



Марія ГОРБАЛЬ

## «ДІДУХ» («ДІД»), КУТЯ В РІЗДВЯНІЙ ОБРЯДОВІСТІ ЛЕМКІВЩИНИ. ТИПОЛОГІЯ ТА СЕМАНТИКА

У статті розглядаються семантичні значення ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха», окреслюються їх певні часові відрізки: від первісного значення в період остаточного переходу до землеробства — до сьогодення. Аналізується семантика найдавнішої ритуальної їжі первісних землеробів кутя, яка увійшла в побут слов'янських народів вже на стадії розвинутого збиральництва (в той час як «дідух» — пізнішого періоду). Підкреслюється загальнослов'янська основа цих атрибутів.

**Ключові слова:** частка збіжжя померлих родичів, дух діда, символ достатку, ритуальна страва, загальнослов'янська основа.

© М. ГОРБАЛЬ, 2012

Різдвяна обрядовість Лемківщини, як усього християнського світу, переповнена багатством певних ритуальних обрядодій. Зважаючи на те, що стрижнем усіх кодових елементів Різдвяної містерії були ритуальний хліб «карачун», «дідух» («дід») і кутя, і вони концентрували на собі основну магічну енергію, детальніше зупинимось на семантиці двох останніх елементів: «дідусі» («діді») та куті.

Під час різдвяних свят у Карпатах і Прикарпатті є особливо значущим обрядове використання так званого «діда», «дідуха» — вівсяного, житнього, зрідка пшеничного снопа, якого урочисто заносили і ставили на найпочеснішому місці — на покуті. У деяких місцевостях Лемківщини його називали просто «сніп» або ж «коляда», «колідник». Подекуди він звався «новорічним полазником» (бо його тримали в хаті аж до, за старим стилем, Нового року, 14 січня). В іншій місцевості його тримали до свята Івана Хрестителя (20 січня). На Жидачівщині (с. Романівці) цей житній сніп називали «найстарше жито» [26].

Однак у деяких місцевостях України святковий різдвяний сніп був рідкістю. Зокрема подекуди на Опіллі «дідухом» або ж «дідом» називали соломку, яку стелили на долівці святково вбраної світлиці, а подекуди сіно, яке стелили на столі, називали «бабою». Такі ж назви на позначення соломи та сіна побутували у бойків, а також у волинян Жовківського повіту [25, с. 321—352, 327—328] та мешканців Стрийського повіту [17, с. 76—98], що зумовлено, очевидно, незначною віддаленістю території.

Перед тим, як занести «дідуха» до хати, її підмітали. У деяких лемківських селах Словаччини (с. Рожківці) коли жінка замітала хату перед внесенням «дідуха», сіна та соломи перед Святою вечерею, її хтось з домашніх запитував: «Што робите?». Господиня відповідала: «Замітам гьд, бльхы, бльшиці, жабы, хробаків, жебы ту остало чисто-чистенько». (Те ж саме дійство відбувалося і тоді, коли сіно та соломку виносили з хати — у вимітаний день) [34, с. 221].

Сніп ставили в почесному куті за столом. Часом сніп розстеляли на краю стола. Тоді господиня накривала його обрусом (портком), на який клала святковий хліб (карачун). Долівку в хаті застеляли соломкою, в куток ставила свячене зілля. Майже повсюдно на святковому столі клали сіно, в яке сипали яре чи озиме зерно, подекуди навіть насіння льону, щоб добре родило. У словацькій Лемківщині подекуди замість вівсяної соломи до хати вносили околоті або снопи збіжжя, які клали на лавки у кут за стіл, і то стільки околотів, скіль-

ки челядників (членів сім'ї) у хаті. Кожен челядник упродовж Різдвяних свят сидів на своєму околоті чи снопі, що мало забезпечувати великий урожай збіжжя у наступному році [34, с. 173—174].

Внесення дідуха, а разом з ним сіна, соломи, свяченого зілля до хати відбувалося за стійкими вербальними формулами: певним ритуалом, і супроводжувалося конкретними магічними діями. «Як ся на Велию несе снопок до хіж, то треба гварити (по дорозі. — М. Г.) «Отче наш!» [5, с. 22]. Принісши його до хати, разом з сіном, соломною, господар говорить: «Вінчую, вінчую на щесця, на здравя, на то Боже Народжіння, жебисте могли ся дочекати другого Божого Народжіння, жебисте могли ся дочекати літ гоїніших, спокійніших, весельших, здравших, жебисте били веселі, як в небі ангели, жебисте мали од Бога пожегання, а од людей приязнь, то Вам жичу і вінчую. Хрістос Раждається!». Або: «Вінчую, вінчую, веселого і спасительного празника Христова, котрий народився з Пречистой Діви Марії, котрому Ангели співають: Слава во вишних Богу, а на землі мир. Жеби нам Тот народжений Ісус Хрістос дал щесця, здравя, довголітне помешканя на тім сьвітї, а на другім царство небесне. Того Вам жичу і вінчую, Хрістос Раждається!» (села Милик, Цавник, Андріївка) [5, с. 26].

