

## LITERATUROZNAWSTWO I KULTUROZNAWSTWO

*Віктор Давидюк (Viktor Davydyuk)*

Луцьк, Волинський національний університет імені Лесі Українки

### УКРАЇНСЬКА «КОЗА» ТА ПОЛЬСЬКИЙ «КОНИК» У РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ (РЕКОНСТРУКЦІЯ УТРАЧЕНОЇ ТРАДИЦІЇ)

#### The Ukrainian “Koza” (Goat) and the Polish “Konik” (Horse) in the Christmas-New Year Heritage of Western Polissia (The Reconstruction of a Lost Tradition)

ABSTRACT: The article raises the issue of the manifestation and subsequent existence of the New Year ritual of “walking with a horse” and its coexistence with the traditional “goat guiding” in Western Polissia. The character composition of both group members (“kozari” and “shuhatnyky”) has been established. Accordingly, considered have been the role functions of each character, as well as its localization within the region. Based on an analysis of verbal texts from the archived manuscripts of the Institute of Social and Cultural Anthropology, it has been stated that a symbiosis of Ukrainian and Polish elements of both rituals and their verbal accompaniment was formed in the 1920s-30s within the Polish colonies of Western Polissia. The new rite of “walking with a costumed ‘horse’” began to displace the traditional one – “goat guiding”, attracting its traditional characters to its accompaniment. The article’s novelty lies in an assumption as to the common formative range of the western Polesian version of the New Year “walking with a horse” ritual in Central Europe, here based upon Ukrainian, Romanian, and Polish national traditions.

KEYWORDS: Western Polissia, New Year ritualism, “goat guiding” rite, “walking with a horse” rite

Традиційна зимова календарна обрядовість Західного Полісся на нинішній час зберігається переважно в пасивній пам’яті сільських старожилів. Лише деякі її окрепини потрапляють в сучасну масову культуру в сценічних варіантах і то часто-густо в обробленому вигляді. Водночас чимало колоритних і самобутніх

обрядодійств також призабуті. Заповнити цю прогалину в збереженні культурної спадщини можна лише внаслідок пропагування інформації, яка міститься в архівних матеріалах. У нашому дослідженні будемо опиратися на рукописні фонди архіву Інституту культурної антропології (до 2005 р Полісько-Волинського народознавчого центру Інституту народознавства НАН України), зібрані та впорядковані у 80-90-х роках. Із огляду на вік респондентів фактично це спогади того, що відбувалося в новорічні дні у 20-30-х роках ХХ ст. У місцевій традиції це називалося «щодрухою» і тільки в обмеженому локусі над Бугом «гоготухою».

**На Західному Поліссі, крім традиційного для всієї території України «водіння кози»<sup>1</sup>, в репертуарі колядників згадуються обходи з «конем», «ведмедем», «буснем» та «вовком». Детального змісту деяких із них за цими записами відтворити вже неможливо.**

Виразніше прочитується стан побутування обрядів «водіння кози» та «ходіння з конем», що в народному вжитку більш відомі як «Коза» та «Кінь». Збереження словесного оформлення цих зоомістерій дозволяє не тільки встановити їх сценарій, а й визначити морфологію вербального тексту.

Проблема побутування цих культурних явищ в межах Західного Полісся на сьогодні не має цілісного дослідження. Що до «Кози», то матеріали з цього регіону вперше потрапили в поле зору Ромуальда Зенкевича<sup>2</sup>, що його популяризував Оскар Кольберг<sup>3</sup>. Далі їх широко залучає в своїй монографії Олександр Курочкін<sup>4</sup>. «Кінь» потрапив у поле зору Богдана Завітія<sup>5</sup>.

Завдання нашої розвідки – на основі розрізнених архівних даних вивчити співіснування цих обхідних обрядів та з'ясувати причини та механізм їхнього симбіозу.

Реалізація задекларованої теми немислима без з'ясування, чи існує на Західному Поліссі хоч якась диференціація між поняттями «колядники» і «щедрувальники», які найчастіше сприймаються тут як синоніми. Отож, перше питання, яке мусимо порушити, хто такі колядники, а хто щедрувальники саме в цьому регіоні та що стало причиною такої контамінації.

### Колядники і щедрівники

Уся унікальність цього явища в загальноукраїнському хрестоматійному розумінні в тому, що традиція колядування в цьому регіоні малопомітна, у деяких селах не колядували взагалі: «В нас тільки на Новий рік ходеле» (Окачово,

<sup>1</sup> О. Курочкін, *Обрядовість (календарні свята й обряди)*, [в:] Поділля. Історико-етнографічне дослідження, Київ 1994.

<sup>2</sup> R. Zienkiewicz, *Piosenki gminne ludu pińskiego*, Kowno 1851, s. 37-38.

<sup>3</sup> O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 52: *Białoruś – Polesie*, Wrocław – Poznań 1968, s. 89-91.

<sup>4</sup> О. Курочкін. *Обрядовість (календарні свята й обряди)*...

<sup>5</sup> Б. Завітій, *Ходіння з конем у с. Кримно на Західному Поліссі*, «Народознавчі зошити» 2000, № 1, с. 75-84.

арк.7). Тому чіткої межі між різдвяною та новорічною обрядовістю на Західному Поліссі, можна сказати, не існує. Схоже, що «колядуванням» тут із часом почали називати «щедрування»: «У нас що колядують, те й щедрують» (Нуйно 2, арк.10). Часто самі респонденти уточнюють, що «колядувати» в їхньому розумінні означає «щедрувати»: «Заходили до хати. – Добрий вечір. – Добре здоров'є, – значить, ну й начинали колядувати, значить, по-нашому, щедрувати» (Смолярі).

На відміну від тих місцевостей, де було поширене і колядування, і щедрування, колядували хлопці, а щедрували дівчата, на Західному ж Поліссі, де традиція колядування відсутня, роль щедрувальників належала хлопцям: «На Щедрець увечори у нас співали тільки хлопці» (Осівці 1, арк. 2). Тим-то колядок як окремої категорії і не вирізняли: «Та й знаю ти й колядке, „щадрухе” колись казале... В саму Щадруху було колядуванне» (Сошично, арк. 6).

Утім, коли в традицію західних поліщуків почало поступово входити й колядування, що в принципі означало тільки розширення часових рамок виконання щедрівок, репертуар колядників залишився попередній: «В нас колядки й щидривки пучті ни удризнелися. А типирика, то вже ек щедривка – то „щедрий вечур” співають, а ек колядка – то „святий вечур”» (Осівці 2, арк. 6).

### Традиційні персонажі новорічних обходів

Серед населення Західного Полісся доволі поширена думка, що суть маскування («перебирання» по-місцевому) полягала в тому, щоб учасників обходів, відомих своєю антиповедінкою, неможливо було впізнати. Проте найчастіше мотивують це тільки обставинами 50-60-х років, коли за це могли й оштрафувати: «Колесь воно все закрито робилося. Вся традиція була з коріння знищена. І ни колядували. І ни ходили. Штрахували батьків, якщо дитина піде з тим буслом» (Пульмо).

