

УДК 398.4:[615.89:616-053.2](477.81/.82)

ТРАДИЦІЙНІ МЕТОДИ ЛІКУВАННЯ ДІТЕЙ НА ВОЛИНІ (на матеріалах польових досліджень)

Дзвенислава ГАНУС

Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології
ім. М. Т. Рильського НАН України,
Український етнологічний центр,
вул. Грушевського, 4, 01001, Київ, Україна

Народна педіатрія українців – проблематика, на якій народознавці зупинилися лише побіжно. Але, позаяк вона є на стику тем – народних знань та увалень і родильної обрядовості, то дозволяє проаналізувати світогляд українців з декількох ракурсів. У пропонованій статті, на основі польових етнографічних матеріалів із сіл Володимир-Волинського та Іваничівського районів Волинської, Демидівського, Дубенського, Млинівського та Рівненського районів Рівненської та Жовківського і Сокальського районів Львівської областей охарактеризовано особливості народної педіатрії волинян, зокрема, магічні методи лікування безсоння, “уроків”, “переляку” та епілепсії. На підставі наукової інтерпретації зібраних етнографічних даних у руслі сучасних теоретичних підходів до аналізу традиційного світогляду слов’ян, встановлено історичні джерела народних уявлень про зазначені хвороби.

Ключові слова: народна педіатрія, Волинь, хвороби, народні методи лікування, замовляння, лікарські рослини.

У традиційній культурі українців важливе місце займає народна педіатрія. У цій сфері до сьогодні зберігається ціла система різноманітних практик лікування, в яких поєднуються раціональні, релігійні та магічні складові. Страх, невідомість, нерозуміння фізіологічних процесів, недостатній рівень розвитку медицини були основними чинниками, які сприяли поширенню народних засобів лікування. Магічна складова народної педіатрії ґрунтується на застосуванні катартичної, контактної, парціальної, імітативної та вербальної магії. Здебільшого, “лікування” було спрямоване на вигнання хвороби з тіла та відправлення її у потойбічний світ.

Окремі аспекти народної педіатрії коротко відображені у працях Павла Чубинського¹, Хрисанфа Ящуржинського², Юліана Талько-Гринцевича³, Ізидора

¹ Павел Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования* (Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова и Комп., 1872), т. 1.

² Хрисанф Ящуржинский, “Поверья и обрядность родин и крестин,” *Киевская старина* 7 (1893): 74–83.

³ Julijan Talko-Hryncewicz, *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi poludniowej* (Kraków: Akademia Umiejętności, 1893).

Коперницького⁴, Броніслава Сокальського⁵, Василя Доманицького⁶, Василя Кравченка⁷. Предметом їхнього опису були методи лікування безсоння, уроків та переляку в дитини. Повнотою викладу відрізняються дослідження кінця ХХ – початку ХХІ ст., а саме Зоряни Болтарович⁸, Ірини Ігнатенко⁹, Андрія Забловського¹⁰. Вивчення народної педіатрії здебільшого здійснювалося у контексті етномедицини з акцентуванням уваги на її раціональних компонентах.

Джерельну основу публікації становлять польові матеріали автора, зафіксовані на теренах історико-етнографічної Волині. Згідно з експедиційними записами, найпоширенішими дитячими хворобами були безсоння, епілепсія, переляк та “уроки”. Їх виникнення часто було незрозумілим, а лікування мало магічний характер. Відповідно, мета статі – докладно описати світоглядну та атрибутивну складову “лікування” названих хвороб.

У селах Волині незмінними до сьогодні є магічні практики “лікування” **безсоння** та **плачу** в дитини. Для позначення цих хвороб використовували терміни “ночниці” (для безсоння), “плакси”, “плаксивці”, “крикливці”, “крикуни” (для плачу). У поглядах на етіологію безсоння переважав ірраціональний момент. Так, у досліджених селах побутувало кілька варіантів “пороблення” хвороби. Найчастіше її передавали від однієї дитини до іншої. Наприклад, купіль хворого немовляти виливали на світло під вікно хати, де було здорове: “Знали поробити ночниці. В тебе дитина дуже плаче вночі, то треба її покупати і вилити вночі на світло, де є друга дитина, під вікно вилити. І “Мій крик на твоїй дім”, – так треба було казати. То вже твоя дитина спить, а моя буде кричати, плакати” (с. Войславичі Сокальського р-ну Львівської обл.)¹¹.

⁴ Izydor Kopernicki, “Przyczynki do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim,” *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej* 11, dział 3 (1887): 197–199, 207–216.

⁵ Bronisław Sokalski, *Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym* (Lwów: Drukarnia ludowa pod zarz. St. Baylego, 1899).

⁶ Василь Доманицький, “Народня медицина у Ровенському повіті на Волині,” *Материяли до українсько-руської етнології* 6 (1906): 100–107.

⁷ Василь Кравченко, *Звичаї в селі Забрідді та по де-яких інших, недалеко від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали* (Житомир: Друкарня “Робітник”, 1920), 144–157.

⁸ Зоряна Болтарович, *Народне лікування українців Карпат кінця ХІХ – початку ХХ ст.* (Київ: Наукова думка, 1980); Зоряна Болтарович, *Народна медицина українців* (Київ: Наукова думка, 1990); Зоряна Болтарович, *Українська народна медицина: Історія і практика* (Київ: Абрис, 1994).

⁹ Ірина Ігнатенко, *Народна медицина українців Середнього Полісся (на польових етнографічних матеріалах)* (Кам’янець-Подільський: ПП “Медобори–2006”, 2013); Ірина Ігнатенко, *Народна медицина українців середнього Полісся (на польових етнографічних матеріалах)*. 2-ге вид. (Київ: Інтелектуальна книга, 2015).

¹⁰ Ірина Ігнатенко та Андрій Забловський, “Профілактика хвороб і лікування дітей,” у *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 т.*, ред. Марина Гримич (Київ: Дуліби, 2008), т. 1, 31–49.

¹¹ Ганус Дзвенислава Михайлівна, Польові етнографічні матеріали до теми “Народна педіатрія населення українсько-польського пограниччя”, записані у селах Сокальського р-ну Львівської

Ще один спосіб “пороблення”, який сьогодні втратив актуальність, – це “крадіжка” сну. Респонденти зі с. Гута Сокальського району Львівської обл. розповідають, що мати крала солому з даху хати, де було чуже здорове немовля і клала її своїй дитині під подушку. Вважалося, що хвора дитина одужає, а немовля, з хати якого узято солому, хворітиме¹².

За народними віруваннями, “наслати” хворобу могла ворожка за допомогою галузок з віника, які ховала в «загату» хати. Наприклад: “Як дитина не спала, то десь хтось поробив. Беруть три галузи з віника, колись була загата, і туди вставляють. То дитина вже не спить. А потім, як загату розбирали, то ті галузи витягнули і дитина плакати перестала. Ті галузи спалити треба” (с. Млинище Іваничівського р-ну Волинської обл.)¹³.

Загальновідомими на досліджуваній території були переконання, що безсоння виникає внаслідок порушення певних заборон рідними немовляти. З цієї причини не дозволялося після заходу сонця давати з хати будь-які предмети: “Не давали до року дитини нічого з хати. То колись ходили сірники позичали, бо не було чим вогонь розпалити, то вже після заходу сонця не давали. То вважався поганий признак – дитина не буде спати”¹⁴. Заборонялося вивішувати дитячий одяг уночі надвір, позаяк через нього “насилали” хворобу. В народній уяві одяг сприймався як саме тіло, а тому всі дії з ним є символічними діями з тілом людини¹⁵.

До раціональних пояснень безсоння належить вірування в те, що дитина підсвідомо для себе змінила час доби – день на ніч: “Кажуть, що дитина блудить, вдень спить, а вночі плакати починає”¹⁶.

Лікували безсоння та плачі здебільшого народні лікарі – “бабусі, що вміли пошептати”. Вони, залишившись у хаті наодинці з малям, читали молитву. Так, у с. Івання Дубенського району Рівненської обл. знахарка говорила замовляння:

*Луговий дідугу, луговая бабугу,
Ти маєш сина, я маю дочку,
Поєднаймося, покумаймося,
Посватаймося, поберімся.*

обл., 2013 р., Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України (далі – АНФРФ ІМФЕ), ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 5.

¹² Там само, арк. 12.

¹³ Ганус Дзвенислава Михайлівна. Польові етнографічні матеріали до теми “Народна педіатрія населення українсько-польського пограниччя”, записані у селах Іваничівського р-ну Волинської обл., 2013 р., АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 6.

¹⁴ Ольга Федюк (1940 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Малі Сади Дубенського району Рівненської області.