На південній Лемківщині, зокрема у с. Курів, господар, коли вносив сіно, солому та немолочений сніп збіжжя (вівсяний), бажав сім'ї «шеша (щастя), здрав'я, Боського (Божого. — М. Г.) пожегання, на статочку розмножіння, а на дітях потішіння, на полю уроди, а дома приплоди» [24, с. 293]. У с. Стежниця, південно-східна Лемківщина, господар вітався: «Святий вечір, добрий вечір, на щастя, на здоров'я, на той Святий вечір». А йому всі, хто був у хаті, відповідали: «Витайте, витайте» [35, с. 232].

У с. Босько Саноцького повіту відбувалося таке урочисте внесення до хати атрибутів Різдва: один хлопець ніс «дідух», другий зілля, яке святили на Спаса, третій сіно, накінець йшов батько зі соломною, — по черзі заходили до хати і говорили: «Понагайбі на щастя, на здоровля, на той Святий вечір»<sup>1</sup>. У с. Ратнавиці коли господар вносив сніп, сіно, солому і залізо до хати, говорив: «Помагайбіг на щастя, на здоровля, на

<sup>1</sup> Зап. від Теплого Ярослава Васильовича, 1947 р. н., родом зі с. Босько Саноцького повіту.

тот Новий рік. Коляда»<sup>2</sup>. Таке віншування ми зафіксували від жителів декількох сіл східної Лемківщини<sup>3</sup>. Тут слово «коляда», очевидно, виступає прадавньою мовленнєвою формулою, втративши на сьогодні первісне значення язичницького свята народження бога Сонця «Коляди», яке заступило християнське Різдво, Новий рік і Водохреще. Вимовлене із піднесенням із благальними мольбами, це віншування (ця мовленнєва формула) означає: «Поможи, поблагослови, Боже, щастям, здоров'ям на новий, наступний рік. Нехай славиться бог Сонце, народжене нині». Усі інші віншування, на зразок «Понагайбі на щастя, на здоровля, на той Святий вечір» та фразеологічно збагачені і доповнені — набагато пізнішого, християнського періоду виникнення.

У лемківських селах Словаччини, вносячи снопка, господар вітався з присутніми: «Помаг біг з щастьом, здрав'єм в тім Новім році» [34, с. 173].

Таке розмаїття привітань із святом, яке наступило, однозначно свідчить про багатоваріантність висловлення одних і тих самих бажань — щастя і достатку. Однак усіх їх об'єднує усвідомлення величі того свята, яке наступило, — народження Сина Божого.

У деяких селах Волівеччини (Закарпаття) на стіл ставили дашком два снопи, а під них — карачун [16, с. 464]. П. Богатирьов записав також звичай на Закарпатті на Різдво класти під сніп дитину: вона мичить як корова, ірже як кінь, блее як вівця, щоб ці тварини були плодовиті цілий рік [4, с. 208—209]. У цьому магічному ритуалі класти під сніп дитину та наслідувати голосами домашніх тварин теж прослідковується синкретичне та поліфункціональне поєднання різних видів (як за способами, так і за призначенням) магічних дій. Контактна сила (через безпосередній контакт снопа з дитиною, що є наче джерелом прокреації та плодючості), як і в багатьох інших обрядах, що посідають аграрну світоглядну основу, має виразний характер обопільного (прямого та зворотного) зв'язку: сила народження, плодючості передається як від ниви на людину чи сім'ю, так і в зворотному напрямку — від людини на примноження врожаю [16, с. 465].

<sup>2</sup> Зап. від Бардун Марії Володимирівни, 1928 р. н., с. Ратнавиця Сяніцького повіту.

<sup>3</sup> Зап. від Ломехи Марії Теодорівни, 1947 р. н., родом зі с. Вісько Сяніцького повіту; Моряк Юстини Павлівни, 1930 р. н., с. Вапівці коло Репедя.



Вівсяний «дідух». Фото Марії Янко

За переказами, коли «дідух» заносять до хати, у той час злітаються душі померлих родичів і перебувають там, у тому снопі, впродовж усіх свят. Що ж означає цей «дідух»? Яке його семантичне значення?

Сучасна наукова думка поділяє трояке семантичне значення різдвяного дідуха. Перше: «дідух» — це **частка збіжжя померлих родичів**; друге — «дух діда», тобто **дух померлих родичів**, і третє — символ плодючості поля, достатку збіжжя, тобто **символ достатку в господі**. Зупинимось детальніше на цих трьох семантичних значеннях ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» і спробуємо визначити найточніше його значення.

Дослідник календарної обрядовості Корнелій Кутельмах [21, с. 233—250], опираючись на наукові джерела [19, с. 321; 28, с. 125] та багатий польовий матеріал з Центрального Полісся, доводить, що «дідух» — це **частка збіжжя померлих родичів**, яку вони (померлі) не зуміли вижати, а отже живі показують, що цю частку вони не спожили, а вижали і поставили на покуті, щоб померлі, прийшовши на Святу вечерю, бачили її і відчували спільність цієї трапези — що і їхня частка збіжжя («дідух») присутня на Вечері. «Насправді це не дух діда, а його частка, хай і символічна. Сьогодні можна визначити і відносну хронологічну межу цієї первісної форми — період

остаточного переходу до землеробства», — твердить К. Кутельмах [21, с. 248]. Це перше семантичне значення «дідуха» як різдвяного атрибута.

