



УДК 392.5(=161.2)(477.87)''188/192''

Іванна ЧЕРЛЕНЯК

АТРИБУТИ ТА ОБРЯДОДІЇ ВЕСІЛЬНОГО ЦИКЛУ НА ЗАКАРПАТТІ: СЕМАНТИКА, СЕМІОТИКА ТА СИМВОЛІКА

Розглядається весільна обрядовість українців Закарпаття кінця XIX — першої половини XX ст. Простежується символіка весільних атрибутів, подається семантичний та семіотичний аналіз деяких компонентів обряду. Наголошується на з'ясуванні відмінностей і дотичних рис весільної обрядовості Закарпаття з іншими етнографічними районами України та сусідніми народами.

Ключові слова: весілля, обряд, ритуал, атрибут, звичай, семантика, символіка, вінок, хліб, обручка, молода, молодий.

© І. ЧЕРЛЕНЯК, 2017

Шлюбний церемоніал українців Закарпаття формувався впродовж багатьох століть, а відтак зберіг у собі велику кількість обрядових реліктив дохристиянської старовини. Весільний обряд на Закарпатті у кін. XIX — першій пол. XX ст. мав велику кількість атрибутів та обрядодій, семантика, семіотика та символіка яких у локальному дискурсі є надзвичайно цікавою, а, головне, не достатньо вивченою.

Основним джерелом для дослідження традиційних весільних обрядів українців Закарпаття стали польові матеріали авторки, зібрані шляхом етнографічних експедицій в 2010—2016 рр. Внесок у вивчення традиційної весільної обрядовості Закарпаття зробив І. Симоненко, опублікувавши серію статей (40—50-ті рр. XX ст.) у журналі «Советская этнография» [29; 30; 31; 32]. Весілля гуцулів, бойків, долинян та лемків на сторінках часописів «Подкарпатська Русь» та «Літературна неділя» описували А. Ворон [9; 10], Л. Дем'ян [14], Туряник [39]. Важливою є невидана монографія Ф. Потушняка «Закарпатська українська етнографія: значення, історіографія, завдання, проблеми та їх розрішення», яку опублікував М. Тиводар [26]. Надзвичайно цінною є праця професора М. Тиводара «Етнографія Закарпаття», в якій описано та проаналізовано сімейні обряди і звичаї, в тому числі шлюбні [37]. Значну увагу вивченню символіки й атрибутики традиційного весілля приділила В. Борисенко у монографії «Весільні звичаї та обряди на Україні» [5]. Видатний український етнолог Х. Вовк у праці «Студії з української етнографії та антропології» окремий розділ присвятив шлюбному ритуалу на Україні [8]. Інформативною є праця священника Ю. Жатковича «Етнографический очерк угро-русских», що містить інформацію про сімейні свята і обряди на Закарпатті, яку перевидав О. Мазурок [15; 16]. Для висвітлення семантики весільної обрядовості незамінною є монографія М. Маєрчик «Ритуал і тіло» [23], яка побудувала своє дослідження на основі схем, розроблених французьким вченим А. ван Геннепом [12].

Основним завданням студії є простежити символіку весільних атрибутів та обрядодій. Також здійснена спроба семантичного та семіотичного аналізу деяких компонентів обряду на всіх його етапах, а саме передвесільному, власне весільному та післявесільному. Важливим є з'ясування відмінностей та встановлення паралелей у обрядовості з іншими етнографічними районами України та сусідніми народами, зокрема угорцями, румунами та словаками.

У ході розвідки збережено мовно-діалектні особливості. Найбільш точно відтворити місцевий колорит говірок можна за допомогою використання німецької букви «ü» та російської «ы». На думку авторки статті, використовувати ці літери дуже доцільно, оскільки автентична передача змісту обрядодій та назв атрибутів без їх вживання не можлива «а ргіогі».

Передвесільні обряди українців Закарпаття, як і загалом українське весілля, починалися зі сватання («сватанок»). Під час цього обряду перехід дороги з порожнім відром мав наравду магічну семіотику. Він вважався передвісником невдачі. Пересторога щодо цього була присутня у всіх сімейних обрядах впродовж життя, а також супроводжувала людину в буденній діяльності чи польових роботах. Взагалі семантика пустоти має негативний зміст. Тому «сватачі» приходили вдосвіта або пізно ввечері.

Дівчина під час «сватанок» сиділа в темному «закуті», мовчазливо подавала хлопцеві вишиваний рушник [15, с. 202]. Саме тут, на думку М. Марчик, виражався код нерухомості та німоти молоді, як прояв її елімінативності, тобто переходового стану [23, с. 133]. Навіть відомий український фразеологізм засвідчує: «Сидиш, як засватана».

Сватачі нерідко вдавались до заміни понять. Шукаючи дівчину, вони говорили про куницю, сарну, лисицю, телицю («ялівку»), вівцю («ягницю») чи квітку («кочицю», «чичку»). Респондентка з с. Лалово Мукачівського району зазначала: «Сватачі звідали: «Та як сіно ци солома?» Їм казали: «Ніт, отава!» Та кить сіно, значить свальба буде. Солома — значить не хоче, не зійшлися, не полюбилися. А кить отава та ци думать»¹. Домовившись сват і батько дівчини сідали за стіл і закріплювали угоду чаркою горілки («погарчиком палинки»). Стіл в традиційній уяві виступав символом єдності, магічним святилищем, церковним престолом, уособлював повагу та гостинність. А спільне пиття горілки було проявом згоди та побутового спілкування.

Уряді бойківських сіл Воловеччини та Міжгірщини, після «оповідей» у церкві, молоді йшли вінчатись, після чого розходились кожен до своєї хати [29, с. 83; 37, с. 283]. Це свідчить про те, що церковне благословення шлюбу в народній традиції не давало пра-

ва на подружнє життя. Його санкціонувало лише повне виконання весільного обряду. Такий стан речей стосувався всієї території України, оскільки у 1774 р. за цариці Катерини II вийшов указ про зобов'язання молодих жити разом після вінчання, не чекаючи весілля, і не розходитись під загрозою кари, призначеної за перелюб [8, с. 225]. У більшості сіл Закарпаття церковне вінчання відбувалось у день весілля.