¹⁵ Марія Маєрчик, *Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу* (Київ: Критика, 2011), 141.

¹⁶ Ольга Смолюк (1948 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Дворовичі Рівненського району Рівненської області.

*Куриці-сокотуриці, сокотали,
Щоб ти, дитино, спала, болі не відчувала.
Ти, зелена вільшино, шуми, не гавай,
Ти, младенець(младенська), спи, болі не відчувай¹⁷.*

Натомість у с. Войславичі Сокальського району Львівської обл. шептуха, махаючи пелюшками через відкриті двері та вікна, примовляла:

*Біла березо, зелений дубе,
Посватаймося, побратаймося.
У мене син, у вас дочка.
Дам я вам у подарунок ночниці,
На ліси, на луги¹⁸.*

Відомим було лікування й без участі немовляти: знахарка молилася над сорочечкою, після чого її одягали на дитину. В основі цієї дії лежало переконання, що одяг є не просто культурним аналогом тіла, він і є символічним тілом людини¹⁹.

Певні локальні особливості “змовляння” безсоння мало у с. Малі Дорогостаї Млинівського району Рівненської обл. Головним виконавцем тут була мати немовляти, яка після заходу сонця йшла до груші, де відбувалося “родичання” з деревом. Одна із респонденток розповідає: “В нас дитина кричала до року, то моя дочка ходила до грушки. Після заходу сонця йшла, сама йшла, дитини не брала. Йшла до якої грушки, до дички, і казала:

*Добрий вечір, грушо!
У мене є син, у тебе дочка.
Посватаймося, побратаймося.
Нехай на тобі листя шумить,
Нехай моя дитина спить.
Нехай листя шугає,
Всяку біду відганяє.*

Три рази так казала. Це вона до року ходила, поки дитина кричала. Кожного вечора йшла²⁰. Зазначимо, що в народній культурі дерево наділялося властивостями універсального медіатора, який одночасно співвідносився з верхнім (небом), середнім (людиною) та нижнім (предками, хтонічними істотами) світами²¹. Зафіксовані на Волині замовляння були пронизані духом тотемізму завдяки звертанню до природи, наголошенні на її єдності з людиною.

¹⁷ Раїса Дробітко (1932 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Івання Дубенського району Рівненської області.

¹⁸ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 2.

¹⁹ Маерчик, *Ритуал і тіло*, 145.

²⁰ Віра Остап'юк (1933 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Малі Дорогостаї Млинівського району Рівненської області.

²¹ Татьяна Агапкина, “Дерево,” в *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т.*, ред. Никита Толстой (Москва: Международные отношения, 1999), т. 2, 60.

У практиці дитячого лікування поширеними були дії, пов'язані з купіллям. Як правило, вони базувалися на віруванні, що якщо вода має властивість змивати бруд, то за законом імітативної магії, вона з таким же успіхом може очистити людину від хвороби, і за аналогією в ній шукали зцілення буквально від усіх недуг²². Для купелі використовували “просту” воду, в яку додавали свяченої. Іноді брали “непечату” воду, яку мати приносила зранку, при цьому остерігаючись, щоб її ніхто не побачив. Використання “непечатої” води можна пояснити тим, що вона символізувала очищення, початок життя, першоматерію²³. Хворе маля зазвичай купали увечері, коли “вже ніде не світилося”. Завершальною складовою було виливання води, яке символізувало остаточне знешкодження хвороби. Найчастіше її опівночі виливали на роздоріжжя, що передбачало відправлення хвороби у потойбічний світ. У народній культурі роздоріжжя вважалося небезпечним, “нечистим” місцем (сакральним із негативною ознакою), зоною між двома світами, через яку могли відбуватися контакти з міфологічними персонажами²⁴.

За іншим варіантом, воду виливали на світло, яке падало з вікна хати, де жили старші люди, “бо їх не береться плач”, або там, де не було маленької дитини. Цю дію можна пояснити тим, що світло сприймалося як джерело безсоння та, відповідно, означало повернення плачу до його першоджерела²⁵.

Вагоме місце в народній педіатрії займає вогонь, як очисний та водночас захисний засіб. Вогонь – символ руйнівної та народжуючої сили, щастя, очищення від зла²⁶. Так, широке побутування мав спосіб підкурювання безсоння димом: на тарілці біля хворої дитини спалювали освячене на Трійцю зілля, іноді – такі рослини, як пристрій (*Lysimachia nummularia L.*) та чортополох (*Cirsium vulgare L.*). Подекуди на Волині респонденти пам'ятають про підкурювання дитини соломою із стріхи хати, де мешкала ймовірна винуватиця хвороби: “Була така баба, що на вред всьо робила, насилала на дитину. Вона прийшла до хати і дитини навіть не бачила, а як пішла, то дитина вже плаче. Тоді йдуть до неї і трохи обріжуть соломи з її хати, бо то колись хати були покриті соломою. І вже підкурюють дитину. І вона вже спить” (с. Чорників Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.)²⁷.

²² Болтарович, *Народна медицина українців*, 151.

²³ Оксана Бриняк, “Рудименти міфологічних вірувань у родильній обрядовості та хрестинній поезії українців,” *Народознавчі зошити* 3 (2011): 427.

²⁴ Дарина Троцан, “Символіка дороги в традиційних українських обрядах народження та хрестин,” *Етнічна історія народів Європи* 32 (2010): 119.

²⁵ Татьяна Агапкина, “Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте,” в *Славянский и балканский фольклор: Семантика и прагматика текста*, ред. Светлана Толстая (Москва: Индрик, 2006), 16.

²⁶ Бриняк, “Рудименти міфологічних вірувань у родильній обрядовості,” 429.

²⁷ Ганус Дзвенислава Михайлівна. Польові етнографічні матеріали до теми “Народна педіатрія населення українсько-польського пограниччя”, записані у селах Володимир-Волинського р-ну Волинської обл., 2013 р., АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 784, арк. 22.

За принципами катартичної та парціальної магії, знахарка витирала сорочечкою маляти кути житлового приміщення, а потім її спалювала: “*Колись розпашоночки були на дитині, така сорочечка. То витирали нею вугли в хаті, в комнаті, де дитина спить, вугли на вікні витирають, все витруть, витруть. А потім беруть ту сорочечку на палку, моляться і палять. Вийдуть на двір і сплять, і вже дитина спить*”²⁸. Отже, описані методи передбачали знешкодження хвороби та відправлення її у потойбіччя разом з димом – медіатором, що з’єднував землю і небо, земний та «інший» світ²⁹.

За народними віруваннями, безсоння, як і будь-яку хворобу, можна було “загубити”. З цією метою одяг немовляти викидали на роздоріжжя або вивішували на вікно. Магічним змістом наділяли й дію “викидання” – переміщення предмета за межі “свого” (освоєного людиною) простору і як спосіб звільнення від чогось³⁰.

Під час лікування безсоння широке застосування мали рослинні засоби. Особливо популярним був мак (*Papaver somniferum L.*): маківки або листя варили в молоці чи воді та давали пити немовляті. Часто це закінчувалося трагічно: “*То були такі вредні мами, шо мак давали дітям, щоб спали. То від того маку були [діти] недорозвинуті. А були такі случаи, шо дитина заснула і не проснулася, вмерла. Там були свої дози*”³¹. Паралельно виконували безпечніші дії: мак або його листя кидали до купелі, клали в колиску або розсипали навколо неї. Вірили, що персоніфікована хвороба не зможе приступити до немовляти, поки не визбирає або порахує увесь мак. Так, завдяки цим апотропейним діям виникало магічне коло, яке розпадалося на безкінечну кількість дискретних перешкод – зерен маку, кожну з яких потрібно подолати, зібравши або порахувавши³².

Лікували безсоння й за допомогою “сплюха” – сокирок польових (*Consolida regalis L.*): “*Як дитина не хотіла спати, то на полі був сплюх. Рвали того сплюха і клали під подушечку*” (с. Тяглів Сокальського р-ну Львівської обл.)³³. Дитині в колиску клали свячене зілля (волошки, ромашку, м’яту), полин (*Artemisia absinthium L.*), часник. Поряд з лікувальними властивостями, ці рослини наділялися ще й апотропейними. Так, полин захищав від нещастя, злих духів; ним завітчували на Івана Купала житла й господарські будівлі, щоб відганяв

²⁸ Надія Черноус (1940 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Княгинине Демидівського району Рівненської області.

²⁹ Анна Плотникова, “Дым,” в *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т.*, ред. Никита Толстой (Москва: Международные отношения, 1999), т. 2, 168.

³⁰ Елена Левкиевская, *Славянский оберег. Семантика и структура* (Москва: Индрик, 2002), 98.