Схоже, що з того часу з метою конспірації почали перевдягатися й колядники: «Колесь, ще за цара, за Польщі не перивдягались. А в 50-х роках вкрадки перевдягались (щоб ни пузнав ништо) і звізду носеле» (Стобихва, арк. 11).

І все ж не тільки заборона була мотивацією такої конспірації. Багато важила ще й антиповедінка щедрівників: «Діти [то] вони хорошенько. Старіші в нас ходять. Хлопці такі, шо після армії, то тиї понапівуюця, при конці то вже погублять і того „бусля”, і ту „козу”, і все» (Пульмо).

Утрата, а то й свідоме знищення реманенту в кінці обходів була ритуальною нормою, адже маски повторно не використовувалися. За міфологічними уявленнями, задля того, щоб після інсценованого короткотривалого безладу настав лад, їх потрібно було знищити. Та, схоже, наші респонденти вже цієї норми не знають, тому ставляться до такої поведінки з осудом, зрештою, як і до багатьох інших витівок. Адже деякі з них допікали не на жарт: «Підпирали двері в хати, сани на хлів закидали. Раз звізле на сило 10 санив і поставили на дну купу вден на вден до самого неба» (Щитинь).

І хоч кожен із таких проявів антиповедінки мав і раціональний зміст, до прикладу, «воза на хату вивозили на тоє, щоб був дощ» (Будники, арк. 11), ніхто його одномоментно не пояснював, тож це могло отримувати різний резонанс. Отож і тут конспірація була не зайва.

Традиція новорічних перебирань поширена в багатьох країнах на різних континентах. Відрізняються хіба що маски та способи рядження, причому не лише на регіональному, а й на місцевому рівнях. Свій канон мало й Західне Полісся, притому не такий уже й неочікуваний: «На Щодруху пирибиралися колядники дивчата в хлопців, хлопці в дивчат. Вивертали кожухи. Робили смерть і так ходили» (Гойкут, арк. 7).

Подоляни назвали б це «Маланкою». Маскарадна підміна статі була основним моментом цього дійства. Дисонує те, що новорічних перебиранців називають колядниками. Адже Коляда в цій місцевості – це переважно Різдво. Отож, різниця між колядниками й щедрівниками вже стерта. Хоч, зрештою, інших колядників, окрім тих, які ходили на Щедрий вечір, у багатьох місцевих селах і не було.

Перебирання на перший погляд мали довільну форму: «У шо хоч пирибиралися. В „буська“, „козу“ робеле» (Старі Червища, арк. 9). Та це стосувалося лише щедрівників: «На Коляду так ходели, а на Щудруху були „коза“, „видмідь“, був „циган“ з вусами, вимазиний сажою, „циганка“, ляльку замість дитини возьмуть. „Вовк“ ходив» (Щитинь, арк. 12-13), «Колядники в нас ни одівалися. А щодровники і в „коня“, і в „чорта“, і „гуси“ були. Був іден раз „кінь“, а на йому „салдат“ з винтовкою» (Видерта, арк. 6).

«Кінь» у цьому переліку єдиний «канонічний» персонаж, хоч для українських новорічних обходів і не традиційний. Що ж до решти, серед яких і «чорт», якого могли й не пустити в хату, та «гуси», то вони цілком випадкові. Тож і поведінка таких «щедрівників» непередбачувана. А тому їм наперед була уготована роль антигероїв.

Традиційних учасників обходу приймали як належне:

Заходять в хату починають здоровкати з Новим роком. Бусьол був – вкраде буханку хліба, ну там що взев, роззявив того рота, взев за ковбасу з печі і потег в мишок. Взев ковбасу і нисе. Вже хазяїн тоді ничо ни каже, ай, хай бируют (Пульмо).

У більшості випадків цей «бусол» не вважався самотійним, ба більше, самодостатнім персонажем. Частіше він доповнював обхід з «козою» чи «конем» і сприймався в одному ряду з іншими антигероями:

Десь з пувчаса в хате співають і танцюють. «Коза» тилько скаче і биличить, а там «цеган» і «бусол» діяували. Той на піч заглядає, чи кобаска весить, той девиця, де буханка хліби лежить. А решта всі співають. Стоять в порози і співають. Позамурзувани, позамазувани гет (Пульмо).

Другий за популярністю персонаж новорічних обходів – «кінь». Часто обхід із ним подається як прямиий антипод «кози». У деяких селах Західного Полісся категорично заявляють, що «„козу” не водили, водили „коня”» (Мостище 1, арк.1).

Своєю бешкетною поведінкою «кінь» вирізнявся тільки в гірший бік серед персонажів, які його супроводжували: «В „коне” прибиралися... „Жид” з „жидівкою” були, „циганка”... А той „кінь”, то лижок ни було, як тепер, то лавки були, то той „кінь” по лавках скакав» (Мостище 2, арк. 98).

Водночас саме кінь і привертав увагу, щоб відволікти її від неблаговидних дій головного антигероя – «цигана». Така ж роль була уготована й «жидові з жидівкою», які торгувалися з господарями, поки «циган» шастав по всіх закутках та шукав, що б то вкрасти.

Не виявляє жодних проявів антиповедінки серед учасників західнополіського новорічного обходу тільки «коза», хоча реципієнти дійства не виділяють її окремо як центрального персонажа: «Вивертали кожухи, носили кошика, мішка... А перебирались у „вовка”, „ведмедя”, в „козу”» (Гуменці, арк. 20).

Іноді цей перелік доповнюється іншими персонажами, цілком неочікуваними й випадковими. До прикладу, «гуси». Бувають і «овечки»: «На Щудруху прибирались в „вовка”, в „ведмедя”, в „кузу”, в „увички”, в „циганув”» (Броніця, арк. 15).

Інколи можна подумати, що в цьому гармидері є головніші за «козу»: «Щедрувники перевдягалися в „циган”, в „бабу”, ще в „козу”. Як вже йдуть цигани, то закривають двері, бо вони вже все випрошують, в піч заглядають, витягають сало, ковбасу» (Облапи, арк. 22).

Роль «кози» була передбачувана, за всіма іншими треба було пильнувати. Хоча нічого з того, що вони собі взяли, вже не повернеш, то хоч би знати, де що поділось: «Брали на столі паляницю, ковбаску з печі, і вже хазяїн ни смів тоє відбирати, за те вони колядували» (Гуменці, арк. 20).