Власне весілля на Закарпатті починалося з обрядового вечора напередодні. Долиняни називали його «гусками» чи «вінками», гуцули — «вінкоплетями», «заводинами», бойки — «заграванками», лемки Закарпаття, як і лемки Словаччини, — «загудованками» (бойки Галичини називали це дійство «друщини» чи «вигаванці», галицькі гуцули — «деревце»). Назва «вінки», «вінкоплети» корелювала із вінкоплетінням, а «заграванки» чи «загудованки» вказувала на співи, танці та веселощі на дівчачому вечорі. Назва «гуски», на думку М. Тиводара, пов'язана з випіканням гусячоподібних калачиків, якими обдаровували наречених, друзів і дружок [37, с. 284]. Можливо, вечір напередодні весілля так називали через принесення різних харчів, в тому числі гусок. Адже, родичі, хрещені та сусіди зносили для весілля: кури, гуси, яйця, сметану, молоко і т. д. Казали: «Йой, свальба! Тать мушу понести яйця тай ушитко»². На нашу думку, дійство називалось «гусками», оскільки цілий вечір там була музика, яку «гули гудакы». Слово «густы» означає грати.

На «гусках» свашки «латкали» весільних пісень. Ю. Жаткович зауважував, що «латкання у тут розходиться от простого співання, ож його виконувуть тихим, смутним тоном» [15, с. 204]. Припускаємо, що такі жалісливі наспіви мають багато спільного з оплакуванням молоді, пов'язаним з її відходом у інший «чужий» світ. Дійсно, чимало весільних пісень вказують на нелегку долю жінки у родині чоловіка.

У структурі власне весільних дійств на Закарпатті особливе місце займав барвінковий обряд. Він широко побутовував також у Карпатах та Подністров'ї [5, с. 56], та й загалом у всіх європейських народів, зокрема в словаків, чехів, румунів та угорців. В Україні вінкоплетини зафіксовано ще з передісторичних часів, як атрибут сонячного культу весни [8, с. 238]. Вічнозелений барвінок був обов'язковим атрибутом

¹ Зап. Черленяк І. у с. Лалово Мукачівського р-ну Закарпатської обл. від Тяска Марії Юрїївни, 1932 р. н.

² Зап. Черленяк І. у с. Лалово Мукачівського р-ну Закарпатської обл. від Тяска Марії Юрїївни, 1932 р. н.

закарпатського весілля, оскільки символізував молодість, міцність шлюбу та вічність кохання. Тому часто його збір становив окрему церемонію. Барвінковий обряд українців Закарпаття наскрізь просякнутий християнськими мотивами: барвінок кропився свяченою водою, три рази перехрещувався обрядовим хлібом («*кручеником*»), хустка з барвінком перев'язувалася навхрест. Копійки у барвінковому обряді символізували багатство та достаток. А ніжчи ножиці були апотропеями. Похід по барвінок у більшості сіл супроводжували музиканти. Народна традиція здавна надіялася їх певними магічними властивостями та зв'язками з потойбічним світом. Після обрядів з вінками молода пригощала вином, що символізувало її цнотливість.

Особливою в українців Закарпаття була процедура збирання барвінку. У селах були жінки, які вирощували барвінок для вінків як на весілля, так і на похорон неodrужених та малих дітей. У селах боржавських долинян перед весіллям хрещені («*маточки*») йшли по барвінок до господині, що жила обов'язково нижче хати молодого чи молодої (щоб нести його вгору) і не давала зі свого барвінку «*на смерть*»³. В народній уяві весь кущ барвінку ставав мертвим, якщо з нього хоч одну гілочку взяли для померлого. Два сорти барвінку: «*живого*» і «*мертвого*» зафіксовано і у традиціях гуцулів та бойків Галичини⁴ [8, с. 237]. Закарпатські лемки рвали барвінок «*під сонце*», тобто у тому кутку, де найшвидше сходить сонце: «*Коли сонечко сходило, / На барвіночок світило. / Жеби він був зелененький, / Нашим младим щасливенький*» [11, с. 81]. У с. Чорному Потоці його брали звідти, де не чути півня («*кугута*»), тобто далеко в лісі. При цьому шукали («*глядали*») два молоді буки і зв'язували («*язали*») їх гілки до купи («*уєдно*»), щоб любов молодих була міцною⁵. Бойки Міжгірщини місце, де ріс барвінок, поливали горілкою («*зорівкою*») і посипали вівсом, що у цій обрядодії мало концептуальне значення відтворення життя. На Лемківщині барвінок, який залишався, виносили з хати і вкидали

туди, де зливалися два потоки, вірячи, що й доля молодих зіллється в одну спільну [11, с. 83].

Барвінокплетіння та обряди з готовими вінками відрізнялись від села до села. Але при цьому повсюдно в українських селах Закарпаття у весільні вінки обов'язково вплітали кілька зубців часнику, що служив оберегом молодих від посягань нечистої сили [37, с. 286]. Як бачимо, часник у весільній обрядовості, як і у родильній, виступав універсальним апотропеєм.

Щодо символіки вічнозеленого барвінку, то він уособлює вічність кохання, а відтак і шлюбу. Тут домінувала семантика зеленого кольору. Стосовно тлумачення поняття «вінок», то він виступає еквівалентом дівочої цноти. Цей момент яскраво висвітлюють барвінкові наспіви: «*Вінку мій зелененький, я тя шанувала, / От злого словечка я тя варувала* (берегла. — І. Черленяк)»; «*Ой висока полонина бобики зродила, / Котра файна дівчинонька, вінок загубила*» [19, с. 198]. З давньої історії нам добре відоме призначення вінків, оскільки вінок на голові кодував певний рівень влади, статус у суспільстві чи привілейоване становище його носія. У весільному обряді він позначав особливий авторитет молодих, як головних персонажів дійства.

Після обряду вінчання вінки забирали ті батьки молодих, до хати яких пара йшла жити. Їх нікому не показували, зберігали у таємних місцях, зокрема за святими образами, а інколи спалювали.

У гуцулів Рахівщини як у молодого, так і у молодої напередодні весілля виготовляли весільне «*деревице*» — зрізаний вершок ялиці з вітками парної кількості. Весільне «*деревице*» вважаємо аналогом «світового дерева» (*arbor mundi*), що зустрічається у міфах усіх народів світу. Воно виступало символом щедрості молодих, фертильності жінки та продовження роду (про міфологічний архетип «світового дерева» див.: [38, с. 398—406]). Вічнозелена ялиця чи сосна символізувала вічну молодість та красу. Тут можна вказати на паралелізм з новорічною ялинкою, що семіотично означала початок нового року, в той час як весільне «*деревице*» супроводжувало створення нової сім'ї.

До того ж, слід підкреслити, що на Закарпатті ніде, окрім Рахівщини, «*деревиця*» не вбирали. Весільним знаменням у більшості сіл виступав весільний прапор («*курагов*»). На Тячівщині вершок «*курагова*» оздоблювали дубовою гілочкою з листям — символ міцного здоров'я, барвінковим вінком — символ сон-

³ Зап. Черленяк І. у с. Чорний Потік Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Соломко Марії Іванівни, 1948 р. н.

