

## АПОТРОПЕЇ ІНДИВІДУАЛЬНОГО ЗАХИСТУ ПРИ ЗБИРАННІ ЯГІД НА ПРАВОБЕРЕЖНОМУ ПОЛІССІ УКРАЇНИ

У статті йдеться про особливості захисту жінок-ягідниць від вужів, гадюк, усього «нечистого» під час ягідного сезону на Правобережному Поліссі. На основі польових етнографічних матеріалів, зібраних у різних районах, розглядаються такі групи апотропеїв: предметні апотропеї-обереги (предмет і дія), вербальні апотропеї, апотропейні дії, апотропейні заборони. Відзначається роль різних видів хліба (коржі, паска, «Хомина» паска), рослин (хрін, айр, полинь, дубове листя), голого тіла, води тощо в індивідуальному захисті жінок-ягідниць. У тексті наведено польові матеріали, що ілюструють основні положення статті.

**Ключові слова:** Правобережне Полісся України, збиральництво, ягоди, жінки-ягідниці, апотропеї, традиційний світогляд.

The article is devoted to the peculiarities of protection of women-pickers from the adders, vipers, all evil spirits during the berry season in the Right-bank Polissia. Several groups of apotropies are considered after the field ethnographic materials collected in various districts. They include: subject apotropies-amulets (article and action), verbal apotropies, apotropic actions, apotropic prohibitions. The significance of various types of bread (flat dry shortcakes, paska, khomyna paska), plants (horseradish, sweet flag, wormwood, oak leaves), naked body, water and others are noted in the individual protection of women-pickers. Field materials illustrating the main theses of the article are proposed in the text.

**Keywords:** Ukrainian the Right-bank Polissia, harvesting, berries, berry women, apotropies, traditional world outlook.

Ліс сприймався нашими предками по-різному. З одного боку, ліс і люди існували в тісному сусідстві, позаяк ліс часто підступав дуже близько до населених пунктів. Контакти людини й лісу були постійними, адже ліс давав людям продукти харчування, сировину для виготовлення необхідних предметів, забезпечував теплом (дрова). З другого боку, ліс – це таємничий світ, населений невідомими міфологічними істотами. Людина розуміла, що не вона там господар, що вона не може повною мірою господарювати у світі природи. Порушення певних, сформованих упродовж тисячоліть норм, могло спричинити біду. Це розуміння, на жаль, втрачено теперішніми людьми, що призводить до непомірного використання природних багатств, а як результат – до екологічних катастроф.

Як свідчать експедиційні матеріали, навіть ідучи по ягоди (переважно на весь день), люди намагалися захистити себе від тих сил, які, на їхню думку, там мешкають. Респонденти просто називають їх «поганим» («нечистим», «недобрим»). Щоправда, сьогодні під «поганим» розуміють в основному «гадів» – вужів та

гадюк. Серед основних джерел небезпеки в апотропеїчній ситуації Є. Левкієвська виокремлює в тому числі й реальних тварин, серед яких називає зміїв, однак наголошує, що вони, як правило, пов'язані із «хтонічним світом». Загрозу для людини складають і небезпечні простори, тобто ті, що містяться за межею освоєного нею світу (ліс, болото та ін.). На думку дослідниці, «апотропеїчна ситуація» виражається в основному просторово [18, с. 17–18]. Це «чужа» зона, на противагу «своїй», що обмежувалася домом / садибою. Проміжною ланкою між «своїм» і «чужим» вважалися поля [4, с. 268]. Решта територій були «чужими» для людини, тому вона використовувала численні обереги, щоб захиститися від невідомих і чужих їй сил. Навіть вирушаючи в дорогу, люди промовляли певні вербальні формули.

Незважаючи на те, що більшість респондентів під «поганим» розуміють саме плазунів, окремі записані відомості ставлять це під сумнів і свідчать про те, що це було щось міфологічне (міфологізоване), «чуже», незрозуміле людям, яке вони називали «поганим». Наприклад, інформант із с. Красностав Лугинського райо-

ну Житомирської області повідомила, що йдучи в ліс, вона каже: «*Я в лес, а ти з леса*». Невже вона має на увазі плазунів? Звичайно, ні. Куди ж вони можуть піти зі своїх місць проживання. Виходячи з лісу, наведеною магічною формулою вона повертає це «щось» (ЗНД). У с. Берестя Дубровицького району Рівненської області, йдучи вперше в ліс за ягодами, жінки «просять вийти» звідти все «погане», тричі повторюючи: «*Я в лес, а все виходит з леса*». Мотивація дії – захист від вужів та гадюк: «*То будь-то, щоб ни гадюки, ни вужи не попали. Шоб ничего не, ну...*». У наступні дні цю фразу вже не промовляли: «*Идем, оно перви раз, як ми идем. Як входім перший раз у лес. А потом не говоримо*» (КГМ). Очевидно, що в зв'язку з трансформацією давнього світогляду більш раннє смислове призначення магічного обряду було втрачене й перенесене на гадів, яких усі дуже бояться – і не тільки тому, що вони можуть укусити, але й за неприємні відчуття, які виникають при зустрічі з ними.

У вищенаведених прикладах апотропейну функцію виконувала вербальна магія. Стандартизовані магічні формули промовлялися лише один раз – на початку певної дії. У всі наступні дні спокійно переходили межу між «своїм» і «чужим», заходячи на територію останнього й перебуваючи там упродовж всього дня збирання ягід.

У багатьох селах Правобережного Полісся існували предметні апотропей-обереги, що їх жінки-ягідниці брали в ліс здебільшого в перший вихід до лісу або ж щодня, коли йшли по ягоди. Апотропей (оберег) визначається як «предмет, знак, дія чи стан, слово чи фраза, звук, запах, які охороняють людину, тварин, рослини, предмети і будівлі від шкідливої дії злих сил (духів, божеств, наврочень, чаклунства)» [20, с. 135]. У перекладі з грецької поняття «апотропей» означає «той, що відвертає нещастя» [1]. У науковій термінології поняття «апотропей» та «оберег» вживаються зазвичай як синоніми [11]. Використання апотропея має профілактичний характер. Його призначення – саме захищати, тобто попереджувати зло, неприємну ситуацію, щоб вони не відбулися. На думку Є. Левкієвської, особливістю «апотропейної ситуації» є її потенційний характер небезпеки [18, с. 9, 20–21].

Для захисту від потенційної небезпеки, з якою могли зустрітися жінки-ягідниці в «чужому» просторі (лісі), вони виконували певні дії або ж брали із собою певні предмети, що забезпечували магічний захист. Одним з поширених оберегів був хліб, сакральну цінність якого часто використовували в різноманітних магічних діях, в обрядах родинного та календарного циклів. В окремих селах, ідучи вперше по ягоди, також брали із собою хліб. У с. Перемиль Горохівського району Волинської області для цього випікали спеціальні коржі [8, с. 25]. Предмети повсякденного побуту, виготовлені з певною метою, набувають значення оберега [18, с. 152].

Ефективним засобом захисту в небезпечних ситуаціях є освячені предмети та страви, у т. ч. й великодні. У с. Жиричі Ратнівського району Волинської області, йдучи в ліс, брали із собою маленьку пасочку, яку святили на Великдень і тримали «до ягід» [8, с. 25]. У с. Осова Дубровицького району Волинської області брали шматочок великоднього хліба: «*Я в ліс ходила, я завжди носила в кармані. Ціле літо я ходила, в мене постійно хліб в кармані. Хліб з церкви <...> Той, шо святили на Паску*» (ЛАА).

Окремі з опитаних респондентів уже не знають способів захисту в лісі і на питання, що потрібно робити, щоб не бачити вужів і гадюк під час збирання ягід, відповідають «*Я не знаю*». Але тут же наголошують, що мати завжди клала їм у кишеню сухий шматочок паски чи хліба, що залишився від Великодня вони носили його щодня: «*В ліс, то завжди, це нам давали кусочок свяченого хліба. І той хліб, який святили на Паску. Ну шо, чи паски осталося, засушили кусочок. Ну, паски, хліб. Чи кусочок хліба. То мати вже давала його нам. Ми у кармані носили його з собою завжди. Ми завжди його за собою носили*» (СП). У с. Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області як оберег від вужів і гадюк використовували свячений хліб, зокрема проскурку, освячену на Трійцю чи інші великі свята: «*Ну, я беру ту проскурку з собою. Шо батюшка дає в церкві. На Трійцю дає. Такі свята велекі*» (ВВА).

У ряді сіл хліб клали в кишеню щодня, як йшли в ліс по ягоди. У с. Лука Ємільчинського району Житомирської об-

ласті по ягоди теж ходили з хлібом, але не носили його із собою, а клали в лісі (ССІ). Хліб у даному випадку можна розглядати як певне жертвоприношення задля досягнення бажаного результату – захисту від «чужого» простору і сил, які там перебувають.

У с. Сергіївка Ємільчинського району Житомирської області, ідучи в ліс, використовували комплекс апотропеїв-оберегів – апотропейну дію та апотропеї-предмети: перед виходом умивалися свяченою водою, а із собою брали шматочок свяченого хліба і посвячену сіль: *«Беруть свячений хліб, святять, і суль, і свячену воду з собою. Вмиваються»*. Крім того, по дорозі до лісу потрібно дев'ять разів проказати молитву «Отче Наш»: *«І дев'ять раз треба йти до ліса, перемолиться “Отче Наш”»* (ЛЕМ). Крім апотропея-предмета (свячений хліб і сіль), дії (умивання свяченою водою) і слова (читання молитви), тут присутня й магія числа «три» (дев'ять разів – це тричі по три). Трійка – сакральний символ: із трьох іпостасей складається Божественна Тріада – Бог Отець, Бог Син і Святий Дух; триєдність духу, душі та тіла [13]. Трійка вважається досконалим числом і ототожнюється із червоним кольором, апотропейна роль якого в традиційній культурі є досить вагомою [21].

Особливим захисним значенням наділялися залишки з великоднього столу, особливо шкаралупи освячених яєць та сіль. У с. Оленине Камінь-Каширського району Волинської області вважають, що слід збирати шкаралупки від освячених на Великдень яєць і свячену сіль, складати у вузлик і носити із собою: *«<...> то не бачитимеш гадості теї – ни вужив, ни гадюкі»* (ТАІ).