### Контамінація інваріантів

Сценарій «Кози» повторювався з року в рік, тому й пісенний супровід бездоганно знали напам'ять не лише виконавці, а й глядачі. Оригінальності тексту, чи точніше ознак його автентичності на цих територіях, надають лише окремі діалектні вкраплення. До того у текстах з «конем» багато слів чи то навмисно перекручених чи то погано засвоєних з іншомовного слов'янського тексту, тому все, що можна сказати про їхнє походження, то це те, що вони не українські. Відтак можна здогадатися про неавтохтонність не лише тексту, а й самої містерії. Та хоч у записах і відчувається українсько-польський суржик, респонденти запевняють: «Наши ходели, з Новосілок. Да, с конем ходели... Ше й спивали...» (Смолярі). У деяких випадках у супроводі цього титульного персонажа був лише «ведмідь», такий же, як і при обходах із «козою»: «Ходили з „конем” і „ведмедем” увечері на Різдво. То називалося „шугатники”» (Черче 2, арк. 1).

Як бачимо, зі зміною складу учасників обходу змінився й час його проведення, не на Новий рік, а на Різдво.

Прояснюють ситуацію з несвоєчасним «конем», як і загалом походженням усього обряду, окремі полонізи в текстах. Тож мало ймовірно, щоб тут обійшлося без впливу на формування місцевої традиції польських осадників 20-30-х років ХХ ст. «Православне» Різдво збігалось в часі з відзначенням поляками свята Трьох Царів, що супроводжувалося ходінням з «Herodami», яке не обходилося без долучення світських традицій рядження. Тож паралельно могли ходити і з «конем». Зазвичай у польській традиції цей обряд практикувався на св. Стефана, тобто на другий день Різдва. Вранці цього дня до помешкань, в яких були дівчата, на коні у супроводі товаришів в'їжджав вершник – «smieciarz». Якщо знаходили у хаті сміття, тобто ще не прибрану з долівки солому, яку саме цього дня слід було винести в поле чи на подвір'я і спалити, то водили по ньому коня доти, доки дівчина не пригощала їх горілкою. Якщо ж не знаходили – всіх пригощав «smieciarz», схоже за виконану замість нього практичну роботу. Спогади «smiecowania» з «конем», які збереглися в архіві Етнографічного музею в Кракові, польські етнографи зафіксували в повіті Ланьцут Жешевського воєводства (МЕК,16).

Існував у польських селах і ще один варіант водіння коня. Майже в кожен дім у ніч на св. Степана вводили коня «podlaznika» у селах під Краковом. За народним повір'ям, це робилося задля того, щоб усі в сім'ї були здорові, а «konie są dobre» (МЕК,16).

Справжнього коня вводили в хату й подоляни, називаючи його «полазним», але робили це на Василя, тобто на Новий рік. Подекуди ходили з «конем» на другий день Різдва<sup>6</sup>.

У західнополіському селі Ольбле Ляське, де в 20-30-х роках жили поляки, (тепер Осівці) «ходили з „конем” і „ведмедем” разом. Ходили й на Новий рік, і на Різдво» (Острівці). Втім на Новий рік водночас могли ходити ще й з «козою» (Острівці 3, арк. 92).

У селах зі змішаним українсько-польським населенням ходили з «конем» і «ведмедем» лише відведений для цього день – перед Новим роком:

На Щодруху хлопці перевдягались. Їх називали «шугутники». «Кони» робили і «ведмеді» з дерева. «Кони» в хату, «ведмедь» пуд стил. Якшо ничо ни дадуть, «ведмедь» ни вилize. Треба заплатити добре, бо шось вкрадут» (Черче 1, арк. 131).

У деяких західнополіських селах, як і на польських етнічних територіях, головний персонаж обходу називався не «конем», а «кобилкою»: «Щодрувнике робеле «кобелу», пиридягалися в стару бабу і діда, в цегана і циганку» (Підріччя 2, арк. 8).

«Дід» і «баба» в обрядовому почті «кобилки» теж не випадкові, але більше нагадують супровід «полазного коня» на Поділлі<sup>7</sup>. Наступного після Щодрухи

<sup>6</sup> О. Курочкін, *Обрядовість (календарні свята й обряди)...*, с. 371.

<sup>7</sup> Там само.

ранку обрядові функції «кобилки» вичерпуються, а «хлопци з „дідами” ходять посівати» (Острівці, арк. 154). Та все ж вірогідніше, що такий супровід перепав «коневи» від «кози». А в Польщі ж «дід» цілком самостійний персонаж. Він міг ходити лише з двома драбами.

Достеменно не відомо, хто саме винайшов оригінальний спосіб рядження «коня» з допомогою кошика, але один із його варіантів незмінний. У східній частині Мазовії (Польща) «коніка» робили з кошика без дна, на нього накидали біле покривало, попереду до кошика прикріплювали оглоблю з кінською мордою, з боків звисали «ноги» вершника, вирізані з картону. Сам же вершник залазив у кошик, який тримався в нього на стегнах<sup>8</sup>.

Подібний спосіб рядження існував і на заході Полісся: «Озьмут скатерку чи радно, людина влізе в той „кінь”, шо ног не видно да й танцює» (Мельники-Мостище, арк. 32).

Утім на Західному Поліссі спосіб рядження у застосуванні підручних засобів пройшов істотну еволюцію, не залежну від польського варіанта. Так, Б. Завітій фіксує 5 таких модифікацій і з кошиком, і з обручами, і з старим решетом і просто з гілляки відповідної форми<sup>9</sup>.

Ще одним персонажем в обходах з «конем» був «бусол», якого деінде, мабуть, не випадково, називали на польський манер «боцяном». Одначе в більшості випадків на кінець 80-х років це польське слово вже було забуте: «Робели бусля, якей клював по підлозі дзьобом» (Підріччя 1, арк. 2). Справжня суто практична роль цього персонажа полягала в тому, щоб дістати підвішену над піччю ковбасу, що для інших «шугатників» було недосяжною не так фізично, як унаслідок природних особливостей їхніх прототипів.

У переліку всіх можливих перебиранців згадується й маска вовка: «У козу, вовка, видмиде прибиралися» (Нуйно 1). З погляду респондентів, маска вовка не сприймається як щось особливе. Проте цей персонаж трапляється так рідко, що заслуговує на особливий інтерес. Його підсилює інша інформація: «Розказувала баба, шо кулись у нас прибирались в „вувків”. Типерика вже того ни роблять» (Козовата). Виходить, що «вовки» могли бути й єдиними персонажами таких обходів. Та переконливих доказів такого перебирання на сьогодні нема. Згадки про те, що перебирались у «вовка» трапляються також в окремих селах колишнього Любомльського (Гуменці) та Камінь-Каширського районів<sup>10</sup>. А чи це була окрема зоомістерія чи тільки одна з масок, встановити на основі наявних свідчень неможливо, бо й самі респонденти передають уже те, що тільки чули з других вуст.

Приказку «Бігає, неначе з вовчою шкурою після Коляди» наводить у своїй праці *O słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* Зорян Доленга-Ходаковський<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Białystok 1964, s. 55.

<sup>9</sup> Б. Завітій, *Ходіння з конем у с. Кримно...*, с. 75-84.

<sup>10</sup> Там само.

