

Алла Дмитренко
(м. Луцьк)

СВЯТО ІВАНА КУПАЛА В СЕЛАХ УКРАЇНСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ

Важливе місце в системі святково-обрядової культури українців посідає свято Івана Купала, яке, незважаючи на тривалі заборони, подекуди дожило до ХХІ ст. Наприклад, у с. Піща Шацького району Волинської області, розміщеному на кордоні з Білоруссю, традиція розпалювання купальського багаття ніколи не переривалася. Його палили і в усіх навколишніх хуторах: Мелниках, Жирнях, Занимір'ї, Верекінцях та ін. Хутір Верекінці, скажімо, мав лише шість хат, але невелику “Купальницю” запалювали щороку [15]. У самій же Піщі до 1967 року палили дві “Купальниці” – на східному і західному кінцях села. Купала святкували і в інших селах українського порубіжжя. Зокрема, в с. Гута Ратнівського району Волинської області та в сусідніх селах – Добре, Дрочиво, Пирово, Оріхове, Хотислав Малоритського району Брестської області та ін.

Насамперед варто акцентувати увагу на терміні проведення купальського свята. В обстежених селах вогні палили 7 липня. Однак свідченням того, що в народі чітко розрізняли давнє свято Купала і християнське Івана Хрестителя, можуть бути слова пісні, записаної в с. Хочислав: “Сегоння Купала, а завтра Ян” [11]. Місце для купальського багаття обирали обов'язково біля води. У с. Гута це була невеличка водойма на вигоні біля лісу, яку так і називали – Купала. У с. Піща, де до 1967 року палили дві “Купальниці”, одне багаття розкладали за р. Копаївкою, а друге – біля ставків рибного господарства “Ладинка”.

Заготовляє паливо для купальського вогнища хлопці. У с. Піща сухе “ломаччя” звозили до призначених місць кіньми. Однак, як стверджують старожили, раніше, коли коней в селі було дуже мало, парубки самі впрягалися у віз [20]. Але, напевне, це робили не через відсутність коней, а за давньою традицією. Підтвердженням цього можуть бути записи інших

дослідників купальського дійства, згідно з якими хлопці “кралі” в когось із господарів воза, а дівчата одягали їм через одне плече упряж-шлею – довгі вінки з польових квітів [31]. У Гуті хлопці ходили селом і біля дровіть збирали хмиз, тріски, “задавнїлі” поліна, господарські речі, які вийшли з ужитку. Господарі й самі вносили для купальського вогню зношені дерев'яні відра, старі кошики, граблі та лопати. Усе це вантажили на віз і везли до того місця, де мало відбутися дійство [16]. Записи Лесі Українки, зроблені на Ковельщині, засвідчують, що, збираючи матеріал для купальського багаття, хлопці взагалі обходилися без воза, використовуючи для цього старий солом'яник, якого тягали селом [34]. Згадки про козуба є в записах П. Абрамовича із с. Мизове Старовижівського району [1, 9]. Отже, матеріалом для купальських вогнищ слугували старі речі, що вийшли з ужитку, серед яких обов'язково мали бути солом'яні виробы. Свідченням того, що до Купайлиці звозили й солому (безумовно, це також була торішня солома), є рядки пісні, записаної в с. Гута: “Допалимо соломоюку,/ Та ходімо додомойку” [16].

Складали вогнище хлопці. У с. Піщі це були парубки на ймення Іван (тут бачимо вплив християнського свята на давній обряд). Вогнище робили високим. На низ клали солому, на якій викладали хрест із сухого “ломаччя”. Потім закладали всі інші зібрані матеріали. Насамкінець вогнище обкладали зеленим березовим гіллям, а на верхівці прилаштовували “крижа” (хреста), виготовленого з двох палок, перев'язаних квітами і льоном. Вірили, що цей хрест буде оберігати село і людей від примх погоди: від ураганів, злив, граду тощо. [15]. Так християнська символіка поєдналася з давнім язичницьким обрядом, який проводили на честь народження Нового сонця. У малоритських селах основним компонентом купальського вогнища була велика жердина, яку вбивали в землю і обкладали соломою [22].