Наступним освяченим предметом, який часто використовувався як апотропей, є «Хомина» паска (артос), яку освячують у Провідну неділю. Однак в останні десятиліття місцеві священики негативно ставляться до використання освячених предметів з обереговою метою і забороняють це робити: *«Але наш батюшка, вин категорично цього проти. І то каже, суєверіє такеє. І не збиткуйте з паски. Не робіте всяких чудес»* (ОНА). І традиція відмирає, залишаючись лише в пам'яті окремих старожилів.

На думку дослідників, використання великоднього хліба, «Хоминої» паски,

свяченої води та інших освячених предметів є одним зі способів «сакралізації простору» з тим, щоб не допустити в нього носіїв зла. Посвячені предмети-обереги мають здатність «вбивати» або «нейтралізувати нечисту силу» [18, с. 153–156].

Чи не найпоширенішим оберегом при збиранні ягід у різних районах Українського Полісся був корінь хрону, особливо той, що був освячений на Великдень. У с. Залаззя Любешівського району Волинської області намагалися посвятити якомога довший корінь хрону (що нагадує лісових плазунів): *«То кажуть, треба хрін! Довгий такий, вже тогово найти кореня і до церкви, як святить зілля, щоб посвятити. То, кажуть брати з собою в ліс. Но чого сааме – не знаю»* (СЛІ).

Спеціально висушений посвячений корінь хрону брали із собою в ліс, вірячи, що вже нічого поганого там не побачиш. Тут, з одного боку, бачимо приклад магічної дії з використанням продукту з яскраво вираженим запахом, який повинен був не допустити нічого «поганого» до людини, захистити її. А з другого, – магічний вплив звичайного продукту харчування, але освяченого в церкві на велике свято, що значно підсилювало його апотропейну силу.

У більшості сіл сухий посвячений хрін просто брали в ліс, постійно тримаючи його при собі. Наприклад, у с. Кримне Камінь-Каширського району Волинської області корінець загортали в спідній куттик хустки (той, що повернутий до спини) і носили його впродовж дня [14]. Інші клали хрін у коробку, кишеньку, торбину тощо. При цьому вірили, що вже нічого недоброго в лісі не побачиш: *«А часом я ше тако роблю <...> Ше хрін обчещу, я свячу завжди хрін. Корінчика хрону і беру з собою в ліс. Ше як колесь ходела»* (ВВА); *«Як заходили в ліс, йдуть у ліс, то в нас святять хрін. Да вже той хрін бере з собою у сумочку, чи в шо, да й несе вже у ліс, то вже не побачиш тоді, ни гадюки, ни...»* (КОО); *«Хрін святети і носети той хрін завжди при собі, як ідеши у ліс, то не бачитимеш вужа <...> Весохне. І тоді носети його, як ідеши у ліс, то <...> не бачитимеш ніколи гадини»* (ННП); *«То ж це хрунени носять з собою! <...> Хрунени, щоб вужа не бачити. До хрунени, до я й сама носяю. Гету, шо посвятимо на Великдень. Да кусочок хрунени в кар-*

ман, зав'яжу собі. Я його не бачу се. [Так завжди робили?] Не, завжди не. Ето вже мене научили <...> прошлого году. Люде, старіши <...>. В мене в карманчику тая хрунени кусочок свяцонна, та, носю за собою. Я в ліс ходю, хоч би що!». Респондентка переконана в особливій апотропейній дії свяченого хрону і наголошує, що всі, хто збирає ягоди без оберега, бачать вужів, а вона – ні: «Воне кричать, воне йдуть, от жонке, чую, і там пищеть, і там кричить: “Ой вуж, ой вуж!” А я його, хоть би без вніманія ходю» (МСС).

Н. Нахилюк із с. Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області пригадувала, як її сусідка, старенька вже бабуся, щороку напередодні Великодня нагадувала їй, щоб та не забула підготувати коріння хрону для освячення: «То в нас була така стара баба <...> Тоже два роки пройшло, як померла – Саня. І вона завжди так казала: “Надько! – на мене. – Ти, Надько, накопала хрону?”, як ідеш вже паску святети. – Кажу: “Ой! А я ж забула!” – То йде-но, я обі зара принесу”. Она завжди така, завжди» (ННП).

У с. Рясне Ємільчинського району Житомирської області вірили, що свячений хрін слід брати в ліс, відкусити від нього шматок і торкнутися ним сідниць: «Ну, колись мама кажуть, треба святить хрін... І як уходиш у ліс, треба хрін цей взяти і згризти трошки і в руку, і за попу торкнуться. Цим свяченим і рукою. Нічого не будеш бачить. Ну, я не знаю. Я ходила по чорниці одного року шість раз, я не бачила» (ЛЕЯ). У даному випадку маємо справу з потрійним апотропейним впливом хрону: з одного боку, його сильний відлякуючий запах; з другого, – посвячений у церкві та ще й на Великдень; третя обставина – голе тіло, до якого потрібно торкнутися свяченим хроном.

У багатьох селах Володимирецького та Зарічненського районів Рівненської області та Ємільчинського району Житомирської області вірили, що на Великдень обов'язково потрібно було з'їсти шматочок освяченого хрону. При цьому в одних селах вважали, що ним слід розговітись, тобто з'їсти одразу ж, прийшовши з церкви, до куштування великоднього яйця, а в інших наголошували на тому, що взагалі потрібно їсти хрін на Великдень. Очіку-

ваний результат від споживання хрону: не бачитимуть вужів і гадюк упродовж ягідного сезону; не боятимуться плазунів; не вкусить гадюка; одночасне поєднання кількох результатів: «Святить і перший на Паску хрину з'їти. І не будете бачити [вужів]» (ЄКІ); «На Паску треба хрін їсти. На самий пирод. Якишо святимо хрін, то треба напирод, на самий пирод вкусити. [Яйця спочатку не їсти?]. Не, не, не! Хрону! Хрону. То не будеш боятися вужа, і воно тебе не вкусить. Зроду. І не побачиш його» (ЛФП); «У нас, як святят хрін і паску, то сядають снідати, на самий період кусають хрона» (ЛНЗ); «А у нас <...> колись оно на Паску святили хрін. І всіх заставляли в сім'ї їсти, щоб не було вкусу од гадюки» (ОАН).

Інший варіант вірувань, пов'язаних із розговінням / споживанням свяченого хрону, – «повідомлення» про цю ритуальну дію вужам та гадюкам. Прийшовши в ліс або ж побачивши вужа чи гадюку, слід було промовити магічну фразу: «Я на Великдень хрін їла», «Я святий хрін їла» або «Йди на гілля, бо я на Великдень хрін їла» і бажаний результат буде досягнутий – гадюка не вкусить або ж взагалі не бачитимеш плазунів: «Хрина, то на Великдень святили хронинку цілую <...> вже паску посвятили, приходиш додому і всім по частинці різали, і дилели <...> і вже, як побачиш вужа чи гадюку, то треба казати: “Я хрін святий їла”. То то для того ми» (ВАГ); «Ну, казали, що, от як уже побачиш, то каже, втикай, бо я на Паску хрін святий їла» (ФОМ); «Як де побачиш, да скажеш: “[Йди!] за гілля, бо я на Великдень хрін їла!”. Чого ти лізеш до мене на очі!» (МСС).

Можна припустити, що використання хрону як індивідуального апотропея при збиранні ягід пов'язане не тільки з тим, що він освячений на велике свято – Великдень, але й із давніми віруваннями, що ця рослина сприяє позбавленню від негативної енергетики [24].

В окремих селах, заходивши в ліс, жінки-ягідниці говорили про те, що вони на Великдень їли не хрін, а паску (великодній хліб): «В нас казали так <...> як у ліс ступаєм, “Я на Великдень паску їла”» (МЯТ).

В описаних діях бачимо поєднання апотропейної дії (споживання свяченого

хрону або хліба), хоч і виконаної в минулому (на Великдень), і магічних слів, виголошених при вході в ліс, якими повідомляли про оберегову дію.

Окрім предметів, посвячених на Великдень та на Провідну неділю (хліб, хрін, шкаралупи яєць, сіль), як апотропеї використовували різноманітні рослини. Магічними властивостями наділяли гілочки верби, посвяченої на Вербному тижні (напередодні Великодня). Як і хрін чи хліб, її брали із собою в ліс: «Ну, треба таку, колись нас учили, треба брати шось свящоне з собою. Якусь в карман, якусь там чи вербинку яку свячону, чи ше шось такеє» (ГОП).

Наступна рослина – *зеленосвятський лепех* (аїр), який лежав у хаті впродовж Зелених свят (Трійці). Потім його збирали й ховали, а йдучи в ліс, брали із собою: «Бо ж на Трійцю ми ложимо. У нас “лепих” називається. То ми рвемо і на Трійцю кладем по хаті, він такий пахущий <...> треба той лепих собирати, дець чи в сараї заткни їх, чи де, а потім як ідеши до лісу, то, кажуть, треба в карманчик взяти, то кажуть, не будеш бачити гадюки» (НМГ). Тут важливе значення має ритуальний характер апотропейного предмета – рослина лежала в хаті впродовж свята, а також, очевидно, його сильний запах, що підсилював дію оберега. Адже на Зелені свята, окрім лепехи, до хати приносили й інші рослини, використання яких як оберега від плазунів не зафіксовано.

У с. Мельниця Ковельського району Волинської області, йдучи перший раз по ягоди, з метою захисту жінки-ягідниці брали гілочку полину, щоб відганяла все нечисте, що є в лісі [8, с. 25]. Полин, як хрін та аїр, теж має дуже сильний відлякуючий запах, що могло бути тим фактором, який визначав використання цієї рослини як апотропея. Згідно з віруваннями, полинь відганяє нечисту силу [12, с. 465]. На Русальному тижні полинь використовували дівчата як оберег від русалок [3].

