

Міністерство освіти і науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Навчально-науковий інститут філології
Кафедра української мови та прикладної лінгвістики

**НАЗВИ НА ПОЗНАЧЕННЯ ОДЯГУ, ВЗУТТЯ, ПРИКРАС ТА
АКСЕСУАРІВ У «ЗНАДОБАХ ДО УКРАЇНСЬКОЇ ДЕМОНОЛЬОГІЇ»
ВОЛОДИМИРА ГНАТЮКА: СЕМАНТИЧНІ, ФОНЕТИЧНІ ТА
ОРФОГРАФІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ**

Кваліфікаційна робота

на здобуття ОС «бакалавр»

студентки IV курсу

галузі знань 03 «Гуманітарні науки»,

спеціальності 035 «Філологія»,

спеціалізації 035.01 «Українська мова

і література», ОПП «Українська мова і

література та західноєвропейська мова»

Ірини Вадимівни ЩЕРИНСЬКОЇ

Науковий керівник:

д. філол. н., професор кафедри

української мови та прикладної лінгвістики

Оксана НІКА

«Допущено до захисту»

протокол засідання

кафедри української мови та прикладної лінгвістики

№ 16 від 5 червня 2026 року

завідувач кафедри

к. філол. н., доцент **Сергій РІЗНИК**

КИЇВ-2026

АНОТАЦІЯ

Бакалаврська робота присвячена комплексному дослідженню лексики на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів в етнографічному збірнику В. Гнатюка «Знадоби до української демонології».

Актуальність дослідження зумовлена потребою наукового опису та збереження діалектної лексики південно-західного наріччя, що фіксує унікальний пласт народних знань, вірувань і культурних уявлень, пов'язаних із традиційним вбранням.

Об'єктом дослідження є лексика на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів зі збірника В. Гнатюка, предметом – її семантичні, функціональні, фонетичні та орфографічні особливості в контексті демонологічних оповідей. Мета роботи – виявити семантичні, фонетичні та орфографічні особливості назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів.

Джерельну базу становлять близько 40 лексем (111 словоформ), вилучених методом суцільної вибірки. Для досягнення мети застосовано загальнонаукові методи – спостереження, аналіз, синтез, індукцію та дедукцію. Основним лінгвістичним методом є описовий, який забезпечив систематизацію лексем на позначення одягу, взуття, прикрас і аксесуарів та аналіз їхніх семантичних, фонетичних і правописних особливостей. Для з'ясування специфіки побутування цих назв у розповідях зі збірника залучено контекстуальний аналіз, тоді як етнолінгвістичний підхід уможливив реконструкцію їхнього зв'язку з традиційною духовною культурою українців. Доцільність комплексного підходу зумовлена багатоаспектністю матеріалу.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що лексику традиційного вбрання вперше досліджено в єдності лексикографічного, семантичного та фонетичного аспектів на матеріалі демонологічних текстів. Отримані результати засвідчують: аналізована лексика функціонує переважно в

захисній і ритуальній функціях. Зіставлення словникових тлумачень із текстовими контекстами показало, що в демонологічних ситуаціях значення лексем суттєво виходить за межі словникової дефініції. Фонетичний аналіз виявив характерні риси південно-західного наріччя: укання, перехід [e]→[и]/[i], нескладовий [ǔ], заміну [x] на [ф], пом'якшення шиплячих. Перспективою подальших досліджень є порівняння цієї лексики з матеріалами інших регіонів і фольклорних жанрів.

Ключові слова: *лексема, діалект, демонологічні оповіді, етнолінгвістика, семантика, символіка вбрання, функція одягу, південно-західне наріччя, желехівка.*

ABSTRACT

The bachelor's thesis presents a comprehensive study of the vocabulary denoting clothing, footwear, jewellery and accessories in the ethnographic collection by V. Hnatiuk "Materials for Ukrainian Demonology".

The relevance of the study is determined by the need for scholarly description and preservation of the South-Western dialect lexicon, which encodes a unique layer of folk knowledge, beliefs and cultural concepts associated with traditional dress.

The object of the study is the vocabulary denoting clothing, footwear, jewellery and accessories from the collection by V. Hnatiuk, and the subject is its semantic, functional, phonetic and orthographic features in the context of demonological narratives. The aim of the study is to identify the semantic, phonetic and orthographic features of the names for clothing, footwear, jewellery and accessories.

The material basis comprises approximately 40 lexemes (111 word forms) extracted by continuous sampling. To achieve this aim, general scientific methods were employed – observation, analysis, synthesis, induction and deduction. The primary linguistic method used was the descriptive approach, which enabled the systematisation of lexemes denoting clothing, footwear, jewellery and accessories, as well as the analysis of their semantic, phonetic and orthographic features. To clarify the specific nature of these terms' usage in the stories from the collection, contextual analysis was employed, whilst the ethnolinguistic approach enabled the reconstruction of their connection with the traditional spiritual culture of Ukrainians. The appropriateness of a comprehensive approach is due to the multifaceted nature of the material.

The scholarly novelty of the thesis lies in the fact that the vocabulary of traditional dress is examined for the first time on the basis of demonological texts in the unity of lexicographic, semantic and phonetic dimensions. The findings demonstrate that the analysed vocabulary functions primarily in protective and

ritual capacities. Comparison of dictionary definitions with textual contexts revealed that in demonological situations lexical meaning extends significantly beyond the dictionary entry. Phonetic analysis identified characteristic features of the South-Western dialect: the ukannia vowel shift, [e]→[ɨ]/[i] transition, non-syllabic [ɣ], substitution of [x] with [ϕ], and palatalisation of sibilants. A promising direction for further research is the comparison of this lexical group with materials from other regions and folkloric genres.

Keywords: *lexeme, dialect, demonological narratives, ethno linguistics, semantics, symbolism of dress, functions of clothing, South-Western dialect, Zhelekivka orthography.*

ЗМІСТ

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ	7
ВСТУП.....	8
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЕКСИКИ НА ПОЗНАЧЕННЯ ОДЯГУ, ВЗУТТЯ, ПРИКРАС ТА АКСЕСУАРІВ.....	12
1.1 Лексика на позначення одягу в контексті міждисциплінарних досліджень.....	12
1.2. Дослідження назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у лінгвістичному аспекті	18
1.3. Репрезентація назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів в лексикографічних джерелах.....	22
Висновки до першого розділу	26
РОЗДІЛ 2. СЕМАНТИЧНІ, ФОНЕТИЧНІ ТА ОРФОГРАФІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ЛЕКСИКИ НА ПОЗНАЧЕННЯ ОДЯГУ, ВЗУТТЯ, ПРИКРАС ТА АКСЕСУАРІВ В ЕТНОГРАФІЧНОМУ ЗБІРНИКУ «ЗНАДОБИ ДО УКРАЇНСЬКОЇ ДЕМОНОЛЬОГІЇ»	28
2.1. Дослідження назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів	30
2.1.1. Лексика на позначення головних уборів	30
2.1.2. Лексика на позначення поясного одягу	36
2.1.3. Лексика на позначення натільного одягу	42
2.1.4. Лексика на позначення верхнього одягу	47
2.1.5. Лексика на позначення взуття.....	51
2.1.6. Лексика на позначення прикрас та аксесуарів	55
2.2. Фонетико-орфографічні особливості лексики на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів: діалектна й орфографічна специфіка	60
Висновки до другого розділу	63
ВИСНОВКИ.....	64
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	68
СПИСОК ДЖЕРЕЛ ДОСЛІДЖЕННЯ	71
ДОДАТКИ	72
Додаток А. Показчик лексики на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у «Знадобах до української демонології» В. Гнатюка.....	72
Додаток Б. Розподіл лексем за тематичними групами.....	76

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

Етн – Етнографічний збірник «Знадоби до української демонології»

Гр – Б. Грінченко «Словник української мови»

Мат – К. Матейко «Етнографічний словник»

Бевз – С. Бевзенко «Українська діалектологія»

Жайв – В. Жайворонок «Знаки української етнокультури : словник-довідник»

СУМ-11 – Словник української мови: В 11-ти т.

Бер – Г. Березовська «Словник назв одягу та взуття у східноподільських говірках»

Гор – І. Гороф'янюк «Матеріали до словника подільського говору»

ВТСУМ – Великий тлумачний словник української мови

ВСТУП

Українська діалектна лексика є невіддільною частиною національної культури, адже вона відображає побут, світогляд, систему цінностей та вірувань українського народу. Особливо яскраво діалектні особливості простежуються в південно-західному наріччі, що зберегло архаїчні форми лексичних одиниць. У сучасних умовах опис і поширення таких мовних одиниць стає надзвичайно важливим для збереження культурної спадщини. Фольклорні та етнографічні збірники якраз зберігають автентичні мовні форми, зокрема й збірник В. Гнатюка «Знадоби до української демонології», у якому зібрані тексти, що передають діалектне мовлення реальних носіїв. Аналізований збірник відображає рідкісне мовлення різних регіонів, фіксує особливі мовні варіанти, давні народні вірування, унікальні ситуації, пов'язані з демонологічними істотами.

Актуальність дослідження зумовлена тим, що регіональна лексика є фіксацією унікального досвіду українського народу, який зникає разом із живими носіями діалекту. У випадку з лексемами на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів ідеться про мовні одиниці, тісно пов'язані з традиційними народними уявленнями, обрядами, віруваннями і демонологічними ситуаціями. Саме в таких контекстах лексика набуває додаткових значень: символічного, ритуального, магічного. Збірник В. Гнатюка є винятковим джерелом, адже в багатьох випадках ідеться про локальні традиції, які не мають аналогів в інших текстах.

Практичне значення дослідження насамперед полягає у збереженні та науковому описі народних знань і культурних уявлень: у тому, як люди називали речі, що носили і для чого, що ховали за пазухою, а що одягали на себе чи на інших у ритуальних ситуаціях. Ця лексика є своєрідним кодом колективної пам'яті, і її фіксація та опис є надзвичайно важливими. Результати дослідження також можуть бути використані в навчальних курсах з діалектології, етнолінгвістики та історії української мови.

