82, с. 18–25].

Адресність галицьких текстів не лише етикет: побажання «господареві й господині», «дитині в колисці», «худобі в хліві» вербальна частина великого обміру взаємності між людською працею і дарами природи. Особливі «часові

вузли» (світанок, полудень, присмерк) марковані короткими співаними формулами; обрядова дія часто починається до зорі, триває після роботи й вписує працю у сакральний ритм дня [63, с. 129–134].

У термінах простору свята розгортаються між храмом, подвір'ям, річкою, лугом і полем; ці «сцени» стабільні десятиліттями, що підтверджують зіставлення міжвоєнних, повоєнних і новітніх записів. Матеріали досліджувального ареалу показують, як великодні ігри переходять у русальні та купальські дії без розривів: це один сценарій зі зміною акцентів, але зі сталими формами колом, ходою, «зав'язками» та «розв'язками» співу [57, с. 41–68]. Соціальна функція циклу – включення молоді у спільну справу й підтримання міжродинної солідарності: весняні пісні артикують етику праці, купальські – випробовують пару й гуртову дисципліну, жнивні – кристалізують взаємну подяку [52, с. 123].

Доречно додати, що «земля і худоба» – дві опори безпеки громади; вербальні формули, дотики до порогів, обсівання, окурювання, окроплення – не «надмір», а інструменти розподілу відповідальності й надії між людьми й стихіями [51, с. 91–98]. Це проявляється у персоніфікації природи: звертання до ниви, води, дерев, де «прийми нашу працю» і «бережи наш дім» утворюють давню матрицю співжиття християнської молитви й архаїчної заклички [23, с. 73–84]. Також відбувається перший вигін худоби на пасовища, благословення хліва, обкурення полином і м'ятою; часто це приурочується до весняного Юрія [42, с. 47–52].

Важлива риса галицької традиції – «відкриті межі» [56, с. 23]. Так, антологія календарних пісень дозволяють виділити «зернові» мотиви – жито, пшениця, овес як символи часу, долі, материнства; у жнивних строфах рефрени кристалізуються у формули подяки та благословення столу [33, с. 301–346].

Зручно застосувати поняття «репертуарне поле»: одна веснянка має кілька родин варіантів, що циркулюють між громадами; землеробський зміст тримається на сталих звертаннях і побажаннях, а варіюються деталі сюжету й

строфіка [78, с. 234]. Поетика кличних формул – окрема «техніка землі»: «травко», «нирко», «водице», «сонечко» об'єднують працівника і стихію в ритуальній взаємодії [23, с. 61–72].

Неперервність циклу забезпечують «перехідні» події: від гаївки – до русальних обходів, від них – до купальської ночі, далі – до жнивної подяки; у кожному вузлі змінюється темп, проте стабільним лишається колективний характер дії. Так, господарські операції вплітаються в обряд: вибір дня для сівби, окроплення насіння, перший заїзд у ниву, збирання «першого снопа» й «останнього» як сакральних точок сезону [51, с. 101–127]. Відбувається розрізнення веснянок і гаївок, русальних і купальських текстів, трудової та обрядової лірики. Галицький матеріал наочно демонструє перевагу діалогічних форм у весняних піснях (дівчина – парубок, гурт – соліст), що відповідають коловій хореографії та логіці взаємності у праці й святі [41, с. 62–68].

У описах жнив домінує «формула вінка»: хто його плете і несе, як обдаровують, кому дарують – ця мікродрама є вершиною землеробського етикету, закріпленою у рефренах і благословеннях [58, с. 73–88; 82, с. 39–46]. Пам'ять про худобу невід'ємна від землі: колядні й великодні благословення хліва, переведення на пасовиська, обереги з трав – це той самий календарний «розум», який охоплює господарство як цілість і розподіляє опіку по сезонах [42, с. 49–52]. Семіотика вогню й води у купальському вузлі підсилює «господарські» смисли: очищення, убезпечення від хворіб, забезпечення дощів [37, с. 91–103].

Зазначимо, що у другій половині ХХ ст. відбувається скорочення сценаріїв, перенесення свят на вихідні, поява сцени – не зруйнували внутрішньої логіки циклу; радше оформили дві паралельні моделі: родинно-громадську і публічно-фестивальну [52, с. 131].

Землеробська логіка пояснює й стійкість формул звертання: «А я не буду ніколи блудити!» – як символ вибору дороги – зразок кличної етики, що персоніфікує простір і моральний вибір праці [56, с. 116]. Словесні «обереги»

(примовляння на межі, благословення першої борозни, подяка останньому снопові) – звичні жанри «короткої» поезії чинної дії; вони впорядковують посівний і жнивний час так само, як пісня впорядковує ходу хороводу [51, с. 76]. Варіативність мелодики й строфіки при збереженні семантичного ядра (весняне – прохальне, купальське – випробувальне, жнивне – вдячне) створює динамічну, але впізнавану систему, яка тримає рік «у голосі» громади [33, с. 231].

Просторові «маршрути» обрядів задають логіку руху: від дому – до церкви – на двір – у луг – на поле – назад до дому; кожна локація має свою мову знаків (зелень, вода, вогонь, зерно), що поєднуються у послідовний цикл. Переходи між вузлами (Вербна – Великдень – Русалії – Купала – Петра й Павла – жнива) забезпечують «безшовність» року: змінюється темп і тональність, але незмінними лишаються ритм спільного кроку, відповідальність і вдячність [60, с. 45]. Усе це дає підстави твердити: землеробсько-скотарський цикл у галичан не просто ланцюг свят, а спосіб організації часу, праці та взаємності в громаді; весняна ініціація, русальна опіка, купальське очищення, жнивна подяка – єдина логіка, укорінена в землі й підтримана піснею [58, с. 87].

Стійкість цієї логіки зберігається і в добу швидких змін: доки є поле, вода, луг і спільний спів, доти триває календар, який «пам'ятає» працю і перетворює її на свято громади – тим самим продовжуючи культурну тяглість Східної Галичини [17, с. 832].

Доречно додати ще кілька вимірів «землеробської логіки» року, котрі виявлені в матеріальній культурі, жестах і мовленні. Передусім йдеться про ритуал першої борозни: господар або найстарший у родині тричі хрестить ниву, кладе на рало окраєць хліба й жменю свяченого зерна, а в ярмо встромляє зелений брусок «щоб тягло йшло охоче»; перші грудки землі піднімають на леміш і переносять до порога хати «щоб дім тримався на землі» [51, с. 101–112]. Цю мінімальну драматургію супроводжують короткі формули-побажання («щастя на ниві», «дощ у пору», «пшениця в колосі»), де

кличні звертання до землі та сонця ритмізують дію [23, с. 61–72]. Тісно із цим пов'язаний календар худоби. Весняний вигін на вигін (спільне пасовище) – не лише господарська операція, а й «вписування» стада в рік: обкурювання полином і м'ятою, окроплення водою з вербної шутки, дотик рушником до рогів «на силу»; у деяких місцевостях корів обводили довкола хати або криниці, щоби «дорога пам'ятала дім» [42, с. 47–52]. Від Юрія й до Петра й Павла скотарський підцикл: пастуші наспіви впорядковують рух стада, а короткі «гуки» і «клики» (по суті вербальна техніка) є аналогом трудових пісень на полі [41, с. 62–68].

Перед весняними роботами чоловіки «будять» косу й серпа: камінь, кресало, вода, вуглик – прості речі, але їхнє послідовне вживання формує акт «оживлення» знаряддя; навесні точать, у Зелені свята підвішують на кілочок «щоб дихали», у жнива – «вкладають спати» під стріхою [51, с. 113–121]. Знаряддя – улюблені адресати побажань (щоб «не тупилися», «не брали пальця», «йшли легко»), і в цьому видно утилітарну поетику селянського простору [58, с. 34–41].

Фенологічна орієнтація (ознаки природи як «годинник») забезпечує дрібну сіть рішень: «береза пустила сік» – пора до картоплі; «цвіте калина» – час до конопель; «жайвір сідає низько» – буде дощ. Такі спостереження, влітають у річний цикл локальний кліматичний досвід і водночас літургійний час (неділя, храмове свято) [24, с. 167]. Тому вербальні формули часто прив'язані до лімінальних моментів доби – світанку й сутінків, коли «тоншає межа» між працею і молитвою [51, с. 61–76].

Соціальна економіка свята – толоки, обміни, «помочи» – тримає громаду в мережі взаємності: хто має коней – оре сусідові; хто має більше рук – допомагає на жнивах; натомість вінок, обжинковий хліб, миска страви й «стіл для співців» символічні валюти подяки [82, с. 67]. Так, формується етика адресних благословень («господареві й господині», «жницям та косарям»), що відбивається в рефренах пісень і в обрядовому етикеті [58, с. 73–88].

На рівні поетики руху колова хода гаївок, лінійні «заводини» русальних обходів і діагональні переміщення купальської ночі вибудовують просторову граматику року: коло – ініціація, обхід – опіка, діагональ – випробування; у жнива знову повертається коло – вже як вінок і «борода», що замикає цикл [2, с. 34].

Дітей залучають до дрібних справ із виразною символікою: у Вербну несуть гілочки до церкви, на Великдень «збирають голоси» для гаївок, у Зелені свята «тримають» клечання, в купальську ніч – «стерезуть» вінки; у жнива подають воду, збирають перевесла. Так, здійснюється передача репертуару, жестів, просторових маршрутів і відповідальності [74, с. 45].

Окрема площина жіноче лідерство у співі. Провідниці гаївок і жнивварських рефренів утримують тон і темп, «вкладають» слова у спільний ритм; їхня роль у музично-ритуальна регенерація громади. Саме жіночі голоси забезпечують «зв'язування» свят у суцільну тканину весняно-літнього часу [58, с. 34–49]. Це не суперечить чоловічому проводу в «силових» діях (вогонь, інвентар, кінцеві рішення в полі), а доповнює його, зберігаючи гендерну симетрію участі [59, с. 60].

Молитви на полі та молебні «на дощ»/«від граду» є ще одним містком між побутом і літургією. Священник із хрестом і хоругвами йде на межу села; освячують ниви, хліви, воду, іноді перший сніп. У текстах зберігається поєднання псалмового співу з короткими місцевими формулами приклад тривкого синкретизму народного християнства [63, с. 129]. Такі процесії інституціоналізують довіру громади до календаря: рік не просто «іде», а «ведеться» [34, с. 234].

У матеріальній культурі свята важливі дрібні речі: перевесла з першого й останнього снопа, рушник на коромислі, завітчаний відраний цівок, зелена гілка на воротах, вужик із калачів на обжинковому столі. Кожен предмет має подвійний статус тобто утилітарний і знаковий; саме тому збірники наголошують на збереженні «правильного набору» реквізиту навіть у шкільних інсценізаціях [44, с. 47].

Мовні коди формують каркас вербальної взаємодії зі стихіями: «травко, постелися», «нивко, розродися», «водице, оживися», «сонечко, пригрійся». У лекторіях поезики народної лірики підкреслюється, що саме кличний відмінок і формули «нехай/дай» перетворюють пісню на модус дії, а не розповіді [23, с. 61–72].

Зміни протягом ХХ ст. (техніка, колективізація, перенесення свят на вихідні, сцена) змінили «довжину» і «темп» сценаріїв, однак не зняли ядра семантики: благословення праці, адресна подяка, вінок як знак завершення, вода і вогонь як «знаряддя» здоров'я [59, с. 61]. Сьогодні зустрічаємо дві паралелі: родинно-громадську (хата–двір–луг–поле) і публічно-фестивальну (майданчик–сцена–ярмарок); обидві, при правильному підборі текстів і реквізиту, відтворюють «землеробську основу» року [74, с. 23].