Тільки у с. Красностав Лугинського району Житомирської області зафіксовано використання як оберега дубового листя, що його жінки, заходячи в ліс, клали в чоботи, постолі або в кишені, а повертаючись додому, викидали: «В любе врем'є, якщо ми ідем в лєс, то ми берем дубо-

*виє листя і ложимо <...> у чоботи <...> А якщо вже ми ідем із лєса, то ми вже це листє викидаєм <...> Да, дубового листя самого запихаєм, вже так, щоб погані не бачить. Дубове листя в карман, або в чоботи. І шморгнула разув три да положила і не побачиши ничего в лєсі, поганого <...> вже міні розказали таке, я ото скоко ходила в лєс, всегда собі ложила. Даже по гриби ходила, то й то дубове листє ложила – або в чоботи насиплю, або в кармани. І пошла собі» (ЗНД). Чим зумовлене те, що жінки-ягідниці, як захист, брали дубове листя? Можливо, давніми індоєвропейськими традиціями, згідно з якими дуб – житло богів, небесні ворота, через які божество може з'явитися перед людьми (і тим самим стати на захист?). Або використання листя дуба викликане давньослов'янськими віруваннями, що в цих деревах живуть душі померлих предків [10] і саме вони прийдуть на допомогу в разі небезпеки в лісі.*

Щоб не бачити в лісі вужів та гадюк, на свята не можна було прясти, снувати, мотати та виконувати будь-які інші роботи з нитками, а на різдвяно-новорічні свята слід було взагалі виносити з хати й ховати веретена, клубки та мотузки: «Ну, колесь казали, шо не мона ничего в свєто робети такого з нитками. З нитками. Чи мотати, чи шо» (ГМЯ); «Шоб не бачити вужа. Якщо ви боялися. О, Боже! <...> Треба год не бачити його [веретена]. І на Новий рік, щоб у воше, всі свята тиє не бачити <...> веретено не бачити, то й не буде гадюки находится» (СМС); «Колись казали, що треба, а було ж прадуть, да клубки <...>, нитки, то щоб їх не бачити. Шоб ти їх не бачив на празник <...> Ти веретьона, ничего, з нитками» (ДММ); «Ото веровка є у хати <...>. То треба хавати, щоб вужа не бачить в ліси <...>. На празник, щоб веровки в хати не було, не бачив. Вона де буде, а коб захавана. О! До не будеш вужа бачити» (ПОТ).

З одного боку, бачимо яскравий приклад імітативної магії за С. Токаревим (гомеопатичної – за Дж. Фрезером, смільної – за Є. Кагаровим) – подібне викликає подібне [17, с. 27; 23, с. 135]. Позаяк нитки й мотузки за формою подібні до вужів і гадюк, то й дивитися на них на свята не можна. Веретено ж, окрім того, що воно є знаряддям для прядіння ниток, на

думку дослідників, за формою подібне до вужів: довжина, округла, дещо сплюснута «головка» та загострений «хвіст» [17, с. 28]. Подібність веретена та змії за формою сприяла поширенню на Українському Поліссі вірувань, що всі веретена «підуть вужами» до лісу, якщо їх залишити в хіті на свята. Крім того, вірили, що скільки веретен залишиш, стільки змії побачиш влітку в лісі.

З іншого боку, важливим чинником є саме дні, коли не можна дивитися на нитки, мотузки, веретена – це свята – сакральний час, що його дослідники вважають дуже архаїчним апотропеєм [17, с. 28]. Отже, знову бачимо поєднання двох апотропейних засобів – предметів, на які не можна дивитися, і певного календарного відрізка часу, позначеного сакральністю. Водночас тут простежується вплив християнства та заборони будь-що робити на свята. Людям, які осмілювалися порушити ці заборони, загрожувала небезпека. За віруваннями жителів Волинського Полісся навіть «змія»-веретільниця («веретенниця» (*Anguis*) – підвид ящірки, що не має ніг) утворилася з веретена, яким пряла під час різдвяних свят, після чого не спалила його, а просто викинула [2].

Наступна група апотропейів має християнське походження й пов'язана переважно з тими чи іншими датами народного календаря. Так, щоб не бачити вужа, у перший вихід у ліс слід згадати, у які дні тижня були свята Благовіщення і Благовісника (вони мають постійну дату, тому «не тримаються» дня) і обов'язково проказати це вголос, бажано тричі (знову магія числа «три»), а то й більше: «<...> в нас завжди кажуть, як ідеш перший раз в ліс <...> і хочеш не побачити вужи, бо боїся, то згадай коли було Благовіщення і Благовісника. От тра сказати, наприклад: “того року Благовіщення в п'ятницю, Благовісника – в суботу”. Три рази повториш і вужа ніколи не побачиш. Ну, я сама так віру, я сама так роблю, люблю так казати, бо боюся тих вужів» (ВЛН); «Ото як ідеш у ліс, треба спом'януть і сказати: “Благовіщення було у четвер”. То я може двадцять раз скажу! І Ви знаєте, ніколи нічого не бачила. Я тої гадості ниде» (СГМ); «От я йду по ягоди, або по гриби, то я ходю в лісі й кажу: “Боженько! Святе Благовіщення було у вивторок”» (РОФ); «Бувало в нас кажуть, споміна-

ють свято ете, Благовіщення. Ето <...> як спом'янеш його [свято], значить, щоб не бачив його [вужа], то не бачитимеш. Але моя казала дочка, я йшла, спомінаю, дай вуж лізе» (СГІ).

Окремі респонденти зазначали, що дізналися про такий спосіб захисту від священників: «<...> в нас був предшественник этого батюшки, шо зараз є, то він нам казав, матушка казала, шо треба згадати, в який день було Благовіщення. Тоді каже, воно минає. Ну, але хто знає, чи воно правда, чи воно неправда» (ООЮ).

У с. Заозер'я Зарічненського району Рівненської області, ідучи в ліс по ягоди, потрібно було не просто пригадати день, коли було Благовіщення, а й проговорити це, а потім помити руки в канаві: «От моя сестра, да каже, “Благовіщення в середу прімерно, там було, щоб всякого олуха не було”. Люди всякі є <...>. Благовіщення там у середу, чи у п'ятницю <...> і так коло канави руки мють <...> треба йти у ліс і казати: “Благовіщення там у той день було”, щоб там нічого не було поганого. І помити руки» (ТГО; ФЛА). Це, очевидно, ритуальне обмивання рук на початку важливого періоду в житті поліських жінок – ягідного сезону, з яким пов'язана велика кількість звичаєво-обрядових дій. Чому руки мили саме в канаві? Тому що інших водойм там не було. Зазвичай біля болота копали невеличкі криниці-канавки, з яких пили воду, вгамовуючи спрагу впродовж тяжкого спекотного робочого дня.

У с. Озерськ Дубровицького району Рівненської області жінки-ягідниці брали із собою «кййки» (палиці), якими шаруділи по кущах і, звертаючись до гадюк та вужів, казали: «Киш, киш! Я вас всіх вижену. Благовіщення було в неділю» [8, с. 26]. У даному випадку бачимо поєднання апотропейного предмета з дією (з предметом проводять певну дію) і вербальною формулою-замовлянням. Апотропейі, у яких існують вербальний і невербальний рівні, Є. Левківська називає «вербальними ритуалами» [18, с. 255].

Менш поширеним є звичай згадувати дати, на які поточного року припали свята Великдень, Вознесіння та Трійця (вони не мають постійних дат, але завжди припадають на одні й ті самі дні): «Ми, як заходили в ліс, то завжди згадували, коли <...> була Паска. Це таке повір'я

від того, щоб не вкусила ніяка [гадюка]. Сього року так і так, було тоді таке й таке свято. Тоді, ну, Паска. Число називали. І тоді буде Трійця, тоді буде Вознесіння, ну, й Трійця. Оце так вітались. І так, як би лісу давали, ну, чи відповідь, ну, просто так говорили. Це таке було повір'я від того, щоб не вкусило нічого» (ГХП); «Як іду в ліс, то отако, “Отче Наш” говорю, і скажу: “В четвер Вознесеєне, в четвер Воснесеєне, в четвер Вознесеєне”, щоб, гадства ни бачити» (СГС).

У селах Зарічненського району вважають, що щоразу, коли йдеш до лісу, потрібно згадувати, хто останній помер у селі, тоді вуж не вкусить. Хоча навіть респонденти старшого віку знають, що вуж не кусається, але застережних заходів, за традицією, дотримуються: «Кажуть, треба той, хто останній вмер споминати. В селі <...> Ну, кажуть, що вже не вкусить. Вуж вабще не кусаєця. Не побачиш. Не, як не раз йдеш, то все споминаєш» (ЛСФ).

На Чорнобильському Поліссі жінки-ягідниці, йдучи в ліс, примовляють, щоб не бачити вужів і гадюк так, як ми не бачимо мертвих: «Знаєте, що кажуть? “Як я мертвих не бачила..., щоб я нічого і в лєсі не бачила”» (ЮВВ).

У с. Грабове Шацького району Волинської області на польсько-українському порубіжжі вважають, що, заходячи вперше в сезоні в ліс, слід закрити очі й подумати (загадати), щоб не бачити нічого «поганого»: «Тіко, колись, ше мала була, ходила з дівчєтами, то одна казала: “Як входиш в ліс, зажмурюй вочі”. Як входиш перший раз, як по ягоди, щоб не бачити того гадства, децо щоб не бачити. Зажмурюй вочі і так подумай, щоб не бачити» (ДСН).

У Сарненському районі Рівненської області способом захисту від «недоброго» при збиранні ягід у лісі було перевертання якогось елемента одягу – хустки, фартуха тощо. Однак про таку апотропейну дію знають лише окремі респонденти похилого віку: «То то так баби старіє, прийдут да там гомонять. В нас єдна баба, така сусідка калє мене. Йдем ми в ліс, а вона, до нас, таких о, девчат, каже: “Переворочайте на себе одежу – чи хвартушка, чи хусточку, на другій бук перекинете, да й того, шо-небудь, аби на другу перекинути”. А я кажу: “А нашо сьо, бабо, так?” –

“Ой! Не знаєш нащо! Нічого не будеш бачити в лісі поганого” <...> То ми хустки навиворот переворочали і хвартушки <...> То не будеш бачити, ну, всякого <...> гадості не будеш бачити» (СУТ). Перевертання одягу в даному випадку виступає одним зі способів обману «нечистої сили», щоб вона не побачила жінки, яка, заходивши в ліс, «перевернула» щось із одягу. Очевидно, у давніші часи в таких випадках переодягалися, вивертаючи все навиворіт. Підтвердженням цьому можуть бути матеріали з Помор'я, де людині, яка заблукала в лісі, слід було зняти й вивернути одяг і поміняти взуття з лівої ноги на праву і навпаки [22]. Одним зі способів обману «смерті» чи «хвороби» на Поліссі (як і в інших районах України) була зміна / підміна імені дитини [15, с. 88].