<sup>11</sup> З. Доленга-Ходаковський, *Про слов'яницину перед християнством*, «Фольклористичні зошити» 2007, вип. 10.

Розлогіша згадка про ходіння в вовчій шкурі є і в Казимежа Мошинського. Тож колядування з «вовком» у Польщі не було чимось рідкісним. Рядились вовком і вдягали вовчу маску в Мазовії, Помор'ї, в келецьких і сілезьких селах. Втім дослідник не вбачає в цьому чогось неординарного, адже схожі маски траплялися в Боснії, Молдові та в північній частині Болгарії<sup>12</sup>. Для нас важливо ж, що й на Західному Поліссі це була не якась скороминуча імпровізація місцевого характеру, а все-таки традиція, причому з дуже широким ареалом побутування. Притому її не можна вважати ні суто українською, ні навіть слов'янською. Від того претензії на її давність тільки поглиблюються.

Зрештою, новорічні обходи можуть знехтувати будь-яким з персонажів, окрім в одних місцевостях «кози», в інших – «кося».

### **Зоомістерії «Коза» і «Кінь» у новорічній обрядовості західних поліщуків. «Козарі» і «шугатники»**

Загалом на Західному Поліссі існувало дві категорії таких ватаг. Одна мала назву «козарі» – це ті, що ходили з козою.

Хлопці повбираються так як у воєнне. Ну то звуться «козарі». «Коза» з їми була. І ходять, співають по хатах: «Скаче козонько, скаче нибого, дасть тобі господар пувзолото. Пувзолото нема шо брати, треба козоньци вище скакати». І от уже платить козі, як скаче» (Світязь).

Друга категорія «шугатники» або «шугутники»: «На Щодруху хлопці перевдягались. Їх називали „шугутники”. Ходили з „конем” і „ведмедем” увечері на Різдво. То називалося „шугатники” (Черче 2).

Етимологія «козарів» зрозуміла: «Ходили з „козою”. Тільки їднії хлопці і то все старшії, дивчет ни було. Тих хлопцюв називали „козаремі” (Осівці 4, арк. 92).

Що ж до «шугатників», то тут з етимологією складніше. Крім слів «шугу-шугу, дайте нам по пирогу», відомих із примовки, яку використовували перебранці, жодних інших навіть натяків про значення назви не маємо. Хоч маленькою здогадкою можна вважати інформацію про те, що «попідмазуються невідь-чим, одіяло зроблять рогом. Одним словом, лек наводили на людей» (Дарівка, арк. 8). А ще респонденти згадують про те, що хто зустрінеться такій ватазі на шляху, то вкидали в кучугуру снігу. Можливо, в цьому і полягало те шугання.

Поширенішими на Західному Поліссі все-таки були обходи з «козою». Дійство нічим не відрізнялося від тих, які відбувалися по всій етнічній території України.

Вивертали кожуха. Робили морду, очи з бляхи. Приходили до якоїсь хати і спували: «Ходь, «коза» з корчми, Ни бійся Кузьми. Кузьмова мати Просить до

<sup>12</sup> К. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II: *Kultura duchowa*, cz. 2, Warszawa 1968, s. 296.



хати. Щось має дати. Дасть штири злоти «Козі» на чоботи. А «дідуйкови» на рукавичку, А «бабусейци» на запасочку (Старі Кошари, арк. 18).

Звідти відкривається суть обходу. Вона полягає в обдаровуванні згаданих персонажів. При цьому втрачається можливість втілення міфу про умираюче й оживаюче божество родючості. Тому наступна частина дійства набуває неочікуваного повороту, мало пов'язаного з попереднім:

В нашому саду вродили сливки, Щоб тую козу задерли вовки». Як казали останні слова, коза впала. Тут приходять дохтур-аптекарь. Він каже: «Я лікар-аптекарь. Лечить умею. Сто в лазарете, двесті на том свете». Вилічить «козу». «Коза» скаче. А «дід» з «бабою»: «Ой хвалим тебе, милий наш Боже, що наша коза скакати може. Уроди, Боже, жито пшеницю, жито-пшеницю, всяку пашницю» (Старі Кошари, арк. 18).

Виходить, що оживання «кози» безпосередньо кореспондується на врожай. «Дід» і «баба», які ходять разом з «козою», як переконуємося, цього впливу не мають.

Цю ж ідею транслює й найпоширеніший текст супроводу обходів з козою: «Де коза ходить, там жито родить, де не буває, там вилягає».

З погляду походження тексту не можна не звернути увагу, що лікар у ньому московит чи принаймні офіційна особа московської влади. Це явна ознака того, що містерія побутувала на цих землях і до появи польських осадників.

Дуже схожий текст Станіслав Двораковський записав у Мазовії в обходах з конем. Там «konik» ходив без участі інших ряджених. Супроводжували його тільки хлопчики-підлітки і музикант. А найцікавіше, що вони співали: «Hulaj, hulaj, konicku, Po zielonem gaicku! Dzie konicek nie chodzi. Tam zytko rodzi»<sup>13</sup>.

Попри очевидну залежність тексту від аналогічного українського при обходах із «козою», функції «коня» цілком протилежні. Колядники застерігають господарів його можливою появою на полі, а самого направляють в гайок, щоб не робив потрави. А найнадійніший спосіб запобігти цьому – нагодувати коня. Ситий кінь у поле не піде.

Це найхарактерніший текст, який ставить коня в один ряд з іншими «шугатниками», хоч на Західному Поліссі це так яскраво не проявляється.

Проте в польському фольклорі трапляється й «корисний» «кінь». Магічного сенсу, на відміну від «кози», він не має, та користь від нього очевидна. У лясов'яків такий обхід має назву «kolada koniem». В'їжджаючи на коні у хату, вершник промовляє: «Chodził konik po kolądzie, robił na chleb, robić będzie».

Відтак об'їжджав усю хату, за що «кінь» отримував овес на віці (кришці) хлібної діжі, а чоловіків пригощали горілкою<sup>14</sup>. У живецьких селах у день св.

<sup>13</sup> S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego...*, s. 55.

<sup>14</sup> F. Kotula, *Teatralność zwyczajów i obrzędów*, „Polska Sztuka Ludowa” 1952, nr 6, s. 336-337.

Степана в хату в'їжджав «polaznik» на коні, бажав щастя, обсипав приміщення вівсом. Потім самого «подлазніка» запрошували до столу й пригощали, а коня ж відводили до стайні<sup>15</sup>.

У такому амплу сandomирський кінь більшою мірою нагадує подільського. Подільський «полазник» приїжджав на коні нагадувати, що вже час орати. Тут же й посівав у хаті зерном. На Західному Поліссі слово «полазник» не відоме.

З часом живого коня замінив ряджений. Попри те учасником вистав у районі Сandomирської Пущі (у лясов'яків) та у селі Тинець під Краковом «живий кінь» побутував до 50-х років ХХ ст.<sup>16</sup>.