Водночас лексика демонологічних текстів, зафіксована в польових записах та етнографічних збірниках кінця XIX – початку XX ст., залишається недостатньо вивченою з погляду комплексного лексико-семантичного й фонетичного аналізу. Окремим аспектом, що потребує опрацювання, є лексикографічна репрезентація досліджуваних лексем: зіставлення їхніх тлумачень у різних словниках дозволяє встановити ступінь нормативності одиниць, виявити регіональні варіанти та семантичні розбіжності між джерелами.

Окрім лексико-семантичного аналізу, важливим аспектом є вивчення фонетичних особливостей лексем у межах південно-західного наріччя, що зафіксовані відповідно до правопису доби – желехівки. Орфографічно-правописні й фонетичні риси тексту зберігають автентичну форму діалектної вимови, що є додатковою цінністю для наукового опрацювання.

Мета дослідження – дослідити семантичні, фонетичні та орфографічні особливості назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у збірнику «Знадоби до української демонології» В. Гнатюка.

Завдання дослідження:

1. З'ясувати місце лексики на позначення одягу в міждисциплінарному контексті – на перетині етнолінгвістики, діалектології, етнографії та культурології; виявити основні підходи до її вивчення в суміжних науках.

2. Охарактеризувати лексику одягу як об'єкт лінгвістичного дослідження: розглянути її семантичний, функціональний та фонетичний аспекти на основі аналізу наукових праць і студій; визначити лексикографічні джерела, що фіксують досліджувану лексику, та окреслити їхню роль у науковому опрацюванні матеріалу.

3. Здійснити лексикографічний аналіз досліджуваних лексем шляхом їх зіставлення в різних словниках; виявити семантичні розбіжності

між словниковими тлумаченнями та контекстуальними вживаннями в збірнику.

4. Проаналізувати семантичні особливості лексем на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у збірнику В. Гнатюка, визначити їх первинні та вторинні характеристики, контекст вживання та функції.

5. Дослідити фонетично-орфографічні особливості аналізованих лексем з урахуванням специфіки південно-західного наріччя та правопису желяхівки, використаного в збірнику.

Об'єкт дослідження: лексика на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів, зафіксована в етнографічному збірнику Володимира Гнатюка «Знадоби до української демонології».

Предмет дослідження: семантичні, функціональні, фонетичні та орфографічні особливості лексем на позначення елементів традиційного вбрання в контексті демонологічних оповідей.

Матеріалом дослідження слугують лексичні одиниці на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів, вилучені методом суцільної вибірки з етнографічного збірника Володимира Гнатюка «Знадоби до української демонології» (матеріал систематизовано в додатках).

Методи дослідження. У роботі застосовано загальнонаукові та власне лінгвістичні методи. Загальнонаукові методи представлені спостереженням, яке забезпечило первинне сприйняття мовного матеріалу. Аналіз і синтез дали змогу розчленувати досліджувані явища на складники для детального вивчення, а потім узагальнити їх у цілісну систему. Індукція дозволила на основі аналізу окремих контекстів і мовних фактів сформулювати загальні висновки дослідження. Водночас застосування дедуктивного методу зумовлене потребою співвіднесення виявлених у збірнику явищ із теоретичними положеннями української діалектології та лексикографічними джерелами. Власне лінгвістичні методи застосовано для поглибленого аналізу мовного матеріалу на різних рівнях. Основним

серед них є описовий метод, за допомогою якого здійснено систематизацію, класифікацію та характеристику лексем на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів, а також проаналізовано їхні семантичні, функціональні, фонетичні та орфографічні особливості. Контекстуальний аналіз використано для з'ясування особливостей функціонування цих назв у текстах збірника. Для виявлення глибинного зв'язку досліджуваних номінацій із традиційною духовною культурою, світоглядом українців та їхніми демонологічними уявленнями залучено елементи етнолінгвістичного аналізу.

Структура роботи відповідає описаним завданням і складається зі змісту, списку скорочень, вступу, двох розділів із підрозділами, висновків, списку використаної літератури, списку джерел дослідження і додатків. У першому розділі висвітлено місце лексики одягу в міждисциплінарних дослідженнях, охарактеризовано підходи до її лінгвістичного вивчення, а також розглянуто лексикографічні джерела, що фіксують досліджувану лексику. Другий розділ присвячено аналізу семантичних, функціональних, фонетичних і лексикографічних характеристик лексем на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у збірнику В. Гнатюка «Знадоби до української демонології».

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЕКСИКИ НА ПОЗНАЧЕННЯ ОДЯГУ, ВЗУТТЯ, ПРИКРАС ТА АКСЕСУАРІВ

1.1 Лексика на позначення одягу в контексті міждисциплінарних досліджень

Одяг супроводжує людину від найдавніших часів і є цінним елементом культури, оскільки виступає носієм глибинних світоглядних уявлень, у яких відображено досвід давніх епох, коли людина сприймала предмет і власне уявлення про нього як єдине ціле. Це робить таку лексику культурно багатою та насиченою. Вона відображає як матеріальну, так і духовну культуру народу. Дослідження цього пласту лексики здійснюється в межах різних наукових напрямів. У міждисциплінарному вимірі одяг розглядається як культурний феномен, що поєднує матеріальні, соціальні та символічні аспекти. Це зумовлює його дослідження в межах етнології, історії, культурології та етнолінгвістики.

У контексті етнології як науки, що вивчає, зокрема, побут, матеріальну і духовну культуру, одяг розглядається як важливий традиційний елемент, що відображає світогляд, спосіб життя, вірування і цінності народу. Пояс, хустка чи інші деталі одягу можуть набувати оберегового значення, вони використовуватись у різних життєвих ситуаціях, особливо під час весільних чи поховальних обрядів.

Доцільно згадати про науковий журнал «Народна творчість та етнологія», у якому висвітлюються питання історії, етнології, етимології та народного мистецтва.

Зокрема, І. Турейський у статті «Народний одяг українців у дискурсі журналу «Народна творчість та етнологія» зазначає, що «З початком ХХІ ст. значна увага приділяється аналізу локальних і регіональних

особливостей народної культури, зокрема детальному вивченню традиційного одягу як одного з маркерів етнокультурної ідентичності». Аналіз часопису «віддзеркалює як наукові пошуки, так і соціально-політичні умови часу» [Турейський 2025, с. 32]. До того ж дає змогу простежити розвиток наукових студій народного одягу. Журнал відіграє значну роль у дослідженні українського вбрання, адже низка порушених питань і досі є актуальними та слугує підґрунтям для подальших студіювань із цієї теми.

У статті Л. Чайковської «Обрядова функція народного вбрання на Волині другої половини XIX – початку XX ст.» увагу зосереджено на ритуальних і магічних властивостях традиційного одягу, його ролі у різноманітних обрядах. Окрему увагу авторка звертає на функції окремих елементів вбрання як оберегів і глибоких символів [Чайковська 2007].

Згодом дослідниця опублікувала ґрунтовну працю «Народний одяг волинян другої половини XIX – початку XX ст.» [Чайковська 2012]. У контексті нашого дослідження варто звернути увагу на розділ «Синтез матеріальної та духовної культури в народному одязі волинян», а саме підрозділ «Ритуальні та магічні дії, які проводили з окремими компонентами вбрання», де неодноразово підкреслюється захисна функція пояса або ж крайки. «В архівних матеріалах збереглися свідчення кінця XIX – початку XX ст. стосовно використання пояса і крайки як оберегів. Вважали, що пояс і крайка наділені здатністю вберегти людину від лихого ока, злих духів, тому після народження дитини їх клали біля неї, щоби відігнати нечисту силу» [Чайковська 2012, с. 113]. За матеріалами Л. Чайковської, часто саме червоний колір мав захисні властивості: «Обов'язковим було... перев'язування дитини червоним пасочком, що оберігало від уроків, нечистої сили та злих духів [Чайковська 2012, с. 112], «З такою ж обереговою метою голівку пов'язували червоною хустиною» [Чайковська 2012, с. 112]. Окремо звертаємо увагу на роль пояса і червоного

кольору в поховальній обрядовості: «Червоний пояс або крайку вішали на огорожу, тин, коли виносили з двору покійника, щоб добро за ним не пішло» [Чайковська 2012 с. 117].

У поховальних обрядах значну роль відігравав і білий колір, оскільки одяг небіжчика не мав бути повсякденним: «... після обряду обмивання, вмерлого одягали в білу сорочку», «На ноги одягали білі панчохи», «... як умре дівчина, то накладали на голову вінок і фату так, як до шлюбу» [Чайковська 2012 с. 117].

Також увагу привертає символічна функція певних елементів одягу та їх розміщення при «спорядженні» померлого: «Померлому парубкові теж клали в кишеню хусточку, а збоку кашкет» [Чайковська 2012 с. 117]. Це можна пов'язати з уявленнями про підготовку померлого до переходу в інший світ, де одяг відіграє одну з основних ролей.

Хустка також може виконувати оберегову функцію: «Тим, хто несе хоругви та труну, мати на праву руку зав'язувала хустки» [Чайковська 2012 с. 117]. Ймовірно, за народними уявленнями, це слугує захистом від світу мертвих і впливу потойбічної сили на цю людину. Хустка на правій руці ніби відмежовує людину від смерті.

Книга «Етнографія українців» за ред. проф. С. А. Макарчука узагальнює багаторічні етнографічні дослідження і відображає формування української національної ідентичності. У цій праці подано етнографію українців у такому комплексі: господарська діяльність, опис житла, їжі, календарні обряди, традиційні вірування, одяг, фольклор. Звертаємо увагу на розділ про народний одяг авторства Р. Сілецького. Підрозділи присвячено класифікації та функціональним особливостям одягу. [Макарчук та ін., 2015].

Схожа за напрямом книга «Українська минушина: ілюстрований етнографічний довідник» також охоплює основні сфери традиційного життя українців, включаючи сімейні та календарні обряди, господарство,

народне вбрання, харчування, музику і вірування. Матеріал подається у вигляді енциклопедичних статей, які доповнені великою кількістю малюнків, карт і фотографій. Це відтворює регіональне розмаїття нашої культури, структурує та узагальнює знання про традиційну матеріальну і духовну культуру українців [Пономарьов та ін., 1994].

Сучасні фольклорно-етнографічні дослідження підтверджують збереження традиційних уявлень, пов'язаних з одягом. Матеріали експедиції, проведеної на Богуславщині, якраз засвідчують стійкі та усталені вірування і заборони. До прикладу заборона змінювати одяг у понеділок. За словами респондентів, через це «будуть люди нападати» [Щибря 2024, с.110]. Або ж, наприклад: «до середини ХХ ст. заборонялося заміжній жінці з'являтися на людях із непокритою головою» [Щибря 2024, с.110]. Подібні факти свідчать про те, що традиційна культура не є втраченою чи забутою, а продовжує зберігатися в уявленнях її носіїв.