Порівняння із бойківським і опільським матеріалом засвідчує «відкритість меж» традиції: термінологія, мотиви, мелодичні звороти легко циркулюють між сусідніми ареалами; з одного боку – локальні відтінки (полонинські практики, сильні водні дії), з іншого сталий інваріант: коло, обхід, вінок, борода, благословення [76, с. 65].

Важливо зауважити, що етико-екологічний вимір (припис «не топтати межі», «не рубати молодого», «не кидати сміття у воду», «не виносити з поля без молитви») – це повсякденні правила, що зростають із землеробської практики і віддзеркалюються в коротких формулах і табу [34, с. 278]. Так, конкретизується відповідальність за простір межю, луг, річку, ліс.

Щодо наративу року, то у свідомості селян структурований як драматургія переходів: від гаївки (ініціація) до русальних обходів (опіка), від купальської ночі (очищення, випробування) до обжинкової подяки (замикання). У кожному вузлі змінюється тональність (прохальна – остережна – випробувальна – вдячна), але незмінним залишається колективний голос, що тримає час і працю разом [52, с. 121].

Таким чином, землеробська основа календаря галичан виступає не як сукупність розрізнених звичаїв, а як цілісна система, що об'єднує символічні

знаки, предмети, пісні, маршрути та взаємні соціальні зобов'язання. Вона функціонує через малі ритуальні дії (перехрестити поле, підвісити косу, підкурити хлів), великі символічні маркери (коло, вінок, борода, вода та вогонь), вербальні інструменти (кличні формули, благословення, подяки) і соціальні механізми взаємодії (толока, взаємна допомога, обдарування). У цій системі християнські молитви не витісняють архаїчні заклички, а надають їм нового смислового наповнення; нові форми репрезентації (сцена, фестиваль) не руйнують давніх традицій, а лише перекодовують їхній первісний зміст, спрямовуючи на благословенну працю і колективне святкування.

2.2. Передвеликодні та великодні свята.

Передвеликодній і Великодній періоди у галичан становлять цілісний комплекс дій, у якому церковна Пасха структурно «переплітається» з аграрною логікою весняного оновлення – очищення простору, благословення праці, встановлення соціальної злагоди та «виводу» молоді у публічний простір пісні й гри. У цьому комплексі символи хліба, води, вогню, зелені та яйця творять єдину семантичну систему, що уможливорює «перехід» від постового стримання до весняної плодючості та літньої роботи

У циклі передвеликодніх свят Східної Галичини найпомітнішим є Благовіщення, яке символізує дух світла, благословення землі та пробудження життєвої сили природи. Церква запровадила святкування Благовіщення у IV ст. після того, як самостійно почали відзначати Різдво Христове. Дату свята визначили, відрахувавши дев'ять місяців від Різдва. Крайні межі святкування Благовіщення припадають на четвер третього тижня Великого посту та середу Пасхального тижня (за Юліанським календарем), оскільки свято завжди відзначається 7 квітня. Святкування не відміняється навіть у разі збігу з Великоднем, а коли Благовіщення припадає на Великий піст, його дотримання послаблюється.

Досі у галичан зберігається традиція: напередодні свята жінки випікають із пшеничного борошна маленькі тістечка у формі борони та лелеки, що символізують весну. У день Благовіщення ці тістечка дарували похресникам, щоб вони раділи приходу весни [88]. У цей день також заборонялося торкатися зеленого насіння, призначеного для сівби, адже порушення цієї заборони вважалося причиною неврожаю [19, с. 39].

У разі ранньої весни галичани прагнули посіяти ярвину до Благовіщення. У с. Ремезівці (Золочівський район, Львівська область) побутувало повір'я: «Хто сіє в березні в болоті – збирає зерно як золото». Перед важливими польовими роботами також дотримувалися традиції: клали на поріг залізний прут і виводили коней із стайні, що мало символічне значення [88].

У цей день будь-яка робота вважалася гріхом. За народними приказками: «Птах гнізда не в'є, дівчина коси не плете». Один із найдавніших звичаїв, пов'язаних із Благовіщенням, стосується птахів: у цей день відпускали їх на волю, зокрема голубів, які, за віруваннями, донесуть ангелам-хранителям звістки про добрі справи людей [14, с. 55].

Заборона стосувалася не лише польових робіт, а й домашньої праці – шиття, плетіння чи в'язання. Це пояснювалося віруванням, що життя людини є ниткою, якою управляють лише Бог або ангели-хранителі. У день Благовіщення ангели також «святкують», і будь-яке втручання людини могло спричинити заплутування життєвих ниток, що потенційно могло призвести до руйнування сім'ї або конфліктів між родичами.

У цей день також заготовляли благовіщенську сіль: кожен член сім'ї кидав по дрібці солі в спеціальний мішечок, який господиня прожарювала на черені в печі та берегла для особливих випадків. Вважалося, що така сіль може лікувати навіть безнадійно хворих. Якщо протягом року вона не використовувалася, її спалювали на багатті [91].

У підготовчий відрізок, що передує Вербній неділі, господарство «наводять на лад»: білять, перемивають, лагодять хлів і реманент, готують діжу, просіюють борошно «щоб весна застала лад» [90]. Зв'язок хатнього очищення із ритуальним «очищенням року» у галичан; у Великому пості, панувала традиція, «мовчать інструменти», «економиться слово» у передчутті великої урочистості Пасхи [6, с. 24].

Вербна неділя відкриває безпосередній передвеликодній відлік. Освячені вербові галузки «будять» дітей і худобу (легкий дотик), «щоб росли, як верба», їх встромлюють у ниву чи підв'язують у саді, аби «родив»; частину котиків зберігають при образах або додають до діжі як «живу силу» рослини [34, с. 189].

Після Вербної неділі настає Страсний тиждень, упродовж якого вироблена чітка «сценографія» днів: середа – «не позичай і не відлічай», Чистий четвер – миття, фарбування, приготування печива, Великодня

п'ятниця – «тиша», субота – випікання паски та впорядкування коша. Саме в цей період активізуються жіночі ритуальні дії – писання писанок і садження паски, що у традиційному осмисленні безпосередньо відносяться до «сили землі» та «щастя на хліб» [34, с. 342].

Обряд випікання паски підкреслював її величину («несли в скатерці на плечах», «на возі везли до церкви»), що відчитується як «знакова» репрезентація щастя й врожаю; господині прагнули, аби «її паска була найбільша в селі» [57, с. 101]. Сакралізований момент садження супроводжувався примовлянням, яке прямо проєктує зернову семантику на обрядове печиво: «Щоб хліб на ниві був такий багатий, величний, як ти велична» [56, с. 101]. Аграрна орнаментика верху паски: «хрестики, квіточки, колосочки», «косички», що «пишеться» як візуальна магія поля – знак колоса та вінка як оберегів урожаю [57, с. 101–103].

Поряд із паскою в жіночій сфері писанка-крашанка була ще одним із найдавніших великодніх символів. У галицьких родинах їх писали протягом усього тижня, часто мовчки, «щоб думки не заважали». Колористика і візерунки мали семантичне значення: червоне – життя, жовте – сонце, зелене – весна, чорне – земля. Великодня писанка становила «колірну мапу року» й виступала соціальним механізмом взаємообдарування: яйце ділили «на згоду», обмінювалися з кумами, хрещениками, сусідами – закріплюючи родинні та громадські зв'язки [63, с. 189].

У передвеликодні дні дівоча молодь Східної Галичини виконувала водні заворожування, звертання до води, як до живої істоти у Великий четвер на світанку:

Водане! На тобі русу косу

Дай мені дівочу красу,

Дай красу денниці,

Бим була борзо молодиці [64, с. 21].

Саме ці рядки демонструють зв'язок води з очищенням і красою, а також сакральний час світанку як «вікно» до сили природи.

Ніч на Великдень у традиції галичан час благословення кошів, «збереження вогню» вдома («щоб не погасла доля»), урочистої першої їди після освячення. Кошик виступає мікрокосмом господарства: паска – «голова», яйце – «початок», сир/масло – «молочна сила», шинка – «м'ясна доля», хрін — «сила», сіль – «сталість»; частину свяченого зберігають «під сволок», «в засіку», «у пасіку» – «на щастя» та «на худібку» [91].

Зранку на Великодень галичани робили святковий сніданок. Господар розрізав паску хрестом і ділив яйце між усіма членами родини – цей акт символізував єдність і благословення дому. Після трапези починалися великодні забави – співи, ігри, танці біля церкви або на вигоні. Саме тут народжувалися й відтворювалися сотні гаївок, що поєднували релігійний зміст із аграрною магією (**Додаток А**).

Також у галичан побутував широкий репертуар хороводно-ігрових форм, де поєднуються аграрні (сівба, квітування, жнива) та соціально-комунікативні (вибір пари, жарт, випроба мужності) сенси. Одним із найяскравіших сюжетних вузлів є «Зельман» – гаївка, у якій, за публікаціями першої половини ХІХ ст., відлунювали реалії церковних оренд та конфесійних взаємодій у Східній Галичині [2, с. 33]. У тексті фіксується колективне вигукування, коли громада, очікуючи ключів від церкви, «кричить» на появу посланців:

Юде, іде Зельман,

Юде, іде єго брат,

Помагай біг Зельман,

Помагай біг єго брат... [2, с. 36].

Ці рядки, у місцевих варіантах і з жвавим рухом, демонструють сплав ритуальної дії (збір, хода, крик) і пісенної формули, який для галицького Великодня є взірцевим.

Поруч із «Зельманом» у великодній ігровій зоні Східної Галичини побутовують численні аграрні гаївки з розгорнутими «сценаріями» росту, цвітіння, праці та збору. Так, в с. Підгір'я (Золочівський район, Львівська

область) зустрічаємо зразки із докладним описом імітаційних рухів. Гаївка «Мак» моделює цикл підготовки поля, внесення гною, росту й цвітіння; виконавці «розіграють» увесь процес, утримуючи довгу багатопллетну форму:

*Горобчику-пташку,
Чи був же ти в садку? ...
Та як, як
Возять гній на мак?
– Ой бував же я ...
Що отак, що отак
Возять гній на мак [93].*

Інший зразок – «Грушечка» – послідовно відтворює «посад – ріст – цвіт – плід» у наскрізному рефрені:

*Гай буде, гай
Дай, Боже, дай! –*

з апелюванням до нічної та зоряної сили:

*Посадили грушечку ...
І ти, нічко темная,
І ти, зоре ясная,
Дай, Боже, дай! [93].*

Такі тексти, поєднані з хороводом та «перевтіленнями» учасників, демонструють, як великодній спів «протанцьовує» рік — від посадових робіт до передбачення доброго плоду.

Семіотика дерева, колоса, вінка у великодньому репертуарі поєднується з орнаментикою пасок: «хрестики», «квіточки», «колосочки», «косички», що фіксує І. Андрієвський як безпосередню аграрну символіку печива [1, с. 69]. На рівні мови звертання до природних стихій (травко, нивко, водице, сонечко) – це як стабільний інструмент «просити» врожай і красу, це видно у дівочій формулі звертання до води у Великий четвер [47, с. 359–360]).

Цікавим елементом великодніх забав є гра «Оборіг», де хлопці складають живу піраміду, імітуючи повний оборіг зерна. Рухи мають характер хороводу, що відтворює працю жнив і символічно «закликає» багатство та промовляли «як зробиш великий оборіг, то й урожай буде повний» [57, с. 104].