Іншої думки дотримується провідний український етнограф Василь Скуратівський. Він каже, що «слово Дідух має давнє коріння. Неважко здогадатись, що мова йде про дух діда, чи дідівський дух — символічних презентантів родоvodu» [31, с. 3]. Зрештою, саме слово «дідух» складається із двох слів — «дід» і «дух». Отож це друге семантичне значення «дідуха» — **дух померлих родичів**. То ж різдвяний сніп збіжжя (жита, пшениці, а найчастіше — вівса) називали «дідом», «дідухом», тобто загальними іменами найстарших членів родини, очевидно, у зв'язку з пошануванням померлих членів родини. Як зазначає І. Левкович, «діда» чи «дідуха» частували кутею. Йому давали першу ложку куті, «щоби дідух їв і померші душі» [22, с. 20]. Зрештою, і в самій назві святкового снопка захований його зв'язок з поминальними мотивами.

У цей сніп перед Святою вечерею (подекуди) впиляли ціпи (щоб було що молотити з багатого нового урожаю) [34, с. 164] — задля сакралізації від «дідуха» знарядь хліборобства, за перевесло «дідуха» встромляли чисту ложку, щоб духи мали чим їсти. Після Святої вечері усі ложки збирали і, не помиті, також застромляли за перевесло «дідуха», щоби після Вечері живих вечеряли душі померлих родичів [27, с. 4].

Під час різдвяних свят лемки, як і усі горяни, навіть у будні уникали важких робіт, «бо дідо в куті» [22, с. 10]. Перекази про перебування душ померлих родичів у тому снопі впродовж усіх свят мають загальноукраїнське поширення.

Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) у праці «Дохристиянські вірування українського народу» виводить третє семантичне значення різдвяного «дідуха» — **символ плодючості**. Цей сніп символізував достаток хліба і паші аж до нового врожаю (цілий рік). «Жито особливо поважалося, як правдивий середник до життя (жито від жити) ... сніп жита вноситься в хату під Різдво» [15, с. 61].

Рано на Новий рік тим снопом кормили коні, корови, телята, свині, вівці.

Постає запитання, яке ж з цих значеннєвих понять є найправдивішим, найприйнятнішим у наш час? Щоби відповісти на нього, слід проаналізувати, коли культури збіжжя були впроваджені на те-



риторії сучасної України, тобто коли наші предки і за яких умов їх освоїли.

Михайло Глушко у статті «Походження та джерела вчиненого хліба в українців (культурно-генетичний аспект)» [9], посилаючись на наукові джерела [18, с. 18], доводить, що жито є досить пізньою за походженням злаковою культурою: у лісостеповій зоні теперішньої території України перші залишки жита були виявлені лише на пам'ятниках скіфського періоду, у лісовій зоні — ще пізніше (перша половина I тис. н. е.).

Як уважають дослідники, жито культивували з дикого бур'янистопольового виду, що росте в передгір'ях Кавказу, Малої і Середньої Азії, приблизно дві тисячі років тому. Дослідники пов'язують це культивування жита як культури з появою залізних наконечників, за допомогою яких можна було глибоко та якісно проорати ґрунт [10, с. 171].

Отож семантичне значення різдвяного «дідуха» як **частка збіжжя померлих родичів** є найдавнішим, первісним його значенням, яке виникло на межі I—II ст. нашої ери, тобто в період остаточного переходу до землеробства. Це, на нашу думку, первісне значення різдвяного снопа.

Очевидно, що невдовзі це семантичне значення «дідуха» (внаслідок вірувань та ритуальних дій, пов'язаних з ними: «діда» («дідуха») частували кутею — йому давали першу ложку куті, «щоби дідухів і померші душі», впродовж свят не можна було нічого робити, бо «дідух» стоїть тощо) тратить свою первісну значеннєву основу і набуває другого значення — «дух діда», тобто **дух померлих родичів**. І третє значення, яке виводить митрополит Іларіон — це сучасне значення «дідуха»: символ плодючості поля, достатку збіжжя, тобто **символ достатку в господі**.

Отож усі три семантичні значення ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» є прийнятні, просто йдеться про їх часове значеннєве сприйняття.

«На Різдво газда й газдиня не можут спати, бо буде зерно вилягати» — таке повір'я зафіксував о. Бугера з околиць сіл Милик, Андріївка і Цавник (південно-західна Лемківщина) [10, с. 23]. Те ж саме повір'я побутувало і в Галичині. Записав його Я. Пастернак у праці «Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту»: «На дідусі не мож спати, бо збіже виляже на поли і не мож на него класти кожух, бо просо заросте» [25, с. 326]. Однак в деяких лемківських селах Пряшівщини відразу після Святвечірньої трапези всі члени роди-

ни старалися трохи полежати на розстеленій у хаті соломі, щоб у полі під час жнив було досить снопів.

Зафіксовано випадок у Карпатах, коли запалюють дев'ять стебелін з різдвяного «дідуха» і кидають їх на воду. Таким чином знімають вроки [8, с. 601].