Важливими також є етнографічні розвідки, зокрема праця Г. Гримашевич «Повір'я про одяг та взуття Овруччини», де зафіксовані традиційні уявлення, пов'язані з одягом і взуттям, а також подані транскрибовані записи носіїв діалектного мовлення. Наприклад, у рядках «йак ѱд`енеш о`дежу на\в`іворот / то \буде йа\кас` на\паст` //» [Гримашевич 2005, с. 182] відображено поширене народне вірування про одягання речей навиворіт. Це інтерпретується як порушення певного порядку, що, за народними уявленнями, може спричинити щось негативне. Також варто звернути увагу на амбівалентність народних уявлень, коли одна й та сама дія може наділятися як негативним, так і обереговим значенням. Приклад «ко\л`і о\д`енут о\д`ежу на\в`іворот / то \кажут / шо н`іх\то неа на\роч`іт /» [Гримашевич 2005, с. 180] відображає інше, захисне значення цього явища, коли одяг навиворіт сприймається як засіб від зурочення.

Інші приклади з цього дослідження лише підтверджують, що одяг сприймається не лише як предмет побуту, а як елемент із символічними

ознаками та функціями. Такі матеріали є цінними не лише для вивчення народних вірувань та обрядів, а й для аналізу мовного позначення цих культурних явищ.

Отже, певні елементи народного вбрання залучаються в те чи інше обрядове дійство, яке своїм корінням сягає давніх часів. Усе це зумовлює актуальність фіксації, документування і дослідження елементів традиційної культури, що важливо не лише для української культури, а й для світової.

Етнолінгвістика як окремий напрям мовознавства вивчає взаємозв'язок мови та етнокультури, народного менталітету, народної творчості. Цей напрям досліджує мову як культурний код нації, як відображення певних народних уявлень та переживань.

У науковому дискурсі етнолінгвістика розглядається як «галузь мовознавства, яка вивчає зв'язки між мовою та різними сторонами матеріальної і духовної культури етносу – міфологією, релігією, звичаями, мистецтвом, етнопсихологією та ін.» [Українська мова 2004, с. 178].

Етнолінгвістика має на меті вивчення взаємозв'язків між мовною формою та культурним змістом, що втілюється у фольклорі, обрядах, традиціях, уявленнях про світ та людину. У цьому контексті варто згадати основоположника української етнолінгвістики О. Потебню, який у своїх працях акцентував увагу якраз на взаємозв'язку мови й мислення, на виявленні народного світосприйняття через мову. Окрім того, він заклав основи тих теоретичних положень, що мова формує світогляд народу, а не відображає вже готовий.

На сучасному етапі розвитку науки теоретичні питання етнолінгвістики визначені в працях В. Жайворонка [Жайворонок 2007], В. Кононенка [Кононенко 2008], Н. Хобзей [Хобзей, 2002], Є. Бартмінського [Bartmiński 2019], Д. Айдадича [Ajdačić 2018] та інших дослідників.

В. Жайворонок у монографії «Українська етнолінгвістика: нариси» розробив теоретичні засади української етнолінгвістики, дослідив

етномовні універсалії, концепти та символи української лінгвокультури [Жайворонок 2007].

В. Кононенко у праці «Українська лінгвокультурологія» аналізує етномовні концепти, символи, стереотипи, архетипи української культури, їх відображення в мові та ментальності народу [Кононенко 2008].

Окрему роль у межах етнолінгвістичного підходу відіграють джерела, що відображають народні вірування і демонологічні уявлення, оскільки вони дозволяють глибше зрозуміти світоглядну основу, що відтворена в мові.

Видання «Українці: народні вірування, повір'я, демонологія», де досліджуються витоки народного світогляду, допомагає краще зрозуміти основу духовного світу українців. Зокрема, етнографічні записи В. Гнатюка є фундаментальними для етнолінгвістичних досліджень, оскільки дозволяють простежити як формуються символічні значення і впливають на мовне вираження та семантику лексики [Пономарьов та ін., 1992]

Н. Войтович у праці «Народна демонологія Бойківщини» докладно аналізує символіку одягу в народних уявленнях про потойбіччя. Вона наголошує на захисній функції весільного одягу, який використовували для того, щоб позбутись «ходячого» покійника: «Ефективним обереговим засобом проти “ходячого” покійника є викликання в нього подиву – для цього і використовували вінчальний одяг та сюжет імітації інцесту» [Войтович 2015, с. 83]. Також вона підкреслює роль трансформацій одягу як ознаки переходу до «іншого світу» чи стану: «Той, хто перетворюється на вовка, повинен роздягнутися чи замінити свій одяг на подертий» [Войтович 2015, с. 141]. Вивернутий одяг, за її спостереженнями, виконує різні функції: уподібнює людину до нечистої сили, але й захищає від неї: «У слов'ян вивернутий одяг символічно уподібнював його носія до образу нечистої сили і водночас захищав від неї, бо “свої своїх” не зачіпають» [Войтович 2015, с. 170].

Важливим досягненням сучасної етнолінгвістики є створення етнолінгвістичних атласів і словників: наприклад, «Енциклопедичний словник символів культури України» [Коцур та ін., 2015], «Знаки української етнокультури» [Жайворонок 2006], «Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник» [Хобзей 2002] та ін.

У польській етнолінгвістиці вагомим здобутком є «Słownik stereotypów i symboli ludowych» («Словник народних стереотипів і символів») під керівництвом Є. Бартмінського, де була використана його ж теорія мовних стереотипів [Бартмінський 2019].

Також варто відзначити сербську етнолінгвістику, зокрема актуальні для нас праці Д. Айдадича «Демони і боги у слов'янських літературах» [Айдадич 2011], «Studia z etnolingwistyki słowiańskiej» [Ajdačič 2018].

1.2. Дослідження назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у лінгвістичному аспекті

Лексика на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів належить до базових тематичних груп національної мови і становить важливе джерело вивчення матеріальної та духовної культури етносу.

У сучасному українському мовознавстві різні аспекти дослідження лексики на позначення одягу представлені в працях багатьох науковців. Історичний аспект дослідження цієї тематичної групи лексики відображено в працях Г. Войтів «Назви одягу в пам'ятках української мови XIV-XVIII ст.» [Войтів 1995], «Назви головних уборів у пам'ятках української мови (історія, семантика, функціонування) [Войтів 2003], Г. Миронової «Назви одягу від давнини до сучасності» [Миронова 1997] та ін.

А. Гончаренко у своїй статті досліджує та аналізує назви одягу в Києво-Печерському патерику, яких представлено небагато. Їх аналіз і з'ясування етимології виявляють багато тогочасних та цікавих мовних

реалій. У контексті нашого дослідження важливим і виразним є момент із поясом: «Серед елементів убрання одним з традиційних був пояс. Для Києво-Печерського патерика він узагалі відіграє символічну роль, адже саме цей предмет став своєрідною міркою, дарованою Богом, для будівництва церкви, з якої й почалася вся історія Печерського монастиря: «Сынъ міру даровальъ своего поаса, аще бо и дрѣво бяше существом видимо, но Божією силою одіано естъ» (КПП, 9)» [Гончаренко 2016, с. 61].

Діалектологічний аспект вивчення найменувань одягу представлений у дослідженнях Г. Гримашевич «Середньополіська волинська народна номенклатура одягу та взуття: етнолінгвістичний аспект» [Гримашевич 2002], Л. Пономар «Назви одягу Західного Полісся» [Пономар 1997], Н. Пашкової «Назви одягу в українських говорах Карпат» [Пашкова 1999], Н. Клименко «Назви одягу в східностепових говірках Донеччини» [Клименко 2001], Г. Березовської «Лексико-семантична група назв шийних прикрас у східноподільських говірках» [Березовська 2010], «Назви чоловічих головних уборів у східноподільських говірках» [Березовська 2008], «Назви хустки у східноподільських говірках» [Березовська 2006], «Назви взуття у говірках Східного Поділля» [Березовська 2008] та ін.

Г. Березовська у статті про назви прикрас звертає увагу на відображення глибинних культурних смислів. Як зазначає дослідниця, у цих лексемах закодована інформація про світоглядні уявлення наших предків, а також їхні естетичні вподобання. Водночас прикраси мали виразне функціональне навантаження, що вказує на їхнє особливе місце в народних віруваннях: «окрім естетичної функції, прикраси виконують і функцію оберегу, амулету» [Березовська 2010, с. 109].

Л. Анісімова у статті «Назви верхнього одягу у поліських, волинських та подільських говірках» здійснила комплексний аналіз лексики на позначення верхнього одягу в межах певних діалектних ареалів. Авторка досліджує функціонування назв верхнього одягу в чотирьох аспектах:

семантичному, генетичному, етимологічному та ареальному. Це дозволяє простежити не лише значеннєві особливості цього типу лексики, а також їхнє походження та територіальне поширення.

Дослідниця особливу увагу приділяє ймовірному походженню лексем та окресленню ареалів їх поширення і функціонування у поліських, волинських та подільських говірках, що дає змогу виявити регіональну варіативність лексики на позначення верхнього одягу [Анісімова 1991].

Етнолінгвістичний аспект дослідження лексики одягу розкрито в праці В. Конобродської «Поліський поховальний і поминальні обряди» [Конобродська 2007]. Цей аспект також розвиває Л. Пономар у статті «Знакова функція одягу в обрядовій культурі українців середини ХХ – початку ХХІ століття» [Пономар 2015]. Дослідниця розкриває глибинний семіотичний зміст традиційного вбрання, його роль у ритуально-обрядових практиках та повсякденному житті українців.

Л. Пономар виконала масштабні польові дослідження в різних регіонах України, завдяки чому їй вдалося проаналізувати спадкоємність і трансформації традиційного одягу, а також систематизувати локальні особливості народного одягу та його символічну функцію в обрядовій культурі: «Знакова роль убрання та його додаткових елементів виявлялася також в обрядовій культурі українців» [Пономар 2015, с. 32]. Особлива увага приділяється жіночим головним уборам, які найдовше зберігали свої символічні функції. Отже, досі актуальними є питання збереження і трансформації культури одягу, його ролі у формуванні ідентичності.