Із рядженими «кобилкою» чи «коником» ходили у Жешівському воєводстві<sup>17</sup>, як і в Білостоцькому. Північний кордон поширення цього звичаю досягає північно-західних районів Більського повіту, на північ від Нарви він не відомий<sup>18</sup>.

Західнополіський варіант «Коня», безумовно, з розряду новацій. Незважаючи на те, що серед респондентів, від яких зібрана наявна в нас інформація, траплялися особи, які народилися в перші десятиліття ХХ ст., часу появи цього обряду ніхто не пам'ятав. Він, найвірогідніше, випав на їхні дитячі роки, коли дитина ще не усвідомлює історичної тяглості. Найвірогідніше це могло статися в 20-30-х роках. Окреме питання – походження в поляків його інваріанту – «polaznika», який навіть назву має українську. Тут дуже вірогідна версія – інфільтрація в південно-західні райони Польщі подільської традиції.

Те, що з «конем» ходили тільки хлопці, вже свідчить, що вони у такий спосіб надивлялися собі дівчат. Бо тільки в хаті можна було оцінити, яка з дівки господиня. Але то вже вторинна функція обходу. Початкова все-таки, мабуть, була рільнича, коли хлопці ходили не тільки з живим конем, а й з плугом. Подібно ходили з «бичком» і плугом румуни. Щоправда, самого бичка останнім часом вже не водили. Його присутність під вікном, позаяк в хату не заходили, імітував звук специфічного музичного інструменту, що нагадував мукання бугая. Доповнювало враження присутності під вікном справжньої тварини поцьвохування з боку колядників батогамі. Втім центральним образом такого обходу був все-таки не бугай, а плуг. Не дарма ж бо й назва румунського обряду – «плугошорул». Під час цього новорічного обходу румунські колядники ще й проводили першу борозну по снігу. А це не інакше як відгомін аграрної обрядовості весняної Коляди, яку відзначали навесні, а наближеність обрядових дій до реальних – переконлива ознака першобутності саме такого варіанту обряду що з бичком, що з конем.

<sup>15</sup> F. Kotula, *Z Sandomierskiej Puszczy*, Kraków 1962, s. 44.

<sup>16</sup> F. Kotula, *Teatralność zwyczajów i obrzędów...*, s. 337.

<sup>17</sup> A. Wójcik, *Zwyczajowe doroczne Pogórzan. Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*, Kraków 1965, s. 267.

<sup>18</sup> J. Maciejewska-Pavkovič, *Zdobnictwo obrzędowe wsi Białostockiej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1966, № 2, s. 124.

Символічна оранка могла бути пов'язана ще й із тим, що «перед Новим роком на Щодруху запрагали коники, що уже з висни на їх їздить, волики гучили перши раз...» (Холоневичі).

Борозна, проорана досі незапряганим бичком чи конем, передбачала магічний вплив на родючість. Мабуть, тому обряд у поляків називався «конік», а не «коп».

Якщо ж допевнятися, який із обходів із конем був давніший, з плугом чи без плуга, то, безумовно, перший. Він застосовувався ще тоді, коли Новий рік і оранка збігалися в часі. Що ж до другого, то він своїм приходом визначає завершення різдвяно-новорічних свят, коли треба було винести з хати перетерту упродовж свят під ногами соломі («мерву»). Адже на свята в хаті не замітали. Не випадково ж і коновод у поляків мав назву «сміттяр». То вже з часом він набув статусу наглядача за порядком, тобто поліцейського. На Західне Полісся потрапив тільки цей варіант обряду. Адже й вершник тут найчастіше з'являється в формі поліцейського. Вже звідти цей персонаж поширився навіть у супровід «кози».

Цілком зрозуміло, що сценарій ходіння з «конем» у тому вигляді, в якому він існує на Західному Поліссі, пройшов некороткий шлях трансформації, яка відбувалася на території між Дністром і Нарвою. Про це свідчать і місця його побутування: Мараморощина, Придністров'я, Малопольща, Мазовія, Західне Полісся. Разом із формою трансформувалася і зміст ідеї таких обходів від пропозиції оранки до вимоги нагодувати коня. Аграрно-магічна функція в цих обходах відсутня. Все зводиться до утилітарних. Що ж до початкової ідеї, то її найповніше відображає румунська назва «плугошорул», тобто свято плуга.

Польський дослідник К. Мошинський писав про поширення маски коня в Німеччині, Англії, Південній Франції, в Македонії, Болгарії, Молдові, Туреччині, за межами Європи – в Індокитаї, Японії, Китаї<sup>19</sup>. Де праатьківщина цього обряду і чи існувало єдине джерело загалом, питання питань. Та достатньо одного факту, що в XVI ст. прямий відповідник того, який існував в Польщі з супровідними масками «ведмедя» та «вовка», шотландський Хоббі-хорс вже був заборонений королем Англії Генріхом VIII через асоціальну поведінку, яка допускалася в день його відзначення<sup>20</sup>.

Позаяк неодмінною умовою ходіння з конем була мілітарна манера перевдягання, а головною практичною функцією таких обходів було збирання провіанту, є всі підстави вбачати зародження цієї традиції в надрах середньовічних зборів представниками влади для потреб війська.

Попри швидке впровадження обходу з «конем» на Західному Поліссі перевага в різдвяно-новорічних обрядах залишалася все-таки за «козарями». Найпомітніша зміна, яка відбулася під впливом різдвяного «ходіння з коником» та, що з «козою» почали ходити й на Різдво: «Ходили з „козою” на Різдво пуд вечир...» (Велимче, арк. 16). «Ходили з „козою”, „буслом” на Різдво ввечері» (Доротице).

<sup>19</sup> K. Moszynski, *Kultura ludowa Słowian...*, s. 295.

<sup>20</sup> Ch. Chaunder, *Year Book of Folklore*, London 1959, p. 21.

І все ж таки у більшості місцевостей, де «коник» був невідомий, дотримувалися старої традиції: «Із „Козою” ходили на старий Новий рік. Перевдягались в „козу”, „цигана”, „діда” (Верхи, арк. 52-53).

В Облапах до категорії «козарів» входили також перебрані «дід», «баба», «циган» (Облапи, арк. 22). «Дідові» з «бабою» і тут дари належали за статусом. «Циганові» ж треба було вкрати.

Там же, де обряд «ходіння з конем» набув чинності, «козі» був відведений периферійний статус. Її віддали на поталу дітям: «То з „козою” в нас ходили діти, а росли хлопці ходили з „конем”» (Погоулянка). А щоб хоч якось уникнути своєї вторинності, в уніформу почали вбиратися й «козарі»: «Хлопці повбираються та як у воєнне. Ну то звуться „козарі”. Коза з ними була» (Світязь).

Поява міліарного стилю перебранців однозначно пов’язана з польським впливом:

І поліцаї з їми ходять. Тиї вже співають по-польську: «Нови лята, стари лята, дась господар калачата. Як не даси калачика, то уведем рогачіка. І будемо в ріг трубити, Воликами хліб робити». Співають поліцаї. Два. Тоді впускають «козу», вона була за дверима... (Пульмо).