Великодня урочистість плавно переходить у великодній понеділок, де «вода» стає центральним засобом побажання здоров'я, краси й «росності». Пояснення звичаю обливаного понеділка як «залишку весняного очищення», де прослідковуємо лінію «Лада – весна – очищення – обливання» [49, с. 100]. Тож у міфологічних термінах цей день закріплює водну силу, доповнюючи великодній вогонь (свічки, лампади) та хліб (паска) як головні опори весняного оновлення [49, с. 100]. Молодь ходила селом, обливала дівчат, а ті віддячували крашанками чи випічкою. У народі казали: «Щоб були росні й красні, як роса весняна». Зазначимо, що звичай обливання водою має дохристиянське походження і був покликаний «змити рештки зими» [49, с. 100].

Після Обливального понеділка тривав Світлий тиждень у галичан час зустрічей, гостини й співів. У цей період дівчата водили гаївки щодня: «Подоляночку», «Кривий танець», «Просо», «Липку». Кожна з них виконувала символічну функцію. «Подоляночка» – уособлення весни, що «встає від сну»; «Кривий танець» – алегорія людської долі; «Просо» – побажання доброго урожаю. У пісні «А ми просо сіяли, сіяли...» хороводна гра супроводжується рухами, які імітують сівбу, жнива і млин – це своєрідна драматизація трудового року.

На Східній Галичині у великодні дні відбувався також «вивід худоби» на пасовище. Господар, тримаючи освячену вербу, окроплював стадо і примовляв: «Як ся розросла верба, так ся множи, худобонько!». Цей звичай позначав перехід від святкового до робочого циклу, і тому його вважали «переломом року» [87].

У галичан Великдень – це синтез церковного й народного календаря, у якому кожен знак – верба, вода, паска, яйце – має функціональне значення.

Верба «пробуджує», вода «очищає», паска «освячує», яйце «народжує», пісня «оживляє». Усе це формує цілісну систему весняного оновлення світу.

Побутова організація Великодня у громадах зберігала композиційну структуру «храм – кошик – спільна трапеза – гаївки» (**Додаток В**), відрізняючись масштабом і просторовими «сценами» (церковний двір, міський майдан). Важливо, що жіноче керівництво обрядом (паска, писанки, кошик) та чоловіча дія (вогнь, дзвони, винос символів, ведення окремих ігор) творять цілісну статево-вікову кооперацію – умову «повного свята» [65, с. 85].

У ширшій семантичній рамці Пасха для галичан «зв'язує» два порядки: Воскресіння (сакральний час) і Весну (природний час). Тому верба, вода, яйце, паска, коло й хода не є «атомарними» речами: вони функціонують як вузли єдиної системи знаків і дій, яка перезапускає рік, перетворюючи працю на свято, а свято на інвестицію у працю.

Таким чином, передвеликодні приготування, Вербна неділя, Страсний тиждень, освячення коша та «перша їда», гаївкові хороводи й ігрові сюжети, зокрема «Зельман», «Мак», «Грушечка», а також «Обливаний понеділок» формують цілісний передвеликодньо-великодній сценарій галичан. У ньому кожен текст (пісня, замовляння, формула побажання) є «свідомством дії», вшитой у простір (церква, двір, вигін, берег) і час (світанок, неділя, понеділок), і цим буквально вмикає весняно-літню частину народного року [47, с. 359–362].

Зауважимо, що Великдень у галичан – це не просто релігійне свято, а обрядовий вузол, який запускає весняно-літній цикл праці, оновлює громаду й світ, а через пісню та гру поєднує минуле, сучасне й майбутнє покоління у спільному ритмі народного життя.

У структурі великоднього циклу галичан вирізняється блок практик, які можна назвати «післяпасхальною драматургією» – це розгортання співів та ігор на церковному подвір'ї й вигоні, ігри з писанками, локальні обходи, візитикування, а також ряд водно-очисних і «красових» дій, що тривають упродовж Світлого тижня. Саме тут найкраще видно, як сакральна подія

(Пасха) переходить у народний перформанс із чіткою просторовою й часовою логікою; як пісня й гра стають мовою побажань на врожай, здоров'я, щасливі шлюби та громадську злагоду.

Великодні співи відбувалися у традиційних місцях: «біля церкви», «на майдані», «на вигоні», інколи «на горбі під церквою». Простір задавав колову й ланцюгову хореографію (круги, «ворітця», «кривий танець»), яка дисциплінувала рух громадського тіла. Для «Зельмана», «перший день Великодня після обіду – біля церкви», де дівчата діляться на «ключі» й ведуть словесний торг за «грунт» образ шлюбного, матеріального та духовного підмурку майбутньої сім'ї [64, с. 36]. Репліки хору мають форму відсічі й допуску: «А ми дівки не маєм, на такий грунт не даєм... На попівський грунт даєм...» [6, с. 36]. Отже, церковний двір стає місцем публічного санкціонування вибору спів перетворюється на соціальний інструмент.

У репертуарі Світлого тижня чітко розрізняються принаймні три ядра:

1. аграрні – імітації праці, циклу росту й збору (напр., «Мак», «Льон», «Огірочки», «Грушечка»). Вони демонструють, як поетичний ряд «розтягується» у часі, щоби «відбути» весь рік рослини: «Та як, як возять гній на мак? – Ой бував же я... що отак, що отак...» [64, с. 10]. Кожен куплет прив'язується до жесту, і ця жестова мова виступає ключем до магічної ефективності співу.
2. шлюбні – тексти про вибір пари, «королівну», торги, «купця», випроби хлопця (витримка, спритність, жарти) (**Додаток F**), а також колективне «озвучення» меж дозволеного у шлюбних альянсах (сюжет «Зельмана») [2, с. 36].
3. ігрово-змагальні – «ворітця», «кривий танець», виставляння «оберегів» сили та спритності. До цієї ж групи дотичні «парубочі» композиції з імітацією робіт, як-от гра «Оборіг»: четверо стають «дном», двоє – «зверху», решта «бігає попід ними – снопи складає», вибудовуючи «живий оборіг» як передбачення та заклик до повного зерна восени [1, с. 103–104].

Аграрні гаївки підкреслюють протяжність виконання: «Дуже довго співають... як росте мак, як цвіте мак, як кушають мак». Довгий, повторний малюнок строф відповідає довгій весняній праці: спів не коментує, а творить ритм роботи. Шлюбні гаївки – навпаки – коротшими репліками «торгу» посилюють публічну напругу вибору: відмова/допуск, «не даєм/даєм». Ігрово-змагальні – тримають увагу через неочікуване розімкнення кола («кривий»), тим самим даючи місце жарту та випробі.

Після благословення коша й першої трапези починаються яєчні практики: обмін, «битки» (суперництво «на міцність»), котіння яйця по дощаній площині або по землі – «щоб котився хліб у комору»; у деяких місцях яйце «накочували» на поріг або «на межу» як мініритуал долі. На Бойківщині відбувалося перенесення «свяченого» в господарську сферу: часточку паски й крашанки відкладали «в засік», «у пасіку», «на худібку» [57, с. 101–103]. Поряд із цим зберігалася практика освячення насіння на Великдень «переведення благодаті» в зерно [57, с. 104].

На Східній Галичині так званий «Рахманський Великдень» (пізніший «відгомін» Пасхи у чотири тижні), що в народному поясненні пов'язували з «далекими праведниками», до яких допливає шкаралупа від крашанок. Цей мотив виступав міфологічним продовженням великодньої радості «на край світу», утверджуючи безперервність Пасхи в часі [49, с. 100].

Під час Світлого тижня озвучується статева й вікова кооперація: жінки (паски, писанки, кошик, гаївковий спів), чоловіки (вогонь, дзвони, винесення символів, ігрові «випробі»), діти (малі кола, ігри з яйцями). Усе це утворює публічну педагогіку – навчання через участь. Дитячі «битки» чи котіння писанок – не лише забава, а моделювання справедливого змагання і прийняття поразки/перемоги, потрібних громаді.

В с. Жуків (Золочівського району, Львівської області) поширені «ворітця» і «кривий танець» як «рамкові» форми спільного кола [88]. У цих ареалах Світлий тиждень часто «продовжує» гаївки ще кілька днів, поки «не відспіваються» всі вікові групи.

Святкова логіка завершується організаційним кроком: визначають перші вигони худоби, «перший виїзд у поле», «перші сівби». Те, що у кошику було «мікрокосмом господарства» (паска-«голова», яйце-«початок», сіль-«сталість», хрін-«сила»), стає програмою дій на літо: єдність дому, роду, стада, ниви. Тому часточку паски «в засік», шкаралупу «на межу», вербову гілку «у ниву», а насіння «після Великодня освячене» у землю [57, с. 101–104].

Попри урбанізацію й секулярні обмеження другої половини ХХ ст., ігрово-пісенний блок Світлого тижня зберігся як «дозволена молодіжна забава», а в пострадянський час – як репрезентативна традиція парафіяльних громад (парафіяльні майдани, фестивалі гаївки). При цьому «ядро» – аграрні та шлюбні коди – лишаються впізнаваними: імітація праці («Мак», «Грушечка»), публічний вибір («Зельман»), вода як краса і здоров'я (світанкові омовіння; обливання).

Паска, яйце, вода, вогонь – головні символи великоднього обряду. Вони поєднують у собі універсальні образи родючості, чистоти, життя і безсмертя. Писанка – знак сонця й вічного руху; вода – джерело здоров'я та краси; паска – образ Всесвіту й добробуту; вогонь – очищення й оновлення. Ці образи мають свої витoki в язичницькому культі природи, але в народному християнстві вони отримали нове тлумачення, не втративши при цьому свого прадавнього змісту [34, с. 157].

У центрі великоднього світу – людина, яка водночас виступає і виконавцем, і учасником, і хранителем ритуалу. Жінки – берегині вогнища, що творять красу й лад; чоловіки – хранителі сили, вогню, громади; діти – символ оновлення. У цьому відображається народна ідея рівноваги між чоловічим і жіночим началом, між світом праці й світом обряду.

Гаївки, хороводи, ігри та забави після Великодня становлять другу, «весняну» фазу свят. Через них громада виявляє єдність, радість життя і готовність до праці. Рух кола, повторення співу, імітація оранки чи сівби усе це магичні дії, спрямовані на відтворення природного ритму. Так постає зв'язок між ритуалом і господарством, між піснею та урожаєм.

Цей обрядовий вузол поєднує всі головні складники українського світогляду: працю, віру, красу й спільність. Тут людина не відокремлена від природи, а живе в ній і через неї. Обряд очищення водою, спів гаївок, випікання паски чи благословення насіння – усе це способи налагодження гармонії між людиною, землею та Богом.

Скотарська та аграрна культура Східної Галичини відображена у святі Юрія – одного з міфологічних весняних персонажів, якому традиційно приписують «відмикання неба» та вважають покровителем худоби. У християнській традиції святий Юрій символізує перемогу добра над злом, тобто торжество християнства над язичництвом. В іконописі його зображують вершником на білому коні зі списом у руках, який вбиває дракона, що є символом перемоги порядку над хаосом.

Свято Юрія (Юр'я) галичани відзначали за старим стилем 23 квітня. У цей день селяни вперше після тривалої зими виганяли худобу на пасовище. Цей обряд супроводжувався комплексом магічних дій, спрямованих на охорону тварин від злих сил, зокрема відьом, босорок та чарівниць. Особливою небезпекою вважався вечір перед Юрієм, коли, за народними повір'ями, відьми ставали надзвичайно активними і намагалися «відібрати» молоко від корів.