Сіно, солома, свячене зілля, яке в деяких місцевостях Лемківщини заносили до світлиці на Святий вечір, мали, окрім того, що відтворююче значення самого місця народження Ісуса, ще і магичне навантаження. Хорвати і болгари вірили, що коли обмивати важкохворого в різних травах, йому буде легше подолати поріг смерті й перейти до раю [12, с. 194]. На Лемківщині (традиція загальноукраїнська) для мерця шиють окрему подушку, яку набивають сіном і свяченим зіллям. При утруднених пологах породілю перекладали на землю, встелену соломою, що мало б полегшити народження дитини [12, с. 244]. В усіх цих трьох випадках за присутності зілля, сіна, соломи, з огляду на архаїчні уявлення про душу як матеріальну субстанцію, простежується перехід з «того» в «інший» світ. У першому і другому випадках — з того світу — у потойбіччя, у третьому — з потойбіччя на цей світ. Присутність цих елементів (зілля, сіна, соломи) у різдвяній обрядовості дає підстави припускати, що вони також є медіаторами переходу дитини-Ісуса з потойбіччя на землю.

Традицію виносити солому на другий день свят зафіксував також Я. Пастернак у с. Зіболках Жовківського повіту, Галичина: «На другий день свят рано збирають... і палять на стависку, або кидають де; але дідуха (так у тій місцевості називається солома, яка на Святий вечір була розстелена на долівці. — М. Г.) не треба викидати, йно палити, бо з тої соломи родяться дідухи-земледухи і будуть дуже збіже точити» [25, с. 238].

«Дідуха» ж з хати не виносили. Він стояв через усі свята аж до Нового року. Рано на Новий рік його обмолочували і навесні, змішавши з відбірним зерном, висівали в полі [34, с. 164], а соломою зі снопа кормили коней, корів, телят, свиней, овець. (Через безпосередній контакт (споживання) тварини із соломою, що є наче джерелом сили прокреації, тварина перебирала на себе магичну силу, що забезпечувало добробут у тваринництві).

Така ж сама традиція зафіксована і в Галичині (с. Зіболки Жовківського повіту). Як зазначає Я. Пастернак, «на Новий Рік, як прийдуть ново-

літники (віншувальники. — М. Г.), то дають їм палички в руки і кажуть: «Ану, діти, оббийте той сніп». Потім то жито позмітають і посіють, то буде добра яриця» [25, с. 328].

Перевеслами зі соломи з оббитого на Новий рік (ст. ст.) вівсяного чи житнього «дідуха», який стояв на покуті впродовж цілих Різдвяних свят, у Явірнику обв'язували овочеві дерева, щоби родили [33, с. 3]. Те ж саме дійство, однак по Йордані, зафіксоване у с. Росохах Старосамбірського району Львівської області. 20 січня, на св. Івана, перевеслами зі соломи з «дідуха» повторно (перший раз — перед Святою вечерею) перев'язували дерева [8, с. 602].

**Зажинки (обжинки) снопа.** Сніп, який вносили на покуть до Святвечірнього столу, готували ще влітку. Найчастіше «дідух» зажинався у перший день жнив, який називався зажинками, або ж наприкінці жнив, що називалося обжинками. Вибирали найкраще збіжжя — з багатим волоттям, і тримали спеціально для тієї урочистості. Під час жнив зразу заготовляли на Різдвяні свята і солону: «Баба жито рівненько жала, молотила ціпом і зв'язувала перевеслом, щоб на Святий вечір занести і розстелити на підлозі свіжу рівнесеньку солону»<sup>4</sup>.

Зачинали жати перед святом Петра і Павла, у «легкі» дні, щоб легко було закінчити жнива, переважно у п'ятницю, однак не в понеділок чи суботу, не кажучи про неділю. Жінці виходили в поле спозаранку, святково вбрані. Перш за все, вийшовши в поле, розстеляли білу скатертину, на ній клали хліб, сіль, інші страви, дякували Богові, що дозволив діждати жнив, просили благословення вижати ниву і дочекатись наступного врожаю. Скатертину зі стравами клали на краю ниви, очевидно, для духів поля, що його охороняють. Як тільки зійшло сонце, приступали до жнив — хутенько зажинали першого снопа, щоб швидко із жнивами впоратися, а потім сідали на нього і колядували коляду, спеціально призначену для цього дійства. Однак можна було колядувати і будь-яку коляду, щоб чума чи холера в село не заходила, бо ці хвороби бояться коляди [32, с. 68].

З розповіді респондента зі с. Ріпник: «У нашому селі люди багато одежі не мали, лише до церкви та до роботи. Однак коли йшли перший раз зажинати ниву, то

вдягали ту одіж, що до церкви. І жінці дуже співали. Потім, повернувшись з поля, була святкова трапеза»<sup>5</sup>. Ту ж саму інформацію вдалося записати на Опіллі: «Вдавнину люди як ішли вперше жати збіжжя, вдягали святкову одіж. Перед полем помолились, і тількино вжали першу пригорщу — тут же заколядували «Бог предвічний» — одну тільки коляду. А потім вже жали і співали різних пісень. По поверненню з поля гостились, не буденною їжею, а багатою»<sup>6</sup>.

Те, що давніше ввечері перед днем зажинок справляли гостину як для жінців, так і для усіх сусіді, а при виході на зажинки вдягали чисту, а то й святкову одіж, фіксує К. Кутельмах, досліджуючи район Центрального Полісся [21, с. 235].