Накладання польських свят на українську традицію змінило в тому числі і зміст самих обходів. Одночасне відзначення українцями Різдва, а поляками Трьох Королів часто в одному й тому ж селі призвело до контамінації польської традиції з місцевою українською. Тим то і з «конем», «козою» і «ведмедем» українці почали ходити на Різдво: «Ходили з „конем”, „козою ” і „ведмедем”. На Рuzдво ввечері. Ходили два дні ввечері» (Хотешів).

Незважаючи на те, що попервах у різних селах дотримувалися якогось одного типу рядження, все ж календарне приурочення обрядів поступово дифузійнувало. Тож в одних випадках знаходимо свідчення, що «шли з „коньми”... на другий день Рuzдво» (Датинь), в інших – «ходили з „конем” і „ведмедем”... і на Новий рік, і на Різдво» (Острівці).

Як будь-яке нововведення, ходіння з «конем» викликало більше емоцій у глядачів. Тому в окремих селах «Кінь» цілковито витіснив стару традицію не те щоб на периферію, а й загалом; «„Козу” не водили, водили „коня”» (Мостище 1).

Вторинність обходів із «конем» у західнополіських селах проявляється в тому, що разом із ним, на відміну від польської традиції, ходили ті ж персонажі, що й з «козою»: «дід», «баба», «циган», «циганка» і «ведмідь».

Отже, «Коза» і «Кінь» – не тільки окремі дійства, а ще й самодостатні персонажі. Уся решта масовки – це «шугатники», які жодного функціонального навантаження у своїх містеріях не несуть. Інше питання – наскільки вони випадкові.

Якщо респонденти вбачають різницю між «козарами» й «шугатниками», хоч персонажний склад обох категорій мало чим відрізняється, то вона, мабуть, полгала у змістовому наповненні, зокрема й ставленні до обох цих категорій.

### «Врічні гості»

І врешті-решт питання, наскільки випадкові чи закономірні персонажі різдвяно-новорічних обрядових обходів. У більшості помічаємо, що ставлення до «козарів» і «шугатників» не рівнозначне. Так само й до центральних персонажів обох обрядів, що більшою мірою проявляється в текстах супровідних пісень. Якщо «коза» бажана на полі, бо: «Де коза ходить, там жито родить», то кінь має діаметрально протилежне значення – «Dzie konicek nie chodzi, tam żytko rodzi».

Серед дослідників побутує навіть така думка, що на українських землях коза вважалася тотемом<sup>21</sup>. Таке припущення вільно кореспондується з добре відомим зауваженням німецького вченого Вільгельма Маннгардта про міфологічні уособлення та магічні ритуали європейських селян, переважно німецьких, у зв'язку з їхніми землеробськими роботами. Так у німців польового духа втілювали житній вовк та житній пес. Щодо останнього, то він набув поширення і в чехів<sup>22</sup>. Коли у випадку з козою це мало реальне підґрунтя, адже на місці загонів для кіз, які з часом переорювали, насправді добре родило жито, то вплив вовка чи пса на врожай таки досить сумнівний. Можна лише припускати, що тотемічне значення вовка-помічника могло бути успадковане та трансформоване ще від первісних мисливців.

Де в колі персонажів, які супроводжують «козу», зооморфне втілення духів поля, а де тотемів, однозначної відповіді нема, особливо щодо кози. Тим часом не зайве нагадати, що недожатий клаптик поля, що звався «козою», отже, схоже, залишений саме для неї, а згодом і жмут колосся, який залишали на зиму, найвідоміший за назвою «борода» безапеляційно асоціюються з ритуалом пошанування духів угідь у народів із традиційним первісним побутом.

Із появою інгумації, як основного способу поховань, функції цих духів були переадресовані духам предків. Тож «коза», «дід» і «баба» в цьому контексті сприймаються як духи-опікуни. Перша – поля, два інші – родинного добробуту в цілому. Всі вони позиціонуються як добротворці, які приходять у найвідповідальніші моменти господарського календаря.

Перехід опікунських функцій від духа поля до духів предків призвів до транспонтації й одного з обрядових атрибутів. Недожатий пучок збіжжя, який до цього залишали в полі, переформатувався як останній вижатий сніп, принесений господареві до хати. Відтак почав називатися «дідом», «дідухом», тобто духом діда – дід-духом, а розстелена на долівці на час свят солома – «бабою». Поляки ж останній зжатий сніп називали «бабою». Так само й чехи. Отож, за логікою обрядової практики, польський «смітяр» повинен вивезти з хати в поле «бабу», тобто бабиного духа, що повинен сприяти родючості в наступному аграрному році. В цьому контексті людська домівка сприймається як тимчасовий прихисток

<sup>21</sup> О. Знойко, *Міфи Київської землі т. події стародавні*, Київ 1989.

<sup>22</sup> W. Mannhardt, *Roggenwolf und Roggenhund*, Danzig 1865.

для духа поля. Про таке значення принесеного після жнив у хату збіжжя, яке в поліській традиції ще називається «вінком», згадується в жнивварських піснях. Тільки ж відправляти такого духа в поле посеред зими нелогічно, тому й функції родючості в ньому часто не вбачають. Насправді ж місце цього обряду на початку весни – аграрного Нового року.

У такому обрядовому контексті духи поля в слов'янських віруваннях уже переведені в ідеологічну площину вірувань культу предків. За уявленнями цього культу померлі родичі сприяли добробуту живих, тобто насамперед рясним врожаям, із-під землі і лише в дні найбільших свят навідувалися не так для пошанівку, як дізнатися про те, чим можуть допомогти. Тому як за святковим столом, так і в текстах колядок згадувалися всі нагальні потреби хлібороба.

### **Небажані гості – страхополохи-«шугатники»**

Прихід «шугатників» на відміну від «козарів» завжди викликає певні перестороги: «Як вже йдуть „цигани”, то закривають двері, бо вони вже все випрошують, в піч заглядають, витягають сало, ковбасу» (Облапи, арк. 22).

І справа не лише в «циганах». Ті ж самі функції, що й «циган», може виконувати й «бусол» («бусол», «бусень» – лелека, В.Д.), заглядаючи, де що б дістати та потягнути. На те вони й «шугатники». Етимологічно «шугатники» – це ті, що шугають, тобто лякають, полошать. Вовк, ведмідь, кінь, бусол – всі вони належать до цієї категорії. І так само, як і доброчинці, ці зловмисники претендують на те, щоб узяти. Не ласкою, то силою. Головним «рекетиrom-вимагачем» у цій компанії на Західному Поліссі був не «кінь», а «ведмідь», який ходив разом із ним.