Розпалювали вогнище також хлопці: у Піщі – четверо, у Гуті – троє, використовуючи смолоскипи з віхтів соломи. Але дослідники купальської обрядовості неодноразово висловлювали думку про початкове розпалювання купальського вогню жінкою [5, 141; 27, 27]. На території українського порубіжжя майже в кожному

обстеженому селі зафіксовано фольклорні свідчення того, що колись Купайлицю запалювала саме жінка і до того ж молода – “молодая молодиця”: “Купал, Купайлиця, / Вейди, молодиця. / Ой вейди, вейди молодиця, / Розведи дівкам Купайлицю. / – Мої дівочки-сестриночки, / Не було кале виходети, / В мене свекруха не матюнка, / В мене свекорко не батийко” [12]. В. Давидюк зазначає, що купальський вогонь мала добути жінка, яка останньою вийшла заміж [7, 5]. Однак у записаних нами пісенних текстах спостережено, що та “молодиця” вже мала дитину: “В мене дитинка мала, / В мене свекруха лихая: / Як колихне, то й заклинє. / Ой люлі, люлі, дитя спати, / Пішла лиха мати / Дівкам купалницю розводити” [20]. Тому можемо припустити, що купальське вогнище розпалювала не жінка, яка останньою вийшла заміж, а можливо, та, яка останньою народила дитину. Адже в усіх пісенних текстах стверджується, що в неї “дитина малейкая” і “свекруха лихейкая”, і “свекорко не батийко”, і “свекруха не матюнка”, що є перешкодою для приходу на свято [22]. Аналогічні тексти побутували в інших регіонах Західного Полісся [35, 12], на Волині [7, 5], а також на Підляшші, яке на основі мовно-етнографічних даних також входить до Західного Полісся [32, 262]. Отже, в усіх піснях мова йде не про дівчину, не про жінку старшого віку, а про жінку в розквіті віку, дітородного віку. Цікаву думку з приводу розпалювання вогнища висловлює В. Давидюк, який на основі матеріалів із Волині стверджує, що традиція добування купальського вогню жінкою склалася в більш пізні часи, а спочатку, у процесі формування свята, це робили хлопці [6, 60–61; 7, 5]. На запалюванні купальського вогнища саме хлопцями наголошує і С. Килимник [26, 498].

За переконаннями поліщуків, купальський вогонь мав чудодійну очищувальну силу. У с. Піщі, щоб позбавитися хвороби, хворі люди тричі проти сонця обходили догораюче купальське багаття і йшли додому не озираючись, ні з ким по дорозі не розмовляючи. Вірили, що всі їхні недуги залишилися на згарищі, тому боялися обернутися, щоб не отримати їх назад [20].

Говорячи про купальські вогні, варто наголосити, що це дійство мало спорадичне поширення як на українській частині Західного Полісся, так і на білоруській. В. Собчук із цього приводу зауважує, що

із заходу на схід відбувається трансформація етнокультурної традиції щодо використання купальського вогнища, а Західне Полісся в цій ситуації є своєрідною перехідною зоною. Із тридцяти семи обстежених сіл Берестейщини в чотирнадцятьох вогнище не палили, відносячи інколи цю традицію до явищ “нових”, запозичених у поляків або мешканців Східного Полісся” [33, 91]. Аналогічна ситуація склалася і на українській території Західного Полісся [31, 43]. В. Давидюк зауважив на відсутності купальських вогнів і на етнографічній Волині. Покликаючись на М. Костомарова, який на основі того, що в купальських піснях співається лише про воду, а про вогонь немає ні слова, дійшов висновку про вторинність вогню в українській купальській обрядовості. Учений припускає, що вогонь у купальське дійство в пізніші часи ввели скіфи [7, 4–5]. Можливо, що й на Поліссі купальське багаття є вторинним, однак згодом воно потіснило інші обрядові атрибути.