Надзвичайно важливим апотропейним засобом у народній культурі було голе жіноче тіло. «Тілесну магію», як називала її К. Грушевська, жінки використовували і при збиранні ягід, свідченням чому є польові матеріали з Українського Полісся. Дослідники, які вивчали магію голого тіла, наголошують, що бажаний результат досягається двома способами: дотиком голого тіла або ж роздяганням. К. Грушевська наводить слова У. Бонсера, який вважав роздягання сильним апотропеєм при боротьбі з небезпекою (змїями, драконами), наголошуючи, що «голий переможе того, кого одягнений не подолав би» [5, с. 145, 147].

У ході експедицій зафіксовані різні варіанти апотропейних дій з використанням голого тіла, але тільки окремих його частин. У с. Бузаки Камінь-Каширського району Волинської області вважають, що, як побачиш вперше вужа, слід підняти спідницю й показати йому голе коліно: «Колєсь моя мати казала, шо як попобачиш першого вужє, то коліно тако [показати]», підсиливши апотропейну дію словами «щоб тебе <...> зголлєло, як те коліно». Після такої дії вужа чи гадюку не побачиш до кінця ягідного сезону (ОНА).

У с. Піща Шацького району Волинської області на українсько-білоруському порубіжжі, щоб відігнати від себе вужів і змій, виконували такий ритуал: хрестились, піднімали край спідниці, торкалися рукою за голе коліно і казали: «Щоб зголлєло, як моє коліно, все гадство спєред моїх очей» [9, с. 24]. Тут бачимо яскравий

приклад збереження давнього магічного обряду (показувати й торкатися коліна), доповненого християнською ритуальною дією (хрещення).

У с. Видричі Камінь-Каширського району Волинської області голого коліна не показують, а використовують його як своєрідний символ при іншій апотропейній дії – спльовуванні. Побачивши при збиранні ягід вужа, слід тричі плюнути і промовити: «*Ах! Зголе тебе, як моє коліно голе!*» (СКИ).

У с. Великі Цепцевичі Володимирецького району Рівненської області, щоб не бачити вужів, пригадують день, на який цьогоріч випало Благовіщення, після чого вголос промовляють магічну формулу: «*Шоб <...> тебе виголіло, як моє голе коліно*» (ГНД).

Інша частина жіночого тіла, яку оголювали, вперше побачивши вужа чи гадюку, – сідниці. При цьому вірили, що після виконаної дії плазунів до кінця сезону вже не побачиш. У деяких селах просто піднімали спідницю, відкриваючи сідниці, і показували їх вужеві: «*<...> каже, як першого вужа побачиш, то піднімеш юбку, шоб зад голій показати йому. То не будеш до кінця бачити <...> Я сама бачила колісь. Думаю, баба стара, шо то вона так зробила? Та й питаюся єє. А вона каже: “Ото там вуж полез в ягоди. То треба показати, то не будеш бачити аж до кінца”*» (СМГ).

В інших селах цю апотропейну дію доповнювали примовкою. У с. Малоглумчанка Ємільчинського району Житомирської області, вперше побачивши вужа, піднімали спідницю «*геть до гола*» і тричі промовляли: «*Який гость, така й честь!*». При цьому спідницю три рази струщували («*Так три рази трясне да й усе*»), ніби відганяючи вужа (ФВГ).

Аналогічний звичай зафіксований у с. Озерськ Дубровицького району Рівненської області: «*Що робили? Знаєте шо? Колісь гучили, як ходиш [по ягоди], да перший раз побачиш гадюку <...> чи вужа, чи шо, перший раз, то пробачте, звіняйте мені, звіняйте! То треба залупитиса [підняти спідницю] наголо. Задниці показати йому да сказати: “Шоб як у мене долонь гладка, шоб тебе одгладило з моїх очув, пока я житиму”*» (ПЛФ). Як бачимо, крім сідниць, що їх показували плазунам, у замовлянні зга-

дується ще й інша частина тіла – долоня, але увага акцентується не на тому, що вона гола, а на такій ознаці як «гладенька» (чиста).

Респонденти із Камінь-Каширського району Волинської області також знають про звичай показувати вужеві сідниці, коліно або дулю: «*Ну, показували. Як перший раз побачиш*» (ГЛЯ); «*<...> як перший день, раз побачу, то дражнять, каже <...> покаже йому с...у голу!*» (СОМ); «*Дулю показували <...> Задницю <...> Може хто й коліно показував*» (МОІ); «*То в нас казали, шо зад показати, або хоч коліно показати <...> Голоє. Геть поднєти, шоб голе коліно*» (ГЛГ); «*Колєсь казали старе люде, шо зобачиш вужа чи гадюку, то скєнь штани і піднєме, скаже: “Шоб тобі було так голо, як моя ж...а”*» (ЛВЛ). В основі цього звичаю – також імітативна магія.

В окремих селах основна увага акцентується не на самому оголенні, а на тому, що людина не може побачити оголеної частини: «*То показують, шоб так не бачити вужє, як я не бачу своєї ж...и. Еге, так приказували*» (ГМЯ); «*Шоб так, як не бачу своєї задниці, шоб я тебе [вужа] більше не бачила*» (МОІ); «*С...у не бачиш, так і його не побачиш!*» (ГЛГ). Лише у с. Пульмо Шацького району Волинської області жінки-ягідниці згадували вухо – частину тіла, яку без дзеркала не видно: «*Як не бачу свого вуха, шоб не бачив змія*» (НДП).

Третій варіант захисного обряду з використанням оголеного тіла – лише замовляння, яке ілюструє апотропейну дію, яка вже не виконується: «*Ой! Те гадюки <...> Ну, бало, як побачиш уже, то кажеш: “На тобі гола с...ка, шоб ти пропав, як собака”*» (СПГ).

Варто також зазначити, що респонденти старшого віку зазвичай соромляться говорити про такий звичай: «*Я б вам сказала, но трохи невдобно*» (ЛВЛ); «*А, то колєсь, то казали, шо з...у. Я вже так не сміла вам казати*» (ГЛЯ); «*То вже, гадюку як бачиш, то вже тоді кажеш <...>. Ой! То таке я не буду казати!*» (СПГ). Інформація про нього отримана або випадково, або ж як результат конкретно поставленого питання.

Як бачимо з наведених прикладів, голе тіло використовували з метою попередження небезпеки. Про таке роздягання



писала К. Грушевська, зауважуючи, що роздягаючись, жінка боролася з конкретним (вогонь) або ж певним уявним (перелесник, нечистий) ворогом [5, с. 178]. Серед небезпек, названих дослідницею, є й лісовий дух *перелесник*. Однак при збиранні ягід присутнє не повне роздягання, а лише оголення окремих частин тіла, відкритий показ яких суспільна мораль не допускала. Очевидно, це є більш пізня трансформація апотропейної дії, що замінила повне роздягання жінки, наприклад, у господарській магії.

Загалом в апотропейних діях із голим жіночим тілом простежуємо аналогію між дією і бажаним результатом: гола частина тіла – «гола» в лісі від вужів (не побачать їх). Тут знову бачимо приклад імітативної магії, коли подібне – голе тіло – викликає аналогічне – голий (чистий) від «недоброго», або ж конкретно від вужів та гадюк, ліс. Подібний звичай існував на Помор'ї, де, щоб відігнати або обдурити «нечисту силу», жінки піднімали край сарафана, при цьому плескали долонею по голому тілу й виголошували замовляння «*На, дідько! Нічого не отримаєш!*» [22]. Подібні дії використовувались і в інших видах господарської магії. У матеріалах В. Кравченка із Житомирської області є відомості про те, що за голе коліно і сідниці бралися при висіванні моркви та редьки, при цьому примовляли, щоб морква росла «*гладка, як <...> гола литка*», а редька – «*мняка, як <...> гола с-ка*» [16, с. 345]. Особливо слід відмітити згадування тут саме редьки, яка в минулому була одним з основних продуктів харчування, що його у ХІХ ст. витіснила картопля [14]. Це ще раз підтверджує давність названих апотропейних дій.

У ряді сіл, побачивши вужа, викладали хрестик з паличок: «*<...> якщо побачиш вужа, то хрестика клади. Якраз любого хрестика з палочки класти*» (ОП). Вірили, що вуж буде повзати біля цього хреста і далі не полізе. Однак свої дії обов'язково слід підкріпити магичною формулою, проказаною тричі: «*Дві палички на хрестика положить, і вона буде там кругом, вона там повзати і вже нікуди не полізе <...> але треба переговорити. Три рази да. І вона за першим разом за Божим приказом, за другим разом за Божим приказом, за третім разом за Божим приказом*» (ПнММ).

Наступні апотропеї існують переважно лише на вербальному рівні. Водночас слід відмітити, що окремі дослідники відносять вербальну магію до предметних апотропейів, відзначаючи, що вона має «предметну» складову у вигляді певних слів, фраз, висловів тощо. Наголошуючи при цьому, що вербальні апотропеї часто доповнюються різноманітними фізичними діями [11].

У сс. Видерта та Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області вважають, що побачивши вужа, про це не варто нікому казати, тоді надалі їх не бачитимеш. Якщо ж комусь повідомиш, то вужі траплятимуться постійно: «*То колесь тех вужів, шо в нас така була привечка, шоб вже їх побачиш, першого вуже, то нікому не каже, шо побачила. Бо но скажеш, то вже буде вин налазити і налазити*» (МЯО); «*Ну, казали, не каже нікому. Шоб те не казала, шо те бачила <...> Ну, шоб більш не бачити*» (БНС).

У деяких селах, побачивши першого вужа в ягідному сезоні, слід було звернутися до нього з проханням не повідомляти про це іншим плазунам і, зі свого боку, пообіцяти про нього теж нікому не розповідати. Після цього можна бути впевненим, що до кінця літа / до самої зими вужів більше не зустрінеш: «*А колесь мене мати учела, як побачиш першого вужа в ліси, то скажи: "Вужику, вужику! Не кажи вужукам, я не скажу мужикам". І ніколи його більш бачити не будеш. До кінця літа*» (ГОП). Слід зауважити, що подібні записи були зроблені в різних районах Правобережного Полісся: «*Вужику, вужику! Не кажи вужикам, а я не скажу мужикам*» (ЗГЄ); «*Вуже, вуже, не кажи вужам, я не буду казати людям*» [9, с. 24]; «*Вуже, вуже! Не кажи межи вужами, а я не буду казати межи мужиками*» (НДП); «*Господи, сохрани од всякого плазуючого, шоб нічо не бачить, шоб, сохрани, шоб все благополучно було*» (ОНВ). У зв'язку із цим можна припустити, що такі примовки були характерні для всього досліджуваного регіону.