У багатьох селах Східної Галичини існувало повір'я, що в ніч перед святом жінки-чарівниці могли перетворюватися на різних тварин – собак, котів – і ходити по стайнях, де утримувалася худоба [14, с. 26]. Господині захищали тварин за допомогою різноманітних ритуальних дій. Наприклад, на дверях стайні малювали хрестики чорною маззю або освяченою крейдою. У с. Ремезівці (Золочівський район, Львівська область) на підлозі (масничці) або на рогах корів малювали кружечки, а перед порогом хліва копали дві ямки, засипаючи їх сіллю, а проміжок пересипали маком, освяченим на Маковея [90]. Вважалося, що відьма не могла переступити через мак і мусила збирати його, доки не проспівують перші півні. Також застосовували інші предмети-

обереги: клали на поріг терен або зварник, борону зубцями догори, щоб відьми «застрягли» і не зашкодили худобі

Найстійкішим елементом святкування Юрія на Східній Галичині залишився обряд першого вигому худоби на пасовище. До середини ХХ ст. під час цього ритуалу на поріг клали різні обереги: яйце, що символізувало родючість і ситість тварин, та ланцюг, щоб худоба трималася купи, вірячи, що ці предмети захищають її від нечистої сили протягом певного часу [89].

Весняний цикл свят галичан вирізняється значним багатством магічних та ритуальних практик, що відображають складну взаємодію природних, соціальних і релігійних чинників. Довеликодня обрядовість включає численні очисні елементи, які реалізуються через благовіщенські посвячені проскурки, освячені в церкві гілки верби, вогонь, воду та свічки Чистого четверга. Ці ритуали виконують функцію символічного оновлення, інтегруючи елементи язичницької традиції (шанування оновлених культів сонця та води) та християнської традиції (воскресіння Сина Божого – Ісуса Христа), а також елементи культу предків, що забезпечує синтез давніх і нових культурних сенсів.

Післявеликодня обрядовість характеризується переважанням аграрно-скотарських практик, які супроводжувалися вербальною магією та ритуалами, пов'язаними з початком весни і першим вигомом худоби на літнє пасовисько. Ці практики демонструють функціональну взаємозв'язок між календарною системою свят і економічною діяльністю громади, слугуючи одночасно регулятивним і символічним механізмом контролю над природними і соціальними процесами.

Таким чином, традиції весняного циклу галичан становлять органічну частину загальноукраїнської звичаєво-обрядової культури. Вони демонструють значну консервативність та водночас здатність до адаптації: численні елементи вірувань, світоглядних уявлень, звичаїв і ритуалів спільні або ідентичні з традиціями інших регіонів України, що вказує на інтегративну

природу цих практик і їхню роль у формуванні регіональної культурної ідентичності.

2.3. Русальна обрядовість.

Русальний, або зеленотижневий цикл свят, у традиціях східних галичан посідає особливе місце у народному календарі – це завершення весняної пори, коли природа досягає повного розквіту, а людина намагається зберегти її гармонію та врівноважити сили землі й води. Русальна обрядовість є своєрідним містком між весняними святами, пов'язаними із пробудженням природи, та літнім циклом, коли земля вступає в час зрілості. Її «межовий» характер відчутний як у хронології (перехід від сівби до догляду за посівами), так і в семантиці (поєднання рослинного, водного й «духовного» начал у діях, слові, співі) [20, с. 45].

Цей цикл має давнє дохристиянське коріння. У ньому переплелися культу рослинності, води, предків і духів природи, що пізніше асимілювалися християнством у святі Трійці – Зелених свят. Русальна обрядовість Східної Галичини поєднувала аграрні, поминальні та естетично-обрядові риси: згуртовує громаду навколо «зеленої» символіки, підкреслює зв'язок із предками та природою і водночас дисциплінує поведінку через заборони й приписані форми спільної дії [63, с. 190].

Одним із центральних елементів русального циклу є озеленення оселі й сакрального простору. На Зелені свята хати, двори, стодоли та церкви прикрашали зеленими гілками – «клечанням». Найчастіше використовували березове, липове, яворове гілля, іноді клен і вербу. «Клечальні» снопики встромляли біля воріт, на межах городу, на роздоріжжях. Цей звичай символізував оновлення землі, її розквіт і плодючість; своєрідний «перенос» живої сили рослин у людський дім. Як зазначав С. Килимник, «зелень, внесена до хати, повинна була з'єднати домашній простір із живою природою, щоб родючість перейшла від поля до людини» [34, с. 189]. Саме тому зелень намагалися не просто принести, а «вписати» в архітектуру житла: віконниці, сволок, покуть, над дверима – формуючи «зелені ворота» літа.

Пахучі трави м'ята, полин, чебрець, васильки галичани клали під долівку, у вікна й біля дверей, під образами та колискою, щоб охороняти дім від «нечистої сили» та злих вітрів. Полин «від відьом» і м'ята «на здоров'я» належали до обов'язкового набору; на вулики клали барвінок або гілочку липи, «щоб рої не губилися», у стайні – яворове гілля, «щоб скотинка трималася хліва». Церкву також прикрашали зеленню, а у багатьох селах підлогу посипали свіжоскошеною травою, «щоб храм пахнув садом», відтворюючи сад-рай у сакральному просторі. У народі казали: «Як зелень стоїть у хаті, то й доля стоятиме при хаті», – формула, що робила видимою ідею довготривалої присутності благословення.

У народних уявленнях Східної Галичини русалки – це душі померлих дівчат, а також духи рослинності й води, що виходять на землю у період найвищого її розквіту. Їх називали «зеленими дівками», «польовими сестрами» або «весняними душами». За переказами, у цей час вони ходять полями, розчісують коси, купаються у ріках, сплітають вінки, закликаючи до росту трави й колосся. Ім'я «русалка» водночас лякає і приваблює: в її образі поєднано щедрість природи (вона «ростить трави») і небезпеку межі (вона «забирає сміх» і карає за легковажність біля води). Ця двоїстість – ключ до розуміння русального тижня як часу особливої обережності, солідарності й шани до стихій.

У літературі збереглися русальні пісні, у яких простежується діалог між людиною і природою; слово виступає як «дія», що спонукає зростання. У записах М. Смереки наведено такий текст:

Ходить русалонька берегом

В зеленім вінку з барвінку,

Де вона ступить —

трава проростає,

Де подивиться —

Цвіт розцвітає [64, с. 27].

У цих рядках поєднані естетичне й магічне: пісня не лише описує красу, а «запускає» її дію, надає ритму росту. Ритміка русальних пісень – протяжна, із повторюваними рефренами, що «колише» простір, упорядковує рухи в хороводі й закарбовує формули благословення.

Русальний тиждень тривав сім днів і супроводжувався численними звичаями та заборонами. Селяни уникали «гучної» роботи на полі, «щоб не потурбувати землю, коли вона родить». Після заходу сонця не купалися у річках, не ходили до лісу поодинці, не «перестрибували меж» і не ламали «кличальних» гілок у хаті, «аби не поламати долі». Жінкам радили не прати «на протязі» і не розвішувати білизни на межі, «щоб русалки не забавлялися». Усі ці приписи формували екологію поведінки спільноти: як жити поруч із силою, що не підлягає людській волі [63, с. 289].

Паралельно це був період урочистого єднання з природою. Молодь збиралася на лугах, водила хороводи, співала пісень, пускала вінки на воду. Вогонь (скромні ватри чи смолоскипи), вода й зелень у цих обрядах творили тріаду очищення, оновлення і захисту; хоровод – соціальну «раму» впорядкованого руху. Коло – центральний знак русального танку – «робить усіх рівними», ставлячи індивідуальний крок в обов'язковий ритм громади [25, с. 43].

Ключовим підсумком тижня було «проводження русалок», що мало характер символічного очищення й подяки природі. Дівчата виготовляли з трав і гілок ляльку – «русалку» або «Марену», прикрашали її стрічками та вінками, співали, а потім несли на берег річки. Тут виконували пісні з чітким практичним посланням:

*Проводи, проводи русалочок,
Щоб не ходили по селочках,
Бо нам орати, жати й сіяти,
А не з русалками гуляти [6, с. 38].*

Після співу ляльку пускали на воду або спалювали на вогнищі. Цей акт означав завершення весняного циклу й передачу енергії літа землі та воді; громада вголос проголошувала пріоритет праці над «ігровою» силою межового часу.

На Східній Галичині існувала варіація цього звичаю – «закопування русалки». Дівчата клали трав'яну ляльку в неглибоку ямку на межі поля, примовляючи: «Іди, русалочко, спати, бо вже час сіяти й косити». Ритуал підкреслював повернення рівноваги між людиною і стихіями: «гра природи» втихомирювалася, аби дати місце «грі праці» [87]. Нерідко цю дію поєднували з обходом меж і «кличальними» знаками на кілках, щоби «жодна сила не порушила межі врожаю».

Русальні пісні у галицькому репертуарі відзначаються особливою тембровою й ритмічною організацією: повільна «качка» мелодії, протяжні вокалізи й повтори створюють у співців стан «плинності», споріднений із рухом трави та води. Образність побудована на синтагмах води, зелені, вітру, місяця, коси й вінка – жіночих символах краси і тривалості. Нерідко звучить мотив прохання або застереження: «Не ходи, дівчино, в лужок – русалонька зловить за вужок», – через гру слів і ритм попереджається про небезпеку легковаження межею часу і простору [63, с. 286].

Із приходом християнства русальний тиждень поступово з'єднався зі святом Трійці (П'ятидесятниці). Зелене вбрання храмів і хат, освячення гілок, хороводи біля церков – усе це отримало нове тлумачення: зелень стала символом Святого Духа, що «оживлює землю і душу людську». Однак народна основа свята не зникла: у піснях і обрядах збереглися елементи язичницького культу, де зелень і вода – знаки життя. На Бойківщині та Надсянні побутував звичай після літургії «виносити гілку з храму» і садити її біля дому або на межі поля, «щоб тримала хату і межу»; вважалося, що це приносить щастя й охороняє врожай від бурі [25, с. 43].

Русальний період мав і чітко виражене господарське значення. Він знаменував перехід до літа, коли вже закінчено весняну сівбу й розпочинається догляд за посівами та худобою. Заборона на роботу в полі в

цей тиждень мала практичний сенс – давала землі «перепочити» після інтенсивних весняних робіт і біологічно синхронізувала громаду з фазою активного росту культур. Зелень, принесена з храму, клалася в комору, у вулик або до худібки, щоб «усе росло, як у зелені святки». У бортництві вважалося корисним злегка «припорошити» вулики полином: і від хвороби, і «щоб рій пам'ятав дім» [25, с. 44].

В обрядовості наявна гендерно-вікова спеціалізація. Дівчата керують «зеленим оздобленням» дому, впорядковують трави, сплітають вінки, ведуть пісню; хлопці допомагають у заготівлі гілля, виконують «оборонні» функції під час вечірніх дійств, стежать за ладом на хороводному майдані. Діти збирають «зілля Божої Матері» (найчастіше м'яту й чебрець), «щоб руки знали запахи літа». Усі разом утворюють горизонт кооперації, у якому кожен вік і стать мають свою потрібну роль [68, с. 41].

Русальний тиждень вписаний і в поминальну практику. У ряді громад Зелені свята супроводжувалися відвідинами кладовищ – приносили зелень на могили, читали молитви, співали протяжних псалмових наспівів. Такий «зелений помин» підкреслював ідею перехідності: життя триває, як триває ріст трави, і пам'ять «передається» з покоління в покоління [25, с. 45]. Нерідко він поєднувався з «домашнім» скромним і стриманим поминальним столом, аби не «заговорити» тиждень.