Як бачимо, початок жнив значився як явище святково-урочисте (жали у святковому одязі) із відтінком сакралізації (зажинки починались із молитви, з колядою, присвяченою народженню Божого Дитяти). Отже, у цьому дійстві осінні зажинки, які супроводжуються першою колядою, значеннєво переносяться до Різдва Христового, а разом — до нового року, забезпечуючи цими магічними діями врожай наступного року. До того ж, як бачимо, це явище загальноукраїнське, а Г. Виноградська у статті «Жнивварський звичай «Спасова борода» на Поліссі» доводить, що загальнослов'янський [6].

У жнива лемки збирали збіжжя як зі свого поля, так і з панського, до того ж жнучи серпами чи косячи збіжжя косами. (Від того й витворився як жнивварський, так і косарський пісенний фольклор). Однак збіжжя на «дідух» тільки жали серпом.

Внаслідок депортації лемків у горезвісні 1940-ві втрапився великий масив культури народу, який по крупинці доводиться відновлювати. Це стосується як оповідних, так і пісенних матеріалів.

Нещодавно у колишньому лемківському місті Зиндранові (тепер Республіка Польща) вийшла книжка «Байковий світ Миколи Буряка», в якій є оповідка про «жнива колиси і тепер», в якій відтворена картинка косовиці на панській ниві: «Робота тривала од свиту (від світання. — М. Г.) до темної ночі... За тую роботу обшарники давали найвеце 18-тый сніп... На закінчіння жнив жниввар-

<sup>4</sup> Зап. від Солинки Дмитра Івановича, 1932 р. н., с. Жидівське Ясельського повіту; Каспрук Ярослави Миколаївни, 1937 р. н., с. Поляни Кроснянського повіту.

<sup>5</sup> Зап. від Когута Петра Михайловича, 1919 р. н., с. Ріпник Кроснянського повіту.

<sup>6</sup> Зап. від Лазуркевича Юліана Степановича, 1922 р. н., с. Селисько Львівської обл.

не (женці. — М. Г.) завивали вінець і зо сьпівом заносили обшарникови» [14].

В «Антології лемківської пісні», упорядкованій Марією Байко [1], подано десять лемківських жнивварських і стільки ж косарських пісень. Однак у згаданій книжці «Байковий сьвіт Миколи Буряка» є ще одна лемківська косарська пісня, яка не увійшла в «Антологію». Зважаючи на рідкісну знахідку, зачитуємо цю пісню повністю:

*Хлопці-молодці, сонце вже стає,  
Луг зелений не кошений косьбы вашой жде.  
Ой, дівиці, красавиці, в поле вже спішіть,  
Жыто, овес, пшениченьку дружно соберіть.  
І гуляйме, і плясайме, ты, музико, грай,  
Ты, хазяїн молоденький,  
всім нам вина дай [14, с. 80—81].*

З жнивварських та косарських пісень видно, що попри тяжку працю, в них — радість, що збирають урожай, що хліб, достаток буде в родині, і від того вони «і гуляють, і плясують».

Внаслідок часової трансформації «дідух» із звичайного снопа, обв'язаного перевеслом зі соломи того ж збіжжя, набув декоративного вигляду (XX—XXI ст.). Його стали виробляти у вигляді дерева чи людини. На Поліссі цей декорований «дідух» прикрашають сухими квітами (волошками, головками маку, різнобарвними травами), на Бойківщині, Опіллі прикрас менше.

Зупинимось тепер на семантиці такого кодового елемента різдвяної обрядовості, як **куті**. До неї на Лемківщині ставились особливою з великою повагою. Давніше цієї страви в тих краях цілком не було, бо пшениці в горах не сіяли — там вона не родилась. Натомість варили кашу з ячменю (пенцак), який родив добре. За нашими спостереженнями, до трагічної депортації з Лемківщини в 1940-х рр. були села, де куті не варили взагалі: с. Синява (східна Лемківщина)<sup>7</sup>; с. Балутянка (західна Лемківщина)<sup>8</sup>; с. Розстане (західна Лемківщина)<sup>9</sup> тощо. На думку деяких дослідників звичай готувати пшеничну кутю на Святвечірню трапезу лемки запозичили від священиків та вчителів, які були вихідцями зі Східної Галичини [30, с. 104].

<sup>7</sup> Зап. від Овод Марії Володимирівни, 1948 р. н., родом зі с. Синява Кроснянського повіту.

<sup>8</sup> Зап. від Гоцка Степана Івановича, 1937 р. н., с. Балутянка Саніцького повіту.

<sup>9</sup> Зап. від Кищак Терези Степанівни, 1935 р. н., с. Розстайне Ясельського повіту.



Сучасний мистецький «дідух». Фото Марії Янко

Кутя — каша, до складу якої входять: пшениця (чи ячмінь) (ознака смерті і відродження), мак (ознака сну) і мед (ознака солодкості, а також символ воскресіння). Вона має прадавнє походження. Про «класичну» кутю згадується в літописних записах XII ст.: «Кутя... поставиться в блюдохь, с медомъ и сь сушеньмъ виньмъ (изюмом), и сь ореховы ядрьци» [2, с. 69]. Про кутю як найважливішу ритуальну страву зі злаків писав Хв. Вовк: «...Одварені в воді зерна пшениці або ячменю, з медом, та зварені в воді сушені овочі (традиційний узвар) нагадують неолітичну добу» [7, с. 188], (коли не було млинів та жорен).