Надзвичайно поширеним оберегом від всякої «нечисті» дотепер є хрещення, молитви та звернення до Бога, Божої Матері, святих. Окремі респонденти переконані, що зустріч із вужем чи гадюкою уготована тому, хто не звертається до Бога з проханням захисту: «*Кажуть, шо,*

десь там приказують шось <...> то не чипай вужа, то берегись, то одчепетса. То одна в нас каже: “А я похристуся, як йду в лѣс да кажу: “Одчепетса ви од мене””. А гінше, то його не бере, не христуся, не молятса, без Бога, то на тих вужи нападають, на такого» (ІПТ).

Найчастіше, щоб уберегтися від «поганого», жінки-ягідниці, заходячи в лѣс, читають молитву «Отче Наш»: «Канѣшно, шо молілиса. “Отче наш” молілиса. Кажуть, шо як помолішса, то щоб нічого ж не вкусило. От поганого» (ПАД). Іноді молитву повторюють кілька разів. У с. Сергіївка Ємільчинського району Житомирської області, наприклад, «Отче наш» проказують дев'ять разів (ЛЕМ).

Іноді молитву поєднують з різними вербальними формулами, спрямованими на захист від «лісової тварі». У с. Лука Ємільчинського району Житомирської області, щоб не бачити вужів і гадюк, заходячи в лѣс, слід помолитися «Отче Наш» і тричі проказати: «Боже, одпусти! Боже, одпусти! Боже, одпусти!». Вірять, що після цього «там можеш спокійно ходити і ніхто тебе не вкусить <...> і нічого ти не побачиш» (СІ). У с. Боровне Камінь-Каширського району Волинської області після молитви «Отче Наш» казали: «Іду в лѣс, мені стежки і дороги, а всякий тварі лісовий пеньки і колоди», тобто, щоб вужі й гадюки знали своє місце і не чіпали людей на їхніх дорогах [8, с. 25].

Подекуди, щоб не бачити вужів, промовляли молитву до Животворящого (Чесного) хреста «Нехай воскресне Бог»: «<...> завжди нам казали, от мати покойна, свекруха моя. Я, каже, йду в лѣс, і каже “Да воскресні Бог”, говору. І я, каже, тоді вужів не бачу» (ПМС); «Ну, які молитви? “Да воскреснѣт Бог”. Кажуть, шо іще живий, поміщ Всевишнього. Таки молитви. То, якщо йти, то треба помолитися і не будеш бачити його» (БЕГ). Віра в силу молитви «Нехай воскресне Бог» поширена в багатьох селах: «То я так, тільки захожу в лѣс – в першу чергу перехрестилася три рази і прочитала “Отче наш”, а тоді “Да воскреснѣт Бог” <...> і мені уже не страшно. А то ж я боялася. Мені здавалося під кожним корчом сидить [гадюка]» (ПОГ).

Найчастіше з проханням захисту до Бога зверталися не спеціальними молитвами, а простими словами, висловлюючи

прохання захистити від вужів, «погані», «паскудства», «нечистої сили», щоб в лѣсі не бачити вужів і гадюк, щоб «не прикасалось», минало, щоб Господь «не наніс» нічого поганого, а «послав» тільки те, за чим прийшли: «Казали: “Господі, обчесть мене”. То така мова була <...> Шоб ти боком пушов од нас. Отакі слова о» (КГП; НФХ); «І коли ми приходимо в лѣс <...>. Молімоса Богу і просимо Бога, шоб нас Бог уберег од вужов, од грому, об всякої стіхе <...>, таке в нас було завѣдѣне <...>. І мі всьо, мі повсєгда і по сьогонішній день, коли я йду в лѣс перший раз, я молюса Богу і дорогою молюса. І, слава Богу, я ось проходила, ну, й ще до которого часу я не бачила погані. Не бачила, чесно кажу. Не бачила» (СВІ); «А шо казали? “Господи, помози, да сохрани од усякої погані”. Бо ж у лѣсі повзає все. Попросим Бога, да й так» (ФРІ); «Таке я знаю. Я то сама себе, то так й кажу, шо “очищай, Господі, очищай мене од паскудства”, я його називаю. Од паскудства очищай мене, шоб я з їм не стрѣчалас. Та таке сама собі подумаю» (РГП); «Хай Бог очищає всіх, мір Божий, да й нам, шоб нічого нігде. І погань є, тож таке діло, все» (КМТ); «Моя доненько, я їх і боюся тих гадюков, і вужей тийх боюса, але я кажу: “осподі! Дай мне добре, шоб було мне чисто, й хвайно, і свободно, шоб я ніде нічого не бачила!”» (НАІ); «Кажем: “Господі! Нечисту силу оджени. Шоб не бачить вужа да гадюки» (ДМФ); «Як заїдем в лѣс по ягоди, то кажем: “Господи, сохрани од всякого плазуючого, шоб нічо не бачить, шоб, сохрани, шоб все благополучно було» (СУТ); «Господі, дай мне, шоб я нічого не бачила» (НАІ); «Боже помози! Шоб набрать, шоб добренько, нічого не вкусило, шоб було все добренько» (БСФ); «Господі! Нечисту силу оджени. Шоб не бачить вужа да гадюки» (САІ).

У с. Маринин Березнівського району Рівненської області аналогічні прохання захисту під час збирання ягід адресували Іванові Хрестителю: «Просила: “Іване Хрестителю, очисти лѣс, очисти, шоб ни до кого нічого не вилазило”» (КрГМ).

Зафіксовані також спеціальні замовляння від вужів, гадюк тощо: «<...> така є молитва, читаєтса <...> От примѣрно: “Іду в лѣс у понеділок. Ісус Христос попереду. Божа Мати всередині. Я йду за

їми. Шоб я не бачила перед собою нічого. Шоб поперод була Божа Мати і Ісус Христос Спаситель!». Отакеє» (ФОМ); «<...> є молитва така: “Усяка льва і змея, яка на мья упова, шоб она мене не бачила і я єє не бачила”. То є така молитва. Воскресная <...> Вона довга така молитва. То такую молитву переказуємо. “Отче наш!” <...> як хто знає. А хто не знає, той так» (ГМІ); «“Будте ви, ужи і гадюки, як вовк, шоб на хрищону, на рождѣону Гапку вам рот замовк. Святим Юриєм не замишляю, токо на вузов, на гадюк і на Соцко Данила затинку затиною”. Бо вона [гадюка] зветься Соцка Катерина, а он [вуж] – Соцкий Данил, о. Отакеє, доченько» (РАВ).

У с. Велике Вербче Сарненського району Рівненської області ягідниці дякували Богу, що нічого поганого в лісі впродовж дня не бачили: «А як ідем додому: “Слава Богу <...> дякувать Богу <...> шоб нічого не бачилі. Шо ідем додому, шоб благополучно вийшли з лісу”» (СУТ).

Окремі респонденти наголошують, що так робили лише старші люди, а сьогодні у все це вже не вірять. Свідченням того, що ці замовляння поступово забуваються, є інформація від респондентів не тільки молодих, але й похилого віку про те, що вони чули, як старші жінки говорили різні «молитви» проти вужів, але самі їх уже не знають і повторити не можуть, тільки переповідають основний зміст: «Знаєте, як ідеши у ліс, то <...> такеє баби стариши <...> то такую молитвочку говорили. І коб на якого звіра не наступити. Не звіра, а яку змію не наступити. То такую молитвочку од гадюки. То таке було» (КЛГ); «Стариши жінки молилися. Так. Шоб гадюки минали, вужи минали. А, Господі, теє, Господі і те пошли нам, шоб ми, по що ми прийшли в ліс. По що ми прийшли, то нам посилає, Господі. А теє хай нас минає» (БОМ); «Молілиса. Се стари люди так. То тепер то, не вірають, тепер не вірають, а колісь...» (СУТ).

Інформацію, якою володіють респонденти, вони отримали від своїх бабусь, матерів: «<...> нас матерє то учілі» (СВІ). Інформатори часом повідомляють, що вони цього не знають, але чули щось від людей старшого віку: «Мині мати так розказувала. Я ж не знаю» (ФОМ). Чимало цікавої інформації записано від К. Со-

роки (1962 р. н.) із с. Видричі Камінь-Каширського району Волинської області, яка практично на всі запитання відповідала, що вона не знає, але від такої-то баби чула те й те: «То нам тут <...> Така баба була, шоб все знала. Мартоха. Ото вона мині <...> розказувала оце во все <...> От ше тамо в нас баба біля медпункту жила, Маглиха та, тоже все знала <...> Колесь в нас така Гілеха <...> то вже ж прийдемо, то вже ж посадить, то вже ж попорозказує <...> дитьом тим во, малем. Запам'ятовується таке» (СКІ).

Показовим у плані передачі інформації матерями своїм дітям є інтерв'ю із Любов'ю Герасимчук (1925 р. н.) та її донькою Марією (1946 р. н.) із с. Стобихва Камінь-Каширського району Волинської області, яка постійно нагадувала мамі, що свого часу саме від неї почула ту чи іншу інформацію. Щоправда, окремі звичаї вже не могли докладно пояснити обидві, зокрема, про дії з хроном як способом захисту від вужів: «[Хрін свячений брали?] Л. Г.: Нічого не казали. М. Г.: Чом не, мамо? Казали. – Л. Г.: Казали? – М. Г.: Шо треба святити хрін. Тільки я вже не знаю, чи то вузови показати, чи то хрін так... Ну, і кажуть, то не бачитимеш вужа. Свяченого хрому, посвятити. – Л. Г.: Ото я не чула такого. – М. Г.: Шо то? Ви самі казали. – Л. Г.: Сама казала? Я багато забувала. Вже, знаєте, года. Ше так, ше й так добре» (ГЛГ; ГМЯ).

Деякі респонденти, навіть старшого віку, відзначали, що вони не знають, з якими словами звертатися до Бога, до святих, до різних сил за допомогою, адже відповідної інформації вони не отримали від своїх матерів. М. Сич (1929 р. н.) повідомила: «Которіє йдуть уже в ліс, то помолятса, шоб не бачить, шоб не прикасаласа <...> А от я не навчилася сама, мати не навчила» (СМЯ). Майже аналогічну інформацію подала С. Лодзинська (1936 р. н.): «І етого я не знаю <...> нищо ето не знаю. Були стари люди, то правда, шоб вони, ми в їх сами децо чули. Но нема, к сожаленію» (ЛСФ).