В. Конобродська, досліджуючи поліські поховальні та поминальні обряди, значну увагу приділяє ритуальному одягу. У праці «Поліський поховальний і поминальні обряди» вона доводить, що особливості поховального вбрання зумовлені народними уявленнями про потойбічний світ і взаємодію з ним. У її ґрунтовній праці подано етнографічний матеріал, зібраний безпосередньо від носіїв традицій. Авторка детально описує всі

етапи поховання, зокрема й підготовку тіла до обрядів поминання, звертаючи увагу на поховальний одяг. Цікавим є зауваження дослідниці щодо кольору вбрання для померлого: «Проте більшість учених схиляється до думки, що характерним кольором жалоби в Україні, як і в давніх слов'ян, також був білий» [Конобродська 2007, с. 111]. Ця деталь свідчить про те, що білий колір пов'язувався з очищенням, переходом у потойбіччя, а не лише з урочистістю чи святковістю, як це може сприйматись у сучасному розумінні.

М. Маєрчик у статті «Одяг як символічне тіло» акцентує увагу на метафоричному розумінні одягу в українській традиційній культурі. Вона зазначає, що «одяг у традиційній культурі виконує роль значною мірою не засобу прикриття та обігріву тіла, а радше культурного аналогу тіла, символічного тіла» [Маєрчик 2003, с. 77]. Такий підхід дозволяє осмислювати одяг як знакову систему, у якій закодовано уявлення про норми і табу, про межі між «своїм» і «чужим», життям і смертю, реальним та ірреальним.

Отже, у системі культури одяг функціонує не лише як предмет повсякденного вжитку, а і як важливий елемент обрядових дійств, ритуалів, магічних практик. У «Знадобах до української демонології» В. Гнатюка міститься багатий матеріал щодо зовнішнього вигляду надприродних істот, а також одягу, що використовується людьми в обрядах та ритуалах, пов'язаних із демонологічним. Аналіз цих текстів дозволить виявити специфіку функціонування лексики на позначення одягу в контексті народної демонології, простежити зв'язок між мовними одиницями та елементами традиційної духовної культури.

1.3. Репрезентація назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів в лексикографічних джерелах

Лексика на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів репрезентована в низці лексикографічних праць. Ці джерела допоможуть з'ясувати дефініції лексем із матеріалу для дослідження в практичній частині, а також порівняти відтінки цих значень і відстежити зміни, залежно від регіону чи типу самого словника. Тому можемо поділити їх на загальномовні, етнографічні, етнолінгвістичні та діалектні.

Загальномовні словники забезпечують фіксацію значення та вживання лексем. Одним із найцінніших джерел є «Словарь української мови» Б. Грінченка. Попри загальномовний характер, словник фіксує величезний прошарок народнорозмовної лексики XIX – початку XX століття. Особливістю цього словника є широта охоплення матеріалу і контексти, що уточнюють семантичні відтінки лексем.

Поряд із цим важливим джерелом є «Словник української мови в 11 т.», який репрезентує кодифіковану літературну норму української мови. У ньому подано розгорнуті дефініції лексем, їхні стилістичні характеристики та приклади вживання, що дає змогу системно описати значення назв одягу.

Додатковим джерелом для з'ясування значень окремих лексичних одиниць може слугувати «Великий тлумачний словник сучасної української мови».

Отже, загальномовні словники забезпечують нормативно-семантичний опис лексики на позначення одягу. Водночас, на відміну від етнографічних та етнолінгвістичних джерел, вони здебільшого не відтворюють культурного й обрядового контексту функціонування відповідних лексем.

Оскільки словники фіксують значення, але не передають символіку, обрядові контексти та специфічні функції, то нам варто звертати увагу на етнографічні джерела. Вони дають простежити функціональну специфіку лексем, її варіантність та семантику.

Одне з найвагоміших джерел це етнографічний словник К. Матейко «Український народний одяг». Дослідниця десятиліттями збирала матеріал, їздила в етнографічні експедиції, опитувала людей, а також працювала з архівними і музейними описами. І звісно, що глибоко опрацьовувала фольклорні матеріали для наведення лексем у контексті і для підтвердження їхнього символічного значення. Наприклад, це можуть бути уривки з весільних дійств, щоб показати обрядову роль якогось предмета.

Праця є цінною тим, що поєднує лексикографічний опис із етнографічним. Наприклад, зберігає специфічну термінологію та деякі техніки шиття. Можемо знайти інформацію про крій, орнаменти, матеріали. До прикладу, можна зустріти різні діалектні назви для позначення частин рукава або способи з'єднання швів. Авторці було важливо показати, як певна річ функціонувала. Саме тому це дуже актуальна робота для нас у контексті цього дослідження.

Цінність цього словника полягає також у способі подання лексем і наведення контекстів, адже вони мають фольклорний характер, а в деяких випадках передають мовлення народу.

Також важливим аспектом праці є регіональність, адже матеріал охоплює різні етнографічні зони, що дає змогу простежити територіальну варіантність назв та особливості їх вживання. Це важливо для аналізу діалектної диференціації назв.

Окремої уваги заслуговує джерельна база словника. Окрім того, що авторка спирається на матеріали етнографічних експедицій, вона також активно використовує попередні етнографічні та лексикографічні праці,

зокрема дослідження В. Шухевича, словник Б. Грінченка та ін. Це забезпечує ширше охоплення матеріалу і наукову достовірність.

Фундаментальною є праця В. Жайворонка «Знаки української етнокультури». Це видання містить тлумачення назв предметів матеріальної та духовної культури українців. Оскільки це словник-довідник, то тут акцент на розкритті саме культурної та символічної семантики слова, його зв'язку з традиційними віруваннями й обрядами. Тому його можна віднести до етнолінгвістичних словників-довідників.

Отже, праця В. Жайворонка доповнює лексикографічні джерела, адже дає змогу перейти від рівня дефініції до рівня культурної інтерпретації, що істотно для комплексного дослідження назв одягу.

Діалектні словники фіксують мовний матеріал у його природному функціонуванні та передають регіональну варіативність номінацій. На відміну від загальномовних словників, діалектні джерела відображають локальні особливості лексики, її фонетичні та словотвірні варіанти.

Важливим джерелом для нас виступають «Матеріали до словника подільського говору», у якому представлено лексику подільського регіону. Матеріали цього словника дають змогу простежити специфіку номінації елементів одягу та виявити локальні варіанти назв.

Подібну функцію виконують праці «Словник назв одягу та взуття у східноподільських говірках» Г. Березовської, «Словник назв одягу та взуття середньополіських та суміжних говірок» Г. Гримашевич, які репрезентують різні діалектні ареали української мови. Вони дають змогу зіставити лексеми, що вживаються на різних територіях, і виявлення як спільних, так і відмінних рис у системі назв традиційного одягу.

Окрему цінність становлять словники, що фіксують мовлення на рівні окремих населених пунктів, зокрема словник Г. Дидик-Меуш «Мокряни : говірка маминого села». Такі праці дозволяють виявити найменші нюанси

у вживанні назв одягу, які можуть бути втрачені у ширших за охопленням словниках.

Із метою узагальнення територіальної варіативності лексики важливим є звернення до таких джерел, як «Атлас української мови», який дає змогу простежити ареальне поширення лексем. Це дозволяє розглядати лексику на позначення одягу не лише як сукупність певних одиниць, а як систему, що функціонує в межах певного діалектного простору.

Отже, діалектні словники є важливим і необхідним матеріалом для дослідження лексики одягу, оскільки дозволяють виявити її регіональну диференціацію, варіативність та особливості функціонування. У поєднанні з іншими типами джерел вони сприяють комплексному аналізу мовних одиниць.

Висновки до першого розділу

Теоретичний розділ дослідження присвячено комплексному осмисленню лексики на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів як багатовимірному мовному феномену, що функціонує на перетині мовного, культурного та історичного рівнів. Аналіз наукової літератури дозволяє сформулювати низку тверджень і висновків, які дають підґрунтя для подальшого дослідження.

Насамперед встановлено, що одяг у контексті міждисциплінарних студій постає як носій глибинних світоглядних уявлень, унікального народного досвіду, пов'язаного із системою вірувань, обрядовістю і символікою. У працях з етнології простежується поліфункціональність одягу, взуття, прикрас та аксесуарів, що підтверджується як архівними матеріалами, так і сучасними польовими дослідженнями.

У лінгвістичному вимірі досліджень встановлено, що назви одягу утворюють окрему лексико-семантичну групу, яка відзначається закономірною варіативністю. Ця лексика може бути досліджена в семантичному, словотвірному, етимологічному, генетичному та ареальному аспектах.

Важливе місце в теоретичній частині посідає етнолінгвістичний підхід, який дає можливості для інтерпретації лексичних одиниць не лише як мовних знаків, а як носіїв культурної пам'яті. Назви одягу розглядаються як репрезентації традиційних уявлень, символічних кодів й обрядових практик, що дозволяє встановити глибинний зв'язок між мовою та народним світоглядом у його конкретних проявах.

Окремий підрозділ було присвячено аналізу лексикографічних джерел, що забезпечують фіксацію та опис відповідної лексики. У цьому контексті було необхідно класифікувати словники на загальномовні, етнографічні, етнолінгвістичні та діалектні. Встановлено, що загальномовні

словники забезпечують нормативно-семантичний опис лексики та її вживання в різних стилях. Натомість етнографічні джерела фіксують особливості матеріальної культури українців і регіональну специфіку лексики. До того ж маємо можливість простежити це на прикладах із фольклору або живого народного мовлення. Етнолінгвістичні словники дають змогу дослідити культурне, символічне та обрядове значення цих назв у народній традиції. Особливу цінність становлять діалектні словники, оскільки саме вони забезпечують фіксацію лексики в живому мовленні носіїв і збереження тих лексичних одиниць, які поступово виходять з активного вжитку або зовсім зникають разом із носіями. Окрім того, вони відображають регіональну специфіку і варіантність цієї лексики, тому можемо виявити ширший спектр номінацій, ніж у загальномовних словниках.

Отже, здійснений теоретичний аналіз дозволяє стверджувати, що лексика на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів є складним культурно-мовним феноменом, що поєднує мовні, етнокультурні та історичні характеристики. Саме комплексне залучення міждисциплінарних підходів створює підґрунтя для дослідження та забезпечує належну теоретичну базу для подальшого аналізу та опису в практичній частині.