³¹ Марія Терещеня (1955 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Пересопниця Рівненського району Рівненської області.

³² Левкиевская, *Славянский оберег*, 40.

³³ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 24.

нечисту силу³⁴. Окремі рослини використовували під час купелі дитини: до води кидали лепеху (аір тростинний (*Acorus calamus L.*)), ромашку (*Matricaria chamomilla L.*), череду (*Bidens tripartita L.*). Відомими були вони й при лікуванні інших хвороб: аір – при захворюваннях шлунково-кишкового тракту, ромашка – при простудних, шлункових та шкірних захворюваннях у дітей³⁵.

За народними віруваннями, повернути дитині сон могли кури. Знахарка увечері заходила з немовлям до курника та читала молитву до св. Дарії або замовляння: “Кури, кури, добрий вечір, кури. Візьміть наші плаксивці, а дайте нам свої сонливці”³⁶. У цій дії обігрується ефект очищення через відлякування духів (які спричинили хворобу) голосами півня й курей, що символізували межі освоєного людиною простору³⁷. Також до колиски дитини під подушечку рекомендували класти солому з-під свині: “... і вже дитина буде спати як поросся” (с. Гута Сокальського р-ну Львівської обл.)³⁸.

Із лікувально-профілактичною та захисною метою перед тим, як покласти до колиски дитину, туди клали kota: “Як дитину ложити перший раз в люльку чи в коляску, то котика перший раз впускали. Бо кіт так добре спить, би так дитина добре спала” (с. Чорників Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.)³⁹. У цій дії простежуємо паралель із звичаєм першого до нової оселі впускати kota. Вірили, що на нього мало «окошитися» все зле і небезпечне, що могло бути в домівці⁴⁰. Крім цього, кіт часто був головним персонажем у колискових піснях.

На Волині до сьогодні незмінними є вірування в уроки (вроки). Причини виникнення уроків вчені інтерпретують по-різному. Олександр Афанасьєв вбачав у них залишки культу сонця та грози: явища, що в уяві наших предків залежали від сонячного ока (посуха, неврожай, хвороби) та спопеляючого погляду Перуна (смерть і пожежі), людина згодом перенесла на себе⁴¹. Натомість Леонід Мінько пов’язував появу уявлень про уроки з первісними часами, коли люди жили родами й у кожному чужинці бачили ворога, здатного принести шкоду / хворобу⁴². За

³⁴ Болтарович, *Народна медицина українців*, 81

³⁵ Там само, 87, 90.

³⁶ Ніна Логвинюк (1938 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Гнатівка Млинівського району Рівненської області.

³⁷ Людмила Виноградова, “Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа,” в *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор* (Москва: Наука, 1993), 162–163.

³⁸ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 39.

³⁹ Там само, од. зб. 784, арк. 11.

⁴⁰ Роман Сілецький, ““Вхїщини”: народні новосільні звичаї, обряди та повір’я на Волині (За польовими етнографічними матеріалами початку ХХІ ст.),” *Народознавчі зошити* 5 (2015): 1218.

⁴¹ Александр Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов* (Москва: Издание К. Солдатенкова, 1865), т. 1, 172.

⁴² Леонид Минько, *Знахарство: истоки, сущность, причины бытования* (Минск: Наука и техника, 1971), 75.

народними уявленнями, уроки виникали внаслідок негативного впливу “поганих очей”: *“То є така дитина, схильна до вроків. От глянув хтось на неї, може і не погано подумав, “От, гарна дитина” подумав, а дитині вже погано робиться, вроки беруть. А може і погано подумати, зависно глянути, і наврочив”*⁴³. Основними симптомами уроків були безсоння, блідість обличчя, позіхання, плач.

“Лікування” уроків традиційно здійснювали “знаючі люди”. Прийшовши до хворої дитини, знахар молився, після чого вмивав її водою. У замовляннях поєднувалися язичницькі та християнські елементи. Прикладом цього може бути замовляння, записане у с. Івання Дубенського району Рівненської обл.: *“Йшла Божя Мати границею, золотою палицею, встрів її святий Петро, святий Павло: – “Куди Ти, Божя Матінко, спішиш?”. – “Спішу хрещеного, молитвеного (ім’я дитини) рятувати. Вроки, пристрїт з неї (з нього) виганяти. Всіх святих до помочі визивати”. Всі святі, станьте мені до помочі: святая Матінка Божя, святая Марія Магдалина, святий Яким, святая Анна, святая Параскева, святая Олена, святий Онуфрій, святий Павло, святий Петро, святий Пантелеймон-цілитель, Андрей Первозванний, святий отче Николаю, стань до помочі мені. Вроки, тут Вам не ходити, білого тіла не будити, червоної крові не пити, жовтої кості не ломати. Ідїть на ліса, на болота, на мутні води, на гнілі колоди, за купину зачепїться, від раби Божої (ім’я дитини) одчепїться”*⁴⁴. А в с. Іванівка Млинівського району Рівненської обл. знахарка промовляла: *“Божя Мати сина мала. Чим мала, тим повивала. Рабі Божїй (ім’я дитини) вроки скидала: подумані, погадані, парубоцькі, дівочі. “Йдїть собі на болота, де люди не гуляють, де півні не співають. Там вам гуляти, там вам наслаждатись, а не тут чистою кров’ю вмиватися. Згинь-пропади, від раби Божої (ім’я дитини) відїйди”*⁴⁵.

За відсутності народних лікарів виконували простішу дію. Мати вмивала дитину водою, а іноді давала їй ще попити. У виборі води для вмивання простежується кілька варіантів: найчастіше використовували свячену воду, рідше – криничну. У с. Заболоття Сокальського району Львівської обл. для підсилення лікувальних властивостей води мати зішкрябувала у воду хрестики, намальовані на стінах хати на Водохрещі: *“То в хаті на Йордан роблять хрестики, то свячену воду з мукою місять і малюють ті хрестики, а потім, як дитина дістала вроки, то трохи зішкрябували того з хрестика і у водичку кидали. То давали дитині трохи напитися і личко вмивали”*⁴⁶.

⁴³ Софія Олексюк (1933 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Ужинець Млинівського району Рівненської області.

⁴⁴ Раїса Дробітко (1932 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Івання.

⁴⁵ Ольга Савицька (1987 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Іванівка Млинівського району Рівненської області.

⁴⁶ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 23.

Локально вирізняється вмивання дитини помиями – водою, в якіймили посуд. За народними віруваннями, брудна вода наділялася апотропейними властивостями, була непривабливою для “поганого ока”. Крім вмивання дитини, в поодиноких випадках її могли купати у воді зі свяченим зіллям. Після цього воду виливали до сходу сонця на роздоріжжя або дорогу, щоб “хвороба розійшлася”.

Дієвим та поширеним було “лікування” уроків за допомогою води та вугілля. Використання води обумовлено тим, що вона змиває все нечисте, в т. ч. й “поганий погляд”, а вугілля, за допомогою магічних властивостей вогню, остаточно знешкоджує хворобу. “Скидання” уроків вугіллям умовно можна поділити на дві частини: діагностування та власне лікування. Для виявлення уроків брали криничну воду (народна уява сприймала її як життєдайну⁴⁷), яку приносила мати, при цьому їй заборонялося оглядатися та розмовляти з кимось. Також послуговувалися свяченою водою, часто додаючи її до “простої” води.

Іноді необхідною складовою “лікування” було очищення житлового приміщення, тобто знешкодження уроків у загальному просторі. Водою обмивали місця ймовірного перебування людини чи її погляду: віконні шибки, кути стола, клямки дверей тощо. Завершувалося “діагностування” тим, що знахарка кидала ножем у воду по одній дев’ять гарячих вуглинок, рахуючи їх у зворотному напрямі – від дев’яти до одного: “Не дев’ять, не вісім, не сім, не шість, не п’ять, не чотири, не три, не два, не один”⁴⁸. Зазначимо, що в магічних ритуалах число дев’ять наділене позитивним значенням та забезпечує успіх⁴⁹. У випадку наявності уроків вугілля падало на дно посудини та сильно шкварчало у воді: “Як вугілля потоне, значить вроки, можна їх вилікувати. А як не потонає, то погано, бо не знаєш, що тоді з дитинкою сталося”⁵⁰.

В окремих волинських селах для виявлення уроків, замість вугілля, використовували гілочки дерев. Зокрема, респонденти із с. Дубрівка Жовківського району Львівської обл. повідомляють про спалювання гіллячки, яку брали з плоту: “То як колись підчищували сади і робили такі плоти, так прутиками перегороджували і накладали купу гіллячок. Як вже так заходило на вроки, то йшли і брали там гіллячку”⁵¹. Її підпалювали над припічком та “цокали по ній” дев’ять разів ножем, щоб згорілі частинки падали в тарілку з водою.