Щодо іншого купальського атрибуту – дерева, то воно на території Західного Полісся траплялося не всюди. Наприклад, про нього не згадує Леся Українка, описуючи свято Купала на Ковельщині (поетеса говорить лише про обряди з купальським деревцем у Новоград-Волинському повіті). Про нього не пам’ятають мешканці с. Піща. Однак в окремих селах деревце прикрашали і називали його Купалом або Купайлицею. У с. Гута дерево для Купайлиці (вербу або велику вербову гілку) рубали парубки. Відомості про це збережено і в пісні: “Наші хлопці недбайливці / Не вирубали нам Купайлиці. / Ой якби про нас дбали, / Нам би Купайлицю вирубали, / Нам би Купайлицю вирубали, / Нас на вулицю викликали” [16]. Деревце закопували поблизу водойми, біля якої мали проводити свято. Землю довкола Купайла посипали жовтим піском, устеляли квітами. Саме деревце дівчата прикрашали квітами, вінками, стрічками, намистом, восковими свічками, які запалювали з настанням темноти [22]: “Наше Купало обметяно, / Ще й барвинком обплетяно, / Ще й васильочком обмотано / Най на купайлоньку викликано. / Наше Купало з верби, з верби, / А ти, Йваночку, прийди, прийди, / А як не прийдеш дорожкою, / То привеземо теліжкою” [16]. У с. Яревище Старовижівського району в

оздобленні дерева важливу роль відіграла християнська атрибутика – на зрубану вербову гілку примощували рушничок й іконку [12]. По завершенні обряду дерево розламували і топили у водоймі. У с. Оріхове обрядове дерево топили не тільки водоймі, а й криниці [33, 91]. Кожна дівчина намагалася взяти собі гілочку Купайлиці “на грядки”, щоб городина краще росла, особливо огірки. Гілочку верби ховали під подушку, щоб приснився суджений [12]. В. Давидюк розглядає деревце як купальську жертву [8, 178].

Важливим атрибутом купальського обряду була антропоморфна фігура – солом’яна лялька, яку називали “відьмою”. Таку назву спричинило широке побутування вірувань про активізацію “нечистої сили” в день Купала. “Відьму” робили діти із солом’яних та старих “онуч” (ганчір’я). Увечері її “гнали” через усе село киями до водойми і топили. У записах інших дослідників зафіксовано, що купальську ляльку могли замінити і старі солом’яні речі. П. Абрамович писав, що на Купала “діти беруть яку сивеньку (солом’яна коробка. – А. Д.) та й один суне, а другі б’ють по тій сивеньці (певно, відьму чи колька їх відає)”. Цей обряд має назву “бити козуба” [1, 9]. Учасниками дійства були діти, що є свідченням перетворення колись обрядового дійства на розважальне. Як засвідчують розповіді старожилів, на Купала потрібно обов’язково “втопити відьму”, щоб вона “не забирала в корів молоко”. Однак, як стверджує В. Собчук, на території Берестейщини більш поширеним був обряд “спалення відьми” [33, 91]. Обряд із “відьмою” знайшов відображення й у фольклорі: “Летіла тетерешча / Не учора – теперешча. / Ножийке пудгобавше, / Крельце растоперевше. / Ой, летіла відьмешча / С Києва до Києва, / А метую відьмешчу / Проводеле кіяме, / А на ій слідочок / Наложим каїнем” [13].

На противагу іншим дослідникам, які розглядали антропоморфні фігури як символічне втілення божества зими і смерті, Ю. Климець бачить у них жертву (“людей, яких віддавали на смерть”) [27, 61]. В. Давидюк ділить купальські жертвоприношення на дві групи: на ті, що спалювали, і ті, що топили. В існуванні двох форм жертвоприношень учений убачає поєднання русального і купальського свят. При цьому практику ритуального потоплення

вважає стаціонально ранішою, ніж спалення [8, 180–184].