При такому поводженні зачинити двері перед гістьми означало накликати ще більшого лиха. Та не тільки тому вони отримують свою частку. Їхня антиповедінка – це відображення «того світу» який репрезентують «врічні гості», по суті, «дід» з «бабою». Трапляються серед них і колишні тотеми: «вовк», «ведмідь», «коза», «кінь». Тобто західнополіські «шугатники» виконують ті самі дії, що й подільські «маланкарі». Та все ж, в обходах з «козою» вони «врічні гості», із «конем» – «шугатники» – тобто відповідно доброчинці та зловмисники. Доповнюють їх перелік нарівні з масками хижих звірів іновірці та інородці.

Фінальна фаза побутування цих зоомістерій – 60-і роки ХХ ст. Відколи до колядників та щедрівників почали «вживати міри адміністративного впливу», карнавалізація обряду ще більше видавала його учасників на вулиці. Тому почали колядувати й щедрувати вже без масок і не під вікнами, а по хатах. Зовні скидалося на те, що наче нічого й не відбувається. Зайшли гості до хати, ну й що? Та цього було цілком достатньо, щоб втратило свою привабливість і саме щедрування. Виконавців щедрівок, особливо коли вони приходили один за одним з тією самою щедрівкою-колядкою нерідко почали сприймати як випрохувачів, а тому не завжди їх пускали до хати.

### Висновки

У підсумку можна стверджувати, що обряд «ходіння з конем» поширився на Західне Полісся у 20-30-х роках ХХ ст. разом з польськими осадниками. Тому, на відміну від обходів з «козою», він мав на Західному Поліссі локальне поширення. Втім поява цього культурного артефакту в регіоні істотно вплинула на весь комплекс різдвяно-новорічної обрядовості. В одних місцевостях «ходіння з конем» мирно співіснувало з «водінням кози», в інших новий обряд утвердився на місце традиційного, заодно прилучивши до себе й його персонажів. Врешті-решт невідповідність дат українського та польського обрядових календарів призвела до симбіозу обрядових дійств, унаслідок чого на Західному Поліссі утвердилися і різдвяні обходи в новорічних масках, що загалом для української традиції не властиве. Тут вони просто заповнили вільну нішу, адже до цього в багатьох селах на Західному Поліссі не існувало навіть традиції колядування. Проіснував обряд «ходіння з конем» у західнополіському культурному контексті до 60-х років ХХ ст. Відтак через репресивне втручання радянських владних структур вийшов з ужитку разом з обрядом «водіння кози».

### ДЖЕРЕЛА

- Брониця – записано в с. Брониці Камінь-Каширського району від Тетяни Ходаковської, Архів Інституту культурної антропології<sup>23</sup>, [далі – ІКА], ф.1, од. зб. 1.
- Будники – записано в с. Будниках Любомльського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 108.
- Велимче – записано в с. Велимчі Ратнівського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 25.
- Верхи – записано в с. Верхах Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 4 А.
- Видерта – записано в с. Видерті Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 2.
- Гуменці – записано в с. Гуменцях Любомльського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 113.
- Дарівка – записано в с. Дарівці Ковельського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 61.
- Датинь – записано в с. Датині Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 24.
- Доротище – записано в с. Доротиці Ковельського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 25.
- Заболоття – записала 1993 р. Світлана Задерей у від Наталки Задерей 1912 р. н. у с. Заболотті Любомльського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 116.
- Козовата – записано 1989 р. в с. Козоваті Ратнівського району від Варвари Штик 1941 р. н., власний архів автора.
- Кримно – записано в с. Кримні Старовижівського району, власний архів автора.
- Мельники-Мостище – записано в с. Мельниках-Мостиці Камінь-Каширського району, ІКА, ф.1, од. зб. 23.
- Мостище 1 – записано в с. Мостиці Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 24.
- Мостище 2 – записано в с. Мостиці Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 25.
- Нуйно 1 – записано 1990 р. в с. Нуйні Камінь-Каширського району від Ольги Антонюк 1915 р. н., власний архів автора.
- Нуйно 2 – записано в с. Нуйні Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 82.
- Облапи – записано в с. Облапах Ковельського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 76.

<sup>23</sup> До 2005 р. – Полісько-Волинського народознавчий центр.

- Окачево – записано в с. Окачеві Ратнівського району, ІКА, Фонд обмеженого користування, далі – ФОК.
- Осівці 1 – записано в с. Осівцях Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 35.
- Осівці 2 – записано в с. Осівцях Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 55.
- Осівці 3 – записано в с. Осівцях Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 25.
- Осівці 4 – записано в с. Осівцях Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 96 А.
- Острівці – записано в с. Острівцях Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 34.
- Підріччя 1 – записано в с. Підріччі Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 27.
- Підріччя 2 – записано в с. Підріччі Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 39.
- Пнівне – записано в с. Пнівні Камінь-Каширського району, ІКА, ФОК.
- Погулянка – записано 1993 р. у с. Погулянці Любешівського району, власний архів автора.
- Пульмо – записано в с. Пульмі Шацького району, власний архів автора.
- Раків Ліс – записано в с. Раковому Лісі Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 42.
- Річиця – записано 1996 р. в с. Річиці Турійського району від Василя Вознюка 1925 р. н., власний архів автора.
- Світязь – записано в с. Світязі Шацького району, власний архів автора.
- Смолярі – записано в с. Смолярах (куток Новосілки) Старовижівського району, власний архів автора.
- Сошичне – записано в с. Сошичному Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 1.
- Старі Кошари – записано в с. Старих Кошарах Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 69.
- Старі Червища – записано в с. Старих Червищах Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 44.
- Стобихва – записано в с. Стобихві Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 45.
- Тойкут – записано в с. Тойкуті Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 24.
- Холоневичі – записано 1990 р. від Ольги Мартинюк 1911 р. н. в с. Холоневичах Ківерецького району, власний архів автора.
- Хотешів – записано в с. Хотешеві Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 25.
- Черче 1 – записано в с. Черчому Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 24.
- Черче 2 – записано в с. Черчому Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 25.
- Черче 3 – записано в с. Черчому Камінь-Каширського району, ІКА, ф. 1, од. зб. 53
- Щитинь – записано 1996 р. в с. Щитині від Марії Салівончик 1925 р. н., ІКА, ф. 1, од. зб. 42.
- МЕК – Muzeum Etnograficzne w Krakowie, Archiwum Rękopisów, 150/1, teka IV, 16.

## REFERENCES

### Sources:

- Bronytsia – zapysano v s. Bronytsi Kamin-Kashyrskoho raionu vid Tetiany Khodakovskoi, Arkhiv Instytutu kulturnoi antropologii [dali – ІКА], f. 1, od. zb. 1.
- Budnyky – zapysano v s. Budnykakh Liuboml'skoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 108.
- Cherche 1 – zapysano v s. Cherchomu Kamin-Kashyrskoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 24.
- Cherche 2 – zapysano v s. Cherchomu Kamin-Kashyrskoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 25.
- Cherche 3 – zapysano v s. Cherchomu Kamin-Kashyrskoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 53
- Darivka – zapysano v s. Darivtsi Kovel'skoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 61.