Сьогодні уроки здебільшого “скидають” сірниками: “Як дитина має вроки, то колишні люди на жар скидували. Оце Богу помоляться, а потім той

⁴⁷ Болтарович, *Народна медицина українців*, 158.

⁴⁸ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 2.

⁴⁹ Светлана Толстая, “Число,” в *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т.*, ред. Никита Толстой (Москва: Международные отношения, 2012), т. 5, 545.

⁵⁰ Ольга Смолук (1948 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Дворовичі.

⁵¹ Ганус Дзвенислава Михайлівна. Польові етнографічні матеріали до теми “Народна педіатрія населення українсько-польського пограниччя”, записані у селах Жовківського р-ну Львівської обл., 2013 р., АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 790, арк. 3.

*жар, ті головешечки беруть з печі і кидають на воду. А зараз сірники спалюють, бо нема того жару. Візьму кружку води і кидаю дев'ять сірників. То по одному кидаю і рахую назад від дев'яти до одного*⁵². Очевидно, що ці зміни пов'язані із трансформацією опалювальної системи житла: піч поступово почала виходити з ужитку. Незмінними залишилися прикмети, які вказували на наявність уроків: якщо сірники впали на дно, значить дитина “уречена”, натомість, якщо вони залишилися зверху, – здорова.

Наступною дією було вмивання обличчя та рук дитини, яке регламентували певні правила: немовля вмивали зворотною стороною лівої руки; обличчя починали мити з лівої сторони. Вмиваючи немовля, знахарка промовляла замовляння: *“Вроки, вроки, йдіть геть, на злі очі, на яри, а дитинку відпустім”* (с. Михайлівка Сокальського р-ну Львівської обл.)⁵³. В окремих селах Волині обличчя та руки дитини кропили водою через сито⁵⁴. Зазначимо, що сито, втілюючи ідею родючості, було покликане шляхом контактної магії забезпечити дитині здоров'я та сприяння вищих сил⁵⁵.

Остаточне знешкодження уроків здійснювали шляхом виливання води, яка після вмивання отримувала статус “нечистої”. Воду виливали у місце, де ніхто не ходить – під дерево, браму, за хату. Респонденти цю дію пояснювали так: *“Воду старалися вилити там, де ніхто не ходить, під якись корч, щоб вона нікому не зашкодила. Бо як десь так виллєш і друга людина вступить, то вона буде слабувати. Ті вроки перейдуть на неї”*⁵⁶. Менш поширеним було виливання води на роздоріжжя, дорогу або на дах хати, що пов'язане з віруваннями про відправлення хвороби у потойбічний світ. Посудину, в якій була вода, клали перевернутою на поріг, на неї клали ніж, або ж його встромляли в двері.

Максимально наближеним до описаного методу “лікування” за акціональною складовою було “скидання” уроків хлібом. Мати дитини кидала у свячену воду дев'ять шматочків хліба. Цією водою вмивали немовля, після чого її виливали в “глухе” місце.

На лікувальних властивостях води заснований метод “міряння” уроків. Мати або знахарка відміряла три ложки води та тричі переливала її з однієї посудини в іншу: *“Моя дитина так плакала, що аж попала в лікарню. А там мені одна жінка каже: “Міряй вроки!” Я ложку під кран підставила, три ложки відміряла і в порожню кружку вилила. А потім перелила в другу кружку, а*

⁵² Васирина Лапсюк (1942 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Дядьковичі Рівненського району Рівненської області.

⁵³ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 16.

⁵⁴ Там само, од. зб. 790, арк. 2.

⁵⁵ Ирина Маховская, “Семантика ритуалов, связанных с рождением ребенка,” *Етнічна історія народів Європи* 2 (1999): 87.

⁵⁶ Ольга Савчинська (1954 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Береги Млинівського району Рівненської області.

тоді назад в ту кружку. Так три рази переливала. А потім ложкою перемірjala воду” (с. Заболоття Сокальського р-ну Львівської обл.)⁵⁷. При наявності уроків кількість води збільшувалася до чотирьох і більше ложок. Цією водою вмивали обличчя та руки дитини, давали трішки попити, після чого виливали у місце, де ніхто не ходить. У цій дії простежується семантика числа “три”, яке вважається універсальним, визначає вертикальну структуру світу, тимчасову модель денного часу (ранок – полудень – вечір), ізоморфний розподіл біологічного існування (молодість – зрілість – старість) та основні етапи людського життя (народження – шлюб – смерть)⁵⁸.

При уроках широко практикували метод “злизування”. Мати тричі злизувала чоло або пальці немовляти, за кожним разом спльовуючи убік, примовляючи: “Йдіть, вроки на потоки”, “Вроки на сороки”, “Пу-пу, сіль в вічі, камінь в груди, печина в зуби. Де взялися, там і подіньтеся”. Ця дія ґрунтувалася на віруванні в лікувальні властивості слини, яка уподібнювалася воді; слині здорової людини приписували здатність знищувати хвороби⁵⁹. Микола Сумцов у цьому “лікуванні” вбачав прямий зв’язок із “тваринним інстинктивним почуттям материнства”⁶⁰. Зрідка для “злизування” запрошували знахарку, щоб “пошептала”. Наприклад, вона промовляла: “Сохрани Господи. Вроки ходовії, полоденні чи заспані, чи занедбані, чи з бабських, чи з хлопських, йдіть невидимо, шоби невидимо ся розійдїть, тихінінько, легінінько. Божим духом, Божими словами, моїми руками, шоби не ходили, білого тіла не ломили, жовтої кості, з синїх жил, з червоної крові, сохрани Боже (ім’я дитини)” (с. Хоробрів Сокальського р-ну Львівської обл.)⁶¹.

Загальнопоширеною була думка, що уроки, за принципом імітативної магії, можна легко “здмухнути”. Мати або знахарка тричі дмухала на обличчя дитини, спльовуючи убік після кожного разу. Зрідка цю дію супроводжували замовлянням: “Вроки, врочеська, понеслися помислитися, звідки ви началися, звідки ви наскотилися, чи з вітру, чи з прострїту, чи з лихих очей, чи з лихих людей. Досить вам бушувати, червоної крові сушити, білого тіла пустошити. Йдіть собі на гаї, на маї, де люди не ходять, гласи не доходять, де дзвони не дзвонять” (с. Мовники Іваничівського р-ну Волинської обл.)⁶².

На контактній магії базувався метод “вितिрання” уроків: обличчя та руки дитини мати витирала зворотню стороною своєї сорочки чи спідниці. Вважалося, що брудний одяг є непривабливим для уроків, відповідно ця властивість має

⁵⁷ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 38.

⁵⁸ Толстая, “Число,” 544.

⁵⁹ Наталия Мазалова, *Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских* (Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001), 29.

⁶⁰ Николай Сумцов, “Личные обереги от глаза,” *Сборник Харьковского историко-филологического общества* 9 (1897): 95.

⁶¹ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 21.

⁶² Там само, од. зб. 785, арк. 16.

перейти на дитину. Згідно з іншим варіантом, немовля витирали великоднім рушником: *“Беру того рушничка, що паску святять, накрию дитину, перехрещу, говорю молитву три рази, а потім насухо тим рушничком витираю”* (с. Амбуків Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.)⁶³.

Крім загальновідомих способів “лікування” уроків, під час польових експедицій зафіксовано й такі, що нині не застосовують. Так, старожили пригадують про “підкурювання” уроків соломою зі стріхи: *“То колись була стріха зі соломи і пішли над дверима вирвали три по три соломини, щоб їх разом було дев’ять. За одним разом треба було витягти три соломини, і так само за другим і третім. І потім палили їх на тарілі, і дитину переносили через дим, щоб той дим пішов на дитину”* (с. Тяглів Сокальського р-ну Львівської обл.)⁶⁴. Поступове зникнення цієї дії пов’язане із змінами, які відбулися у житловому будівництві та стосувалися покрівельного матеріалу даху. Відтак, солому для лікування могли приносити з поля: *“Колись були такі снопи з соломи в полі, і йшли туди, брали дев’ять соломин і спалювали їх над дитиною, би ті уроки пішли”* (с. Корчів Сокальського р-ну Львівської обл.)⁶⁵. Таким чином, уроки намагалися відправити у потойбіччя, що пов’язано із семантикою диму як дорогою в “інший” світ.

Наступною дитячою хворобою був **переляк**. Номенклатура його народних назв обмежується поняттями “страх”, “ляк”. За свідченнями респондентів, переляк у дитини виникав унаслідок того, що вона чогось злякалася: *“Переляк від всього може бути: подивиться на щось, хтось крикне і вона вже злякається”*⁶⁶.