Кутя була найдавнішою ритуальною їжею первісних землеробів. Саме нею зустрічали живі своїх покійних предків. А останні, за народними повір'ями, перебуваючи серед своїх рідних живих, мали турбуватися, «щоб пшениця зродилася яра» [22, с. 20].

Про семантику ритуальної страви куті як злакової їжі українських горян свідчать різноманітні обрядодії. Подекуди на Лемківщині перед Святвечірньою трапезою брали хліб, свічку, ложку меду, а також обов'язково і ложку куті, і з тим тричі обходили довкола хати. Обходили довкола хати і на Гуцульщині, переважно господар. — Брав хліб, що його називали місцями «хлібом від бурі», свічку, мед і кутю, та з кимось із членів родини обходив обійстя [20, с. 287]. Кожного разу госпо-



дар зупинявся перед вікнами, вигукуючи: «Гурр!». Тим часом господиня, яка залишалася в хаті біля святкового столу, запитувала: «Хто там гуркає?». На це отримувала відповідь знадвору: «Сам Христос з кутею макотертою!». Це мало б означати, що кутя на Святвечірню трапезу потрапляє від Бога [36, с. 208].

По всій Лемківщині із кутею виконувалось таке магічне дійство, як підкидання її до стелі. Вважалося, що чим більше зернин прилипне до стелі, тим врожайнішим буде рік, або ж: кількість зерен, що пристала до стелі або впала на долоню, означала кількість сподіваних цьогоріч роїв [23, с. 68].

Кутя виступала жертвою, яку приносили невидимим духам предків, котрі опікувалися живими родичами і яких поважали як домашніх божеств.

Оскільки від волі предків залежала доля майбутнього врожаю, їх прагнули всіляко задобрити і умилоствити, «годуючи» наїдками з виразною поминальною семантикою (медом і кутею), які залишали після Вечері для душ померлих, відносили на кладовище, віддавали прошакам і мандрівцям, в яких могли втілюватися предки, домашнім тваринам (відкидали по три ложки). Тому кутя як ритуальна їжа відтворювала ритуальне офірування [3, с. 212].

Підкидання куті на акціональному рівні виглядало як доправлення жертви догори — місця перебування вищих сил. З допомогою жертви немовби відновлювалися зв'язки, які в обрядах цього типу мисляться як вертикальні. Світ набував звичних обрисів: своє відділене від чужого, і разом з тим між ними налагоджено міцний зв'язок, запорукою і втіленням якого є жертва [3, с. 166—189].

В угорців у Святвечірній трапезі майже повністю відсутні будь-які каші [11, с. 197]. У румунів аналогом до куті була така обрядова страва як коливо. Румуни також готували коливо з вареної пшениці і приправляли медом і маком [29, с. 289].

Простежимо тепер, де і коли появились у наших пращурів зернові культури, зокрема пшениця.

Перший дослідник трипільської культури (VI—III тис. до н. е.) В.В. Хвойка звернув увагу під час розкопок біля сіл Халеп'я та Веремія під Києвом на обвуглені зернівки: «Весь пол был покрыт толстым слоем золы, между которым местами лежали кучами поджаренные зерна пшеницы». За визначенням палеоеотботаніків це були зерна м'якої та твердої пшениці, а також зерна проса. На сьогодні дослідже-

но майже сто поселень з території Молдови та України і виявлено велику колекцію предметів пластики, кераміки та обмазки з відбитками голозерного ячменю, вівса та півчастих пшениць: однозернянки та двозернянки. Відбитки зернівок вівса та голозерної пшениці знайдені в дуже невеликій кількості і не на всіх пам'ятках. Це свідчить про те, що на той час ці культури ще, можливо, не були самостійними і відігравали роль засмічувача посівів півчастих пшениць. Спираючись на ці та ряд інших речових доказів, знайдених під час розкопок, В.В. Хвойка дійшов до думки, що землеробство в Середньому Придніпров'ї почалося з часу неоліту [13, с. 124—127].

Наприкінці I тис. до н. е. — у I тис. н. е. місцеві слов'яни вирощували переважно півчасту пшеницю двозернянку, причому протягом III ст. до н. е. — VII ст. н. е. вона становила лише 1/10—1/7 загальної частки культивованих зернових культур. Роль голозерних видів пшениці особливо зросла у VIII—X ст., сягнувши, порівняно з попередніми історичними періодами, майже третину всього тогочасного палеоботанічного комплексу. З XIII ст. в окремих регіонах сучасної України (Середнє Подніпров'я) голозерна пшениця вже домінувала серед злакових рослин. У X—XIII ст. автохтони України культивували не лише яру голозерну пшеницю, а й озиму, причому, на думку відомого знавця княжого періоду Василя Довженка, перша з них була розповсюджена у північних районах, інша — на півдні сучасної України (див.: [9]).

**Висновки.** Присутність ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» на Лемківщині є обов'язковою традицією. Вноситься він у чисту підметену світлицю з особливими почестями, з виголошенням молитви, спеціальних замовлянь-побажань і має певні семантичні значення.