Окремо слід відзначити сільську екологічну етику, відбиту в русальних приписах: не ламати зайвої зелені, не смітити води, не топтати межі в дощ, не зрізати «молодих дерев» у період цвітіння. Ці норми мали прямий господарський сенс і водночас формували етичне відчуття межі — того, що дозволено природі і людині в межовий час.

Упродовж ХХ ст. русальна обрядовість зазнала помітних трансформацій. Частина ритуалів утратила сакральне значення, натомість набула форми народного свята – фольклорні фестивалі, зелені ярмарки, шкільні й парафіяльні дійства. У багатьох селах Східної Галичини Зелені свята залишаються улюбленим часом громадських зібрань: «кличальні» процесії,

спільні хороводи біля храмів, майстер-класи з плетіння вінків. Водночас у народній пам'яті й далі живе остережний вимір тижня: не купатися на вечірніх сутінках, берегти межу, «не дражнити» воду. Наукові огляди наполягають, що сучасні форми мають зберігати функціональне ядро – триаду зелень–вода–спів, поминальний жест і хоровод як технологію соціальної єдності [63, с. 297].

Семіотично русальний цикл можна описати як «тиху кульмінацію» весни: якщо Великдень інтенсивно «перезапускає» рік через вогонь і паску, то Зелені свята «вписують» дім і громаду в уже активний ріст літа. Зелень – носій тривалості, вода – носій чистоти й краси, слово-пісня – носій ладу. Їхня взаємодія формує етос співжиття з природою: не підкорення, а співучасть. Через це русальна обрядовість особливо показова для розуміння традиційної екологічної свідомості селянства.

У галицькому контексті важливою є й регіональна різноваріативність. В с. Ремезівці (Золочівський район, Львівська область) сильні «домові» практики клечання [88]; на Наддністрянщині – водні дії та «закопування русалки»; в Карпатах – «садіння зеленої гілки» після служби. Попри відмінності, інваріант зберігається: озеленення простору, збереження межі, спільне коло й підсумкове «проводжання» [2, с. 56].

Із методологічного погляду русальна обрядовість демонструє, як християнська семантика не витісняє, а інтерпретує давні пласти: зелень як «дар Духа», вода як «хрещальна чистота», пам'ять предків як «спільнота святих і спочилих» – так утворюється стабільний синкретизм народного християнства.

Отже, на Зелені свята населення Східної Галичини здійснювало комплекс обрядових дій, пов'язаних із вшануванням рослинності та культом предків. Одним із ключових елементів святкування було прикрашання дерев і житлових приміщень зеленим гіллям. Така практика ґрунтувалася на поширеному віруванні, що душі померлих тимчасово оселяються у деревах та їхньому зеленому вітті. Відповідно, Зелені свята сприймалися не лише як рубіж весняного циклу, але й як народне свято поклоніння душам померлих і

вшанування родових предків. В основі цього світоглядного уявлення лежало переконання, що саме на Зелені свята починає цвісти жито, а в період цвітіння хлібних злаків «пробуджуються» душі померлих. Тому в ці дні здійснювали поминальні обряди: відвідували могили, приносили жертвні приношення, влаштовували поминальні трапези (тризни).

Окремий комплекс вірувань і практик був пов'язаний із Русальним тижнем. У цей період, за народною уявою, активізувалися русалки – духи небезпечної природи, здатні завдати шкоди людині. Тому значного поширення набули охоронні дії та магичні практики, покликані захистити як тіло, так і душу християнина від можливого впливу цих істот.

РОЗДІЛ III. Купальська та жнивварська обрядовість населення Східної Галичини.

Найпоказовішим обрядовим святом літнього календарного циклу виступає давньослов'янське свято Купала, яке в період християнізації було поєднане зі святом народження Івана Хрестителя та нині відоме під назвою Івана Купала. Його первісна сутність полягала у вшануванні сил природи, що в час літнього сонцестояння досягають свого найвищого розквіту й енергетичного потенціалу.

Свято Івана Купала, яке припадає на ніч із 6 на 7 липня, має у східногалицькій традиції виняткове значення. Воно знаменує вершину літа, коли сонце «грає», трава пахне найсильніше, вода набуває цілющих властивостей, а вогонь очищує і захищає людину від усього злого. Згідно з народними уявленнями, це час, коли відкривається сила стихій і водночас тоншає межа між земним і потойбічним світом. Як зазначав С. Килимник: «ніч на Івана Купала – це язичницький празник сонця, що переходить у день християнського Івана Предтечі» [34, с. 278]. Народ поєднав два світи – віру в силу природи і пошану до святого, який «хрестив водою»; отже, надав цій ночі подвійного сакрального змісту. У купальських обрядах найважливішу роль відіграють вогонь і вода – символи очищення, родючості й продовження життя. Увечері молодь збиралася на узвишші або біля річки, запалювала велике вогнище — «купало», яке мало горіти до світанку. Через нього стрибали парами хлопці й дівчата, перевіряючи свою долю: якщо руки не розімкнуться – буде шлюб; якщо розійдуться – не судилося.

*Ой на Яна, на еартана,
Зарізали хлопці тача,
Закся дівки походили,
Хлопці тача смачно з'їли [89].*

Ця пісня, хоч і жартівлива, має глибокий символічний підтекст – ритуальне «жертвоприношення» тварини як подяка землі та сонцю за життя.

Після стрибання через вогонь дівчата несли до річки вінки, прикрашені свічками. Вони пускали їх на воду, співаючи:

*Пливи, віночку, по Дунаю,
Де мій милий – там спиняйся,
Де не буде – вертайся* [64, с. 13].

Напрямок, у якому плив вінок, визначав долю дівчини: якщо тонує – до неї «не прийде суджений», якщо пристав до берега буде заміжжя. У селах Золочівського району (Львівська область) існував обряд встановлення «купальського дерева» або «Марени» символу рослинності та життєвої сили. Його робили з вербового чи березового гілля, прикрашали стрічками, квітами, рушниками. Навколо дерева водили хороводи, співали купальських пісень:

*Ой Купайло, Купайло,
Де ти зимувало?
У діброві, на колоді,
Спалаючи в воді* [92].

Цей текст відтворює міфологічний сюжет «вмирання і воскресіння» природи: дерево спить узимку, пробуджується весною, а в купальську ніч сягає вершини життя. Купальська ніч вважалася найбільш придатною для ворожінь і замовлянь. Дівчата шукали «цвіт папороті» – символ щастя і пізнання таємниць світу. Вірили, що його може знайти лише «чиста душею людина». К. Студинський наводить спогади: «Ми йшли на луг, розкладали ватру, співали і чекали, щоб «папороть засвітилась», – хоч ніхто того не видів, але кожен вірив, що то знак, що літо вже прийшло» [68, с. 34]. Вода в купальський час мала особливу силу. Купалися до схід сонця, щоб «змити хвороби» і «набути краси». Господині вмивалися росою, збирали її з трави в глиняні глечики, бо «вона від старості береже». Купальська ніч була також часом молодіжного гуртування і вибору пари. Як зазначав В. Гнатюк, «у купальських іграх жарт і кохання зливаються, бо тут, серед вогню й води, перевіряються серця» [16, с. 29]. Свято виконувало соціальну функцію – дозволяло молодим виявити симпатію, а громаді – схвалити або засудити

шлюбні наміри. Із приходом християнства Купала співвіднесли з днем народження Івана Хрестителя. У церквах освячували воду, яку потім несли додому «для здоров'я». Проте дохристиянські елементи – вогонь, вінки, пісні – збереглися. Саме тому С. Килимник називав це свято «найживішим відгомонам язичницького культу сонця» [34, с. 189]. У ХХ ст. купальська обрядовість Східної Галичини поступово занепала, проте з кінця 1980-х рр. розпочинається поступове відродження як етнографічно-фольклорне дійство. Сьогодні у багатьох селах Золочівської громади проводять «Купальські вечори» з відтворенням вогнищ, вінкопусків і народних пісень [88; 91; 93].

У багатьох місцевостях Східної Галичини обирали «купальську пару» (Купала й Купайлицю): вони відкривали спів, задавали темп хороводу, давали знак до стрибків, тримали «лад» біля ватри. У деяких селах їм приписували й «судну» роль – розв'язувати дрібні жарти і суперечки молоді; так вибудовувався мікромодуль самоврядування громади у межовій ночі [20, с. 67].

Ворожіння набувають різних форм: «цвіт папороті» як символ знання й щастя; «мовчазна вода» на зорі; «роса на красу»; «загадки на містку» (хто вгадає – «перепливе долю»). Водні практики прописані мовчазними правилами: воду беруть не озираючись, із побажанням, «щоб сила не розійшлася» [56, с. 131–133]. Пісенне звертання до води оформлює діалог зі стихією – це вербальна «рамка» для отримання благ.

Паралельно з «вузлами сили» купальської ночі у фольклорі живе й жартівлива стихія. Цитована строфа «Ой на Яна, на еаргана...» фіксує ритуальну трапезу та дотепне «перехоплення» парубками ініціативи святкування [47, с. 371]. Такі тексти вказують на соціальну динаміку молодіжного гурту: ієрархія не сувора, а гнучка; вибори пар і розподіли ролей узгоджуються сміхом і піснею – інструментами м'якого регулювання поведінки [16, с. 201] (Додаток С).

Важливо простежити регіональні відміни: на Наддністрянщині частіше «топлять Марену», на Опіллі домінують «дерева з рушниками», на північному

Поділлі – тривалі вінкопуски і ранкові «умивання в житі» [25, с. 55]. Попри діалектні назви й локальні сценарії, інваріант купальського комплексу зберігає тріаду стихій та їхню взаємодію.

Купальський вузол логічно переходить у жнивварський. Уже в перших днях після Купала на ставку молодь змінює «ігровий» мотив на практичний: чоловіки підправляють коси, жінки готують «косарські сумки», обговорюють черговість нив [34, с. 289]. Обряд «вершини літа» спрацьовує як психологічний перемикач – від забави до праці, від ініціаційної «відваги біля ватри» до витривалості «на рядках жита».

Жнива – кульмінаційний момент року, коли земля віддає людині плоди своєї праці. Для селян Східної Галичини цей час мав не лише господарське, а й глибоке сакральне значення. Жнива сприймалися як «друга Пасха» – подяка землі, сонцю й Богові за хліб, що дає життя. Коли дозрівало жито, господар із родиною виходив у поле, ставав перед нивою, хрестився й промовляв: «Боже, поможи нам і цього року врожай зібрати!» Перші колоски зрізали зі словами: «Не я жну – Мати Божа, я лиш руки прикладаю» [5, с. 32]. Перший сніп називали «зажинковим» і прикрашали стрічками, квітами, колосками вівса й пшениці. Його несли додому, клали під образами, де він стояв до наступного року. Жнива супроводжувалися піснею. Зауважимо, що «у жнивварських піснях звучить праця як радість, а не тягар» [25, с. 56]. Жінки співали, щоб зняти втому, а чоловіки відповідали жартами:

*Добре тому коса косить,
Що му мила їсти носить.
Не шкодит му горбик, яма,
Хоц і коса неклепана [88].*

У цій строфі відображено гармонію між працею й любов'ю, між тілесним і духовним. Після завершення жнив відбувалися обжинки – урочисте свято подяки. На полі залишали невеликий пучок необжатого колосся – «дід» або «спасова борода». Його перев'язували червоною стрічкою й примовляли: «Щоб і на той рік родило краще, ніж на цей». Потім жниці робили з останніх

колосків обжинковий вінок, прикрашали його квітами, калиною й несли до господаря. Під час урочистостей співали пісень:

Ой у полі нивка, нивка,

Там дівчина жито жне.