У практиці “лікування” переляку застосовували метод викачування яйцем. Знахарка тричі качала яйцем дитині по голові, вздовж рук та ніг. Першочергове викачування голови пов’язане з уявленнями, що саме через неї у тіло потрапляє хвороба, а качання по ногах на завершальному етапі означало остаточний вивід хвороби з тіла дитини⁶⁷. Часто описану дію супроводжували замовляння. Наприклад: *“Першим разом, ліпшим часом я тебе викачую, вимовляю, всіх святих призиваю. Всі святі, станьте помічі вродженому (родженій) хрещеному (ім’я дитини). Ми тебе викачаємо і з голови, і з рук, і з ніг. Чи ти ранішній, чи ти полуденішній, чи ти вечірній, чи ти вітровий, чи ти водяний, чи ти з очей, чи з плечей. Тут тобі не сидіти, білого тіла не ломити, жовтої кісточки не крутити, червоної крові не пити. Иди собі на поля, ліса, на бистрі води, де Божа Матінка не ходить, де свого сина не водить. Туди ти подайся і там ти останься”*⁶⁸.

⁶³ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 784, арк. 25.

⁶⁴ Там само, од. зб. 787, арк. 24.

⁶⁵ Там само, арк. 34.

⁶⁶ Галина Стецюк (1937 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Вишневе Демидівського району Рівненської області.

⁶⁷ Мазалова, *Состав человеческий*, 15, 42.

⁶⁸ Ольга Смолюк (1948 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Дворовичі.

Для “діагностування” переляку яйце вибивали у воду: “Якщо не злякана дитина, то буде чисте яйце. А якщо злякана, то будуть стовпи стояти, людські голови, такі куполи будуть, таке буде в яйці” (с. Старе Село Жовківського р-ну Львівської обл.)⁶⁹. Після чого яйце викидали собаці, вважаючи, що він “вibreше” (вигавкає) хворобу.

В окремих місцевостях Волині “викачування” переляку мало локальні особливості. Наприклад, у с. Береги Млинівського району Рівненської обл. знахарка брала три яйця: “Береться три яйця і качається по черзі. Взяла одне яйце і качаю по голові, грудях, руках, ногах, по всьому тілі, і молитву говорю. І виливаю на водичку в стакан. Тоді беру друге яйце і так само, а тоді – третє. По черзі їх качаю, а вибиваю всі в один стакан. Дивлюся, а там будуть такі пухирі, купола, то – ляки. А яйце треба, щоб собака з’їла”⁷⁰. Іноді використовували лише білок: “Покачаю яйцем, тоді білок кидаю на воду, а жовток куди-будь викину зразу. А з білка вилється, чого дитина злякалася” (с. Бортнів Іваничівського р-ну Волинської обл.)⁷¹. У с. Хоробрів Сокальського району Львівської обл. яйце клали дитині під подушку, де воно було впродовж трьох днів, після чого його викидали собаці⁷².

Разом із тим, у деяких селах “лікування” яйцем уважали великим гріхом. Респонденти зазначають: “До року дитину не можна яйцем викачувати, бо вона ще щитається младенцем”⁷³. З цієї причини “викачування” здійснювали по дитячій сорочечці: “Качали яйцем по рубашечці і вдягали на дитину, щоб вона переспала в ній. То воно помагає. А яйце розбивали на воду, щоб показалося, чого дитина злякалася”⁷⁴. Переляк могли “лікувати” й хлібом: знахарка робила з м’якуша “м’ячик” та качала ним по голові, грудях дитини. Викидали його собаці, або у таке місце, де не ходять люди.

Менш поширеним на Волині був метод “виливання” переляку воском. Посадивши дитину посеред хати “під бальком” або на порозі, знахарка запалювала свічку та капала віск із неї у посудину з водою. Відповідно до зображення, яке утворювалося з воску, визначали причину переляку: “На воскові у воді більш-менш показується, яка причина може бути. Хрести, голови виливаються, залежно, чого злякалося” (с. Потелич Жовківського р-ну Львівської обл.)⁷⁵. Потім цією водою вмивали обличчя та руки немовляти.

Часто над хворою дитиною спалювали свячене зілля та такі рослини, як нетреба колюча (*Xanthium spinosum L.*), чортополох (*Carduus nutans L.*).

⁶⁹ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 790, арк. 4.

⁷⁰ Ніна Гарбузюк (1926 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Береги Млинівського району Рівненської області.

⁷¹ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 6.

⁷² Там само, од. зб. 787, арк. 21.

⁷³ Людмила Момотюк (1948 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Панталія Дубенського району Рівненської області.

⁷⁴ Софія Олексюк (1933 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Ужинець.

⁷⁵ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 790, арк. 11.

Залежно від місцевої традиції, дитину “підкурювали” пір’ям птаха, роздертого у полі; волоссям матері; трісочками з чотирьох ніжок стола. Утворений попіл викидали на роздоріжжя або на дорогу.

У деяких способах “вигнання” переляку простежуються очисні функції води. Знахарка тричі переливала воду з сіллю з однієї склянки в іншу над головою, руками й ногами дитини. Пізніше ці частини тіла мили, а решту води виливали на двері⁷⁶. Також послуговувалися водою, що була в тісному контакті з церковними атрибутами: хвору дитину мили у воді, якою батько уночі мив церковний дзвін або хрест⁷⁷.

Помітне місце у “лікуванні” переляку займало передавання немовляти через символічні отвори – стіл, лавку або стілець. Виконували цю дію мати та знахарка, а у випадку її відсутності – батько дитини: *“Як було маленьке, то передавали три рази попід лавкою, такий ослін був, або через стіл. Одне одному дають: мати з одної, а тато з другої сторони. І так одне одному попід стіл, так кругом передавали”*⁷⁸.

У просторовому аспекті вирізняється спосіб “виписування ляку”. Дитину ставили біля дверей та дев’ять разів обводили свяченою крейдою, щоб залишився відбиток контурів її тіла. Як зазначають респонденти, хвороба мала пройти з рухом дверей: *“...обрисовували, щоб та біда одійшла, ті злі духи пішли, бо двері рухаються туди-сюди”*⁷⁹.

Найтяжчою хворобою волиняни вважали **епілепсію**, а основною її причиною – не вилікуваний вчасно переляк: *“Я знаю, що в дитини та болізна робиться від страху. Злякається вона, плаче. І як її не вилікувати, то зробиться їй болізна. Вже буде кидати нею, трясти”*⁸⁰. Народна назва епілепсії – “чорна слабость / болізна” свідчить про збереження дохристиянської основи в етіології. Її інтерпретували як вселення в немовля злого духа – “нечистого”.

“Лікування” епілепсії базувалося переважно на катартичній магії та було спрямоване на “вигнання з організму дитини нечистої сили”. З цієї метою здійснювали імітацію повторного народження дитини. Мати, знявши із себе нижню білизну, присідала над хворим малям і говорила замовляння: “Чим тебе родила, тим тебе лікую”, “Де взялося, там і подінься”, “Який гість, така честь”.

Не менш ефективний спосіб – накривання дитини чорною хустиною: *“В моєї дитини, як перший раз то сталося, ми почали кричати страшно, що таке з дитиною. А тато мій зразу: “Ціхо, ціхо, не кричїть, давай, раз-два, чорну*

⁷⁶ Надія Іванюха (1926 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Малі Дорогостаї Млинівського району Рівненської області.

⁷⁷ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 21.

⁷⁸ Тамара Попенко (1942 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Іваничі Рівненського району Рівненської області.

⁷⁹ Ніна Логвинюк (1938 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Гнатівка.

⁸⁰ Ольга Савчинська (1954 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Береги.

хустку”. *І ми дістали з скрині чорну хустку і кинули на дитину. А його так сильно мучило, але потом трохи стало попускати*” (с. Чорників Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.)⁸¹. Використання чорної хустини пов’язане із семантикою чорного кольору. З усіх кольорів цей колір володіє найбільш конкретним значенням, асоціюючись із темрявою, землею, смертю, нечистю, з “чужим”, злим або демонічним початком, з потойбічним світом⁸². Відповідно, шляхом обману про тимчасову смерть немовляти хвороба потрапляла в “інший” світ. Також вибір чорної хустини можна пояснити тим, що пов’язує народну назву епілепсії із атрибутом її лікування: “чорна хвороба” – чорна хустина.