⁴ Зап. Черленяк І. у с. Довгополе Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Марфієвич Ганни Григорівни, 1961 р. н.

⁵ Зап. Черленяк І. у с. Чорний Потік Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Варваринець Марії Іванівни, 1923 р. н.

ця та чесності молодої, кількома головками часни- ку — символ чистоти, дзвіночками («шипінжунка- ми») — береговий атрибут, символ радості [37, с. 284]. У селах боржавських долинян його прикра- шали різнобарвними хустинками («шириночками»), різнокольоровими стрічками («пантликами»), кві- тами та гілочкою самшиту («пудспанку», «кріш- пану»)⁶. У бойківських селах Воловеччини виготов- ляли весільний прапорець. До держака прикріплюва- ли шматки білої та червоної тканини, квітчали барвінком і різнокольоровими стрічками. На верх пра- порця кріпили дзвіночок, червоне яблуко та колоски вівса [41, с. 52]. Лемки називали це знамення «за- ставою», назва якого буквально вказувала на при- кривання обличчя молодих, щоб їх не зурочили («вре- кли»). Отже, весільним знаменням на Закарпатті були: «курагов», «застава», «прапорчик» та «де- ревеце» (у центральній Україні «гільце», «вільце» [8, с. 191]). Знамення виступало візуальним символом весільного дійства, а дзвіночок — звуковим.

У переддень весілля випікали обрядовий хліб з дір- кою посередині, який у долинян називався «перець», «крученик» чи «верченик», а у гуцулів — колач, «діркавець». Тісто для обрядових хлібів замішувала мати чи бабуся когось із наречених⁷. Але варто зау- важити, що коровайних обрядів, на кшталт центрально- українських, на Закарпатті не проводилось. Про жер- товний характер весільного хліба, тобто короваю, го- ворив Х. Вовк. Його назва співзвучна із санскритським «karava», латинським «саго» та грецьким «κρέας» [8, с. 193, 244]. Наведені слова мають конотацію «м'ясо», «кров». Тому припускаємо, що семантично коровай є субститутом жертвопринесення.

Хліб широко застосовувався у весільних обрядах. Він є символом згоди, достатку, щедрості, родючос- ті — це священний центр, навколо якого вибудову- ється тілесне й фізичне життя народу. Здавна вірили, що весільний хліб наділявся величезною магічною си- лою, здатною забезпечити щасливе життя молодим, благополуччя, міцний шлюб [6, с. 39]. Його обрядо- ве значення добре відоме [25; 33; 34; 35]. Хліб бра- ли з собою старости, як ішли сватати дівчину. Взаєм- не обдаровування хлібом на сватанні символізувало

примирення, злагодження та договір між родами. Піс- ля цього справа вважалася виконаною. Не обходи- лись без хліба й обряди вінкоплетіння: барвінок різали через хліб, вінки клали на хліб, зберігали на хлібі. Під хлібом молоді йшли вінчатись, під ним поверта- лись до хати. Його тримали над плечима молодих у церкві. Хлібом батьки благословляли та зустрічали молодих, під ним тричі проходив весь весільний по- їзд. Його розривали і пригощали присутніх, що сим- волізувало причетність до обряду всього колективу. Таке спільне споживання хліба семіотично означало визнання нового статусу молодих, зближення «сво- їх» і «чужих» та перерозподіл життєвої долі. В інших східних слов'ян звичаю розривання обрядового хліба не зафіксовано [36, с. 310]. На Гуцульщині хліб да- рували гості. В хаті його вішали над молодими. Влас- не кажучи, усе весілля відбувалось під символічним благословенням обрядового хліба. Семантика назв ве- сільного хліба («крученик», «верченик») корелює з мотивами «скручення» чи «зверчування», тобто міц- ного поєднання долі наречених.

Не можемо оминати увагою традиційний весіль- ний одяг. Як зазначає О. Курочкін, образ нареченої відповідав усім критеріям найбільш складного та ута- ємненого персонажа шлюбного спектаклю [20, с. 46]. Та й увесь весільний обряд, на думку Г. Ле- вінтона, був F — центричним [21, с. 216]. Незви- чайність та містична загадковість нареченої візуаль- но передавалася через вбрання. Мотив таємничості узгоджується з етимологією слова «nevesta», тобто «невідомо» [20, с. 46]. Процес одягання, розчісу- вання нареченої був маркером її недієздатності, як ознаки переходового стану.

Показовою релевантною ознакою молодих була надмірна одягненість. Не залежно від пори року, мо- лода цілу «свальбу» мусила бути у великій білій гуні чи гуглі [15, с. 209]. Ці елементи одягу виступали магічною ритуальною мантією, що символізувала та- ємничість та захищала від посягань злих сил. Наяв- ність гуні/гуглі у молодих М. Маєрчик вважає озна- кою кокономорфності [23, с. 194].

Значна увага приділялась апотропеїчним засобам, що мали вберегти молоду від посягань нечистих сил. Так, боржавські долиняни одягали наречену в коморі, щоб ніхто не бачив [3] (так робили і бойки Галичини [17, с. 243]). Відомо, що звичай ховати молоду від сторонніх очей має дуже глибокі традиції. Аби на неї

⁶ Зап. Черленяк І. у с. Імстичево Іршавського р-ну Закар- патської обл. від Добри Павла Федоровича, 1937 р. н.

⁷ Зап. Черленяк І. у с. Імстичево Іршавського р-ну Закар- патської обл. від Добри Йолани Іванівни, 1940 р. н.

не дивились «злі очі», знизу на плаття причіпляли («закапчували») шпильку («бомбушку») або кілька голок. У букет ставили зайву маленьку «косичку», щоб дружки не могли порухувати їх⁸. У взуття нареченим кидали кілька зерняток свяченого маку, щоб ніякі злі сили не могли зіпсувати їм подружнє життя.

Гуцулька традиція також передбачала захист молодих. Тут після «прощів», стара жінка обтирала молодого/молоду осиковим прутиком, мастила часником, а кропила свяченою водою, примовляючи: «Щоби до вас не мали моци погані очі, босоркун, босоркані і відьми, як не мають моци взетиси до цих діл» [9, с. 31]. Відмовивши це, спльовувала на землю, брала на лопатку трохи грані, сипала туди ладан і обкурювала молодих. Весь вміст лопатки висипала під поріг і клала туди шматок заліза. Виходячи з хати, молоді мали на те наступити. Богданські гуцули у пазуху молодій клали хустку із сіллю та зубчиком часнику [9, с. 31]. Отже, такі магичні атрибути, як булавки, голки, мак, свячена вода, сіль, часник та грань мали в народній уяві велику силу, оскільки виступали універсальними апотропеями.