Зі святом Купала пов’язане вірування в цілющу силу купальської води і роси. Тому дівчата ходили вранці до криниці, набирали воду і, намагаючись не розхлюпати, приносили до хати – нею вмивалися всі домашні [13; 19]. У с. Гута вранці ходили на городи і збирали в пляшки росу з капустияних листків. Її зберігали і використовували як ліки: вона добре гоїла рани і зцілювала хворі очі [19]. Відомості про побутування цього звичаю на Ковельщині подає В. Борисенко, відзначаючи, що росу використовували не тільки для лікування недуг, але й для закликання дощу під час посухи [3, 71]. Для досліджуваного регіону характерне й ритуальне купання. У с. Гута після перестрибування через багаття хлопці ловили дівчат, тягли їх до води й обливали, бо “негоже на Купала сухому бути” [19]. У сусідньому с. Яревище через вогонь не скакали, а переносили через нього відро з водою, яку виливали в дерев’яне коритце і вмивалися [12].

Важливим купальським обрядом було збирання квітів, плетіння вінків і пускання їх на воду. Для вінків найчастіше рвали барвінок, “пахнючу” м’яту, сокирки, волошки, ромашки. “Бувало, – згадує мешканка с. Піща Є. Поліщук, – вимнуть жито геть, щоб нарвати собі волошок. У кого було поблизу поле, то вже нагледали за ним, щоб не вигоптали” [20]. До вінків вплітали полин і папороть, а в с. Оріхове ще й пахучий чебрець [10; 17], який мав сприяти заміжжю дівки “впору”: “Купала Янова ночка невялічка, Купала. / Наши дзевчаткі усю ноч не спалі, Купала. / Ім зязьоленькі усьо шчабиталі, Купала. / Дзевачкі, з ружи вянку не віце, Купала. / Дзевачкі, рана замуж не йдзіце, Купала. / Віце вяночки ди із чабору, Купала. / Ідзіце замуж ди упору, Купала” [10].

У с. Піща, крім вінків, дівчата вплітали ще й коси з льону, за допомогою яких ворожили, кидаючи на воду, а також спалювали у вогні, підкидаючи їх якнайвище, вважаючи, що це на дівоче щастя [14; 20]. Т. Агапкіна стверджує, що в основі цього ритуалу лежить продукуюча (аграрно-господарська і сімейно-шлюбна) магія і відзначає, що подібні обрядові дії існували і в районі Нижньої Прип’яті. А от обряд спалення першого виготовленого дівчиною прядива, що побутував на межі

Рівненської і Брестської областей, виконував соціологізуючу функцію [2, 275]. Свідченням колишнього поширення на Західному Поліссі обрядів із льоном є записи П. Абрамовича із с. Мизове Старовижівського району: “Дівчина на Купалу вінка в’є з льону, положить на голову, опарезеться льоном і ляже чи не присниться жених” [1, 10].

У селах Західного Полісся вірять, що “на Купала сонце «грає», “купається”, переливається всіма кольорами веселки [27, 89; 29, 56]. Вірування у гру сонця засвідчують фольклорні тексти, зафіксовані в селах українського пограниччя: “Сегоння Купала, / А заутра Ян, / Заграй, сонейко, заграй нам” [11]. Як в українських, так і в білоруських селах побувала пісня про “Іванове сонечко”. У с. Гута співали: “Іванове сонечко / Ранейко сходило. / Ранейко зійшло, / Кругом обійшло / На Івана” [22]. Така ж пісня зафіксована і в с. Пирове: “Іваново сонийко / Ранайко сходило. / Ранайко зайшло, / Наоколо обишло / На Івана” [13]. Уранці батьки будили своїх дітей і йшли зустрічати сонце: “Дівчета молодейки, вставайте, / Йдіте сонечко зустрічайте. / Помийте росою ручки білейкі, / Протріте очки сірейкі” [12]. Ці вірування дослідники трактують “як релікти архаїчного вшанування головного небесного світила як символу і джерела життєтворних сил природи” і як релікт “аграрно-виробничої магії” [27, 90]. Свідченням цього вважаємо пісню, зафіксовану в с. Хотислав, в якій чітко простежуються аграрні мотиви (втілення давніх вірувань про зв’язок сонця, гри сонця і майбутнього врожаю, який знаменував добробут селянина: сонце грає на “добриє годи”, на “хлеби-уроджаі”): “А на Купалу / Рана сонця іграла / На добриє годи, / На цьоплие роси, / На хлеби-уроджаі, / На хлеби-уроджаі” [11]. У купальській пісні, записаній у с. Пирове, звучать жнивні мотиви: “Ой, рана-рана, на Яна-Купала, / На вулачку сонейко дзевочек збірала, / У ручкі сирпочкі давала. / – До годзе, дзевачкі, гуляці, / Да ідзіце у поле жита жаці. / Рауное поле, рауное, / Зародзиць Бог жита буйное, / А ярую пшаніцу да на навіне, / Да збірайся, родзе, увесь ко мне” [25].