Упродовж ХХ ст. для імітування смерті дитини використовували ночви: *“Як дитина дістала слабость і зачинало нею кидати, то треба бігом її покласти біля порога, і зверху накрити нецками. І най так лежить, поки воно не відступить”*⁸³. З огляду на семантику порога, який у народній свідомості співвідносився із дорогою в “чужий” світ⁸⁴, у цій дії можна вбачати апеляцію до предків з метою захисту немовляти. Сьогодні цей спосіб втратив свою актуальність, позаяк “нецки” вийшли із загального вжитку: *“Перед мали нецки, то ними накривали дитину, а тепер не мають, то чорною хусткою накривають”* (с. Петрове Іваничівського р-ну Волинської обл.)⁸⁵.

У селах Волині локальними є відомості про накривання дитини в момент нападу хвороби весільним вбранням батьків (сорочкою батька або сукнею матері): *“Батьки беруть шлюб і мають потім ту сорочку чи сукенку, то дитину тим накривали, як вона впала”* (с. Варяж Сокальського р-ну Львівської обл.)⁸⁶.

Подекуди населення досліджуваного регіону практикувало закопування в землю дитячого одягу. Традиційною дією при цьому було перекидання пелюшки або сорочечки через дах хати та “ховання” на місці падіння: *“Була така хвороба, шо дитина завмирала, то знімали з неї сорочечку і кидали через хату, і де впала, там закопали”* (с. Капелюх Жовківського р-ну Львівської обл.)⁸⁷. Відтак, перекидання одягу символізувало “перехід” епілепсії в “інший” світ, а закопування мало забезпечити подальше перебування хвороби у потойбіччі.

Інший ірраціональний метод – “вимірювання” епілепсії. Дитину міряли ниткою, яку ховали в отвір, зроблений у коробці дверей відповідно до зросту немовляти, та забивали кілком. За народними уявленнями, хвороба повинна минути, коли

⁸¹ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 784, арк. 13.

⁸² Ольга Белова, “Черный цвет в картине мира славянских народов,” *Славяноведение* 6 (2009): 36.

⁸³ Ніна Нівінська (1928 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Дворовичі Рівненського району Рівненської області.

⁸⁴ Альберт Байбурин, *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян* (Ленинград: Наука, 1983), 138.

⁸⁵ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 7.

⁸⁶ Там само, од. зб. 787, арк. 6.

⁸⁷ Там само, од. зб. 790, арк. 12.

маля переросте довжину відміряної нитки. Водночас подекуди на Волині здійснювали “злякування” хвороби: “Як мало чорну слабость, то треба було глиняного горщика збити біля дитини, щоб вона злякалася. Тоді воно пройде швидше”⁸⁸. З цією самою метою виконували наступні дії: забивали цвяха на порозі біля голови дитини; вдаряли сокирою по коробці дверей, замірюючи зріст немовляти. Таким чином, подальше прогресування епілепсії унеможлилювалося “страхом” перед залізними предметами. Апотропейна властивість заліза базується на вірі у його позаземне, космічне походження, надприродною здатністю сакралізувати реальність, організувати культурний простір людини⁸⁹.

Вагоме місце у лікуванні епілепсії займали “народні лікарі”. Однак, розповіді респондентів не дають повної інформації про їхні методи, оскільки вони належали до категорії таємних, сакральних, ними володіла лише “знаюча людина”. Відомо, що найчастіше знахарка застосовувала вербальну магію: “То ходили до бабів і вони шось там робили, молилися. А шо вони там молилися, я не знаю. Але помагало воно” (с. Старе Село Жовківського р-ну Львівської обл.)⁹⁰. Іноді “відмовляння” епілепсії доповнювали зав’язуванням на голе тіло дитини шнурка чи пояса: “Були такі баби, шо вмiли лічити. Вони шось там молилися. А потім брала баба якись пояс старий, кусок шнурка якогось, і дитині на голій животік пов’язувала. І вона з тим ходила. А скільки ходила, я не знаю”⁹¹. Зазначимо, що обв’язування тіла передбачало створення магiчного кола навколо дитини, оскільки пояс наділений семантикою “оточення” та є одним із найбільш сильних та універсальних захисних засобів, який у народній традиції співвідноситься із хрестом⁹².

Згідно з більш архаїчним методом, знахарка, відповідно до зросту дитини, відрізала шматок полотна, на якому маля спало дев’ять ночей. Це полотно мати викидала до сходу сонця в ріку “на біжучу воду” (с. Млинище Іваничівського р-ну Волинської обл.)⁹³. Вважалося, що хвороба потрапить в “інший” світ, позаяк у народних віруваннях ріка символізувала дорогу та зв’язувала світи живих та мертвих⁹⁴.

В окремих місцевостях “лікування” епілепсії мало дві взаємопов’язані складові: “вимовляння” та дії, які вказували на подальшу наявність хвороби. Так, у с. Млинище Іваничівського району Волинської обл. знахарка, промовляючи

⁸⁸ Віра Остап’юк (1933 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Малі Дорогостаї.

⁸⁹ Микола Тупчієнко, “Структурно-організуюча функція заліза в обрядах, що мають космогонічне значення,” *Матеріали до української етнології* 10 (2011): 194.

⁹⁰ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 790, арк. 9.

⁹¹ Надія Іванюха (1926 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Малі Дорогостаї.

⁹² Левкиевская, *Славянский оберег*, 31.

⁹³ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 7.

⁹⁴ Людмила Виноградова, “Река,” в *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т.*, ред. Никита Толстой (Москва: Международные отношения, 2009), т. 4, 416.

молитву, зав'язувала дитині на руку чорну стрічку, яку немовля мало загубити за дев'ять днів. Якщо впродовж цього часу її ніхто з рідних не знаходив, це означало, що дитина здорова, в протилежному випадку – буде хворіти ціле життя: *“Той чорний шнурок чи ленту треба було дитині самій десь згубити за дев'ять день. То, як знайдеш його за ті дев'ять день, то в дитини біда, та хвороба на ціле життя. А як не знайдеш, то не буде, пропала вона в нього”*⁹⁵. У с. Гнатівка Млинівського району Рівненської обл. для “виявлення” епілепсії нитку зав'язували на дубову гілочку: *“В нас була сусідка, а в неї – двоє хлопців-близнюків. Ну, одному нічого, а в другого була там болізна. То вона казала, що кудись їздила, до якогось дедушки. Він шось там робив. А дитині дав ниточку, і вона ходила з нею трохи. А потім сказав до тої жінки: “Йди до лісу, знайди дуба і перев'яжи гілочку. Якщо та гілочка не всохне, то він буде жити, а якщо всохне, то він жити не буде”. І вона пішла в ліс, перев'язала, а та гілочка не всохла. І той хлопець живе по сьогоднішній день”*⁹⁶.

Повсюдно на Волині “лікуванням” епілепсії займалися священники. Як правило, вони читали біля дитини спеціальні молитви та використовували християнську атрибутику, наділену сакральними властивостями. Так, немовляті на тіло пов'язували стрічку з Євангелія: *“Купується лента і дається батюшці в Євангеліє, а ту забирають, так підмінюють ленту. І тою лентою з Євангелія підв'язують дитину по голому животику”* (с. Бортнів Іваничівського р-ну Волинської обл.)⁹⁷. Іноді дитині давали дванадцять стрічок: *“Ксьондз читав дванадцять Євангелій, і за кожною давав стьожку дитині. І вона їх десь носили на тілі. То скидати не можна, хіба, як вже пройшла хвороба, то знімали”* (с. Корчів Сокальського р-ну Львівської обл.)⁹⁸.

Згідно з іншим варіантом, мати зав'язувала дитині на шию стрічку, яка впродовж Великого посту була на іконі Божої Матері. Про цю дію докладно розповідає знахарка зі с. Малі Сади Дубенського району Рівненської обл.: *“Коли починається піст, от сьогодні перший день Великого посту – понеділок, людина має купити чорну ленту і повісити на ікону Божої Матері, яка опускається в церкві, що є над Царськими воротами. Треба батюшку попросити, щоб він опустив ікону, і почепити ленту. І вона висить до великоднього четверга, коли дванадцять Євангелій читається. В четвер рано мама договориється з батюшкою, коли ту ленту зніме. І бере на тій ленті, коли батюшка читає дванадцять Євангелій, зав'язує вузли. От, почитав одне Євангеліє, мама зав'язала вузлика крєпко на ленту, почитав друге – знову вузлик, і так дванадцять вузликів по ленті зав'язуються. І*

⁹⁵ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 7.

⁹⁶ Тетяна Андрощук (1956 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Гнатівка Млинівського району Рівненської області.

⁹⁷ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 12.

⁹⁸ Там само, од. зб. 787, арк. 28.

потім ту ленту мама пов'язує дитині на шию. То епілепсія вже покине”⁹⁹. Відтак, в описаних методах чітко простежуються захисні властивості дії зав'язування та утворення вузла. В народній культурі вузол був знаком зупинки, скріплення та опанування, а його зав'язування символічно означало замикання особистого простору людини¹⁰⁰.