РОЗДІЛ 2. СЕМАНТИЧНІ, ФОНЕТИЧНІ ТА ОРФОГРАФІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ЛЕКСИКИ НА ПОЗНАЧЕННЯ ОДЯГУ, ВЗУТТЯ, ПРИКРАС ТА АКСЕСУАРІВ В ЕТНОГРАФІЧНОМУ ЗБІРНИКУ «ЗНАДОБИ ДО УКРАЇНСЬКОЇ ДЕМОНОЛЬОГІЇ»

Етнографічні збірники не лише фіксують мовні реалії певного періоду, а також передають регіональне багатство, пов'язане, зокрема, із назвами одягу, взуття, прикрас, що можуть набувати значення ритуальних атрибутів. Цінність цих матеріалів для лінгвістичних досліджень зростає завдяки записам, здійснених безпосередньо з живого народного мовлення, де зберігається автентична семантика, фонетичні риси і структурні особливості мовних одиниць.

У дослідженні проаналізовано лексику на позначення елементів традиційного українського одягу, взуття, прикрас та аксесуарів, що зафіксована у випуску 2, томі II «Етнографічного збірника» під назвою «Знадоби до української демонології». Збірник укладений відомим українським фольклористом і етнографом Володимиром Гнатюком, який зробив неоціненний внесок у вивчення духовної та матеріальної культури українців, зокрема побуту, вірувань і традиційного одягу. Цей збірник важливий не лише як джерело фольклорного матеріалу, а і як фіксація мовних одиниць, уживаних у живому усному мовленні представників різних говірок. Зокрема, великий прошарок лексики репрезентує південно-західне наріччя української мови, що надає дослідженню важливого діалектологічного виміру.

У практичній частині дослідження основна увага буде зосереджена на аналізі лексем, що позначають одяг, взуття, прикраси та аксесуари, із урахуванням їхніх дефініцій у різних типах словників та їхнього функціонування в конкретних ситуаціях. Порівняння словникових тлумачень із реальним уживанням дозволяє виявити відмінності між

кодифікованим значенням і контекстуально зумовленими смислами, які часто є ширшими. Окремо простежимо випадки, коли певний елемент матеріальної культури набуває ритуального або символічного значення. Для глибшого аналізу використовуємо контекст вживання, а саме: суб'єкт, предикат і об'єкт дії, що дозволить визначити, чи виступає лексема як предмет реального побутового використання, чи має додаткове обрядове навантаження.

Важливим у дослідженні є те, що частина одиниць може набувати вторинного символічного навантаження, наприклад, як елемент магічного, сакрального або захисного призначення в ритуалі. Це вказує на важливість традиційного одягу у світоглядній картині українців.

Для аналізу лексичних одиниць у роботі можемо класифікувати лексику за предметно-тематичними характеристиками, що передбачає поділ назв на такі семантичні групи: головні убори, поясний одяг, натільний одяг, верхній одяг, взуття, прикраси та аксесуари.

Окрему увагу буде присвячено фонетичним особливостям лексем і словоформ, зафіксованих у збірнику. Через те, що тексти записані діалектною мовою із використанням «желехівки» — українського фонетичного правопису, аналіз включатиме також виявлення фонетичних рис, типових для південно-західного наріччя, з урахуванням правописних особливостей «желехівки». Використання цього правопису є важливим чинником інтерпретації діалектного мовлення тих часів, оскільки він орієнтований на відтворення живої мови носіїв і зберігає низку фонетичних особливостей, не завжди відображених у сучасному правописі. Такий підхід дає змогу не лише описати зафіксовані мовні одиниці, а й частково реконструювати особливості мовлення в межах конкретного наріччя, що підсилює цінність цього матеріалу для аналізу.

2.1. Дослідження назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів

2.1.1. Лексика на позначення головних уборів

До тематичної групи «Головні убори» у досліджуваному матеріалі належать такі лексеми: *капачок, бриль, платок, шапка, кашкет, капелюх, хустка, перемітка*.

У словнику Б. Грінченка лексема *капелюх* визначається як ‘зимова тепла шапка з відкладними наушниками, кінці яких зав’язуються під підборіддям’ (Гр 1907, т. 2, с. 216). В етнографічному словнику К. Матейко лексема також фіксується в значенні шапки або солом’яного головного убору (Мат 1996, с. 133). Великий тлумачний словник сучасної української мови визначає *капелюх* як ‘жіночий або чоловічий головний убір із фетру, соломи тощо’, а також як синонімічну одиницю до лексеми *бриль* (ВТСУМ). Натомість лексема *бриль* у більшості лексикографічних матеріалів визначається як солом’яний капелюх, плетений особливою технікою в зубці.

Капелюх, як і інші головні убори, слугують межею між земним і небесним. Знімання капелюха закріпилось як культурна норма. Відхід від цієї норми фіксується в розповідях народу і набуває різних сакральних значень.

У багатьох епізодах головні убори стають об’єктами магічних або ритуальних практик. Наприклад, одягання капелюха на Великдень у церкві мало своєрідне значення: «аби заклаў капилюх на голову у церкві, то буде також видіти» (Етн. с. 97). Тут суб'єкт має виконати дію над капелюхом, щоб отримати здатність бачити відьму. У цьому випадку головний убір перетворюється на інструмент пізнання демонологічного світу та набуття можливості побачити істоту.

Приклад «биз капелюха» (Етн. с. 66) вказує на відсутність головного убору, що фіксує фактичну інформацію про це. У випадку «у високих брилях» (Етн. с. 54) описуються істоти з ірреального світу, але сама згадка про брилі залишається суто описовою, на позначення зовнішнього вигляду.

У прикладі «А то досьвіта, то лиш було капілюхом задушити, та льяк був дуже» (Етн. с. 236) вживання капелюха у фразеологізованій конструкції «задушити капілюхом» має переносне значення. Ймовірно, щоб описати туманний ранок.

У багатьох етнографічних і лексикографічних матеріалах наголошується на тому, що шапка – це найдавніший головний убір. Тому можемо припустити, що вона найбільше укорінена у свідомості носіїв і з нею пов'язано найбільша кількість різноманітних значень та ситуацій. «Як засвідчують фрески XI—XII ст., найдавнішим видом головного убору... була шапка» (Мат 1996, с. 130).

У лексикографічних джерелах лексеми *шапка* і *капачок (ковпак)* фіксуються в прямому номінативному значенні як різновиди головного убору. Так, у Б. Грінченка шапка тлумачиться як головний убір (Гр 1907, т. 4, с. 484), а ковпак як синонімічна одиниця до шапки (Гр 1907, т. 2, с. 262). У Словнику української мови в 11 т. *ковпак* подається як 'головний убір конусоподібної, овальної та ін. форми' (СУМ-11). А *шапка* як 'головний убір, переважно теплий та м'який' (СУМ-11).

У діалектних словниках, зокрема Г. Березовської, Г. Гримашевич, І. Гороф'янюк та ін. лексеми демонструють ширшу варіативність, адже фіксуються локальні різновиди назв шапок. Так, *ковпак* або ж *колпак* має різні дефініції залежно від форми та матеріалу: із гострим верхом, конусоподібний або циліндричний.

Важливим доповненням до лексикографічних даних є етнографічні описи. Наприклад, у словнику К. Матейко простежуємо, що різновиди шапок і ковпаків відрізняються залежно від території побутування,

матеріалу та якихось доповнень до головного убору (Мат 1996, с. 130). Також відстежуємо роль головних уборів у позначенні соціальних та символічних меж. Вони можуть маркувати соціальний статус, вік і навіть родинний стан носія. Наприклад, одружений чоловік вже не носив би пера в капелюсі.

І лише в словнику-довіднику В. Жайворонка зазначено про культурні та ритуальні конотації шапки, що її «знімають з поваги до господи й господарів, у церкві, на цвинтарі, а також вітаючись; мала ритуальне значення» (Жайв 2006, с. 647).

Тож у традиційній культурі головний убір пов'язаний з уявленнями про честь, гідність і соціальну усталеність. Особливо показовими є норми поведінки, пов'язані зі зніманням головного убору. Порухення цих норм могло трактуватися як вияв неповаги чи відхилення від правил.

Окремо варто зосередити увагу на контекстах із поховальною обрядовістю. У народних уявленнях головний убір входить до комплексу речей, які супроводжують померлого в інший світ. У досліджуваному матеріалі знімання шапки з мерця постає як порушення норми і порядку між світом живих і мертвих, що і спричиняє негативні наслідки.

Тому значне символічне навантаження мають приклади, пов'язані зі зніманням головного убору з мерця: «з його калпачок зніму» (Етн. с. 36), «здіймає з мерця жартом шапку» (Етн. с. 8), «здоймила з опира шьипку» (Етн. с. 35). Тут головний убір стає об'єктом дії (знімання), а суб'єкт (жива людина) через цей акт проявляє зневагу або легковажність стосовно потойбічного. Наслідком є містичне й моторошне покарання. Тут взаємодія з елементами поховального одягу підкреслює небезпеку порушення норм і меж між світами. В одному з прикладів шапку необхідно правильно «поховати» з допомогою священника, що також свідчить про сакралізацію цього головного убору і закріплення певних поховальних норм у свідомості народу.

В окремих прикладах головний убір стає символічним посередником у магічних діях. У контекстах пошуку скарбів фіксується така інструкція: «А якби капелюх скинуў, то так у хлопа тра копати за ними» (Етн. с. 232) або «Коли скарб горить, треба підбігти до нього і кинути щонебудь... як шапку, треба копати так за глибоко, як високий чоловік» (Етн. с. 22). Тут капелюх або шапка виступають маркером місця, де слід копати, і мають інструментальне функціональне навантаження.

Цікавим є сюжет із використанням шапки у магічному обряді: «взев в шепку штири грейцарі тай положив в шепку тай закрутив два рази» (Етн. с. 105), і після цього отримує здатність бачити відьом. Також у магічній практиці зафіксована дія: знахар наказує «пирихристити шапку і тричі плюнути в неї» (Етн. с. 187) для передання знання і сили.