Ще один превентивний засіб проти вужів та гадюк – щоб не побачити, не можна навіть згадувати й думати про них (с. Столинські Смоляри Любомльського району Волинської області) (КОП – ця інформаторка не зі Столинських Смолярів).

На питання що робити, коли все ж таки уникнути зустрічі з вужами чи гадюками не вдається, респонденти пропонують чотири варіанти дій. Одні вважають, що зустрівши вужа чи гадюку, щоб уберегтися від них, потрібно *«перехреститися три рази»* (ОНВ; СУТ). Інші наголошують, щоб плазуни не накоїли людині біди, їх слід оминати, не чіпаючи: *«А вуж, знає те, його не зачіпай, він вас ніколи не зачепить»* (ППМ); *«Воне міні нічого не роблять плохого, я їм нічого не робела. Я й пушла, поминула і всьо»* (ТОВ); *«Тільки казали старій якись, старими жонками, чи бабами, вже такими, що не чіпайте, не забувайте этого, як де побачите вужа, чи гадюку, чи що. То, йди, обмини і нічого. Хай собі воно сикає»* (ДГВ); *«Вони нас не кусали. ми їх не чіпали. Якщо ми і що когось бачили, там вужа, чи, чи гадюку, то... Ну, вони собі поповзли, а ми собі пішли в другу сторону»* (ЯГМ); *«То колесь тех вужів <...> В нас така була привечка, щоб вже їх побачиш, першого вужа, то нікому не каже, що побачила. Бо но скажеш, то вже буде він налазити і налазити»* (МЯО).

У с. Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області, побачивши вужа, йому показували частину оголеного тіла, просили вужа не чіпати і теж про це нікому не казали: *«Так показати задніцу голу <...> Ой, вуж! “Йди собі з Богом! Не зачіпай нас, а ми тебе не зачіпатимо” <...> І не каже нікому»* (БНС).

Деякі респонденти переконані, що при зустрічі з плазунами їх потрібно забити, незважаючи на страх, який здебільшого відчувають жінки-ягідниці. При цьому одні вважають, що так потрібно робити щоразу, як зустрінеш гадюку: *«Як побачать, то б'ють»* (ТМС); *«Я її заб'ю. Я її не пускала. Києм яким небуть. Бачила. Вбивала»*. Але при цьому зауважують, що *«хай Бог милує»* від таких дій (ДНМ). А інші переконані, що вбивати плазунів слід лише при першій з ними зустрічі в сезоні: *«Мині мати так розказувала. Я ж не знаю. Но я перший раз, як піду у ліс і побачу вужа, я їх боюса! Но я должна його забити!»* (ФОМ); *«І коли ми перший раз, котора з нашої партії [групи жінок] побачить вужа, і у все його б'єм. Палкою. Ми все його б'єм, щоб они нам не надавалиса [показувалися] більше*

*на очи. Да»* (СВІ); *«Слухай, на сеє нічо не знаю. Я іко, знаєш шо, вужі ранче бела»* (СЄЛ).

Варто зауважити, що ставлення до вужа в традиційній культурі українців було двояким. На Західному Поліссі вуж є покровителем дому, домовиком, іноді «з знаками божка або предка», приносить щастя в дім, у якому живе, є символом достатку [6, с. 85; 7, с. 26; 12, с. 120; 19, с. 116]. Як мешканець лісу вуж все ж таки викликає неприємні почуття: *«О! уж велике діло. Страшеніє»* (ДММ); *«І оже, як ми одного разу на клейонках обідали <...> і под клейонкою <...> То тоже, ми тоді так перелякалися»* (КНП). Однак мешканці Полісся знають, що вуж не кусається і жодної шкоди людині не завдає (*«Не кусали. Скільки раз наступав, но мене не кусали»* (СНВ), тому вважають, що його не потрібно чіпати: *«Кажут, шо не мона вужа бити»* (ЛНЗ); *«В нас тільки знають, шо вужика, то каже, не бити, не мона його бити, вон не кусається. Якщо ти його не зачіпиш, то вон тебе не буде чіпати <...> вужика залишити живим. Бо вон не кусається»* (ВАД).

Більшість респондентів переконані, що кусається і нападає на людину лише гадюка, тому зустрічі з нею дуже бояться: *«<...> і я у мосі побачила гадюку <...> така вобше страшна. І я як побачила – всьо! Я вже ягід <...> не брала. Вже мені туди недобре <...> І сказала, шо я повік <...> по їх не піду. Але потом я відійшла від його. Ото в мене був такий страх»* (КНП). Попри надзвичайну боязнь зустріти плазуна, мешканці Полісся все ж вважають, що побачивши його в лісі, краще його вбити: *«А гадюку, то кажуть, мона бити. Її не треба кидати, бо <...> накидається на людину»* (ВАД).

Респондентам відомі непоодинокі випадки, коли гадюки кусали людей: *«<...> боялиса. В душі просили Бога, щоб Бог не наніс [погані]. Бо були випадки таке, шо й кусали людей»* (СОВ); *«Ну, в нас один чоловік пошов, на колінах збирав і вкусило <...> гадюка, за коліно»* (ГГГ); *«Навіть й мене вкусила <...> Да вкусила тут мене, за ногу»* (БДП).

Мешканці Полісся володіли багатим досвідом лікування людей, яких вкусили гадюки: перев'язували ногу, прикладали жаб, кисле молоко та ін. *«<...> і вкусила її гадюка. Привезле її додому <...>*

бо больниці не було тогдє ше <...> Не було, да, больниці <...> вже вона кончалася, здається. Так нога зробелася, така нога! <...> вже полопалася <...> вже сеня була <...> кєслим молоком безперестанок теж обкладали. Висихало. Те молоко положиш на шматку, наллєш молоко, і за п'єть минут сухє робитьсє <...> те молоко» (ХМА); «Перев'язували, шоб до серця не йшло <...> Бо то же за Польци. Таких лєкув не було. Так не лєчили, як тепер вже, в больниці. А то такого не було. Перев'язали ногу <...> То збирали жаби, тиє такіє во, до ноги клала і кисле молоко дєржала ногу <...> Жаби тиє на покоси ходили збирали. Приклали до ноги. Воно витягало» (БДП).

Значну роль у лікуванні після укусу гадюки відігравала лікувальна магія. Хворого везли до місцевих знахарів, після «шептаннє» яких нога стухала, а гадюка «показувалася» під шкірою: «<...> але баби шєпталі, а вона така виматалася на нозі, так як вона є, така показалася» (БДП); «<...> на Пудцир'ї [назва села] була жінка, то возели її тудя. Зговорели і одразу ї полегшало і заснула. І стала нога одтухати». Респондент наголошує, що ї пізніше, як тільки ставало дуже спекотно, то гадюка «показувалась» на нозі: «То як тако жарко <...> було <...> то отут во на летци, сюда, до коліна, так і лежить, вона повністю, гадюка <...> вже ходєла, вже ї не рик і не два було! А нагриєтьсє, так як ото тепер літо, і тако, глєнь, як чєста нога, і так лежить <...> сюда, до коліна <...> просто така зелєна. За шкурою. Довго було так» (ХМА).

У с. Залав'є Рокитнівського району Рівненської області записано замовляння від укусу гадюки: «Дєсь-недєсь на синьом мори стоїть груша, на груши кровать, на кроваті – перина, золотя кора, а сребне насєннє. Заказую тобє, Соцкий Данило [так називають вужа], героїм, збєри все своє гадєв'є і закажи: і старом, і малом, і кривом, і сліпом, і моховом, і куповом, і лєтучом, і бєгучом, і красном, і поло-састом. Шкури не напинати, крови не бунтовати, пити-єсти не застужати. Господи, приступи і кав'єдинку зачисти. Шкури не напинать, крови не бунтовать, пити-єсти не застужать. Отакє <...> Я і так, на вужа переказую, і од гадюки переказую <...> Так, дочєнько. Говораю, виговораю» (РАВ).

Траплялося, що в результаті укусу гадюки людина, не отримавши вчасно допомоги, помирала: «В нас одну жінку закусила гадюка. Да. Вкусила і вона померла. Всьо. Молода жінка. Да. Бо в нас по болоту, як ходять, там гадюк повно. І в етому роци було гадюк повно <...> Ягоди є, але не можна зайти, потому шо там гадюки» (ПММ).

Сьогодні респонденти по-різному характеризують ситуацію з наявністю вужів та гадюк. Хтось пам'ятає про страх від зустрічі з ними лише з розповідей матерів, відзначаючи, що тепер цих плазунів можна побачити рідко: «То ж було страшно! Я ж кажу, мати пам'ятає. Як утекали од гадюк. А я вже їх не бачила» (ГрМІ). Інші ж, навпаки, говорять про значне збільшення зміїв в останні десятиріччя: «Воно ї тетєрка ше <...> більшє, як колєсь» (НФК), що, на їх думку, викликанє змінами економічної ситуації в селах: скорочєннє оброблюваних земель («В нас гадєсті багато. Тепер <...> не кроплять, ничого. Та завєлося вужів та тих. Гадєсті»), зменшєннєм кількєсті худоби («Но колєся менше гадєсті було. Бо більше худоби тримали і більше проходімий ліс був») (ЗГК); занєпад сіл («Топіро як пустка тут, село. Тико вужі лязять!») (ГЛГ) та ін. У зв'язку зі збільшєннєм чисельності зміїв, вони дєдалі частіше з'являютьсє в селах і навіть у житлах: «Ох! Не говорите! Зара в нас по сєлі вонє лязять. Так, перебєралєся з ліса в село. [А чому?] А Бог є знає! Вжє не знають і стари ничого. Ужє о, по дорози тут у нас, і при вході бачили, і на пориг прилазять. Ужє багато по сєлі попрєлазило вужів» (СНВ).

Таким чином, можна виділити кількє груп індивідуальних апотропєїв, що використовувалисє для захисту від «шкідливих сил» при збиранні ягід: предметні апотропєї (хліб, рослини), особливо посвячєні, як один зі способів «сакралізації простору»; апотропєйні дії (вмиваннє, «перевертаннє» одягу, торканнє частин голого тіла та ін.); апотропєйні заборони (не працювати з нитками у свята); кількісні (три, дєв'ять разів) та якісні (різкий запах) характеристики як апотропєї; вербальні апотропєї (проханнє, звернєннє), що супроводжували предметні апотропєї та апотропєйні дії і використовувалисє самостійно.