Поряд з тим, у гуцулів Рахівщини в ході обряду «прощів» відбувалося триразове обходження столу [1]. У даному звичаї помітні рудименти давньої дохристиянської форми шлюбу з триразовим обходженням ритуального місця. В цілому обряди проводили молоді/молодого сповнені пережитками родових традицій.

Відправляючись на вінчання, у с. Чорному Потіці на Іршавщині, молода перелізала через стіл і кидала на незаміжних дівчат білу скатертину, щоб вони швидше повиходили заміж («повіддавалися»)⁹. Схожі дії зафіксовано і у лемків Словаччини, де молода, поцілувавши стіл у чотири кути, кидала на дівчат «обрус» [27, с. 198]. Припускаємо, що цей обряд у пізніші часи трансформувався у танець із дружками під фатою та традицію кидання букету нареченої. Наведені обрядодії мають на меті торкання до сакрального одягу чи одержання атрибуту молоді. Відомо, що для середньовічної Європи було звичайним відривати шматок весільної сукні наре-

ченої, щоб разом з ним перейняти успіх і швидко вийти заміж [42].

На Гуцульщині молоді їхали до церкви на конях. Кінь у обрядах переходу виступав ритуальним перевізником між двома світами.

У селах долини р. Тур'ї, йдучи на вінчання, молода під гунею несла подарунок молодому — сорочку із зв'язаними рукавами, щоб він її ніколи не бив [37, с. 286]. А у деяких селах боржавських долинян та воловецьких бойків наречена (у бойків дружка), шиючи сорочку молодому, зашивала у комірець («ошишник») клаптик матерії («рядочку») чи нитку з сорочки покійника й примовляла: «Товди бись руку зняв, коли сись мертвий на свою здоїме» [14, с. 203; 28, с. 146]. У наведених обрядах вбачаємо риси контактно-магії. У гуцулів Галичини, вийшовши з церкви, молодий тричі імітував, що б'є молоду. Це для того, щоб подібного більше ніколи не сталося. Такий звичай зафіксовано і у румунів [8, с. 256].

Значна увага в ході обряду вінчання приділялася прикметам. Заходячи до церкви, молода, щоб старшувати у сім'ї, намагалась наступити на ногу майбутньому чоловікові. Уважні гості спостерігали за вінками: падіння вінка від молодого/молодої було передвісником нещасливого шлюбу. Дивилися за їх свічками: якщо вони сильно палахкотіли, пара буде часто сваритись. Якщо полум'я йде рівно догори — пара житиме в злагоді, якщо в сторони — розійдеться. А якщо в когось із них свічка згасала — той скоро помре (такі самі забобони існують у Франції та Німеччині [8, с. 256]). Свічки в обряді вінчання символізували очищення вогнем, що практикувалось у архаїчних обрядах ініціацій. Зазначимо, що вінчання не могло відбутися у разі «нечистоти» молоді: «Кить молода має на собі, товды не вінчавуть їх. Она не має права даже в церкву зайти. Не дай Боже! Страшний гріх!»¹⁰. Воловецькі бойки спостерігали за обличчям нареченої: рум'яна — значить тілесно невинна, бліда — значить грішна [14, с. 203].

В. Гнатюк писав: «В часі вінчання є ціла серія вірувань, які мають на цілі зробити подружнє життя щасливим, згодливим, заможним, дочекатися дітей і потіхи з них та заживати пошани у людей, а все зло, що чигає, одвернути» [13, с. 47]. Українці Закарпаття вірили, якщо молода мала якусь «злу хвороту»,

¹⁰ Зап. Черленяк І. у с. Лалово Мукачівського р-ну Закарпатської обл. від Тяска Марії Юрїївни, 1932 р. н.

⁸ Зап. Черленяк І. у с. Чорний Потік Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Соломка Марії Іванівни, 1948 р. н.

⁹ Зап. Черленяк І. у с. Чорний Потік Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Варваринець Марії Іванівни, 1923 р. н.

і перед вінчанням про неї скаже священику, то хвороба відступить [15, с. 203] (бойки Галичини мали думати про свій недуг під час вінчання [8, с. 256]). Вийшовши з церкви, у селах боржавських долинян, молода мала подивитися на небо, а за іншими даними, у сторону лісу і примовити: «Всі в хащи дубы, одна лиш береза» [18, с. 58; 28, с. 146]. Тут прослідковуємо символіку дерев: дуби (чол. рід) — це хлопці, а береза (жін. рід) — дівчинка.

Обряд покриття голови нареченої санкціонував її перехід з дівочої громади до громади жінок і, крім того, під владу чоловіка. Хустка («ширинка», «кис-темен») виступала показовим соціально-культурним маркером.

У більшості долинянських сіл після вінчання центральні двері церкви закривали, а молодих виводили через бокові двері зліва, щоб не вертатися та щоби їх не полишало щастя [32, с. 127]. Повертаючись із церкви, наречених вели іншою дорогою, аніж вони йшли із дому. Це символізувало поривання зв'язків молодой з рідним домом, оскільки звична дорога для молодой мала забутись. Тут простежуємо семіотичні ознаки неповернення. Адже народна прикмета говорить: «Не вертайся, бо не поведеться».

Вийшовши з церкви, у с. Богдан Рахівського району молоді розривали колач. Жителі села вважали, кому залишиться більша половина колача, той з подружжя довше житиме [2], тоді як у загальногугульській традиції розламування колачів передбачало головування когось із подружжя у майбутній сім'ї [24, с. 35]. Семантично обряд розламування колача пов'язаний із розриванням родинного кола та вивітанням із нього молодой чи молодого.

На весільній гостині нареченим подавали солодке молоко з хлібом та яєшню («ратоту») в одній мисці та із однією ложкою на двох¹¹. З усіх продуктів молоко наділялось певною апотропеїчною символікою та широко застосовувалось у народній медицині, а яйця, як відомо, семантично означали зародження життя. Поряд з тим, у цьому обряді імпліцитно виражена еротично-репродуктивна символіка. Не випадково молодим на Бойківщині подавали багато варених яєць, «обы были хлопці» [22, с. 148]. Обряд «спільної трапези» з однією мискою та ложкою був символом вічного єднання. А така відокремлена по-

¹¹ Зап. Черленяк І. у с. Чинадієво Мукачівського р-ну Закарпатської обл. від Лешко Терезії Юрїївни, 1929 р. н.

ведінка молодих свідчила про їхні лімінальні ознаки, що притаманні й іншим обрядам переходу.