У побутових сюжетах різні словоформи на позначення шапки вживаються у прямому значенні: «в шапці» (Етн. с. 16), «у шьипці» (Етн. с. 17), «шепку мав на голові» (Етн. с. 34), «ту шапочку» (Етн. с. 36), «ў шипці» (Етн. с. 72).

Порівняно з іншими головними уборами, *кашкет* постає у значно вужчій характеристиці. Наприклад, як ‘чоловічий головний убір із козирком’ (СУМ-11). Така ж сама дефініція подана і в діалектних, і в етнографічних словниках, тобто лексема не зазнає якогось суттєвого семантичного розширення. Водночас аналіз контексту з матеріалів збірника демонструє, що навіть така семантично вузька лексема може набувати додаткових значень.

Особливо виразний приклад використання кашкета: коли парубок «заложить кашкет на голову дашком назад» (Етн. с. 16) і зробить певні жести, то це дасть здатність розпізнати відьму серед людей. Отже, носіння головного убору та певні дії з ним стають частиною ритуалу з конкретною метою – побачити демонологічну істоту. Отже, специфічний спосіб носіння головного убору виявляє його особливу функцію. Цей контекст демонструє

здатність лексеми до семантичного розширення, що зумовлено культурними уявленнями і віруваннями носіїв мови.

Окрему роль серед головних уборів займає *хустка*, яка є одним із найпоширеніших жіночих головних уборів. У загальномовних словниках, наприклад, у «Словнику української мови» значення подається в предметному аспекті: «шматок тканини або в'язаний, трикотажний виріб, перев. квадратний, який пов'язують на голову, шию, напинають на плечі» (СУМ-11). Б. Грінченко у словнику подає узагальнене тлумачення хустки – платок (Гр 1907, т. 4, с. 420). Тому можемо говорити про фактичну синонімічність цих лексем. Подібний підхід простежується і в інших словниках. У діалектних матеріалах, як і в етнографічних описах, зокрема в словнику К. Матейко, ці назви позначають той самий тип головного убору з урахуванням регіональних особливостей його створення та носіння.

Разом із тим у словнику-довіднику В. Жайворонка розширюється семантика лексеми *хустка*. Окрім основного й узагальненого значення, вона набуває ще й культурного та символічного виміру: знак прихильності, любові, вірності, прощання або скорботи, а також як обов'язковий компонент весільної обрядовості, зокрема атрибут заміжньої жінки (Жайв 2006, с. 627). Отже, лексема виходить за межі суто номінативного значення, а й набуває виразного етнокультурного навантаження.

У прикладах із текстів *хустка* має функцію міри: «несе фустку йейець до міста» (Етн. с. 112), місця для зберігання: «грóші завйизáла ў фúстку» (Етн. с. 228), «Узьиві́м у фусті́нку завйизау в три гудзи і поклау з лівого боку у римінь» (Етн. с. 226).

Найбільш символічним є приклад «дивит сі, ідут якіс дві баби тай фустка́ми махають по збіжу по росі. Ідут вони тай збирають тоту росу фустка́ми» (Етн. с. 122). Тут хустка стає інструментом збору роси, що, ймовірно, пов'язано із народними уявленнями про лікувальну чи обрядову

силу ранкової роси. Тут хустка виходить за межі своєї побутової функції та набуває символічного ритуального значення.

Лексема *платок* у словниках фіксується як синонім до хустки, що підтверджується схожими визначеннями в словниках: ‘жіночий головний убір квадратної форми з будь-якої тканини; хустка’ (Бер 2010, с. 215). Це засвідчує їхню взаємозамінність у живому мовленні.

У текстах із аналізованого збірника *платок* постає в межах побутового вжитку. Наприклад, щось у собі вміщає або слугує допоміжним засобом для перенесення предметів: у платочку (с. 42), (гроші за пазухом) в платочку (с. 182), у платку́ (с. 229).

Лексема *перемітка* у СУМ-11 визначається як діалектна назва жіночого головного убору – намітки (СУМ-11).

Подібне тлумачення подано і в словнику В. Жайворонка, де *перемітка* фіксується як ‘старовинний головний убір заміжніх жінок, синонімічний до намітки’ (Жайв 2006, с. 440).

Етнографічні матеріали К. Матейко деталізують це значення: *намітка (перемітка)* постає як ‘довге полотнище тканини, яким обвивали голову поверх очіпка, формуючи складну конструкцію жіночого головного убору’ (Мат 1996, с. 123). Важливо, що цей елемент одягу був характерний саме для заміжніх жінок, що надає йому чітко вираженого соціально-маркованого значення.

Також перемітка мала виразне обрядове значення. Як засвідчують етнографічні описи, вона активно використовувалася у весільній обрядовості – і це пов’язано із переходом жінки до нового соціального статусу. Зміна цього статусу засвідчується актом «завивання» намітки.

У прикладах «тай тогди стара живо перемітку тай завиває сі» (Етн. с. 6), «та жінка відьма завивала сі ў перемітку» (Етн. с. 97). В обох випадках перемітка виступає об’єктом над яким здійснюється дія. Хоч і перемітка має пряме значення як елемент одягу, однак контекст вказує на ритуальний

характер дії: завивання у перемітку є не просто вдяганням, а виконанням певної традиційної практики самозахисту чи обрядового переходу в інший стан. З огляду на те, що дію виконують старі жінки або персонажі, пов'язані з магічними практиками (відьма), перемітка набуває символіки оберегу або ознаки приналежності до демонологічної сфери.

Отже, головний убір міг бути не тільки частиною одягу, а й важливим атрибутом ритуалу або засобом взаємодії з потойбічним. Загалом, в аналізованих текстах лексеми вживаються переважно в прямому номінативному значенні для позначення реального предмета одягу. Найчастіше головні убори виступають як об'єкти у структурі висловлювання, у контексті дій, що вказують на їхнє носіння, знімання або ж використання в певному ритуалі. У підсумку, вони постають як культурно марковані об'єкти, що позначають соціальні та символічні межі і в певних ситуаціях можуть набувати сакральних конотацій. Хоча у більшості лексикографічних матеріалах такі значення прямо не фіксуються, але реконструюються на основі етнографічних і фольклорних матеріалів.

2.1.2. Лексика на позначення поясного одягу

Тематична група «Поясний одяг» представлена в аналізованому матеріалі широким спектром лексем, серед яких: *очкур*, *рантух*, *фартух*, *спідниця*, *портки*, *штани*, *пояс*, *пасок*, *ремін*.

Лексема *очкур* у лексикографічних джерелах має окреслене чітке значення. Так, у СУМ-11 визначається як 'пояс або шнур, яким стягують штани або шаровари для підтримання їх' (СУМ-11). Подібні дефініції подано і в інших словниках. У діалектних матеріалах, зокрема в словнику Г. Березовської тлумачиться як 'мотузка чи шнурок для стягування штанів' (Бер 2010, с. 187), із широким рядом синонімів (мотузка, шнур, шворка, крайка тощо), що підкреслює його функціональну варіативність у

народному мовленні. Аналогічне значення фіксується і в словнику Б. Грінченка.

Етнографічні та фольклорні матеріали демонструють значно ширший функціональний потенціал цієї лексеми. У текстах збірника очкур постає також як предмет, залучений до ритуальних дій, пов'язаних із взаємодією людини з надприродним світом.

У прикладах «тай в дьйру пихаў той очкур» (Етн. с. 103), «с тим очкуром» (Етн. с. 103), «хап одноў рукоў за учкур» (Етн. с. 58) очкур виступає як реальний елемент одягу, проте контекст його вживання вказує на ритуалізоване використання: дія спрямована на захист при взаємодії з демонологічними істотами (наприклад, відьмою). Особливо яскраво обрядова функція проявляється у прикладі «Заложити шлюбні обручки на шлюбний очкур і тоді закидати його на відьму» (Етн. с. 16), де очкур із обручками використовується як магічний інструмент захисту від відьми. Таким чином, лексема очкур функціонує не лише як елемент одягу, а як предмет, наділений додатковими захисними та магічними функціями.

У випадках із рантухом («баба в рантусі» (Етн. с. 11), «баба в рантуху завинена» (Етн. с. 11), «вбрана в рантуху» (Етн. с. 22)) лексема вживається у прямому значенні, однак контекст вказує на її специфічне використання у поховальній сфері. Адже часто саме ця лексема вживається щодо опису одягу мертвих жінок. Варто зазначити, що в народному одязі, залежно від регіону та ситуації, використовувався як 'головний убір, яким жінки пов'язували голову' (Мат 1996, с.124) або ж як 'поясний елемент, вид спідниці' (Мат 1996, с.67). У словнику Б. Грінченка зустрічаємо такі ж два значення: 'головний убір заміжньої жінки, вид суконної спідниці' (Гр 1907, т. 4, с. 6).

Лексеми *спідниця* та *фартух* у лексикографічних джерелах репрезентують складники жіночого поясного одягу й характеризуються загалом стабільною предметною семантикою. У СУМ-11 *спідниця*

визначається як ‘одяг, що покриває фігуру від талії донизу’, а *фартух* – як ‘елемент одягу у вигляді шматка тканини, який одягають спереду для захисту основного вбрання’ (СУМ-11). Подібні значення подано і в діалектних словниках.

Водночас у словнику Б. Грінченка простежується ширше трактування лексеми *фартух*, яка може позначати різновид спідниці (Гр 1907, т. 4, с. 375). Це свідчить про певну взаємоперехідність назв окремих елементів одягу. Етнографічні матеріали також це підтверджують, зокрема словник К. Матейко, де вказано, що фартух може виступати як самостійний елемент одягу або як різновид спідниці (Мат 1996, с. 69).

У словнику В. Жайворонка підкреслюється функціональний зв’язок цих елементів: спідниця становить основу жіночого вбрання, а поверх неї традиційно одягають фартух (Жайв 2006, с. 575). У народному костюмі ці два елементи взаємодоповнюють один одного.

Попри відсутність розгорнутих символічних значень у словникових дефініціях, обидві лексеми відображають важливі аспекти матеріальної культури та побуту. Тому особливу увагу привертає використання фартуха та спідниці у сюжетах: «відьма узяла, сховала її під себе, тай укрила її ци фартухом (Етн. с. 142), ци спідницею» (Етн. с. 142), де спідниця та фартух слугують інструментами приховування певного об’єкта від стороннього ока. Попри те, що обидві лексеми позначають реальні елементи вбрання, в контексті вони набувають додаткової функції, стають своєрідними засобами магічної невидимості.