Важливим складником купальського дійства були обряди, спрямовані на зменшення шкідливого впливу “нечистої сили”, яка, згідно з повір’ями, надзвичайно акти-

візується в цей час. У с. Піщі найголовнішим оберегом від відьом у цей день вважали купальське вогнище: “мусово було запалити вогонь, щоб відігнати від села відьом і відьмарів” [20]. Другий захисний засіб – “лякання відьми”, щоб вона не скористалася попелом від купальського багаття. Коли Купалниця догоряла, хлопці брали головешки і розкидали навколо багаття – щоб “заякати відьму”. Вірили, що в цей момент вона прилітає до вогню “молоко парити”, і в такий спосіб не підпускали її. Стерегли вогнище, аж поки не спопеліє. Залишки вогню заливали водою, а вугілля і попіл розмітали, щоб ним не “скористалися відьми” і не заподіяли людям капості. Дехто брав трохи попелу із собою у вузлик, щоб по дорозі додому “відьма не наздогнала”. Ідучи додому, не можна було оглядатися і думати про нечистих [20]. Аналогічні дійства виконували і на всіх хуторах, розміщених довкола с. Піщі. Колишня жителька хутора Мелники Л. Шевчик згадує: “Ми, малі, так пильно придивлялися, коли ж то та відьма буде з чешкою [кружкою. – А. Д.] йти парити молоко, що вже нічого не бачили й не чули”. Спочатку хлопці розкидали головешки навколо вогню, а потім кидали їх у протилежний від хутора бік, таким чином імітуючи відганяння відьми від хутора. “Ох, а ми ж малі вірили і уявляли, як, пригинаючись від гарячих головешок, відьма з кружкою молока тікає від нашого хутора” [24]. У с. Гута ще звечора господарі обтикали хати, корівники, пасіку пучками полину або ножами, жінки обкурювали торішнім купальським зіллям корів. “Коли я ще була молодою, – розповідає О. Левак, – мати послала мене подоїти корову. Заходжу в хлів, а корова вся мокра, в піні. Злекана, по кутках розглядає. Я пирихристила корову, принесла свяченої води з хати, покропила корову й хлива. Корова успокоїлась, але молока ни було й каплі. То відьма видоїла” [17]. А. Луцик пригадує, як їй розповідала стара Бадилиха, що на їхньому кутку “хазяювала відьма, доїла корів. Щоб одогнати її, то клемку дверей вимазували коров’яком або вивішували на дверях чоловічі штани” [18]. Позбутися відьом можна було й за допомогою інших засобів. У с. Піща господарі брали ножа, освяченого на Великдень разом із паскою, і йшли з ним до хлівів. Цим ножем на порозі кожного хліва малювали три хрестики, вірячи, що відьма не

нашкодить їхній худобі [15]. У с. Ружин Турійського району на дверях хліва кріпили свічки-“громниці” (стрітенські), ставили в хліві борону вверх зубами, клали на поріг гострий ніж, вішали посвячений мак тощо [9, 58]. На Західному Поліссі, зокрема й на Берестейщині, у день перед купальською ніччю пастухи плели вінки худобі. Додому худобу гнали з вінками на голові. Її зустрічав господар і давав пастухові гроші за вінок, який вважали засобом охорони від “нечистої сили” [33, 91].