А за нею вітер віє,

Долю-долю їй несе [87].

Господар зустрічав жниць хлібом-сіллю, обдаровував полотном або грішми, а в хаті влаштовували гостину. Вінок ставився на покуті або підвішувався до сволюка як знак достатку. Його зерна весною висівали разом із насінням нового року – магічне продовження врожаю. За спостереженнями П. Біланюка, «у жнивварському вінку замикається цикл часу: від зерна до хліба і знову до зерна» [6, с. 29]. Жнива тісно пов'язувалися з церковним календарем: починалися після свята Петра і Павла, а завершувалися до Спаса. Перші снопи часто освячували в храмі. Селяни вірили, що «свячене зерно дає благословення на весь рік». Таким чином, обжинки набували подвійного змісту – економічного й релігійного. Свято жнив зміцнювало спільноту. Гуртова праця, пісня, гостина й подяка формували етичну модель громади, у якій кожен мав своє місце: господар – провідник, жниці – трудівниці, молодь – спадкоємці. Через обжинки передавалися норми взаємоповаги, вдячності й працьовитості.

У ХХ ст. обжинкові свята втратили первісну сакральність, але збереглися як народні гуляння та сільськогосподарські фестивалі. В Золочівському районі (Львівська область) обжинки стали частиною культурної програми – із традиційним вінком, піснями та хлібом на рушнику [90]. Та попри зовнішню зміну форми, суть обряду – подяка землі – лишилася незмінною (**Додатки Д, Е**). Купальський і жнивварський цикли галицької обрядовості утворюють цілісну систему у народному календарі, що відображає світогляд селян – гармонію людини з природою, віру в силу сонця, землі, води й праці. Якщо купальська ніч символізує розквіт життя, то обжинки – його завершення й подяку. Обидва цикли виконують важливу

соціальну функцію – об'єднують громаду через спільну дію, пісню і гостину. Як зазначав І. Вербенець: «у Купала і в Обжинки народ славить природу, бо в ній бачить відбиток Божої сили» [14, с. 37]. Традиції купальських і жнивварських свят східних галичан збереглися донині: частково в обрядах, частково у фольклорі, частково в пам'яті старших поколінь. Через них передається не лише знання про землю й працю, а й духовна філософія українського селянства – вдячність, радість, покора й любов до світу, який живе за вічним ритмом народного календаря. Нарівні з цим корпусом форм особливо відчутною є передкупальська підготовка «зілля». Також траплялися мотиви «троякого зілля»: божеє древко, біла лелія й кінська м'ята. Саме ними «кличають» хату й подвір'я, оздоблювали «Марену» та вінки, частину сушили «на здоров'я» протягом року [47, с. 372–375]. Цей вузол практик засвідчував архаїчну віру у перенесення життєвих сил рослин до людського дому, тіла і господарства (пасіка, стайня). Поряд із травами уживали березове, яворове, липове гілля – їх сила, за народною класифікацією, «стоїть» проти злих вітрів і «лихого ока» [2, с. 56].

Вечірні обходи меж і подвір'їв зі смолоскипами, «обкурювання» диму з полину та ялівцю, оббігання маркованих «межових кілків» – захисний контур, що «замикає» господарський простір на літо. Паралельно оформлювалося центр свята – купальське дерево або «Марена». Там, де побутували обидві форми, їхні функції розведені: «Марена» топиться чи спалюється (ритуал «прощання» з весняним буйством стихій), а «дерево Купала» розбирали, роздавали гілля як обереги [47, с. 374–380].

Купальське коло організоване так, щоб кожен елемент – вогонь, вода, зелень, спів і коловий рух – взаємно підсилював інший. Стрибки через ватру подвоюють таємний сенс: очищення і випробування пари. Пускання вінків «на долю» – водне віддзеркалення шлюбного шансу; «грай сонце на Йвана» – небесне підтвердження літа; коло хороводу – соціальна дисципліна спільноти, у якій крок одиниці підпорядкований кроку гурту [28, с. 88].

На Східній Галичині було прийнято перші жмені різати срібним серпом, щоб «зерно велося на гроші»; у інших клали під перевесло маківку й волошку – «на щастя поля й краси» [64, с. 38]. Відразу проявляється гендерно-вікова кооперація: косарі, жниці, підлітки, найменші «на поміч» – усі в системі «ланки», де темп і відпочинки регламентує пісня. Сама праця стає ритмічною формою – це допомагає витримати спеку, втому, значні фізичні навантаження.

Пісенний репертуар жнив – ланцюг віншувальних, жартівливих, трудових текстів. Поруч із уже наведеною строфою «Добрі тому коса косить...» [47, с. 373] виконувалися: «Ой у полі нивка, нивка...» [57, с. 140], «Жала жала молода Наталя», «Ой десь ти була, жнице молода». Їхня поезика фіксує моральний кодекс поля: дбати про лад, берегти знаряддя, не «забавлятися понад міру», не насміхатися з відсталих – бо «земля чує» (образ сакралізованої праці).

Фігура «спасової бороди» («діда») – вершина ритуальної поваги до поля. Невеличкий пучок необжатих колосків лишали «на долю землі», перев'язували стрічкою, промовляли формулу спокійного року. В окремих селах «діда» «чешуть» срібною монетою або збризкують водою з травами, «щоб не суша» [25, с. 57]. Функція цього покладу етично-екологічна: не забирати «останнє», визнати межі «хватки» людини.

Обжинки вибудовують урочистий «каданс» жнив. З останніх колосків плетуть вінок — «архів врожаю», у який «зібрані всі ниви». Вінок несуть до господаря зі співом і побажаннями, а в хаті він нависає над столом чи стоїть на покуті, фіксуючи домашній центр достатку. Зерна з вінка зберігають для домішки в першій засів, «щоб нове літо понесло в собі пам'ять старого» [25, с. 58]. Із цим пов'язана й літургійна дія: вінок, сніп або зерно нерідко освячували (Петро-Павло, Ілля, Спас), переносячи «силу праці» в символіку церковного благословення [62, с. 33].

Соціальна драматургія обжинок тримається на балансі серйозного й жартівливого. «Суди» над господарем (чи добре частував, чи дотримувався черговості нив, чи «не брав на слові») – це колективний етичний арбітраж у

м'якій формі. Подарунки жницям (полотно, калачі, гроші) закріплюють взаємність: праця гідно винагороджується, а щедрість господаря повертається йому репутаційним капіталом громади [8, с. 67].

У жнивварському сценарії помітні й гендерні ролі: жінки – у пісні, у в'язанні, у вінку; чоловіки – у початковому «розкосі», у звозі коп, у безпеці й нагляді за межами. Водночас обидві лінії перехрещуються у зажинковому благословенні (жінка відкриває, чоловік підсумовує), що створює симетрію праці та символу [55, с. 234].

Календарні межі літа проступають через систему заборон і дозволів: «не спати на копах», «не свистіти в полі», «не знімати перевесла до звозу», «не ламати чужої бороди». Усі вони працюють як коди безпеки та взаємної поваги; поряд із практичним сенсом вони утримують селян у полі відповідальності за спільне [9, с. 189].

Транспозиції ХХ ст. – війни, депортації, колективізація, механізація, урбанізація – змінили соціальне тло обряду. Чимало дій втратили повсякденну необхідність, але ядро значень – подяка, взаємність, спільний стіл, вінок як пам'ять – дійшло до наших днів у формах шкільних, парафіяльних, музейних свят, локальних фестивалів. Із кінця 1980-х рр. ХХ ст. відчутне відродження, яке, втім, породжує виклик «сценізації»: небезпека підміни функції видовищем. Науковці наполягають на збереженні ядра – тріади стихій Купала, вінцевого підсумку обжинок, пісенного ладу, участі громади як виконавця, а не глядача [1, с. 67].

Зазначимо, що купальська й жнивварська обрядовість у галицькому контексті – це єдина траєкторія розвитку літньої пори, де кульмінація природних сил (вогонь–вода–зелень–спів) закономірно переходить у плетиво соціальної та господарської зрілості (вінок–хліб–гостина–подяка). Така логіка забезпечує тяглість культури, зберігає етос взаємної довіри і, головне, дозволяє громаді керувати часом – упорядковувати рік так, аби в ньому було місце і для радості, і для праці, і для пам'яті.

Таким чином, свято Івана Купала завершує весняно-літній календарний цикл, що генетично сягає культу предків і пов'язаний із уявленнями про вегетацію та родючість. Уся купальська обрядовість насичена символікою, яка поєднує елементи солярного культу, аграрної магії, очищувальних і еротичних ритуалів. Купальські вогні виступають відгомоном культу сонця, купальська вода символізує цілющу силу, папороть уособлює щасливу долю, а «чудодійна» іванівська роса – красу та кохання. Купальське дерево, у свою чергу, постає символом родючості та добробуту.

Аграрно-магічні мотиви простежуються й у святкуванні обжинок (дожинок). Їхня обрядовість ґрунтувалася на переконанні, що польові божества перебувають в останньому снопі, що й зумовлювало шанобливе ставлення до нього. За українською традицією, з останніх колосків формували сніп та вінок, оздоблювали їх стрічками й квітами; вінок одягали на найвродливішу жницю, яку з піснями урочисто проводжали до села. Там жницю обдаровували, а для громади влаштовували спільну трапезу. Обжинковий сніп зберігали до весни, щоб із його зерен розпочати новий, урожайний рік.

ВИСНОВКИ

Весняно-літня обрядовість населення Східної Галичини постає як цілісна система, у межах якої органічно поєдналися аграрні практики, світоглядні уявлення та християнська символіка. Її стрижнем є річний цикл праці на землі – від ранньовесняного пробудження до завершення жнив. У структурі цього кола кожен обряд виконує окреслені функції: магічно-продукувальні, комунікативні, виховні, естетичні та інтеграційні. Сформований упродовж століть комплекс засвідчує високу життєздатність, адаптуючись до історичних викликів ХХ ст. та водночас зберігаючи базову ідентифікаційну модель східногалицького селянства.

Аналіз історіографії показує, що дослідження календарної обрядовості пройшло шлях від описового фіксування звичаїв до інтерпретацій у ширшому культурологічному вимірі. Класичні етнографічні записи кінця ХІХ – середини ХХ ст. заклали джерельну основу, на якій будувалися подальші узагальнення. У працях другої половини ХХ – початку ХХІ ст. утвердилися функціональний, семіотичний і регіонально-порівняльний підходи, що дозволило розглядати весняно-літній цикл як структуровану модель традиційної культури, де кожен елемент має своє місце у взаємопов'язаній системі знаків і практик.

Землеробська основа народного календаря визначає темпоральність і семантику свят. Весняний період відкривають обряди очищення та впорядкування простору – дому, обійстя, поля, які символічно готують громаду до контакту з оновленою землею. Далі формується великодній цикл – найпотужніше поєднання дохристиянських та християнських нашарувань. Писанка, паска, вогонь і вода творять сакральний комплекс космологічних образів, а обрядові дії (благословення насіння, освячення страв, гуківки та гаївки) «перезапускають» колективний час, узгоджуючи релігійну практику з річним ритмом праці.