Часто на весіллях іронічно презентували несправжні страви. У с. Чорному Потоці Іршавського району старша кухарка («сокачка») дарувала батькові чи дідові молодого півня («кугута»). Жартома «кугутюві» до дзюба ставили цигарку («цигеретлик»). При цьому співали: «Наша курка — ваш кугут, / Найся діти любувуть»¹². У с. Кушниця кухарка зверталась до старости: «Ви зо мнов дуже файно танцювали і за вто я вам файного кугута испикла!» На велику миску («ловорчик») клала кішку («мачку»), накривала його іншою мискою («блюдом»), збоку вставляла довге пір'я і подавала старості [32, с. 129]. У селах долини р. Тур'ї свашки молодой, втикаючи в яблуко куряче пір'я, готували «орябку», що символізувала курку, і передавали її свашкам молодого [39, с. 31]. В цих діях помітними є образи півня та курки, як символів плодючості. Прикрашена курка, ймовірно, виступала ознакою чесності нареченої.

Перед відправкою до молодого та переходом у інший статус, наречена прощалась із близькими. Таке символічне прощання корелює із смертю, оскільки у поховальному обряді існували аналогічні відклянування покійного від своїх родичів. У одній з весільних пісень йдеться: «Прощайте очка чорныя, прощайте личка рум'яні, / Прощайте косы золотыя, последний раз я вижу вас»¹³.

У с. Широкий Луг Тячівського району, переступаючи поріг, молода заглядала у піч і примовляла: «Уй яка велика яма, впала би в ню моя нинішня мама» [37, с. 269]. У центрально-українській традиції молода ще й пускала під піч, яку Х. Вовк влучно називав родинним вівтарем та резиденцією богів домашнього вогнища, принесену чорну курку [8, с. 201]. З цього приводу Ю. Жаткович відзначав, коли молода боялася, що в неї буде зла «свекра», то в пазуху клала яйце, а коли ступала через поріг, то намагалась, щоб яйце впало. Якщо яйце розіб'ється («изказиться»), то вірили, що «свекра у мальй час умре» [16, с. 108]. Як бачимо, щоб уникнути

¹² Зап. Черленяк І. у с. Чорний Потік Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Ільницької Марії Василівни, 1940 р. н.

¹³ Зап. Черленяк І. у с. Чорний Потік Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Бодака Василя Васильовича, 1926 р. н.

непорозумінь із свекрухою та навіть зжити її зі світу, невістки, входячи в нову хату, вдавалися до різних магічних дій та замовлянь. Бо за народною приказкою: «*Де дві газдині, там каша не солена, хыжа не метена*» [18, с. 82]. А про ставлення невістки до матері чоловіка колоритно свідчать коломийки із с. Кушниця: «*У мойім городочку зелененькый явір, / Зовіці ги бісиці, а стара ги дявіл*»; «*Ой ци прийду я до тебе, люба моя свекро, / Та имлю тя за ручину, та поведу до пекла. / Поведу тя до пекла, та вбьсь там сиділа, / Та вбьсь з мене з молодой кровциу не пила*»¹⁴.

Наприкінці весілля відбувався танець молодої («*меньоссоньтанц*») (від угор. «*menyasszony*» — наречена), «*продажний*», «*шоровий*», «*золотий*»). Після нього староста розбивав тарілку на щастя («*серенчу*») молодих¹⁵. Ритуальне биття посуду відоме у всіх народів з найдавніших часів. А звичай бити посуд на весіллі, ймовірно, має ремінісценції обрядів жертвоприношення, по завершенні яких використаний посуд розбивали [35, с. 46].

На шляху до молодого, весільний поїзд зупиняли жителі села, найчастіше парубки. Перегородивши дорогу, вони влаштували перейму і пропускали молододу за викуп. Тут простежуються релікти права власності на дівчину хлопцями її племені.

У селах долини р. Тур'ї, зустрічаючи наречених, батьки молодого були у вивернутих («*на рубы*») гунях. Вони обсівали наречених вівсом, барвінком та кропили свяченою водою [39, с. 37—38]. Пишучи про семантику обсіпання у вивернутому кожусі, М. Сумцов проводив паралелі з дощовою хмарою, вказуючи на схожість зерна та крапель дощу [35, с. 38]. Отже, обсіпання у весільному обряді тотожне кропленню.

Після обряду зняття вінка, молода вдягала на нареченого приготовану нею чоловічу сорочку і «*за шпунькала гомбиці*», щоб він любив лише її [37, с. 291; 39, с. 38]. М. Маєрчик з цього приводу пише, що в ритуальному хронотопі одяг часто виступав як субститут тіла, а отже вдягаючи, жінка створювала «тіло» свого чоловіка [23, с. 61].

¹⁴ Зап. Черленяк І. у с. Кушниця Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Мателеги Анни Андріївни, 1941 р. н.

¹⁵ Зап. Черленяк І. у с. Чорний Потік Іршавського р-ну Закарпатської обл. від Котубей Олени Василівни, 1937 р. н.

У селах верхів'я р. Ужа молоді йшли «*мытися*» до потічка (взимку навіть кригу прорубували) чи до найближчої «*студні*». Присутні співали: «*Наша Маріка новутниця, / Не знає, де керниця, / Треба юй указати, / Де має воду брати*» [15, с. 208]. Після ритуального вмивання молоді витиралися об сорочки один одного. Таке обтирання повинно було забезпечити їхню подружню вірність. Свашки тим часом наспівували: «*Мылися діти, мыли, / Чей бы білі были, / У пазушкы ся утерали, / Обы ся честовали*» [15, с. 208]. А у с. Сіль по приході до молодого нареченим під ноги виливали відро води. Зауважимо, що такі ритуальні вмивання були характерні для всіх обрядів родинного циклу: це обряд «зливи» при пологах, перша «купіль» дитини, миття покійника, вмивання рук і лиця після похорону. Сучасний розмовний термін «обмити» також корелює з новизною [23, с. 111]. А у випадку сімейних обрядів, новою є і дитина і новостворена сім'я.

Вранці наречена приносила відро води і кропила всю хату, що символізувало очищення водою та освячення єднання родів. Щоб продемонструвати вправність невістки, староста розкидав по хаті соломку, а вона мала все прибрати і підмести. Сміття дівчина відносила до стайні і кидала під ноги худобі [41, с. 59]. Обряди кроплення водою, прибирання та годування домашніх тварин містять інтегративні коди, тому, за А. ван Геннепом, належать до постлімінальних, оскільки залучають невістку до хатнього вогнища.

Символіка компонентів весільного обряду у звичаєвому дискурсі є надзвичайно багатогою. Звичай водіння молодих за хустку чи рушник відомий на всіх теренах України. Він символізував лімінальну (від лат. *limen* — поріг) недієздатність, нерухомість, немічність, сліпоту, німоту та глухоту молодих, а також виступав формою сепарації наречених від зовнішнього світу, як потенційно демонічних, переходових чи маргінальних осіб. Також цей звичай міг бути уламком традиції викрадання («умикання») молодої (у болгар кінці хустки прив'язували до пальців молодої і вели її, імітуючи, що тягнуть [8, с. 191]).