Наступний спосіб передбачав вивішування одягу хворої дитини або стрічки, довжина якої відповідала зросту немовляти, на хрест (або фігуру Діви Марії), що стояв на роздоріжжі чи при дорозі. Іноді варіювався час виконання дії: до сходу сонця у вівторок мати відрізала стрічку та зав'язувала її на тіло маляти, а вночі у четвер вивішувала на хрест. Також могли пов'язувати запаску або рушник: “У нас колись були фігури, а зараз вже хреста ставлять, то носили і чіпляли запаски, з тої хати, де дитина хвора. Рушника вішали на той хрест” (с. Хотячів Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.)¹⁰¹. Очевидно, що у цій дії простежується християнська традиція вотиву.

Подекуди використовували предмети із кладовища. З їхньою допомогою хворобу намагалися “умертвити” та відправити назад у потойбічний світ. Адже, за народними уявленнями, предмети, які були в контакті з покійником або мають відношення до поховання, здатні робити хворобу мертвою – подібною до покійника, а механізм нейтралізуючого впливу цих предметів базується на магії подібності¹⁰². Так, дитині до купелі кидали землю з могили найближчого родича: “Як мало чорну хворобу, то піти опівночі, коли дванадцята година, на цвинтар, і взяти землі з могили найріднішої людини. Принести додому і кинути в купіль. І дитину купати три ночі в тій землі. А потім віднести ту землю на ту саму могилу, в тій самій годині. Так було одному хлопцеві, і вони так робили, і вінвилічився” (с. Русин Сокальського р-ну Львівської обл.)¹⁰³. Вживання землі в лікувальній магії засноване на вірі в її здатність поглинати недугу, лихо¹⁰⁴.

Лікувальними властивостями народна уява наділяла й стрічку з поховального вінка. “Ленту” з кладовища мати приносила вночі та кілька днів поспіль підв'язувала нею дитину, після чого відносила назад на могилу¹⁰⁵. В окремих селах з метою “передачі” хвороби померлому в могилу кидали чорну стрічку: “Є люди, шо беруть чорну ленту, якщо епілепсія є. Дитину прямо ставлять і міряють до ленти, а лишне одрізають. І якщо в селі є покійник, то беруть ту ленту і під труну кидають. Як покійника мають опустити, то кидають в яму”¹⁰⁶. Очевидно,

⁹⁹ Ольга Федюк (1940 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Малі Сади.

¹⁰⁰ Марина Валенцова, “Узел в традиционной культуре славян,” *Славяноведение* 6 (2011): 53.

¹⁰¹ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 784, арк. 31.

¹⁰² Левкиевская, *Славянский оберег*, 62.

¹⁰³ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 787, арк. 24.

¹⁰⁴ Болтарович, *Народна медицина українців*, 165.

¹⁰⁵ АНФРФ ІМФЕ, ф. 14-5, од. зб. 785, арк. 7.

¹⁰⁶ Марія Черниш (1938 р. н.), записала Дзвенислава Ганус, село Пересопниця Рівненського району Рівненської області.

що ці методи мали зв'язок з давнім культом предків, вірою у залежність добробуту живих від померлих¹⁰⁷.

Отже, помітне місце у народній педіатрії займали магичні методи лікування. Населення Волині послуговувалося катартичною, контактною, парціальною, імітативною та вербальною магією. Традиційно “лікування” було спрямоване на “вигнання” хвороби з тіла немовляти та відправлення у потойбічний світ. З цією метою використовували очисні властивості води (немовля вмивали криничною або свяченою водою, яку пізніше виливали у марковані локуси довкілля) та вогню (біля дитини спалювали свячене зілля, пристрій, чортополох, солону зі стріхи хати); імітували тимчасову смерть та повторне народження дитини; передавали маля через стіл, лаву, стілець; застосовували християнські атрибути та предмети із кладовища тощо. Окремі методи склалися з двох взаємопов'язаних частин: “діагностування” хвороби та власне її лікування (“скидання” уроків за допомогою вугілля, “викачування” яйця та “виливання” воску при перелякові).

Широкою була сфера застосування вербальної магії, яка впродовж ХХ ст. супроводжувала більшість магично-лікувальних дій. У зафіксованих замовляннях поєднані християнські та дохристиянські елементи, а основний сюжет передбачає відправлення хвороби на інший об'єкт чи місце перебування. За принципом парціальної магії, важливе місце під час “лікування” займав одяг немовляти (сорочку чи пелюшку вивішували на хрест, викидали на роздоріжжя або закопували в землю). Зазначимо, що сьогодні відбувається поступове згасання низки магичних методів лікування, що зумовлено розвитком медицини та підвищенням рівня медичної культури населення.

¹⁰⁷ Болтарович, *Народна медицина українців*, 181.

**TRADITIONAL METHODS FOR TREATING CHILDREN
IN VOLHYNIA
(Based on Field Research)**

Dzvenyslava HANUS

M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
of Ukrainian National Academy of Sciences,
Centre of Ukrainian Ethnology
4, Hrushevskiy Str., 01001, Kyiv, Ukraine

Folk paediatrics occupies an important place in the traditional Ukrainian culture. To this day in this area, we could see the whole system of various treatments that combine rational, religious and magical components. The main factors that contributed to the spread of folk remedies were fear, ignorance, misunderstanding of physiological processes and insufficient level of development of medicine. The magic component of folk paediatrics is based on the use of cathartic, contact, partial, imitative and verbal magic. The “treatment” was aimed at expelling the disease from the body and sending it to “another world”.

The article based on field ethnographic materials from the villages of Volodymyr-Volhynskiy and Ivanychi districts of Volhyn oblast, Demydivka, Dubno, Mlyniv and Rivne regions of Rivne districts of Rivne oblast and Zhovkva and Sokal districts of Lviv oblast describes features of folk paediatrics of Volhynians, particularly, magical ways of treatment of insomnia, “the evil eye”, “fear” and epilepsy. On the basis of scientific interpretation of the collected ethnographic data in line with current theoretical approaches to the analysis of traditional Slavic world outlook, historical sources of folk perceptions of these diseases are determined.

For this purpose magicians used the purifying properties of water (baby was washed by sacred or spring water which later was poured out in marked environmental zones) and fire (the sacred potion, thistle, straw from the roof of the house were burned near the child). Sometimes was simulated temporary death and re-birth of a child; handed the baby through a table, bench, and chair; used Christian attributes and objects from the cemetery, and so on. Separate methods consisted of two interrelated parts: “diagnosing” the disease and own treatment (“dropping” “evil eye” with coal, “pumping” eggs and “pouring” the wax from fright).

During the twentieth century the verbal magic was often used in the same way. The recorded spells which combine Christian and pre-Christian elements have to sending the disease to another facility or place of residence. By the principle of partial magic, an important things during the “treatment” was baby clothes (a shirt or diaper hanging on the cross, thrown at crossroad or buried in the ground).

It should be noted that in ourdays there is a gradual reduce usage of a number of magical methods of treatment due to the development of medicine and an increase in the level of medical culture of the population.

Key words: folk paediatrics, Volhynia, diseases, folk methods of treatment, medicinal plants.

REFERENCES

- Afanasyev, Aleksandr. *Poetichiskiye vozzreniya slavyan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predaniy i verovaniy. v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugikh rodstvennikh narodov.* Moskva: Izdaniye K. Soldatenkova, 1865, t. 1. (in Russian).
Agapkina, Tatiana. “Derevo.” V *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar v 5 t.* Red. Nikita Tolstoy. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 1999, t. 2. 60–67. (in Russian).