Також у прикладі «задушує корову за те, що жінка відсувала горнець спідницею» (Етн. с. 8). Спідниця тут вживається у прямому значенні, як частина жіночого вбрання. Проте сама дія сприймається мерцем як порушення порядку і провокує кару.

Лексеми *штани* і *портки* характеризуються відносною семантичною стабільністю. У СУМ-11 штани визначаються як ‘одяг (перев. чоловічий),

який має дві довгі або короткі холоші й закриває нижню частину тулуба та ноги' (СУМ-11). Подібне тлумачення подано і в діалектних словниках, зокрема в Г. Березовської, де ця лексема також функціонує у значенні нижньої частини одягу з довгими холошами (Бер 2010, с. 339).

Лексема *портки* у словниках подається як різновид штанів, зазвичай виготовлених із полотна. Таке значення фіксується як у діалектних джерелах, так і в етнографічних працях, зокрема у К. Матейко, вони визначаються як полотняні штани (Мат 1996, с. 73).

У праці В. Жайворонка лексема *штани* додатково набуває символічного значення, пов'язаного з уявленнями про матеріальний стан людини, що розширює її семантику за межі суто предметного означення (Жайв 2006, с. 652).

У текстах збірника ці лексеми функціонують переважно в контекстах, пов'язаних із поховальною обрядовістю. Тобто одяг постає не як нейтральний елемент, а як частина ритуально впорядкованого образу померлого, який має відповідати ustalеним нормам.

Приклади використання штанів, портків і брюк зустрічаються в прямому значенні для опису зовнішнього вигляду персонажа: «ў пóртках» (Етн. с. 17), «в білих штанах» (Етн. с. 16), «в брюках» (Етн. с. 14). Однак тут підкреслюється поховальний характер одягу (наприклад, зображення мерця-чоловіка в тому одязі, у якому його похоронили). У таких випадках найчастіше зустрічаємо білий колір. Увага до кольорових характеристик може бути пов'язана з традиційними уявленнями про належний вигляд померлого, що підкреслює обрядову функцію одягу. Тому навіть за відсутності розгорнутих символічних значень у словниках, у проаналізованих текстах збірника лексеми *штани* та *портки* набувають додаткового змісту, пов'язаного з поховальною практикою.

Окремим випадком є використання лексеми *пояс* як міри глибини: «аж здоровий собака ріє і ямка отака вже вирита, в пояс» (Етн. с. 13), що

демонструє переносне значення лексеми – не як предмета одягу, а як одиниці виміру простору. Подібне розширення семантики засвідчує гнучкість народного мислення у використанні лексичних одиниць. Особливим є також переносне використання лексеми *пояс* як одиниці виміру довжини об'єктів. У прикладі «коса розпуцина така велика, нижче пояса» (Етн. с. 13) спостерігаємо використання лексеми для позначення рівня довжини волосся.

Лексеми *пояс*, *пасок* і *ремінь* у лексикографічних та етнографічних джерелах утворюють семантичну підгрупу, пов'язану з одягом, призначеним для підперізування.

У СУМ-11 лексема *пояс* визначається як 'довга смуга тканини, шкіри або іншого матеріалу, яку носять на талії', тоді як *пасок* подається як синонімічна назва предмета, яким підперізують одяг (СУМ-11). Подібне значення має і лексема *ремінь*, що тлумачиться як 'довга смужка обробленої шкіри', фактично як різновид пояса (СУМ-11).

У діалектних словниках, зокрема в Г. Березовської, ці лексеми також демонструють значну семантичну близькість: *пасок* і *пояс* можуть уживатися як взаємозамінні, тоді як *ремінь* уточнюється як 'шкіряний різновид пояса' або ж набуває додаткових значень у побутовому вжитку (Бер 2010, с. 242).

Подібну взаємопов'язаність фіксує і К. Матейко, яка розглядає *ремінь* як 'різновид широкого шкіряного пояса', а *пасок* – як локальну назву пояса загалом (Мат 1996, с. 108).

Отже, *пояс* виступає як найбільш загальне й культурно навантажене поняття, *пасок* – як його варіантна назва в народному мовленні, тоді як *ремінь* своєю семантикою вказує на матеріал і спосіб виготовлення.

Водночас у словнику-довіднику В. Жайворонка лексема *пояс* набуває виразного символічного значення. Він постає як важлива частина народного костюма, що виконує також охоронну функцію (Жайв 2006,

с. 476). За народними уявленнями, пояс слугував засобом захисту людини від нечисті. Пояс – символ кола, яке ніби замикає людину і таким чином захищає від негативного впливу: зурочень, злих духів.

У цьому контексті важливими є такі приклади: «Возьми оцей свячений пояс тай як вій прийде, накинь єму на шию цей пасок» (Етн. с. 9), «підходить він до неї, а вона кидь паском свяченим тай спіймала» (Етн. с. 9). Тут лексеми набувають символічного значення засобів, що використовуються проти мертвого або демонічного персонажа.

Функціональне навантаження ремня фіксується як у побутових, так і в обрядово-захисних діях. У прикладах «сховаў гроші ў ремінь» (Етн. с. 228), «у ремінь» (Етн. с. 229), «сховаў йіго до ремёню» (Етн. с. 230) ремінь слугує сховищем для грошей, що є ознакою його практичного використання. Водночас в епізодах, де ремінь закидають на відьму («я взяв ремінчик і закинув її на шию» (Етн. с. 129)) він виконує каральну і водночас захисну функцію.

Лексеми *плахта* і *запаска* позначають традиційні елементи жіночого поясного одягу й характеризуються значною семантичною близькістю. У СУМ-11 *плахта* визначається як ‘жіночий одяг типу спідниці, виготовлений із двох зшитих до половини полотнищ вовняної тканини’, тоді як *запаска* – як ‘шматок тканини, що використовується замість спідниці для обгортання стану поверх сорочки’ (СУМ-11). У діалектних словниках лексеми вживаються як взаємозамінні. У словнику Б. Грінченка *запаска* подається як елемент одягу, що замінює спідницю і являє собою шматок домотканої тканини, який обгортають навколо тіла, що фактично зближує її з плахтою за функціональними ознаками (Гр 1907, т. 2, с. 76). Подібна взаємоперехідність значень підтверджується і в етнографічних матеріалах, зокрема у К. Матейко *запаска* (*запанка*) розглядається як архаїчна форма поясного одягу у вигляді окремого полотнища тканини (Мат 1996, с. 63),

тоді як *плахта* є складнішою за конструкцією і шиється з кількох частин (Мат 1996, с. 66).

У В. Жайворонка *плахта* подається як елемент традиційного жіночого одягу і водночас як обов'язковий компонент посагу молодої (Жайв 2006, с. 457). Така функція свідчить про її особливу роль у системі народної культури, де одяг виконував ще й соціально марковану функцію.

У прикладі «яритниця ходе по хаті в нові плахті й запасці» (Етн. с. 3) лексеми «плахта» і «запаска» вжиті у прямому значенні, однак контекст – дія після смерті переносить їх у площину ритуального використання, оскільки одяг вказує на збереження обрядових уявлень про належне вбрання навіть після смерті. Звертаємо увагу на прикметник «нові», адже в народних уявленнях дуже важливо ховати мерців саме в новому й чистому одязі.

У більшості випадків проаналізовані одиниці вживаються у прямому значенні, однак у певних контекстах вони набувають обрядової чи символічної функції, що виявляється через специфічні предикати та характер дії суб'єкта щодо об'єкта.

2.1.3. Лексика на позначення натільного одягу

До групи «Натільний одяг» належать лексеми *юпка*, *чулки*, *панчохи*, *блюза*, *сорочка*.

Лексема *юпка* характеризується значною семантичною варіативністю. Наприклад, у СУМ-11 вона визначається як 'верхній жіночий одяг у вигляді довгої корсетки (перев. з рукавами)' (СУМ-11). Це визначення відносить юпку до верхнього вбрання. Подібне трактування знаходимо і в словнику Б. Грінченка, де *юпка* фіксується як верхній одяг як чоловічого, так і жіночого типу, що свідчить про ширше функціонування цієї назви в минулому (Гр 1907, т. 4, с. 531).

Етнографічний словник К. Матейко також подає юпку як різновид верхнього одягу, короткого або ж до колін (Мат 1996, с. 103). Це підтверджує її належність до групи верхнього вбрання та підкреслює різноманіття форм залежно від регіону й часу.

Водночас діалектні записи засвідчують інше вживання лексеми. Так, у «Матеріалах до словника подільського говору» *юпка* подається як 1) вузька спідниця; 2) блузка (Гор 2021, с. 455). Маємо справу із семантичним зміщенням цієї назви в народному мовленні.

У прикладі «Ось вона скинула юпку» (Етн. с. 125) натільний одяг виступає об'єктом реальної фізичної дії, тобто тут пряме значення без додаткового ритуального навантаження. Однак сама дія зняття цього предмета може набувати додаткового значення, пов'язаного з переходом у інший стан або підготовкою до певної дії.

Тому *юпка* є прикладом лексеми з рухомою семантикою, яка в різних джерелах може позначати як верхній одяг, так і інші елементи вбрання. Це зумовлено регіональними особливостями та історичним розвитком.

Лексеми *панчохи* і *чулки* у лексикографічних джерелах функціонують як повні синоніми на позначення елемента натільного одягу, що одягається на ноги. У СУМ-11 панчохи визначаються як 'в'язаний виріб, що покриває ноги вище колін' (СУМ-11). Тоді як у словнику Б. Грінченка ця лексема прямо співвідноситься з лексемою *чулок*. У діалектних словниках, зокрема в Г. Березовської, спостерігається взаємне тлумачення цих назв (панчохи = чулки), що підтверджує їхню семантичну тотожність. Подібну ситуацію фіксують і етнографічні матеріали, зокрема словник К. Матейко, де представлено радше лексичну варіативність, ніж відмінність у значенні (Мат 1996, с. 145).

Лексема *чулки* у прикладі «білі чулки» (Етн. с. 14) вживається у прямому значенні: вони описують елемент поховального вбрання мерця. Згадка білого кольору підкреслює традиційний поховальний характер

одягу, але сама дія залишається в межах прямого вживання. Білий колір у традиційній культурі часто асоціюється з обрядовою чистотою та переходом до потойбічного світу, тому в цьому випадку він підсилює зв'язок предмета одягу з поховальним контекстом.