Перев'язування рушниками, скручення вінків молодих, ймовірно, корелює з зав'язуванням чогось нового, в даному випадку сім'ї. Зв'язування рук молодих семантично означало об'єднання двох життєвих шляхів в один. До того ж одягання молодими чи батьками елементів одягу протилежної статі, як от шапки

молодого на молоду, чоловічого капелюха на матір та чіпця на батька, співвідносилось з темою андрогінності і виступало формою злиття в одне ціле. А на думку М. Маєрчик, застосування маркерів іншої статі свідчило про нівеляцію гендерної межі [23, с. 211].

Важливим сакральним символом, що фігурував у шлюбних обрядах, був хрест. Навхрест різали барвінок, зв'язували хустку з вінками, тримали обрядовий хліб над молодими, клали на поріг чи зарубували топірці. Все це уточнює синкретизм весільних ритуалів з релігійними. Шлюбні обряди, на думку Х. Вовка, завжди були пов'язані з релігійними, оскільки у всі епохи вони супроводжувалися з церемоніями культу, які не залежно від зміни релігії й надалі затримувались та з незвичайною силою переходили через усі історичні фази [8, с. 216].

Магічна символіка захисного кола присутня в багатьох весільних атрибутах, таких як обручка, обрядовий хліб («перець», «крученик», «верченик», «колоч», «діркавець»). Особливого оберегового значення народна традиція надавала обручкам. В них семантика захисного кола поєднувалася із захисними властивостями металу [7, с. 239]. Групові весільні танці виконувались в колі. Перев'язування рушниками також вказувало на формування міцного кола. Неодноразово в обрядах, зокрема під час «виводу» молодих, виконували обходження довкола столу. Безкінечність кола символізувала подружню любов без кінця-краю.

Відмітимо, що, за народним уявленням, молодій у критичний момент «переходу» в чужу родину загрожували різноманітні ворожі сили, для протидії яким у ході весілля виконувались захисні ритуально-магічні та оберегові дії. У контексті цих протидій фігурував звичай «удавана наречена», який досліджував О. Курочкін. Цей звичай відомий майже всім європейським народам, зокрема угорцям, німцям, французам, що дає змогу вбачати в ньому фрагмент прадавніх світоглядних уявлень, які передбачали подолання ритуальної межі між «своїм» і «чужим» [20, с. 47]. Пояснення причин виникнення звичаю «удавана молода» призвели до конфронтації між дослідниками: одні вважають його пережитком ініціацій, другі — реліктом викрадення нареченої, інші — різновидом диссимуляційної магії, що мала на меті захистити від нещастя та ввести в оману злих духів [20, с. 50]. Повсюдно на Закарпатті весільне дій-

ство супроводжувалось різними модифікаціями обрядових підмін молоді. У минулому це були типові моменти ескалації напруги у відносинах двох родів, та з часом дійство трансформувалось у розважально-ігрове кліше. Потенційну молоду на Закарпатті умовно підміняли ще під час обряду сватання, де її називали різними зооморфними евфемізмами: кунцею, ягницею, телицею чи лисицею. Ховання нареченої під час обряду «сорочкашів» також корелює з її підміною, оскільки під час пошуків присутні збивали шукачів з вірної дороги, даючи підказки для відшукання інших дівчат. Три рази підміняли молоду під час викупу. Часто роль нареченої перебирав на себе парубок чи дружба у жіночому вбранні. У деяких селах влаштовували гротескні перебирання когось із весільної ходи в циган, які грали роль молодих. Зустріч батьками у вивернутій гуні, одязі протилежної статі також співвідноситься із переодяганням та інвертованістю. На Галицькій частині Гуцульщини практикувались імпровізовані переодягання гостей на третій день весілля¹⁶.

У зв'язку з наведеними даними, не можемо не звернути увагу й на амбівалентну природу нареченої. В традиційній уяві вона постає сакральною істотою, що уособлювала молодість, красу та родючість. В іншому аспекті, молода вважалася ритуально нечистою істотою, що знаходиться на шляху в інший світ. Вона, як лімінальна постать (вона вже не дівчина, але ще не жінка), наділялася небезпечними, в деякій мірі демонічними властивостями. На підтвердження цього твердження скажемо про здатність нареченої перетворюватись, тобто замінити себе іншими особами в контексті звичаю «удавана молода». Як відомо, можливість реінкарнації мають лише демонічні персонажі. Перевтілення через весільне рядження, на думку О. Курочкіна, також може служити ознакою для ідентифікації нареченої як потенційної демонічної істоти [20, с. 51]. Заборона зустрічатись двом нареченим, імовірно, мала те саме підґрунтя. Така полісемія у розумінні профанного і сакрального у образі молоді пронизує весь обрядовий комплекс.

У весільних обрядах і пісенних текстах пісень простежується алюзія на прадавні часи, коли ще домінував міфологічний світогляд з його синкретизмом,

¹⁶ Зап. Черленяк І. у с. Буковець Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Тафійчука Михайла Миколайовича, 1939 р. н.

тобто органічною нерозривністю людини і природи. У с. Кушниці співали: «*Шо вто за тополя, суха не зелена, / Стоїть дівка в оболоді, сумна не весела*» [32, с. 131]. Алегоричні розповіді «сватачів» про куничку, ягничку, теличку, лисицю, сарну чи квітку також корелюють з міфологією.

У весільному обряді Закарпаття прослідковуємо символіку чисел. Число три мало християнський контекст: три рази проголошувались «оголоски», три рази зрізали барвінок, запрошували «троїстих музик», три танці з вінками виконували свашки, три рази староста кропив молодого свяченою водою перед покладанням вінка, три рази обходили довкола столу при «виводі» молодих вдома та під час вінчання у церкві, три рази торкались до молодого «колачем», три рази пропускали поїзд молодого попід «верчеником», три рази підміняли молоду. Число два фігурувало не менше, оскільки символізувало молоду пару. На весіллі були два вінки, два «верченики», два «курагови», «прапорці», «застави», «деревця», гуцули два рази танцювали гуцулку, багато обрядовій здійснювали два дружби, два старости. Фігурували два види барвінку, два потоки, дві пляшки горілки. Присутньою була і символіка невизначеної кількості, як от рахування кількості зернят, що впали до жмень молодих, рахування кількості ударів топірцем дружби під час «розшивання» молодої, що мало передбачити кількість дітей у молодих.