У народній культурі галичан Великдень зберіг виразні елементи язичницької весняної ритуалістики, зокрема випікання обрядового печива, фарбування яєць, проведення молодіжних ігор, танців і розваг, вшанування предків, а також аграрно-магічні та очисні практики. У великодній обрядовості важливе місце посідали ігри та забави молоді біля церков: гаївки, які водили дівчата, та дитячі ігри з писанками. Християнська церква, заборонивши такі розваги в період Великого посту (встановленого на згадку про сорокаденне утримання Ісуса Христа від їжі в пустелі), перенесла їх на час великодніх свят.

У звичаєвих практиках галичан, приурочених до Великодня, чітко простежуються зооморфні мотиви. Так, після освячення паски господар тричі обходив з нею навколо хати, що мало забезпечити захист оселі від пожежі та сприяти успішному веденню господарства. Крім того, на другий і третій день після Пасхи, а також у Провідну неділю, у галичан фіксуються виразні поминальні мотиви, пов'язані з відвідуванням могил померлих родичів.

Святкуванні Юрія помітне місце займають обряди скотарського характеру, зокрема перший вигін худоби, який супроводжувався численними ритуальними та магічними практиками, спрямованими на її захист від дії нечистої сили (босорок, чарівниць). Зокрема, галичани, оберігаючи свою худобу, на Юрія малювали крейдою хрестики на дверях стайні, клали на поріг перед першим вигоном свячене яйце (щоб худоба була «повна», як яйце) або ланцюг (щоб трималася гурту). Характерною для регіону була й традиція, що побутувала до Другої світової війни: плести вінки й одягати їх коровам на роги як засіб оберігання тварин від впливу нечистої сили.

Русальний цикл фіксує момент повного весняного розквіту та переходу до літа. Його символіка – зелень, вода, вітер, дівочий вінок – уособлює природну силу та плодючість. Звичай «проводжання русалок», клечання хат і господарських споруд відображають архаїчну етику гармонізації стосунків між людиною й природою, а також підготовку громади до інтенсивних літніх робіт.

Купальська ніч, що позначає вершину літа, побудована на взаємодії вогню та води. Стрибання через вогнище, пускання вінків, пошук цвіту папороті, обхід із купальським деревом і хороводні практики поєднують ініціаційні та ворожильні елементи. Водночас вони виконують важливу соціальну місію: консолідують молодь, легітимізують шлюбну перспективу та інтегрують індивідуальні життєві плани у природний і громадський контекст.

Жнивварська обрядовість підсумовує аграрний рік і спрямована на символічне повернення зерна до колективної пам'яті. Перший сніп, “спасова борода”, обжинковий вінок, спільна гостина й подяка господареві — це не лише ритуальні дії, а й ефективний механізм передачі норм працьовитості, взаємопідтримки та гідності. Зерна з обжинкового вінка висівали навесні, що підкреслювало циклічність і неперервність традиції.

Музично-поетичний компонент обрядовості – веснянки, гаївки, русальні, купальські та жнивварські пісні – є структурною частиною ритуальної дії. Вони виконують роль вербальних формул, які впорядковують послідовність дій, моделюють бажаний природний стан (дощ, урожай, здоров'я худоби) та регулюють соціальні стосунки. Строфіка, рефрени, діалогічні форми й колові рухи сприяють формуванню спільної пам'яті, вписуючи індивіда у символічний простір громади.

У структурі обрядовості виразно простежуються гендерні ролі. Жіноча сфера пов'язана з водою, зеленню, тістом, прикрашанням оселі, писанням писанок та веденням весняних ігор – усім, що символічно стосується народження, краси й домашнього ладу. Чоловічі практики зосереджені довкола вогню, просторового захисту, виготовлення ритуальних предметів і забезпечення безпеки громади. У ключові моменти (Купала, обжинки) ці ролі вибудовують взаємодоповнювану модель, що символізує гармонійність соціального устрою.

Регіональний зріз Східної Галичини демонструє значне різноманіття локальних варіантів. Наддністрянщина, Опілля, Поділля, Бойківщина зберегли відмінності у формуванні пісенного репертуару, доборі рослин для

кличання, типах вінків, деталях жертвених страв. Водночас спільна символічна мова – паска, яйце, зелень, вода, вогонь, коло, вінок, перший або останній сніп – засвідчує існування культурного ядра, яке забезпечує регіональну цілісність.

Християнізація календаря не зруйнувала архаїчних сенсів, а створила синкретичну модель «народного християнства». Літургійні свята – Вербна неділя, Великдень – стали смисловими віхами аграрного року, легітимізуючи давні практики. У такий спосіб обрядовість зберегла поєднання сакральності та практичності: молитва про врожай невіддільна від господарських дій, впорядкованих календарною логікою.

Трансформації ХХ ст. (урбанізація, війни, радянська політика уніфікації, міграції) змінили умови існування обрядів, але не призвели до їх зникнення. Частина практик перейшла у сферу сімейної традиції, частина – у формат громадських свят і фестивалів, частина збереглася в церковному середовищі. Наприкінці 1980-х років активізувався рух відродження: поживавилася діяльність фольклорних колективів, музеїв, парафій, локальних культурних центрів. Водночас виникла проблема сценізації, коли видовищність може витіснити автентичний зміст, що потребує зваженої культурної політики.

Слід зазначити, що весняно-літня обрядовість Східної Галичини є живою формою культурної пам'яті, яка поєднує трудові практики зі світоглядними уявленнями. Вона виконує компенсаторну (єдність спільноти), комунікативну (зв'язок поколінь), нормотворчу (етичні взірці), когнітивну (знання про довкілля), естетичну (пісня, танець, декоративні форми) та охоронну (обереги, благословення) функції. Через обрядову систему громада регулює річний цикл, відтворює соціальний лад і зміцнює почуття приналежності.

Проаналізувавши весняно-літню обрядовість галичан, можна дійти висновку, що її регіональна своєрідність виразно проявляється на всіх етапах святкового циклу – від підготовки до календарних урочистостей до їх

безпосереднього проведення, насиченого численними ритуальними практиками.

Попри те, що колись багата й динамічна фольклорна традиція Східної Галичини зазнала істотних трансформацій і значною мірою втратила свій первісний вигляд, галичанам вдалося зберегти її основу. Незважаючи на плин часу, який спричинив помітні, а місцями й незворотні зміни в обрядовій культурі, все ж було зафіксовано цінний корпус автентичних пісенних текстів, а подекуди – й окремі елементи традиційних ритуалів із використанням фольклорних компонентів.

СПИСОК ВИКОРИТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрієвський І. Народні звичаї та пісні Галичини. Львів, 1898. 124 с.
2. Антонович В. Веснянки Галицької землі. Львів : НТШ, 1902. 87 с.
3. Багрій В. Народна весняна обрядовість Поділля і Галичини. *Народна творчість та етнографія*. 1973. № 4. С. 56–63.
4. Балусок В. Календарна обрядовість українців. Київ: ІМФЕ НАН України, 2003. 180 с.
5. Барвінський О. Звичаї українського народу в Галичині. Львів, 1893. 42 с.
6. Біланюк П. Весняно-літні звичаї Галицького краю. Перемишль, 1936. 64 с.
7. Білик О. Культ води в купальських звичаях Галичини. *Народознавчі зошити*. 1995. № 2. С. 33–38.
8. Білецький Л. Веснянки Східної Галичини. Львів : Видавництво НТШ, 1912. 132 с.
9. Боднар М. Народна весняна пісенність Східної Галичини. Тернопіль : Підручники і посібники, 2001. 248 с.
10. Бойківщина: історико-етнографічне дослідження. Київ : Наукова думка, 1973. 412 с.
11. Боряк О. Українська етнокультурна традиція. Київ : Либідь, 2006. 328 с.
12. Буняк І. Народний календар Галичини. Дрогобич, 2008. 152 с.
13. Васильєва М. Календарно-обрядова культура українців Карпат. Ужгород : Карпати, 2013. 215 с.
14. Вербенець І. Звичаї і обряди Східної Галичини. Львів, 1930. 40 с.
15. Войтович Л. Весняні пісні й ігри в селах Золочівщини. *Народна творчість та етнографія*. 1984. № 2. С. 58–64.
16. Воропай О. Звичаї нашого народу. К. : Обереги, 1993. Т. 1. 288 с.
17. Галайчук І. Календарна обрядовість українців Галичини: трансформації ХХ–ХХІ ст. *Вісник ЛНУ. Серія історична*. 2020. Вип. 56. С. 805–857.
18. Гаврилюк Н. Весняні свята та обряди на Львівщині. Львів, 1995. 96 с.

- 19.Гайдай Л. Купальські пісні Західної України. Ужгород, 1971. 88 с.
- 20.Гнатюк В. Весняні звичаї і обряди. *Етнографічний збірник НТШ*. Львів, 1899. Т. 6. С. 1–76.
- 21.Гнатюк В. Колядки і щедрівки Галичини. Львів, 1901. Т. 8. С. 37–58.
- 22.Грицак Н. Купальська традиція в обрядах Галичини. *Народознавчі зошити*. 2007. № 3. С. 115–121.
- 23.Грушевська К. Календарна поезія українського народу. Харків, 1929. 158 с.
- 24.Гуцульщина: етнографічні нариси. К. : Наукова думка, 1987. 320 с.
- 25.Данилюк І. Весняно-літній календарний цикл у Галичині. Історико-етнографічні студії. Львів, 2010. С. 43–59.
- 26.Демчук І. Русальні пісні Поділля і Галичини. К. : Мистецтво, 1970. 128 с.
- 27.Дзюбан В. Купальські ігри та вірування українців. Київ : ІМФЕ, 2004. 200 с.
- 28.Довбуш О. Народна поетика веснянок. Львів, 1999. 188 с.
- 29.Довженко Г. Весняно-літня обрядовість Західної України. Чернівці : Рута, 2005. 204 с.
- 30.Жуковський С. Ритуали і вірування українців Галичини. Тернопіль, 2012. 164 с.
- 31.Зелений С. Купайло в народній традиції Східної Галичини. *Народна творчість та етнографія*. 1988. № 3. С. 25–32.
- 32.Ігнатенко В. Народний календар і пісня. Львів : Світ, 1991. 96 с.
- 33.Календарно-обрядові пісні. Упоряд. О. Чебанюк. Київ : Дніпро, 1987. 396 с.
- 34.Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. К. : Обереги, 1994. Кн. I, т. 2. 400 с.
- 35.Кирчів Р. Українська етнологія. Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. 512 с.

36. Кирчів Р. Із фольклорних регіонів. Львів, 2002. 350 с.
37. Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ : Наукова думка, 1990. 141 с.
38. Конопка В., Кутельмах К. Календарна обрядовість. Етнографічні групи українців Карпат. Гуцули. Харків : Фоліо, 2020. С. 143–158.
39. Копач О. Великодні звичаї та пісні села Лисиничі. *Народознавчі зошити*. 1996. № 3. С. 85–90.
40. Кравець М. Свято Івана Купала у народній культурі Галичини. Івано-Франківськ, 2000. 84 с.
41. Кузьма І. Весняно-літні пісні Покуття. Львів, 1993. 122 с.
42. Кузьмич О. Календарні традиції Львівщини. Дрогобич, 1999. 94 с.
43. Лозинський М. Народна творчість і звичаї Галичини. Львів : Видавництво Львівського університету, 1978. 248 с.
44. Лучук Т. Весняні ігри та пісні дітей. *Народна творчість та етнографія*. 1985. № 2. С. 44–50.
45. Мельник Н. Весняно-купальська обрядовість українців. К. : ІМФЕ, 2008. 220 с.
46. Мельничук С. Весняні пісні Снятинщини. Львів, 2011. 90 с.
47. Мовна У. Весняно-літня обрядовість українців Східної Галичини. *Народознавчі зошити*. 1994. № 3. С. 33–48.
48. Мушинка М. Весняні традиції українців Карпат. Пряшів, 1989. 126 с.
49. Народознавство. Київ, 1994. 312 с.
50. Онуфрик В. Весняні обряди та символіка. Львів, 2007. 88 с.
51. Павлюк С. Народна агротехніка українців Карпат другої половини ХІХ – початку ХХ ст. К. : Наукова думка, 1986. 170 с.
52. Павлюк С. Календарна обрядовість українців. Львів : Інститут народознавства НАН України, 2002. 236 с.
53. Пасічник Г. Русальні пісні Поділля. Львів : Світ, 2005. 140 с.
54. Петрів І. Купальські звичаї Західного Поділля. *Історико-етнографічний вісник*. 2010. № 3. С. 115–123.