### Список інформантів

- БДП – Близнюк Домна Павлівна, 1920 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Томашгород Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- БЕГ – Базака Єва Гордіївна, 1948 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Зелене Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.
- БНС – Бурчак Наталія Савівна, 1928 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.
- БОМ – Білоборода Ольга Михайлівна, 1944 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Городець Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.
- БСФ – Бричка Степанида Федорівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Карпилівка Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- ВАГ – Вакуліч Анастасія Григорівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Новосілля Заріченського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.
- ВАД – Власюк Агрипина Дмитрівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вітковичі Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.
- ВВА – Ведмедюк Варвара Андронівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.
- ВЛН – Васенько Любов Несторівна, 1965 р. н., родом із с. Вербівка Любомльського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у с. Столинські Смоляри Любомльського р-ну Волинської обл. у липні 2008 р.
- ВНІ – Візнович Неля Іванівна, 1958 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.
- ГГГ – Грицик Ганна Гнатівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Балашівка Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.
- ГЛГ – Гривенець Любов Архипівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.
- ГЛЯ – Герасимчук Любов Яківна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.
- ГМІ – Гребеневич Марія Іванівна, 1962 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Переходичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- ГрМІ – Гребень Марія Іванівна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.
- ГМЯ – Гривенець Марія Яківна, 1946 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.
- ГНД – Губеня Надія Дем'янівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.
- ГНС – Губеня Ніна Семенівна, 1966 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.
- ГОП – Гайчук Ольга Павлівна, 1942 р. н., родом із с. Великі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. Записала А. Дмитренко у с. Млинок Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.
- ГХП – Гушук Харитина Павлівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Ставок Костопільського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.
- ДГВ – Демчук Ганна Володимирівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Комори Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.
- ДММ – Дмитрук Марія Микитівна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Серники Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.
- ДМФ – Дашкель Марія Федорівна, 1925 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Мидськ Костопільського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.
- ДНМ – Деркач Настя Якимівна, 1927 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Воронки Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.
- ДСН – Даць Софія Никифорівна, 1927 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Грабове Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.
- ЕКІ – Євтушок Катерина Іванівна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Степанівка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у липні 2011 р.
- ЗГЄ – Зінчук Ганна Євдокимівна, 1942 р. н., родом із с. Сошичне Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у с. Запруддя Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

ЗГК – Зрум Ганна Кузьмівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ЗНД – Зосімчук Надія Давидівна, 1937 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Красностав Лугинського р-ну Житомирської обл. у листопаді 2005 р.

ІПТ – Іванюк Панасея Тихонівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Бронне Березнівського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.

КГМ – Ключко Галина Миколаївна, 1946 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Берестя Дубровицького р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

КрГМ – Кручок Галина Микитівна, 1941 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Маринин Березнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

КГП – Гончарук Ольга Савівна, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

КЛГ – Краснюк Любов Гнатівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Радове Заріченського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

КМТ – Кузьмич Мотрона Тимофіївна, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вежиця Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

КНП – Козел Ніна Павлівна, 1956 р. н., родом із смт Клесів Сарненського р-ну Рівненської обл. Записала А. Дмитренко у с. Чабель Сарненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2013 р.

КОО – Ковальчук Ольга Оксентіївна, 1923 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

КОП – Кондратович Олександра Павлівна, 1936 р. н., родом із с. Кримно Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у м. Луцьку в листопаді 2018 р.

ЛАА – Латута Аліна Арсентівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

ЛВЛ – Люшик Віра Лаврентіївна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

ЛЕМ – Ланізіук Євдокія Микитівна, 1942 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Сергіївка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ЛЕЯ – Лакейчук Євгенія Яківна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Рясне Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ЛНЗ – Ляшко Ніна Захарівна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Осова Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

ЛСФ – Лодзинська Степанида Федорівна, 1936 р. н., родом із с. Вітчин Лунінецького р-ну Брестської обл. (Республіка Білорусь). Записала А. Дмитренко у с. Ниговиці Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ЛФП – Літвин Фотина Потапівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Хиночі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

МОІ – Макарук Олена Іллівна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

МСС – Мушик Софія Степанівна, 1935 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Малі Телковичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

МЯО – Макарчук Ярина Олександрівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Видерта Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

МЯТ – Мельник Ярина Тимофіївна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Кураш Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.

НАІ – Новоселицька Агафія Іванівна, 1942 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Озера Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2008 р.

НДП – Німець Діна Прокопівна, 1936 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Пульмо Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.

НМГ – Надієвець Марія Гаврилівна, 1927 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Морочне Заріченського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.

ННП – Нахилюк Надія Пилипівна, 1949 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великий Обзир Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

НТВ – Наконечна Текля Василівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

НФХ – Найдич Федора Хомівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

ОАН – Ошурко Антоніна Ничипорівна, 1940 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Борове Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

- ОГІ – Остапук Галина Іванівна, 1952 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.
- ОНА – Остапук Надія Амвросіївна, 1952 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Бузаки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.
- ОНВ – Олешко Надія Василівна, 1948 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Городище Дубровицького р-ну Рівненської обл. у серпні 2008 р.
- ООЮ – Оверків Ольга Юхимівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Великі Цепцевичі Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.
- ПАД – Пишняк Агафія Данилівна, 1948 р. н., Записала А. Дмитренко у с. Старе Село Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- ПЛФ – Пляшко Лідія Федорівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Озерськ Дубровицького р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.
- ПММ – Панчук Марія Михайлівна, 1956 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2013 р.
- ПнММ – Понікарчук Марія Мефодіївна, 1943 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Межисить Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.
- ПМС – Півень Марія Семенівна, 1957 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Велимче Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.
- ПОГ – Прасюк Ольга Герасимівна, 1950 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Світязь Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2013 р.
- ПОТ – Полюхович Ольга Тимофіївна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Серники Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.
- ППМ – Пасюк Параска Михайлівна, 1917 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Самари Ратнівського р-ну Волинської обл. у липні 2009 р.
- РАВ – Ражик Агафія Василівна, 1933 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Залав'я Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- РГП – Рогульчик Ганна Петрівна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Блажове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- РОФ – Решиковець Олена Федорівна, 1944 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Луко Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.
- САІ – Серета Антоніна Іванівна 1941 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Борове Зарічненського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.
- СВІ – Сукало Віра Іларіонівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Борове Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- СГІ – Секретар Ганна Іванівна, 1924 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вичівка Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.
- СГМ – Стелько Галина Михайлівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Городець Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.
- СГП – Сербін Галина Павлівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Березники Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.
- СГС – Самойліч Ганна Сергіївна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Смоляри-Світязькі Шацького р-ну Волинської обл. у липні 2008 р.
- СЕЛ – Северинюк Євдокія Лукашівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Велимче Ратнівського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.
- СКІ – Сорока Катерина Іванівна, 1962 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Видричі Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.
- СЛЙ – Семенюк Леонісія Йосипівна, 1926 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Залаззя Любешівського р-ну Волинської обл. у липні 2014 р.
- СМГ – Сафонік Мотрона Гордіївна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Сварині Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.
- СМС – Стукало Марія Сазонівна, 1931 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Луко Володимирецького р-ну Рівненської обл. у серпні 2009 р.
- СМЯ – Сич Марина Яківна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.
- СНВ – Солонінка Надія Василівна, 1950 р. н., родом із с. Добре Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. Записала А. Дмитренко у с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.
- СОВ – Сидорук Ольга Василівна, 1939 р. н., родом із с. Привітівка Зарічненського р-ну Рівненської обл. Записала А. Дмитренко у с. Перекалля Зарічненського р-ну Рівненської обл. у липні 2010 р.



СОМ – Савонюк Олександра Митрофанівна, 1929 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2010 р.

СПГ – Сидорук Пелагея Григорівна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Березина Володимирецького р-ну Рівненської обл. у липні 2009 р.

ССІ – Самченко Світлана Іванівна, 1939 р. н., родом із с. Синявка Канівського р-ну Черкаської обл. Записала А. Дмитренко у с. Лука Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

СУТ – Ситай Уляна Титівна, 1922 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Велике Вербче Сарненського р-ну Рівненської обл. у липні 2008 р.

ТАІ – Тарасюк Анастасія Іванівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Оленине Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у серпні 2012 р.

ТГО – Ташлякович Галина Олексіївна, 1943 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Заозер'я Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ТМС – Труханенко Мотря Степанівна, 1938 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Кам'яне Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ТОВ – Торуканець Ольга Василівна, 1950 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Полиці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ФВГ – Філоненко Віра Гаврилівна, 1939 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Малоглумчанка Ємільчинського р-ну Житомирської обл. у серпні 2011 р.

ФЛА – Філончук Любов Андріївна, 1930 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Заозер'я Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ФОМ – Федощук Ольга Микитівна, 1942 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Вовчиці Заріченського р-ну Рівненської обл. у серпні 2010 р.

ФРІ – Федорович Рахіля Іванівна, 1932 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Сновидовичі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. у серпні 2006 р.

ХМА – Химчик Марія Андріївна, 1934 р. н. Записала А. Дмитренко у с. Нуйно Камінь-Каширського р-ну Волинської обл. у липні 2012 р.

ЮВВ – Ющенко Віра Володимирівна, 1951 р. н., родом із с. Луб'янка Поліського р-ну Київської обл. Записала А. Дмитренко у с. Погреби Васильківського р-ну Київської обл. у червні 2012 р.

ЯГМ – Якименко Ганна Макарівна, 1936 р. н., родом із с. Черевач колишнього Чорнобильського р-ну Київської обл. Записала А. Дмитренко у с. Зрайки Володарського р-ну Київської обл. у червні 2012 р.