У ході обряду активно застосовувалось ворожіння щодо майбутнього матеріального стану молодої сім'ї та статі чи кількості дітей. Так, нареченій у «топанки» ставили гроші, щоб була багата. На другий день після весілля молоді йшли на ярмарок, аби їм добре «газдувалося». Серед засобів вегетативної магії є розбивання яйця за порогом, присідання пальців молодою під час першого посаду біля молодого, ховання бобів у пазуху.

На весіллі мають місце обряди, призначені для того, щоб наречена мала здатність народжувати на світ хлопчиків. Щодо звичаю садити малого хлопчика на коліна молодій, то він активно побутував також і в загальнослов'янській [27, с. 199], навіть угорській традиції [40, с. 128]. Були й інші обрядодії, що передбачали аналогічну мету: підперізування поясом («гачником»), вдвляння в сторону дубового лісу, зустріч свекрухою у шапці з віткою дуба, одягання овечої шапки на молоду, доторкання до

бика, винесення ложечника, пригощання маленькими голубчиками та вареними яйцями. Обсипання вівсом імпліцитно означало народження хлопчиків, а пшеницею — дівчаток.

Мусимо зауважити, що в цілому увесь комплекс обрядів присвячений матеріальному благополуччю. На другому плані стояли обряди, призначені для дітонародження і зміцнення кохання молодят. Так, щоб довго жити в коханні і згоді, молодята йшли до хліва і цілувалися, присівши на яслі [4]. Помітними у весільному обряді є звичаї посипання молодих цукром, пригощання молоком із цукром та медом, дарування в миску з цукром. Символіка солодкості пронизує весь обряд і евентуально спрямована на тілесне поєднання молодих та щасливість, достаток у їхньому житті.

При виконанні обрядового переходу молодого в дім нареченої мали місце різноманітні дії, що корелювали з подоланням різноманітних перешкод та символічних меж. Ними виступали зачинені ворота, сторожі біля них, заборонні знаки («пауз», «рудина», «чова»), звичай перейми на вулиці. Таке долання межі стосувалося і нареченої. Х. Вовк дуже влучно зауважив, що зустріч молодої в домі чоловіка цілком відповідала тому становищу, яке колись мала у новій екзогамній спільності викрадена з чужого племені дівчина. Перш за все вона підлягала очищенню. У селах Закарпаття практикувалися різні способи такого очищення. Наприклад, ритуальне вмивання по дорозі, занесення молодої до хати на руках, заборона ставати на поріг, як сакральне місце, і т. д. У центральних областях України з цією метою перед воротами молодого розкладали вогонь і проводили через нього наречену з її поїздом [8, с. 200—201].

Щодо сакралізації порогу, то він виступав своєрідним магичним лімесом між світом «своїх» і «чужих». З давніх-давен поріг вважали помешканням домашніх духів, яких намагались не турбувати та всіляко задовбрювати. До того ж цей просторовий рубіж був особливо вразливим місцем до ворожби, тому під час весілля його обставляли охоронними атрибутами: хлібом, сіллом, топірцями, палицями, ножем, гранню.

Зазначимо, що на відміну від Центральноукраїнського регіону, в українців Закарпаття, як і на Поділлі та Півдні України, відсутнім є обряд «комори» з пісенним супроводом «вакхично-еротичного» [8, с. 201] змісту. Власне кажучи, у весільному обряді Закарпаття не зафіксовано привселюдної переві-

ки нареченої на цноту та уламків прадавніх звичаїв з елементами гетеризму та адельфогамії та поліандрії. В коморі, що семантично була пов'язана із таємничістю, проходили інші обряди, на кшталт одягання та розбирання молодої, прийняття їжі молодими, там тримали вінки до вінчання, однак свідчень про ритуальну дефлорацію нареченої у коморі немає.

До післявесільних обрядів на Закарпатті належали «поправки», «помиванки», «оглядини», «поглядини», «пропуй», «ощинки», «ошунки». Ці обряди мали сумарну позитивну семантику і проводились чи то на другий день чи то через тиждень по весіллю.

Отже, незважаючи на локальне різноманіття окремих атрибутів та ритуальних дій, весільна обрядовість українців Закарпаття у загальних рисах вписується в загальноукраїнський контекст та яскраво відображає єдність з східнослов'янською духовною культурою. Мусимо відмітити, що станом на середину ХХ ст. система народних звичаїв та обрядів почала руйнуватися, що виявлялося в спрощенні, скороченні, нерідко нівелюванні семантичного і символічного значень багатьох архаїчних компонентів.

Вважаємо, що публікація регіональних етнографічних матеріалів збагачує науково-джерельну базу української етнографії, дає змогу повніше репрезентувати духовну спадщину нашого народу. Перспективу подальшої роботи вбачаємо у дослідженні особливостей символіки та семантики весільних обрядів Закарпаття на загальнослов'янській матриці.

1. Польові матеріали 1965 р. з с. Верхнє Водяне (Вишня Апша) Рахівського району. — Кабінет етнології, фольклористики і краєзнавства УжНУ.
2. Польові матеріали 1968 р. з с. Богдан Рахівського району. — Кабінет етнології, фольклористики і краєзнавства УжНУ.
3. Польові матеріали 1978 р. з с. Заріччя Іршавського району. — Кабінет етнології, фольклористики і краєзнавства УжНУ.
4. Польові матеріали 1987 р. з с. В. Угтя Тячівського району. — Кабінет етнології, фольклористики і краєзнавства УжНУ.
5. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні: Історико-етнографічне дослідження / Валентина Борисенко. — Київ: Наукова думка, 1988. — 192 с.
6. Борисенко В.К. Форми побутування весільного короваю / Валентина Борисенко // Народна творчість та етнографія. — 1981. — № 5. — С. 37—44.
7. Валенцова М. Кольцо / М. Валенцова // Славянская мифология: Энциклопедический словарь: А—Я. — Москва: Международные отношения, 2002. — С. 239—240.
8. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. — Прага: Український громадський видавничий фонд, 1928. — 354 с.
9. Ворон А. Гуцульські звичаї / Андрій Ворон // Подкарпатська Русь. — Р. ІХ. — Ч. 1—3. — Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1932. — С. 27—34.
10. Ворон А. Підкарпатські гуцули / Андрій Ворон // Подкарпатська Русь. — Р. VIII. — Ч. 7. — Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. — С. 149—153.
11. Гайова Є. Лемківське весілля / Євгенія Гайова // Народна творчість та етнографія. — 2008. — № 1. — С. 80—90.
12. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп. — Москва: Восточная литература РАН, 1999. — 198 с. — (Пер. с франц.).
13. Гнатюк В. Гуцулы / Володимир Гнатюк // Подкарпатська Русь. — Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1923. — Р. І. — Ч. 1. — С. 19—23; 1924. — Р. І. — Ч. 2. — С. 43—50; 1924. — Р. І. — Ч. 3. — С. 79—85; 1924. — Р. І. — Ч. 4. — С. 110—114.
14. Демянь Л. Свадьба (весѣля) въ околици Вышнихъ Верещькихъ / Лука Демянь // Литературна недѣля. — Унгарь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1942. — Р. II. — С. 201—204, 212—216, 224—227, 233—236.
15. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-руских / Юрий Жаткович // Мазурок О.С. Юрий Жаткович як історик та етнограф. — Ужгород: УжНУ, 2001. — С. 163—246.
16. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-руских: Комплексне видання / Юрий Жаткович; упорядкування і передмова О.С. Мазурка. — Ужгород: Мистецька лінія, 2007. — С. 62—144.
17. Здоровега Н.І. Народні звичаї та обряди / Н.І. Здоровега // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. — Київ: Наукова думка, 1983. — С. 232—248.
18. Келемен М. Петро Михайлович Світлик: Подвижник з Боржавської долини / Марія Келемен. — Ужгород: Гражда, 2001. — 180 с.
19. Коломийки Прикарпаття. Науково-популярне видання / збирач та впорядник Я. Куняк. — Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. — 600 с.
20. Курочкін О. Весільний звичай «удавана наречена» і його семантичні інтерпретації / Олександр Курочкін // Народна творчість та етнологія. — 2012. — № 4 — С. 46—52.
21. Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) / Г.А. Левинтон // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / под ред. А.К. Байбурина. — Ленинград, 1991. — С. 210—234.
22. Леньо Т. Традиційна весільна обрядовість бойків Закарпаття середини ХХ — початку ХХІ ст.: дисерт. на