Значення різдяного «дідуха» як **частка збіжжя померлих родичів** є найдавнішим, первісним його значенням, яке виникло в період остаточного переходу до землеробства (на межі I—II ст. нашої ери). Очевидно, що невдовзі це семантичне значення «дідуха» внаслідок вірувань та ритуальних дій, таких як: «дідуха» частували кутею, «щоби дідух їв і померші душі», впродовж свят нічого не можна робити, бо «дідух» стоїть тощо, первісна значеннева основа трапляється і переходить в інше значення — «дух діда», тобто **дух померлих родичів**. І найсучасніше семан-

тичне значення «дідуха» — символ плодючості поля, достатку збіжжя, тобто **символ достатку в господі**.

Усі ці три семантичні значення ритуально-обрядового атрибута Різдва «дідуха» є прийнятні, і лише обмежені певними часовими відрізками — від первісного значення в період остаточного переходу до землеробства — до сьогодення.

Різдвяного «дідуха» заготовляли під час жнив, при зажинках (початок) чи обжинках (завершення жнив), які супроводжувались спеціально призначеними жниварськими піснями. Далекі обрядові відгомони доносять, що зажинки починались із коляди — пісні на честь народження Божого Сина, таким чином осінні зажинки значеннєво переносяться до Різдва Христового, а отже — до нового року, забезпечуючи, таким чином, цим магічним дійством урожай наступного року.

Присутність сіна, соломи, свяченого зілля в традиційній обрядовості не тільки лемків, а усіх слов'ян, з огляду на архаїчні уявлення про душу як матеріальну субстанцію, є посередниками переходу з того світу в потойбіччя і навпаки. Це дає підставу припускати, що присутність усіх цих атрибутів, включаючи і «дідух», у різдвяній містерії є медіаторами переходу Ісуса з потойбіччя на землю.

На сьогоднішній день «дідух», колись звичайний сніп збіжжя, набув декоративно-мистецького вигляду: чи то дерева, чи то людини, до того ж з різноманітними прикрасами, і, як вдавнину (за час радянської влади «дідух» як релігійний атрибут був заборонений) набув у різдвяній традиції широкого застосування в народних масах.

Найдавнішою ритуальною їжею первісних землеробів була **кутя**. Її могли вживати вже на стадії розвинутого збиральництва (в той час як «дідух» — пізнішого періоду). Саме нею, кутею, зустрічали живі своїх покійних предків. А останні, за народними повір'ями, у різдвяний час перебуваючи серед своїх рідних живих, мали турбуватися про добробут, зокрема врожай на наступний рік. Про семантику ритуальної страви куті як злакової їжі лемків свідчать різноманітні обрядодії, зокрема обходження довкола обійстя (творення замкнутого кола, яке відгороджувало свій простір від чужого; підкидання куті до стелі з метою забезпечення доброго ведення пасічництва, в іншому випадку — великої кількості снопів збіжжя). Тут кутя виступала жертвою, яку приносили невидимим духам предків, котрі опікувалися живими родичами і яких поважали як домашніх божеств.

Зважаючи на те, що слов'янські племена завершили заселення Карпат — тобто земель, які згодом окреслились назвою Лемківщина, в кінці IV ст. н. е., вони, ці племена, увібрали всі землеробські традиції, набуті загальнослов'янським етносом і перенесли на ту територію, яку посіли. Тому усі різдвяні лемківські традиції мають загальнослов'янську основу, в тому числі традиції з такими атрибутами Різдва, як «дідух» та кутя.

1. Антологія лемківської пісні / упоряд. Марія Байко. — Львів : Афіша, 2005. — 496 с.
2. Артюх Л.Ф. Їжа та харчування в Київській Русі / Л.Ф. Артюх // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. — К., 1986. — С. 65—83.
3. Байбурич А.К. Ритуал в традиційній культурі. Структурно-семантичний аналіз восточнославянських обрядів / А.К. Байбурич. — Спб., 1993. — 238 с.
4. Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев. — М. : Искусство, 1970. — 544 с.
5. Бугера Іван, отець. Звичаї та вірування Лемківщини / отець Іван Бугера. — Львів, 1939. — 40 с.
6. Виноградська Г. Жниварський звичай «Спасова борода» на Поліссі / Галина Виноградська // Древліани. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — С. 225—230.
7. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк. — К. : Мистецтво, 1995. — 336 с.
8. Галайчук В. Міфологічні уявлення про рослини / Володимир Галайчук // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 4-х т. Т. 2. Етнологія та мистецтвознавство. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. — С. 590—608.
9. Глушко М. Походження та джерела вчиненого хліба в українців (культурно-генетичний аспект) / Михайло Глушко // Народознавчі зошити. — 2012. — № 2.
10. Горбаненко С.А. Землеробство давніх слов'ян (кінець I тис. до н. е. — I тис. н. е.) / С.А. Горбаненко, Г.О. Пашкевич. — К. : Академперіодика, 2010. — 314 с.
11. Гроздова І.Н. Венгри / І.Н. Гроздова // Календарні обычаї и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. — М., 1973. — С. 191—203.
12. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2008. — 400 с.
13. Енциклопедія Трипільської цивілізації : в 2 т. Т. 1 / ред. колегія : М.Ю. Відейко, Н.Б. Бурдо. — К. : ТОВ «Іринівська», 2004. — 704 с.
14. Жнива колиси і тепер // Байковий світ Миколи Буряка / байки і тексти збрала Марія Гоч. — Зиндрінова (РП), 2011. — 104 с.
15. Іларіон, Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія / Митрополит Іларіон. — К. : Обереги, 1993. — 424 с.