З вірою у “відьом” у купальській обрядовості пов’язаний звичай присутності на святі. Фольклорні тексти наголошують на обов’язковій присутності всіх членів сільського колективу [4, 313; 8, 183; 27, 31; 30, 276]. Відсутність на святі оцінювали не лише як ігнорування інтересами колективу, а і як причетність до “нечистої сили”. Відсутнім інкримінували “відьмарство”. У фольклорних текстах, записаних у селах українського порубіжжя, особливо зацентровано на тому, що жінка, яка не була “на Купалі”, – “відьма”: “Васильова Ганна / На Купалі не була. / Вона відьма була. / Вона до Києва літала / На Йвана” (с. Гута) [22]; “Василева Ганна / На Купаллі не була. / Она відьма була. / Она до Києва летала” [13] (с. Пирове). “Відьма” з Пирового, як і з Гути, літала до Києва, що є додатковим свідченням генетичної спільності населення українсько-білоруського пограниччя. Ю. Климець причину вимоги обов’язкової присутності на “Купалі” саме жінок бачить в ідеї “плодороддя” [27, 31–32]. Зовсім по-іншому цю проблему трактує В. Давидюк, вважаючи, що мотиви про чаклунів та відьом виникли в процесі асиміляції місцевого населення з прийшлими племенами, які силою насаджували купальські обряди [8, 183].

Побутували повір’я про квітку папороті [14; 22] і віру в цілющі властивості рослин у день Івана Купала. У с. Гута рвали “м’єту, кльона, ясеня, барвиночок, липеху” [12], а “липовий цвіт, зібраний на Йвана, має лічебну силу, особливо од кашлю” [18]. Традиція збирання трав цього дня відображена і в пісні із с. Добре: “Я зьолкі у полі збираю, / Івана Купалку переймаю” [23]. На Поліссі свято Івана Купала ще й “ягідний день”. “Йванові ягоди” вважали лікувальними. За переказами, іти до лісу на Івана було “дуже страшно”. Цього дня “вилазять із землі вужі й гадюки, вони навіть

вилазять на дерево, щоб почути, чи дзвонять дзвони у церкві. Зустрівши в лісі гадину, треба сказати: «Вуже, вуже, не кажи вужам, я не буду казати людям». І вже будь певний, що до самої зими їх не зустрінеш. Тільки нікому про це не слід розказувати [17]. А в с. Піща, щоб відігнати від себе вужів і змій, виконували такий ритуал: хрестилися, піднімали край спідниці, бралися рукою за голе коліно і проказували: “Щоб зголіло, як моє коліно, все гадство сперед моїх очей” [20]. В останні десятиліття звичай збирати купальські ягоди зазнав деяких змін. Уважають, що ходити по ягоди в день Івана Купала – гріх, тому що Купало – велике свято: “Однеї люди говорили, що свето Івана – невелике свето і тому йшли по ягоди. Але зо мною, ще коли я була молодою, трапилась така пригода. Брала я мицно хороші ягоди і ни побачила вітки з дерева. Вона мене так втяла, що я й кров’ю залилася. Пушла додому і більше на Йвана ни худела по ягоди. А шрам на оці устався й доси. А все казали: А, Йван свето нивилике” [17]. У с. Дрочиво жінці, яка збиралася по ягоди, приснилося, ніби до неї в хату прийшов чоловік і каже: “Подивись, який я великий”. А він дійсно був дуже великий. З тієї пори намагалися не йти на Івана по ягоди [24].

Отже, купальські обрядодії в селах українського порубіжжя у своїй основі генетично подібні, характеризуються стійкістю і повторюваністю головних компонентів, спільністю семантики. Разом із тим у берестейських селах поряд з українськими піснями значне місце посідає білоруський фольклор, що спричинено суміжним проживанням українців і білорусів.

1. *Абрамович П.* Етнографічні записи: Західна Волинь. – Село Мізов і околиці. – 1912–1913 рр. – Ч. 1. – Б/м. і б/р.
2. *Агапкина Т.* Очерки весенне-летней обрядности Полесья: Ритуальные костры // Полісся: Мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 269–276.
3. *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу: На матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000.
4. *Возняк М.* Народний календар з Овруччини 50 рр. XIX ст. в записі Михайла Пйотровського // Дрєвляни: Збірник статей і матеріалів з історії і культури Поліського краю. – Л., 1996. – С. 291–336.