- здоб. наук. ступ. канд. істор. наук / Таїса Леню; НАНУ. Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського. — Київ, 2015. — 283 с.
23. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / Марія Маєрчик. — Київ: Критика, 2011. — 325 с.
 24. Мисюк І.Ю. Весілля на Гуцульщині / І.Ю. Мисюк. — Снятин: ПрутПринт, 1999. — 116 с.
 25. Потєбня А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий / А. Потєбня. — Москва, 1865. — 310 с.
 26. Потушняк Ф.М. Закарпатська українська етнографія: значення, історіографія, завдання. Проблеми та їх розрішення / Федір Потушняк // Тиводар М.П. Життя і наукові пошуки Федора Потушняка. — Ужгород, 2005. — С. 163—254.
 27. Свистун В. Руська сватбьба в селі Колбасові на Соваччині 1928 р. / Василь Свистун // Подкарпатська Русь. — Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1930. — Р. VII. — № 9—10. — С. 194—199.
 28. Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки і обычаї села Имстичева — Бер. Верховина / Петро Світлик // Подкарпатська Русь. — Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1929. — № VI. — Ч. 4. — С. 86—91; № 5. — С. 113—116; № 6. — С. 144—146.
 29. Симоненко І.Ф. Быт населения Закарпатской области (по материалам экспедиции 1945—1947 гг.) / И.Ф. Симоненко // Советская этнография. — 1948. — № 1. — С. 63—89.
 30. Симоненко І.Ф. Об историко-этнографических районах в Закарпатье / И.Ф. Симоненко // Советская этнография. — 1958. — № 4. — С. 50—52.
 31. Симоненко І.Ф. Пережитки патронимий и брачные отношения у украинцев Закарпатской области (Из материалов экспедиции 1946 г.) / И.Ф. Симоненко // Советская этнография. — 1947. — № 1. — С. 75—83.
 32. Симоненко І.Ф. Свадебные обряды в Закарпатской области / И.Ф. Симоненко // Советская этнография. — 1946. — № 4. — С. 125—141.
 33. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Н.Ф. Сумцов. — Харьков: Тип. Попова, 1881. — 206 с.
 34. Сумцов Н.Ф. Обрядовое употребление хлеба / Н.Ф. Сумцов. — Харьков, 1885. — 250 с.
 35. Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях / Н.Ф. Сумцов. — Харьков: Типография М. Зильберберга, 1985. — 137 с.
 36. Сявавко Є.І. Сімейна обрядовість / Є.І. Сявавко // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. — Київ: Наукова думка, 1987. — С. 302—319.
 37. Тиводар М.П. Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис / Михайло Тиводар. — Ужгород: Гражда, 2010. — 416 с.
 38. Топоров В.Н. Мировое древо / В.Н. Топоров // Мифы народов мира: Энциклопедия. — Москва, 1991. — Т. 1. — С. 398—406.
 39. Туряникъ. Свадьба въ долинь Турѣ / Туряникъ // Литературна недѣля. — Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. — Р. III. — С. 21—24, 30—32, 37—39.
 40. Філіп Л. Обряди і звичаї угорців Закарпаття пов'язані з народженням дитини (кінець XIX — початок XX ст. На матеріалах Ужгородського району) / Людвіг Філіп // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. — Ужгород, 1995. — Вип. I. — С. 124—144.
 41. Kožminová A. Podkarpatská Rus. Práce a život lidu / Amalie Kožminová. — Praha, 1992. — 132 s.
 42. Традиція кидання букету нареченої. URL: <http://girko.lviv.ua/wedding-traditions/scripts-wedding/kydannia-buketu-narechenoi> (дата звернення: 05.11.2016).

Ivanna Cherleniak

ATTRIBUTES AND RITUALS
OF THE WEDDING CYCLE
IN TRANSCARPATHIA:
SEMANTICS, SEMIOTICS AND SYMBOLISM

The wedding ritual actions of Ukrainians in Transcarpathia at the end of the XIX th — the first half of the XX th century are under consideration in the article. The author, on the basis of personal ethnographic materials, published sources and available literature, observes the symbolism of wedding attributes, makes an attempt to give the semantic and semiotic analysis of some rite components. The article focuses on clarifying the differences and relevant features of wedding ceremony of Transcarpathia with other regions of Ukraine and neighbouring nations.

Keywords: wedding, rite, attribute, custom, semantics, symbolism, wreath, bread, ring, bride, bridegroom.

Іванна Черленяк

АТРИБУТЫ І ОБРЯДЫ
СВАДЕБНОГО ЦИКЛА НА ЗАКАРПАТЬЕ:
СЕМАНТИКА, СЕМІОТИКА І СИМВОЛІКА

Рассматривается свадебная обрядность украинцев Закарпаття конца XIX — первой половины XX в. Прослеживается символика свадебных атрибутов, подается семантический и семиотический анализ некоторых компонентов обряда. Акцентируется на выяснении различий и общин черт свадебной обрядности Закарпаття с другими этнографическими регионами Украины и соседними народами.

Ключевые слова: свадьба, обряд, ритуал, атрибут, обычай, семантика, символика, венок, хлеб, кольцо, молодая, молодой.