- Datyn – zapysano v s. Datyni Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 24.
- Dorotyshche – zapysano v s. Dorotyshchi Kovelskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 25.
- Humentsi – zapysano v s. Humentsiakh Liuboml'skoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 113.
- Kholonevychi – zapysano 1990 r. vid Olhy Martyniuk 1911 r. n. v s. Kholonevychakh Kiveretskoho raionu, vlasnyi arkhiv avtora.
- Khoteshiv – zapysano v s. Khoteshevi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 25.
- Kozovata – zapysano 1989 r. v s. Kozovati Ratnivskoho raionu vid Varvary Shtyk 1941 r. n., vlasnyi arkhiv avtora.
- Krymno – zapysano v s. Krymni Starovyzhivskoho raionu, vlasnyi arkhiv avtora.
- MEK – Muzeum Etnograficzne w Krakowie, Archiwum Rękopisów, 150/1, teka IV, 16.
- Melnyky-Mostyshche – zapysano v s. Melnykakh-Mostyshchi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f.1, od. zb. 23.
- Mostyshche 1 – zapysano v s. Mostyshchi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 24.
- Mostyshche 2 – zapysano v s. Mostyshchi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 25.
- Nuino 1 – zapysano 1990 r. v s. Nuini Kamin-Kashyrskoho raionu vid Olhy Antoniuk 1915 r. n., vlasnyi arkhiv avtora.
- Nuino 2 – zapysano v s. Nuini Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 82.
- Oblapy – zapysano v s. Oblapakh Kovelskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 76.
- Okachevo – zapysano v s. Okachevi Ratnivskoho raionu, IKA, Fond obmezhenoho korystuvannia, [dali – FOK].
- Osvitsi 1 – zapysano v s. Osivtsiakh Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 35.
- Osvitsi 2 – zapysano v s. Osivtsiakh Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 55.
- Osvitsi 3 – zapysano v s. Osivtsiakh Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 25.
- Osvitsi 4 – zapysano v s. Osivtsiakh Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 96 A.
- Ostrivtsi – zapysano v s. Ostrivtsiakh Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 34.
- Pidrichchia 1 – zapysano v s. Pidrichchi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 27.
- Pidrichchia 2 – zapysano v s. Pidrichchi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 39.
- Privne – zapysano v s. Privni Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, FOK.
- Pohulianka – zapysano 1993 r. u s. Pohuliantsi Liubeshivskoho raionu, vlasnyi arkhiv avtora.
- Pulmo – zapysano v s. Pulmi Shatskoho raionu, vlasnyi arkhiv avtora.
- Rakiv Lis – zapysano v s. Rakovomu Lisi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 42.
- Richytsia – zapysano 1996 r. v s. Richytsi Turiiskoho raionu vid Vasylia Vozniuka 1925 r. n., vlasnyi arkhiv avtora.
- Shchytyn – zapysano 1996 r. v s. Shchytyni vid Marii Salivonchuk 1925 r. n, IKA, f. 1, od. zb. 42.
- Smoliari – zapysano v s. Smoliariakh (kutok Novosilky) Starovyzhivskoho raionu, vlasnyi arkhiv avtora.
- Soshychne – zapysano v s. Soshychnomu Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 1.
- Stari Chervyshcha – zapysano v s. Starykh Chervyshchakh Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 44.
- Stari Koshary – zapysano v s. Starykh Kosharakh Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 69.
- Stobykhva – zapysano v s. Stobykhvi Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 45.
- Svitiaz – zapysano v s. Svitiazi Shatskoho raionu, vlasnyi arkhiv avtora.
- Toikut – zapysano v s. Toikuti Kamin-Kashyrskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 24.
- Velymche – zapysano v s. Velymchi Ratnivskoho raionu, IKA, f. 1, od. zb. 25.

Verkhy – zapysano v s. Verkhakh Kamin-Kashyrskoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 4 А.  
 Vyderta – zapysano v s. Vyderti Kamin-Kashyrskoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 2.  
 Zabolottia – zapysala 1993 r. Svitlana Zaderei u vid Natalky Zaderei 1912 r. n. u s. Zabolotti  
 Liuboml'skoho raionu, ІКА, f. 1, od. zb. 116.

### Studies:

Chauder Ch., *A Year Book of Folklore*, London 1959.  
 Dołęga-Chodakowski Z., *Pro slov'yanshchynu pered khrystyianstvom*, «Fol'klorystychni zoshyty» 2007, vyp.10.  
 Dworakowski S., *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, Białystok 1964.  
 Kolberg O., *Dziela wszystkie*, t. 52: *Białoruś – Polesie*, Wrocław – Poznań 1968.  
 Kotula F., *Teatralność zwyczajów i obrzędów (z Puszczy Sandomierskiej)*, „Polska Sztuka Ludowa” 1952, nr 6.  
 Kotula F., *Z Sandomierskiej Puszczy*, Kraków 1962.  
 Kurochkin O., *Obryadovist' (kalendarni svyata y obryady)*, [v:] *Podillya. Istoryko-etnohrafichne doslidzhennya*, Kyiv 1994.  
 Maciejewska-Pavkovič J., *Zdobnictwo obrzędowe wsi białostockiej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1966, nr 2.  
 Mannhardt W., *Die Korndamonen*, Berlin 1868.  
 Mannhardt W., *Roggenwolf und Roggenhund*, Danzig 1865.  
 Mannhardt W., *Wald- und Feldkultc*, Bd. 1-2, Berlin 1904-1905.  
 Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. II: *Kultura duchowa*, cz. 2, Warszawa 1968.  
 Wójcik A., *Zwyczaje doroczne Pogórzan. Nad rzeką Ropą. Zarys kultury ludowej powiatu gorlickiego*, Kraków 1965.  
 Zienkiewicz R., *Piosenki gminne ludu pińskiego*, Kowno 1851.  
 Zavitij B., *Khodinnya s konem u s. Krymno na Zakhidnomu Polissi*, «Narodoznavchi zoshyty» 2000, № 1.  
 Znoyko O., *Mify Kyiv's'koyi zemli ta podiyi starodavni*, Kyiv 1989.

### ПРО АВТОРА

**Віктор Феодосійович Давидюк** – доктор філологічних наук, професор кафедри української літератури. Волинський національний університет імені Лесі Українки (Lesya Ukrainka Volyn National University). **Публікації: вибрані книги:** *Genealogia українського фольклору*, Рівне 2005; *Етнологічний нарис Волині*, Луцьк 2005; *Купало на заході Волині*, Луцьк 2015; *Зачароване Полісся*, Луцьк 2018; *Круглий рік (досліди з поля календарної обрядовості Західного Полісся)*, Луцьк 2019; *Студії з порівняльної фольклористики*, Луцьк 2022; *Поетика західнополіського весілля*, Луцьк 2023.

ORCID: 0000-0001-9019-0466

Email: viktor.davydiuk1956@gmail.net; totem2004@bigmir.net