55. Пилипович І. Весняно-купальські мотиви у фольклорі Львівщини. *Наукові записки ЛНУ*. 2004. Вип. 18. С. 233–240.
56. Попадюк Н. Весняні звичаї Покуття. Івано-Франківськ, 2009. 164 с.
57. Пуківський Ю. Великодня обрядовість на Східній Бойківщині. Івано-Франківськ, 1994. 212 с.
58. Романюк В. Календарна символіка в народних піснях Галичини. Львів, 2006. 132 с.
59. Савчук М. Культурно-історичні аспекти весняно-літньої обрядовості. *Вісник Прикарпатського університету*. 2015. № 22. С. 57–65.
60. Саган Г. Обряди Купала на Галицькому Поділлі. Тернопіль, 2008. 112 с.
61. Сидоренко А. Весняна поезія українців Карпатського регіону. Чернівці, 2011. 240 с.
62. Скуратівський В. Мандрівка до русалії. *Берегиня*. 1987. № 3–4. С. 33.
63. Скуратівський В. Український народний календар. К.: Техніка, 2003. 384 с.
64. Смерека М. Співає село Ремезівці від щирого серця й душі. Золочів, 2013. 44 с., іл
65. Стадник Р. Гаївки і веснянки Львівщини. Львів, 2012. 110 с.
66. Стефанів О. Весняна обрядовість Перемишлянщини. *Народознавчі зошити*. 2013. № 2. С. 55–60.
67. Стельмахович М. Народна педагогіка у весняних обрядах. К. : Освіта, 1995. 144 с.
68. Студинський К. Весняні ігри та пісні галицької молоді. Львів, 1900. 70 с.
69. Субтельна Г. Календарна поетика Галичини кінця ХІХ ст. К. : ІМФЕ, 2016. 156 с.
70. Тиводар М. Весняні скотарські свята, обряди та вірування населення Карпат. *Народна творчість та етнографія*. 1990. № 5. С. 32–39.
71. Тимчак І. Купальські обряди Львівського краю. Львів, 2015. 108 с.
72. Ткачук В. Русальні пісні як елемент народного календаря. *Народознавчі зошити*. 2018. № 4. С. 25–31.

73. Топольницька Т. Квітневі й травневі звичаї українців Східної Галичини. Львів, 2001. 120 с.
74. Трач Н. Народні вірування та свята весняно-літнього циклу. Тернопіль : Джура, 2017. 150 с.
75. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. Етнографічний збірник НТШ. Львів, 1898. Т. 5. С. 12–45.
76. Харів І. Купальські пісні Західного Поділля. Львів, 1998. 112 с.
77. Хобзей Н. Народна символіка у весняних піснях Галичини. *Народна творчість та етнографія*. 2000. № 4. С. 102–108.
78. Чебанюк О. Календарні пісні Галичини. Київ : Дніпро, 1987. 396 с.
79. Чорній Г. Весняно-літня поезія українського фольклору. Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. 214 с.
80. Шаблій О. Народні традиції весни на Галицькому Поділлі. *Народознавчі зошити*. 2004. № 1. С. 78–84.
81. Шевчук М. Весняно-літня пісенність українців. Львів, 1982. 132 с.
82. Шематков В. Весняні свята та пісні у побуті селян Східної Галичини. Львів, 1989. 88 с.
83. Яремчук І. Купальські ігрища в селах Львівщини. *Народна творчість та етнографія*. 1993. № 2. С. 53–59.
84. Яцків М. Русальні традиції українців Снятинщини. Івано-Франківськ, 2005. 144 с.
85. Українська фольклористична енциклопедія. Київ : ІМФЕ, 2019. 720 с.
86. Електронна навчальна бібліотека української фольклористики (ЛНУ ім. І. Франка). URL: <http://labs.lnu.edu.ua/folklore-studies> (дата звернення: 20 вересня 2025).
87. Звір Ольга Василівна 1949 р. н. пенсіонерка, с. Ремезівці, Золочівський район, Львівська область.
88. Курпіта Надія Петрівна 1960 р. н. вчитель музики, пенсіонерка, с. Жуків, Золочівський район, Львівська область.

- 89.Сипко Марія Федорівна 1942 р. н., пенсіонерка, с. Ремезівці,
Золочівський район, Львівська область.
- 90.Гурська Ольга Григорівна 1944 р. н., пенсіонерка, с. Ремезівці,
Золочівський район, Львівська область.
- 91.Смерека Марія Михайлівна 1944 р. н., пенсіонерка, с. Ремезівці,
Золочівський район, Львівської область.
- 92.Болюбаш Ганна Василівна 1950 р. н., пенсіонерка, с. Ремезівці,
Золочівський району Львівська область.
- 93.Шафранська Ольга Михайлівна 1941 р. н, вчителька пенсіонерка, с.
Підгір'я, Золочівський район, Львівська область.

ДОДАТОК А

А МИ СОБІ ПАНЕНОЧКИ

(весняно-великодня гаївка)

В Ремезівцях на горбочку,
Стоїть церква на видочку. /2
Кругом неї, мов ті квіти,
Ходять старші, ходять діти. /2
А ми собі, паненочки,
Виводім си ягілочки. /2
Хоч ягілка невесела,
Най співають міста й села. /2
Най ся мати утішає —
Ісус з гроба воскресає. /2
Най воскресне Україна,
Сріблом, золотом замаїна. /2
Най воскресне, най прибуде
Поміж українські люди. /2
Най воскреснуть з могил тії
Стрільці наші січовії. /2
Най воскресне тая слава,
Що п'ятсот літ в степу спала. /2

Записана від Звір Ольги Василівни, 1949 р. н. пенсіонерка проживає с. Ремезівці, Золочівський район, Львівська область.

ДОДАТОК В

ТРАВКО-МУРАВКО

(ігрова веснянка)

Травко-муравко, чом ти не зелена? /2
Чи тя свині зрили,
Чи парубки походили? /2

Свині м'я не зрили,
Но парубки походили,
Юхтовими чоботами,
Залізними підковами.

Травко-муравко, чом ти не зелена? /2
Чи тя гуси поскубали,
Чи панянки потоптали? /2

Мене гуси не скубали,
А панянки потоптали,
Буксовими чобітками,
Золотими підківками.
Виходили чобіточки
Ремезівські панночки.

Записана від Болюбаш Ганни Василівни 1950 р. н., пенсіонерка проживає с. Ремезівці, Золочівський району Львівська область.

ДОДАТОК С

ОЙ ДЕ БУДУ, ТО БУДУ

Ой де буду, то буду,
В Ремезівцях не буду.
Гей-гой, гой-я-я,
В Ремезівцях не буду.

Ремезівські вороги
Навколо м'я облягли.

Ніц не роблять, но сидять,
І про мене говорять.

Що не вмію робити,
Не маю в чім ходити.

Ой вороги, вороги,
Не сушіть си голови.

Бо я вмію робити,
І маю в чім ходити.

Хоч я не з тих багачок,
Що по сорок сорочок.

Бо у мене є одна,
Щонеділі біла я.

Я в суботу намочу,
Опівночі сукочу.

А в неділю прасую,
На ягілку мандрую.

В вишиванку вберуся,
І до хлопців сміюся.
Гей-гой, гой-я-я,
І до хлопців сміюся.

Записана від Смереки Марії Михайлівни 1944 р. н., пенсіонерка проживає с. Ремезівці, Золочівський район, Львівської область.

ДОДАТОК D

КОЛО МЛИНА, КОЛО БРОДУ

(любовно-обрядова купальська пісня)

Коло млина, коло броду,
Там дівчина брала воду. /2

Брала, брала, набирала,
На козака поглядала. /2

— Ой, козаче, козаченьку,
Сватай мене, молоденьку. /2

— Як я маю тя сватати,
Як ти маєш ще два брати. /2

Зчаруй брата хоч одного,
Будеш мати мужа свого. /2

— Як я буду чарувати,
Не навчила мене мати. /2

На калину сонце гріє,
А калина червоніє. /2

На калину сонце пече,
А з калини сочок тече. /2

— Підстав, мила, коновочку,
Набери си того сочку. /2

Брат до війська від'їжджає,
Сестра пива наливає. /2

— На ти, брате, того пива,
Що я сама наробила. /2

А брат пива як напився,
По покою покотився. /2

— На ти, сестро, коня мого,
Рятуй мене, молодого. /2

— Не на то'м тя чарувала,
Щоб я тебе рятувала. /2

А на то́м тя чарувала,
Щоб я мужа мала. /2

Сестра брата зчарувала,
Но си мужа не дістала. /2

— Ой, козаче, козаченьку,
Сватай мене, молоденьку. /2

— Як я маю тя сватати,
Як ти вмієш чарувати? /2

Зчарувала брата свого,
Зчаруєш ня, молодого. /2

**Записана від Курпіти Надії Петрівни 1960 р. н. вчитель музики,
пенсіонерка проживає с. Жуків, Золочівський район, Львівська область.**

ДОДАТОК Е

ОЙ НА ГОРІ ЖИТА МНОГО

(жнивна балада)

Ой на горі жита много,
Половина зеленого.

Там дівчина жито жала,
З козаченьком розмовляла.

Вийняв козак шаблю гостру,
Втяв дівчині жовту косу.

Вкинув її до Дунаю,
Пливи, косо, аж до краю.

Пішла мати по водоньку,
Пливе коса в коновоньку.

Мати стала, задумалась,
Де ся жовта коса взяла.

Принесла ї додомоньку,
Положила на лавоньку.

На лавоньку положила,
Ясну свічку засвітила.

Ясну свічку засвітила,
Синів своїх побудила.

— Ой вставайте, сини мої,
Доганяйте сестри свої.

Гнали, гнали, не догнали,
Аж у Варшаві ї впізнали.

Записана від Шафранської Ольги Михайлівни 1941 р. н, вчителька пенсіонерка проживає с. Підгір'я, Золочівський район, Львівська область.

ДОДАТОК F

ДАЙ М'Я, МАМО, ЗА ГАНЧИРА

(весняно-весільна пісня)

Дай м'я, мамо, за ганчира,
Бо в ганчира діжка сира. /2

Діжка сира, мішок грошей,
Ганчир добрий і хороший. /2

З макітрами він до Львова,
З вазонками — до Зборова. /2

Решту продам сасівцеви,
Куплю тютюн молодцеві. /2

Най молодець тютюн курить,
І най мене вірно любить. /2

**Записана від Гурської Ольги Григорівни 1944 р. н., пенсіонерка проживає
с. Ремезівці, Золочівський район, Львівська область.**