- Agapkina, Tatiana. “Syuzhetika vostochnoslavjanskikh zagovorov v sopostavitel'nom aspekte.” V *Slavyanskiy i balkanskiy folklor: Semantika i pragmatika teksta*. Red. Svetlana Tolstaya. Moskva: Indrik, 2006. 10–123. (in Russian).
- Bayburin, Albert. *Zhilishche v obryadakh i predstavleniyakh vostochnykh slavyan*. Leningrad: Nauka. 1983. (in Russian).
- Belova, Olga. “Chernyy tsvet v kartine mira slavyanskikh narodov.” *Slavyanovedeniye* 6 (2009): 36–41. (in Russian).
- Boltarovich, Zoriana. *Narodna medytsyna ukraintsev*. Kyiv: Naukova dumka, 1990. (in Ukrainian).
- Boltarovich, Zoriana. *Narodne likuvannya ukraintsev Karpat kintsia XIX – pochatku XX st.* Kyiv: Naukova dumka, 1980. (in Ukrainian).
- Boltarovich, Zoriana. *Ukrainska narodna medytsyna: Istoriia i praktyka*. Kyiv: Abrys, 1994. (in Ukrainian).
- Bryniak, Oksana. “Rudymenty mifolohichnykh viruvan u rodylnii obriadovosti ta khrestynni poezii ukraintsev.” *Narodoznavchi zoshyty* 3 (2011): 426–435. (in Ukrainian).
- Chubinskiy, Pavel. *Trudy etnograficheskoy statisticheskoy ekspeditsii v Zapadno-Russkiy kray. snaryazhennoy Imperatorskim Russkim Geograficheskim Obshchestvom. Yugo-Zapadnyy otdel: materialy i issledovaniya*. Sankt-Peterburg: Tipografiya V. Bezobrazova i Komp., 1872, t. 1. (in Russian).
- Domanytskiy, Vasyl. “Narodna medytsyna u Rovenskomu poviti na Volyni.” *Materyialy do ukrainsko-ruskoj etnologii* 6 (1906): 100–107. (in Ukrainian).
- Halyna Stetsiuk (1937), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Vyshneve Demydivskoho raionu Rivnenskoj oblasti. (in Ukrainian).
- Hanus Dzvenyslava Mykhailivna. Polovi etnografichni materialy do temy “Narodna pediatriia naselennia ukrainsko-polskoho pohranychchia”, zapysani u selakh Sokalskoho r-nu Lvivskoi obl., 2013 r., Arkhivni naukovy fondy rukopysiv ta fonozapysiv Instytutu mystetstvoznavstva, folklorystyky ta etnologii imeni M. T. Rylskoho NAN Ukrainy (dali – ANFRF IMFE). Fond 14-5, odynytsia zberezhenia 787. (in Ukrainian).
- Hanus Dzvenyslava Mykhailivna. Polovi etnografichni materialy do temy “Narodna pediatriia naselennia ukrainsko-polskoho pohranychchia”, zapysani u selakh Ivanychivskoho r-nu Volynskoi obl., 2013 r., ANFRF IMFE. Fond 14-5, odynytsia zberezhenia 785. (in Ukrainian).
- Hanus Dzvenyslava Mykhailivna. Polovi etnografichni materialy do temy “Narodna pediatriia naselennia ukrainsko-polskoho pohranychchia”, zapysani u selakh Volodymyr-Volynskoho r-nu Volynskoi obl., 2013 r., ANFRF IMFE. Fond 14-5, odynytsia zberezhenia 784. (in Ukrainian).
- Hanus Dzvenyslava Mykhailivna. Polovi etnografichni materialy do temy “Narodna pediatriia naselennia ukrainsko-polskoho pohranychchia”, zapysani u selakh Zhovkivskoho r-nu Lvivskoi obl., 2013 r., ANFRF IMFE. Fond 14-5, odynytsia zberezhenia 790. (in Ukrainian).
- Ihnatenko, Iryna ta Andrii Zablovskiy. “Profilaktyka khvorob i likuvannya ditei.” U *Narodna kultura ukraintsev: zhyttievyi tsykl liudyny: istoryko-etnologichne doslidzhennia u 5 t.* Red. Maryna Hrymych. Kyiv: Duliby, 2008, t. 1. 31–49. (in Ukrainian).
- Ihnatenko, Iryna. *Narodna medytsyna ukraintsev Serednoho Polissia (na polovykh etnografichnykh materialakh)*. Kamianets-Podilskiy: PP “Medobory–2006”, 2013. (in Ukrainian).
- Ihnatenko, Iryna. *Narodna medytsyna ukraintsev serednoho Polissia (na polovykh etnografichnykh materialakh)*. 2-he vyd. Kyiv: Intelktualna knyha, 2015. (in Ukrainian).

- Kopernicki, Izidor. “Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim.” *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej* 11, dział 3 (1887): 130–228. (in Polish).
- Kravchenko, Vasyl. *Zvychai v seli Zabridi ta po de-yakikh inshikh, nedalekikh vid tsoho sela mistsevoistiakh Zhytomirskoho povitu na Volyni. Etnohrafychni materialy*. Zhytomir: Drukarnia “Robitnyk”, 1920. (in Ukrainian).
- Levkiyevskaya, Elena. *Slavyanskiy obereg. Semantika i struktura*. Moskva: Indrik. 2002. (in Russian).
- Liudmyla Momotiuk (1948), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Pantaliia Dubenskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Maiarchyk, Mariia. *Rytual i tilo. Strukturno-semantychnyi analiz ukrainskykh obriadiv rodynnoho tsyклу*. Kyiv: Krytyka, 2011. (in Ukrainian).
- Makhovskaya, Irina. “Semantika ritualov. svyazannykh s rozhdeniyem rebenka.” *Etnichna istoriia narodiv Yevropy* 2 (1999): 84–88. (in Ukrainian and Russian).
- Mariia Chernysh (1938), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Peresopnytsia Rivnenskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Mariia Tereshchenia (1955), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Peresopnytsia Rinenskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Mazalova, Nataliya. *Sostav chelovecheskiy: Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniyakh russkikh*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2001. (in Russian).
- Minko, Leonid. *Znakharstvo: istoki. sushchnost. prichiny bytovaniya*. Minsk: Nauka i tekhnika. 1971. (in Russian).
- Nadiia Chornous (1940), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Kniahynne Demydivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Nadiia Ivaniukha (1926), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Mali Dorohostai Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Nina Harbuziuk (1926), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Berehy Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Nina Lohvyniuk (1938), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Hnativka Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Nina Nivinska (1928), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Dvorovychi Rivnenskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Olha Fediuk (1940), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Mali Sady Dubenskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Olha Savchynska (1954), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Berehy Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Olha Savitska (1987), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Ivaniivka Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Olha Smoliuk (1948), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Dvorovychi Rivnenskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Plotnikova, Anna. “Dym.” V *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar v 5 t.* Red. Nikita Tolstoy. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 1999, t. 2. 168–170. (in Russian).
- Raisa Drobitko (1932), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Ivannia Dubenskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).

- Siletskyi, Roman. ““Vkhishchyny”: narodni novosilni zvychai, obriady ta poviria na Volyni (Za polovymy etnografichnymy materialamy pochatku XXI st.)” *Narodoznavchi zoshyty* 5 (2015): 1215–1227. (in Ukrainian).
- Sofiia Oleksiuk (1933), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Uzhynets Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Sokalski, Bronisław. *Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym*. Lwów: Muzeum im. Dzieduszyckich z Drukarni Ludowej pod zarz. St. Baylego, 1899. (in Polish).
- Sumtsov, Nikolay. “Lichnyye oberegi ot sglaza.” *Sbornik Kharkovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva* 9 (1897): 93–112. (in Russian).
- Talko-Hryncewicz, Julijan. *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi poludniowej*. Kraków: Akademia Umiejtności, 1893. (in Polish).
- Tamara Popenko (1942), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Ivanychi Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Tetiana Androshchuk (1956), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Hnativka Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Tolstaya, Svetlana. “Chislo.” V *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar v 5 t.* Red. Nikita Tolstoy. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 2012, t. 5. 544–547. (in Russian).
- Trotsan, Daryna. “Symvolika dorohy v tradytsiinykh ukrainskykh obriadakh narodzhennia ta khrestyn.” *Etnichna istoriia narodiv Yevropy* 32 (2010): 118–125. (in Ukrainian).
- Tupchiienko, Mykola. “Strukturno-orhanizuiucha funktsiia zaliza v obriadakh, shcho maiut kosmohonichne znachennia.” *Materialy do ukrainskoï etnologii* 10 (2011): 191–195. (in Ukrainian).
- Valentsova, Marina. “Uzel v traditsionnoy kulture slavyan.” *Slavyanovedeniye* 6 (2011): 53–59. (in Russian).
- Vasylyna Lapsiuk (1942), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Diadkovychi Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Vinogradova, Lyudmila. “Reka.” V *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar v 5 t.* Red. Nikita Tolstoy. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 2009, t. 4. 416–419. (in Russian).
- Vinogradova, Lyudmila. “Zagovornyye formuly protiv detskoy bessonnitsy kak teksty kommunikativnogo tipa.” V *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoï dukhovnoy kultury. Zagovor*. Moskva: Nauka, 1993. 153–164. (in Russian).
- Vira Ostapiuk (1933), zapysala Dzvenyslava Hanus, selo Mali Dorohostai Mlynivskoho raionu Rivnenskoï oblasti. (in Ukrainian).
- Yashchurzhinskiy, Khrisanf. “Poveria i obryadnost rodin i krestin.” *Kiyevskaya starina* 7 (1893): 74–83. (in Russian).

Стаття надійшла до редколегії 11.05.2015

Прийнята до друку 10.09.2015