### Джерела та література

1. Апотропей. URL : <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/57834>.
2. Веретено – знаряддя прядіння, що наділяється магічними властивостями. URL : <https://supermif.com/slovjane/vereteno.html>.
3. Галайчук В. Українська міфологія. URL : [https://www.e-reading.club/bookreader.php/1054623/Galaychuk\\_-\\_Ukrainska\\_mifologiya.html](https://www.e-reading.club/bookreader.php/1054623/Galaychuk_-_Ukrainska_mifologiya.html).
4. Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польської С. Гіріка. Київ : КЛІО, 2015. 416 с., іл.
5. Грушевська К. Кілька завважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. URL : <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18163/09-Grushevska.pdf?sequence=1>.
6. Давидюк В. Генетично-порівняльний метод: нові можливості фольклористичної компаративістики. URL : <http://philology.knu.ua/files/library/folklore/36/13.pdf>.
7. Давидюк В. Походження та семантика деяких купальських обрядів. *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2008. С. 3–30.
8. Дмитренко А. Збирання ягід і архаїчні елементи світоглядних уявлень українців Волині і Західного Полісся. *Етнічна історія народів Європи : Зб. наукових пр.* Київ : Унісерв, 2003. Вип. 15. С. 24–30.
9. Дмитренко А. Свято Івана Купала в селах Українського порубіжжя. *Матеріали до української етнології. Щорічник. Зб. наукових пр.* Київ, 2008. Вип. 7 (10). С. 20–25.
10. Дуб. URL : <http://www.newacropol.ru/alexandria/symbols/dub/>.
11. Дьнин В. И. О понятии апотропея, или оберега. URL : <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/history/2013/01/2013-01-13.pdf>.
12. Жайворонок В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник. Київ : Довіра, 2006. 703 с.

13. Захарченко Е. Магія чисел: тайное знание. URL : <https://taynoe.com/magiya-chisel-numerologiya-filosofiya-ezoterika/>.
14. Зубицька Н., Зубицький Д. Що їли наші предки, коли не знали картоплі. *Український світ*. 1994. № 5–12. С. 36–37.
15. Кондрагович О. Народини, або Дарована Богом свіча: родильні звичаї Західного Полісся. Луцьк : вид-во Волинської обласної друкарні, 2004. 132 с.
16. Кравченко В. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини. Т. 2 / упоряд. О. Рубан. Київ, 2009. URL : [https://andronum.com/index.php?dispatch=products.download\\_fragment2&product\\_id=17490](https://andronum.com/index.php?dispatch=products.download_fragment2&product_id=17490).
17. Красиков М. Імітативна магія у звичаєвості гуцулів Верховини. URL : <http://nte.etnolog.org.ua/zmist/2013/N6/27.pdf>.
18. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег: Семантика и структура. Москва, 2002. 336 с.
19. Левкович Н. Демонологічні вірування українців про домашнього духа-опікуна (на сучасних польових матеріалах Бойківщини та Західного Полісся). URL : <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18147/07-Levkovich.pdf?sequence=1>.
20. Свод этнографических понятий и терминов / отв. ред В. Басилов, И. Винкельман. Москва : Наука, 1993. 236 с.
21. Символіка чисел. Трактатування числових значень. URL : [https://msn.khnu.km.ua/pluginfile.php/288498/mod\\_resource/content/2/%D0%9B%D0%B5%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8F%201.7.pdf](https://msn.khnu.km.ua/pluginfile.php/288498/mod_resource/content/2/%D0%9B%D0%B5%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8F%201.7.pdf).
22. Ставлення слов'ян до нагоди. URL : <http://3varta.com.ua/stavlennja-slov-jan-do-nagoti>.
23. Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов. Москва, 1957. 164 с.
24. Хрен в магии. URL : <http://domok.forum2x2.ru/t11255-topic>.

## References

1. ANON. Apotropies. Available from: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/57834> [in Russian].
2. ANON. Skewer is a Spinning Gear, Endueing with Magical Characteristics. Available from: <https://supermif.com/slovjane/vereteno.html> [in Ukrainian].
3. HALAICHUK, Volodymyr. Ukrainian Mythology. Available from: [https://www.e-reading.club/bookreader.php/1054623/Galaychuk\\_-\\_Ukrainska\\_mithology.html](https://www.e-reading.club/bookreader.php/1054623/Galaychuk_-_Ukrainska_mithology.html) [in Ukrainian].
4. GEISHTOR, Aleksandr. Slavic Mythology. Translated from Polish by Serhiy HIRIK. Kyiv: KLIO, 2015, 416 pp., ill. [in Ukrainian].
5. HRUSHEVSKA, Kateryna. Several Comments on the Means of Woman Economic Magic in the Connection with the Most Ancient Forms of Women's Economy. Available from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18163/09-Grushevska.pdf?sequence=1> [in Ukrainian].
6. DAVYDIUK, Viktor. Genetic-Comparative Method: New Possibilities of Folkloristic Comparative Studies. Available from: <http://philology.knu.ua/files/library/folklore/36/13.pdf>. [in Ukrainian].
7. DAVYDIUK, Viktor. Origin and Semantics of Some Kupala Rites. The Folkloristics Notebooks. Lutsk, 2008, pp. 3–30 [in Ukrainian].
8. DMYTRENKO, Alla. Berries Picking and Archaic Elements of World-View Concepts of Ukrainians of Volhynia and Western Polissia. Ethnic History of European Nations: Collected Papers. Kyiv: Uniserv, 2003, 15, 24–30 [in Ukrainian].
9. DMYTRENKO, Alla. Ivana Kupala Holiday in the Villages of Ukrainian Borderline. Materials for Ukrainian Ethnology. Annual. Collection of Scientific Papers. Kyiv, 2008, 7 (10), 20–25 [in Ukrainian].
10. ANON. Oak. Available from: <http://www.newacropol.ru/alexandria/symbols/dub/> [in Russian].
11. DYNIN, Vladimir. About the Notion of Apotropies or Amulet. Available from: <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/history/2013/01/2013-01-13.pdf>. [in Russian].
12. ZHAIVORONOK, Vitaliy. Signs of Ukrainian Ethnoculture: Dictionary-Reference-Book. Kyiv: Dovira, 2006, 703 pp. [in Ukrainian].
13. ZAKHARCHENKO, Elena. The Magic of Numbers: Secret Knowledge. Available from: <https://taynoe.com/magiya-chisel-numerologiya-filosofiya-ezoterika/> [in Russian].
14. ZUBYTSKA, Natalia, Danylo ZUBYTSKYI. What have Our Ancestors Eaten when They don't Know the Potatoes. Ukrainian World, 1994, 5–12, 36–37 [in Ukrainian].
15. KONDRATOVYCH, Oleksandra. Narodyny or a Candle Granted by the God: The Customs Associated with the Child Birth in Western Polissia. Lutsk: The Publishers of Volhynia Regional Printing House, 2004, 132 pp. [in Ukrainian].
16. RUBAN, Oksana, compiler. Vasyl KRAVCHENKO. Collected Works and Materials of Achi-

val Heritage. NASU M. Ryl'skyi IASFE. Kyiv, 2009, vol. 2. Available from: [https://andronum.com/index.php?dispatch=products.download\\_fragment2&product\\_id=17490](https://andronum.com/index.php?dispatch=products.download_fragment2&product_id=17490) [in Ukrainian].

17. KRASYKOV, Mykhailo. Imitative Magic in the Custom of the Hutsuls of Verkhovyna. Folk Art and Ethnology, 2013, 6. Available from: <http://nte.etnolog.org.ua/zmist/2013/N6/27.pdf>. [in Ukrainian].

18. LEVKIEVSKAYA, Elena. Slavic Amulet: Semantics and Structure. Moscow, 2002, 336 pp. [in Russian].

19. LEVKOVYCH, Nadiya. Demonological Beliefs of Ukrainians about the Home-Guardian Spirit (On Current Field Materials of Boikivshchyna and Western Polissia). Available from: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/18147/07-Levkovich.pdf?sequence=1> [in Ukrainian].

20. BASILOV, Vladimir, I. VINKELMAN, editors-in-chief. Code of Ethnographic Concepts and Terms. Moscow: Nauka, 1993, 236 pp. [in Russian].

21. ANON. Symbolism of Numbers. Interpretation of Numerical Values. Available from: [https://msn.khnu.km.ua/pluginfile.php/288498/mod\\_resource/content/2/%D0%9B%D0%B5%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8F%201.7.pdf](https://msn.khnu.km.ua/pluginfile.php/288498/mod_resource/content/2/%D0%9B%D0%B5%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8F%201.7.pdf). [in Ukrainian].

22. ANON. The Slavs Attitude to the Nudity [viewed September 25, 2018]. Available from: <http://3varta.com.ua/stavlennja-slov-jan-do-nagoti> [in Ukrainian].

23. TOKAREV, Sergei. Religious Beliefs of Eastern Slavic People. Moscow, 1957, 164 pp. [in Russian].

24. ANON. Horseradish in Magic. Available from: <http://domok.forum2x2.ru/t11255-topic> [in Russian].

## SUMMARY

The apotropies of individual protection of berry women in the Ukrainian Right-bank Polissia are analyzed after the field ethnographic materials collected during the historical and ethnographic expeditions of the State Scientific Center for the Cultural Heritage Protection from Technological Disasters (2005–2013) and the Department of Documentation and Museum Affairs of Lesya Ukrainka East-European National University (2008–2014). It is noted that forest reptiles, adders and vipers are the main source of potential danger during the berries harvesting. The concepts of *bad*, *unclean*, *not well* are used to denote the non-identified beings. Information about them is lost in the historical sources.

Several groups of individual apotropies used to protect against *harmful forces* during the berries harvesting are determined. Subjects apotropies: Easter bread (consecrated or not); Host consecrated on Trinity or other feasts; *khomyňa* paska (artos); specially baked flat dry short-cakes; ordinary daily bread; shells of consecrated eggs; consecrated salt; the horseradish root, consecrated on Easter; consecrated willow; sweet flag from Green week, oak leaves, wormwood. Consecrated objects are distinguished among subject apotropies especially as one of the ways of the space sacralization to prevent the evil carriers. Apotropical actions: washing with sacred water; hands washing in the ditch; horseradish consumption; turning over of the clothes elements (shawl, apron); touching to or showing of a naked body; rustling over the bushes with a stick; making a cross with sticks, etc. Apotropical prohibitions: one can not spin, warp, reel and do any work with threads on feasts. One should bear out of the house and hide skewers, balls and strings, so that they can't be seen at all during the Christmas and New Year period. Sacred time as an apotropy: the feasts of Easter, Annunciation, Trinity, Christmas and New Year period and others. Quantitative (three, nine times) and qualitative (unpleasant sharp smell of horseradish, wormwood, naked body) characteristics as apotropies. Verbal apotropies have been accompanied with subject apotropies and apotropical actions. They also have been used independently. These are prayers addressed to the God, the Mother of God and the Saints, grass snakes and others.

**Keywords:** Ukrainian the Right-bank Polissia, harvesting, berries, berry women, apotropies, traditional world outlook.