5. *Грябан В.* Відгомони культу вогню у літній обрядовості українців // Друга всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців "Національні та етносоціальні процеси в Україні". Матеріали. – Чернівці, 1997. – С. 138–142.
6. *Давидюк В.* Етнологічний нарис Волині. – Луцьк, 2005.
7. *Давидюк В.* Купало з дуба не упало // Берегиня. – 2006. – № 2. – С. 3–6.
8. *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1997.
9. *Дмитренко А.* Святково-обрядова культура поліщуків // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Ковель і ковельчани в історії України та Волині. – Луцьк, 2003. – Ч. 1. – С. 56–61.
10. Зап. від Бебези Ганни Карпівни, 1924 р. н., с. Оріхово Малоритського району Брестської області, 2004 р.
11. Зап. від Бебези Ольги Григорівни, 1934 р. н., с. Хотислав Малоритського району Брестської області, 2004 р.
12. Зап. від Глушук Пелагії Олексіївни, 1923 р. н., уродженки с. Яревище Старовижівського району Волинської області, 2004 р.
13. Зап. від Залещук Марії Кирилівни, 1926 р. н., с. Пирове Малоритського району Брестської області, 2003 р.
14. Зап. від Ковальчук Наталії Василівни, 1910 р. н., с. Піща Шацького району Волинської області, 1999 р.
15. Зап. від Ковальчука Олексія Кіндратовича, 1933 р. н., уродженця хутора Верекінці, жителя с. Піща Шацького району Волинської області, 2004 р.
16. Зап. від Куцевич Ганни Андріївни, 1927 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2003 р.
17. Зап. від Левак Ольги Павлівни, 1926 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2004 р.
18. Зап. від Луцик Антоніни Микитівни, 1933 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2004 р.
19. Зап. від Панасюк Євгенії Іванівни, 1934 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2004 р.
20. Зап. від Поліщук Євдокії Адамівни, 1931 р. н., с. Піща Шацького району Волинської області, 2003 р.
21. Зап. від Сверби Євгенії Юхимівни, 1926 р. н., с. Дрочиво Малоритського району Брестської області, 2004 р.
22. Зап. від Свіржевської Марії Іванівни, 1921 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2003 р.
23. Зап. від Симонік Марії Іванівни, 1930 р. н., с. Добре Малоритського району Брестської області, 2004 р.
24. Зап. від Шевчик Любові Савівни, 1937 р. н., уродженки хутора Мелники, жительки с. Піща Шацького району Волинської області, 2004 р.
25. Зап. від Яцури Марії Тимофіївни, 1923 р. н., с. Пирове Малоритського району Брестської області, 2004 р.
26. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – К., 1994. – Кн. 2.
27. *Климець Ю. Д.* Купальська обрядовість на Україні. – К., 1990.
28. *Климець Ю. Д.* Функціональна семантика вогню у святкуванні Івана Купала на Волині і Волинському Поліссі // Полісся: мова, культура, історія: Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 264–268.
29. *Климець Ю. Д., Минько Л. И.* Календарные обычаи и обряды // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Минск, 1987. – С. 48–61.
30. *Кравченко В.* Етнографічний нарис [про Волинь] // Древліани: Збірник статей і матеріалів з історії і культури Поліського краю. – Л., 1996. – С. 257–282.
31. Поліська дома: Фольклорно-діалектологічний збірник / Упоряд. В. Давидюк і Г. Аркушин. – Луцьк, 1991.
32. *Рижик Є.* Календарні обряди українців Холмщини і Підляшшя // Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 251–269.
33. *Собчук В.* Етновизначальні компоненти в духовній культурі населення Берестейщини (за матеріалами календарної обрядовості) // Етнічна історія народів Європи. – К., 2001. – Вип. 11. – С. 88–92.
34. *Леся Українка.* Купала на Волині // Українка Леся. Зібр. тв.: У 12 т. – К., 1977. – Т. 9. – С. 9–10.
35. *Леся Українка.* Пісні з Колодяжна // Українка Леся. Зібр. тв.: У 12 т. – К., 1977. – Т. 9. – С. 11–19.

region, Dobre, Drochivo, Pirovo, Orihove, Hotislav Maloritscogo district of the Brest region.