- (перевид. Вінніпег : Накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь», 1965).
16. Кісь Р. Аграрна верства архаїчної обрядовості Карпатського ареалу (причини до реконструкції етногенетичних процесів) / Роман Кісь, Марія Маєрчик // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Т. 2. — Львів, 2006. — 816 с.
  17. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах стрийського повіту / Філярет Колесса // Етнографічний збірник. — Львів, 1898. — Т. V.
  18. Краснов Ю.А. Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы (II тысячелетие до н. э. — первая половина I тысячелетия н. э.) / Ю.А. Краснов. — М.: Наука, 1971. — 168 с.
  19. Кримський А. «Волосова борода». З учено-кабінетної міфології XIX віку / Агатагел Кримський // Твори : в 5-ти т. — Т. 3. — К., 1973.
  20. Кутельмах К.М. Календарна обрядовість / К.М. Кутельмах // Гудульщина. Історико-етнографічне дослідження. — К., 1987.
  21. Кутельмах К. «Спасова Борода»: магія чи реальність? Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах українців (за матеріалами Центрального Полісся) / Корнелій Кутельмах // Древліяни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Львів, 1996. — С. 233—250.
  22. Левкович І. Українські народні різдв'яні звичаї / І. Левкович. — Лондон, 1956. — 42 с.
  23. Мовна Уляна. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття / Уляна Мовна. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. — 208 с.
  24. Мушинка Микола. Календарні обряди та поезія / Микола Мушинка // Лемківщина. Земля — люди — історія — культура. — Т. 2. — Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1988. — 496 с.
  25. Пастернак Я. Звичаї та вірування в с. Зіболках Жовківського повіту / Ярослав Пастернак // Матеріали до етнології й антропології. — Львів, 1929. — Т. XXI—XXII. — Ч. 1. — Львів, 1929. — 548 с.
  26. Роман С. Святвечірня обрядовість українців Жидачівщини (за матеріалами етнографічних експедицій) / Соломія Роман // Народознавчі зошити. — 2012. — № 1.
  27. Рошко В. Як зберегти традицію різдвяного вертепу? // Наша віра. — 2008. — № 2, лютий.
  28. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. — М., 1981.
  29. Салманович М.Я. Румыны / М.Я. Салманович // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. — М., 1973.
  30. Сивицький М. Різдво / Микола Сивицький // Лемківщина: земля — люди — історія — культура. Т. 2. Записки НТШ. — Т. 206. — Нью-Йорк; Париж; Сідней, 1988. — С. 102—111.
  31. Скуратівський В. Дідух нашої оселі / Василь Скуратівський // Василь Скуратівський. Дідух. — К.: Освіта, 1995. — 270 с.
  32. Творун С.О. Українські обрядові хліби. На матеріалах Поділля / С.О. Творун. — Вінниця: Книга-Вега, 2006. — 96 с.
  33. Тхір Любомир. Різдвяні звичаї в Явірнику / Любомир Тхір // Наше Слово (Варшава). — 1989. — Ч. 2.
  34. Шмайда Михайло. А іші вам вінчую. Календарна обрядовість русинів-українців Чехо-Словаччини / Михайло Шмайда. — Братіслава: Словацьке педагогічне видавництво; Пряшів: Відділ української літератури, 1992. — 502 с.
  35. Шпак Михайло. Стежниця. До 500-річчя с. Стежниці. 1498—1998 / Михайло Шпак. — Самбір: Соляріс, 1999. — 420 с.
  36. Schnaider J. Z kraju huculów / J. Schnaider // Lud. — Łwów, 1899. — № 5.

*Maria Horbal*

#### DIDUKH (FOREFATHER) AND KUTYA IN CHRISTMAS RITUALISM OF LEMKO LAND. TYPOLOGY AND SEMANTICS

In the article have been considered some semantic meanings of customary ritual Christmas attribute t.i. the didukh object with corresponding temporal definitions — from primal meaning in the period of final passage to agriculture till present. Under analytical study have been put semantic features of kutya being most ancient ritual eating by first ploughmen, the dish that had come into Slavs' familial life yet on the stage of developed gathering (while didukh had appeared in more late time). All-Slavonic ground of these attributes has been underlined.

**Keywords:** part of the harvest by deceased parents, spirit of forefather, symbol of welfare, ritual eating, all-Slavonic ground.

*Марія Горбаль*

#### «ДЕДУХ» («ДЕД»), КУТЬЯ В РОЖДЕСТВЕНСКОЙ ОБРЯДНОСТИ ЛЕМКОВЩИНЫ. ТИПОЛОГИЯ И СЕМАНТИКА

В статье рассматриваются семантические значения ритуально-обрядового атрибута Рождества — «дедуха», обозначаются их временные рамки: от первичного значения в период окончательного перехода к земледелию до сегодняшних дней. Анализируется семантика кути — самой древней ритуальной еды первобытных пахарей, вошедшей в быт славян еще на стадии развитого собирательства (в то время как «дедух» имеет более позднее происхождение). Подчеркивается общеславянская основа этих атрибутов.

**Ключевые слова:** частица урожая умерших родителей, дух деда, символ достатка, ритуальная еда, общеславянская основа.