Наступним прикладом є «приглядає се па той сьліт, що до хати щось шло, дивит се, а то сьліт мирлого, бо по панчохах було пізнати» (Етн. с. 49). Тут *панчохи* виступають ознакою впізнання мертвого, що наближається. У контексті панчохам надається функція ознаки мертвого. Вони стають маркером демонологічної ситуації.

У збірнику *чулки* та *панчохи* виступають тими деталями, що беруть участь у формуванні образу персонажа та вказують на його належність до сфери потойбічного.

Опис натільного одягу представлений і через згадку *блюзи*: «на скрини стояла такош єго блюза» (Етн. с. 50), «слухає, шось там шипит по скрипи, вже тєгни блюзу» (Етн. с. 50). У цих випадках маємо справу з прямим вживанням. *Блюза* фігурує як реальний предмет одягу, що фізично існує в просторі та є об'єктом дії.

Лексема *блуза (блюза)* у лексикографічних джерелах виявляє семантичну варіативність. У Словнику української мови в 11 томах вона визначається як 'легкий верхній робочий одяг' (СУМ-11), без чіткого гендерного розмежування, тоді як у словнику Г. Березовської її значення звужується до позначення легкого жіночого одягу (Бер 2010, с. 22).

Водночас в етнографічних матеріалах, зокрема у К. Матейко, лексема *блуза (блюза)* фіксується у значенні чоловічого верхнього одягу – куртки, що свідчить про ширше та історично первинне функціонування цієї назви.

У збірнику вживання форми цієї лексеми вказує саме на чоловічий елемент одягу, тому ця лексема реалізує не сучасне значення, а давніше й ширше.

Вагому роль у текстах відіграє *сорочка*. У багатьох випадках вона вживається у прямому значенні: «мати чеше діти, годує, дає білі сорочки» (Етн. с. 7), «ў сорочці» (Етн. с. 17), «ў сороччині» (Етн. с. 66). Пряма номінація сорочки пов'язана як із повсякденним життям, так і з обрядовими практиками поховання.

Сорочка у лексикографічних джерелах характеризується поєднанням стабільного предметного значення та значного символічного потенціалу. У СУМ-11 вона визначається як 'елемент натільного одягу – жіноча або дитяча білизна', а також 'чоловіча натільна білизна або одяг, що надягають поверх білизни, для верхньої частини тіла' (СУМ-11). Окрім цього, зустрічаємо ще одне значення сорочки як 'захисної оболонки чого-небудь' (СУМ-11). І це важливо в контексті народних уявлень та демонології.

Подібне тлумачення подано і в діалектних словниках, зокрема в Г. Березовської *сорочка* розглядається як 'чоловічий одяг, що одягають поверх білизни' або 'жіноча полотняна сорочка' (Бер 2010, с. 263). У праці Б. Грінченка її значення також зводиться до позначення натільного одягу, що свідчить про загальну стабільність значення (Гр 1907, т. 4, с. 170).

Цікаво, що в словнику В. Жайворонка лексема *сорочка* постає як об'єкт найближчий до тіла та тісно пов'язаний із уявленнями про захист, долю та внутрішній стан людини. Сорочка розглядається як оберіг від «уроків» і нечистої сили, але також як маркер достатку та соціального статусу, зокрема у весільному контексті (Жайв 2006, с. 570).

Етнографічні матеріали К. Матейко доповнюють це уявлення, фіксуючи різноманіття типів сорочок залежно від матеріалу, крою та орнаменту. Особливе значення має вишивка як елемент, що не лише прикрашає, а й захищає. Розміщують її теж на окремих зонах, таких як комір чи рукави (Мат 1996, с.39).

Так, у прикладі «щоб побачити відьму, треба мати ложку свяченого сиру, взяти його, зв'язати в сорочку, як раз коло пупа» (Етн. с. 94) *сорочка*

набуває обрядового символізму, виступаючи основним елементом магичної дії. Подібна обрядова функція сорочки спостерігається й у прикладі «Ідна відьма каже до молодиці: Я тебе научу, як відьмою стати. Ти возьми, скинь сорочку, а як я стукну в вікно, щоб ти вийшла!» (Етн. с. 99). Тут сорочка є ніби оболонкою, зняття якої символізує вихід за межі людського буття і вступ у сферу демонологічного.

Важливим є епізод, де підкреслюється стан душі та його причина через використання сорочки. Наприклад, «один піп покутує за те, що казав поховати себе у брудній сорочці» (Етн. с. 10). Тут знову ж таки повертаємось до похоронної тематики і важливості чистого одягу при похованні.

Залучення сорочки до обрядових сценаріїв відбувається й у таких прикладах, як «вона скинула і стоїть тиличкою в одні сорочці, жде, що далші буде» (Етн. с. 105), «іде жєнщина тиличкою, в одні сорочці» (Етн. с. 126), «втїкла лишєнь в сорочї» (Етн. с. 56), де сорочка позначає залишковий одяг, що відділяє людину від оголеності, є і символом переходу в інший стан, і маркером відьомського єства.

Рядки «А ти, дьїку, мовченїє, дїстанєш полотна на сорочченїє» (Етн. с. 52) є складнішими для інтерпретації через рідкісний термін «сорочченїє», який може означати процес виготовлення або надання сорочки.

Отже, у лексикографічній традиції *сорочка* зберігає чітке предметне значення, однак у культурному вимірі вона постає як особливий елемент одягу, тісно пов'язаний із тілом людини і водночас із її «внутрішнім» станом. У цьому контексті сорочка може розглядатися як своєрідна «друга шкіра» людини. Саме ця близькість до тіла зумовлює її залучення до різноманітних обрядових і магичних практик, у яких вона може виступати як захисний засіб, як умовна «межа» між тілом і зовнішнім світом, а також як об'єкт, через який відбувається перехід між різними станами чи рівнями буття.

Отже, у більшості випадків зустрічаємо пряме номінативне значення натільного одягу, проте все ж таки дуже часто він стає частиною обряду чи ритуалу. Це, ймовірно, зумовлено його безпосередньою близькістю до тіла. Тому в текстах збірника простежуємо його особливу роль у магічних та обрядових діях.

2.1.4. Лексика на позначення верхнього одягу

До групи «Верхній одяг» у текстах належать лексеми *сіртук*, *жупан*, *кожух*, *сардак*.

Лексеми *сіртук* (*сюртук*) і *жупан* у лексикографічних джерелах позначають різновиди верхнього одягу, однак відрізняються за своїм походженням і культурною маркованістю. Так, у «Словнику української мови» *сіртук* тлумачиться через відповідник *сюртук* як ‘довгий чоловічий двобортний одяг із полами’ (СУМ-11). У діалектних матеріалах Г. Березовської ця лексема зберігає значення верхнього чоловічого одягу з грубого сукна, іноді пов’язаного також із військовим ужитком (Бер 2010, с. 276).

Натомість *жупан* у словниках має значно ширше й культурно насичене значення. У «Словнику української мови» він визначається як ‘старовинний верхній одяг, поширений серед козацтва та шляхти, часто оздоблений і пов’язаний із заможністю’ (СУМ-11). Подібне трактування подано і в словнику Бориса Грінченка, де *жупан* співвідноситься з лексемою *кафтан* (Гр 1907, т. 1, с. 492).

У діалектних та етнографічних джерелах, зокрема у праці К. Матейко, ця назва охоплює різні варіанти верхнього одягу, що свідчить про її широку функціональність і тривале побутування (Мат 1996, с. 81) У словнику В. Жайворонка додатково підкреслюється символічний аспект: *жупан* виступає ознакою достатку і соціального статусу (Жайв 2006, с. 226).

У прикладах «в чорному сіртуці» (Етн. с. 14) та «у чорних жупанах» (Етн. с. 54) йдеться про опис зовнішнього вигляду осіб, що дозволяє віднести ці вживання до прямого значення. Згадування кольору «чорний» у першому прикладі дає нам інформацію про поховальну функцію такого одягу, проте це лише констатація факту носіння такого одягу мерцем. У другому ж прикладі – констатація факту носіння чорного одягу істотами з потойбічного світу. Тут лексеми набувають спільного семантичного відтінку через контекст уживання. Зокрема, означення чорний у поєднанні з сіртукон і жупаном актуалізує їх зв'язок із потойбічною сферою.

Отже, *сіртук* і *жупан*, попри різне походження та культурну специфіку зближуються функціонально в межах тексту. А через кольорову характеристику підсилюється сприйняття цих елементів одягу як маркерів «іншого» світу чи «іншої» істоти.

Особливе місце посідають згадки про *кожух*. Ця лексема у словниках має доволі стабільне й однозначне тлумачення. У СУМ-11 подано: «довга, не вкрита сукном шуба з великим коміром, пошита звичайно з овечої шкіри хутром до середини» (СУМ-11). Подібне значення фіксує і Б. Грінченко: «тулуп, шуба» (Гр 1907, т. 2, с. 263), що узагальнює функцію кожуха як теплового верхнього одягу. У діалектному описі Г. Березовської уточнюється матеріальна характеристика: «верхній одяг з великим коміром, пошитий з овечої шкіри хутром до середини» (Бер 2010, с. 114).

Етнографічні джерела деталізують ці уявлення. У словнику К. Матейко це «зимовий жіночий і чоловічий одяг, виготовлений із 7–9 овчин...» (Мат 1996, с. 88), підкреслюючи не лише матеріал, а й масивність, довговічність і практичну цінність кожуха. У словнику В. Жайворонка також зазначено тлумачення кожуха: «довга, не вкрита сукном шуба з великим коміром, пошита звичайно з овечої шкіри хутром до середини» та водночас фіксується його роль як необхідного елемента для зігрівання

взимку. (Жайв 2006, с. 296). Що цікаво, згадка про кожух є ще в пам'ятках XII с. і в «Слові о полку Ігоревім» (Жайв 2006, с. 296).

Показовим є функціонування цієї лексеми в межах збірника і демонологічних сюжетів. Кожух як простір для зігрівання і водночас укриття, що відмежовує людину від небезпеки.

Загалом базова функція кожуха, що зафіксована в словниках – захист тіла від холоду. Однак у демонологічному контексті лексема трансформується у ширше значення, а саме захист від ворожих або потойбічних сил. Тобто кожух використовується як своєрідний бар'єр, що утримує безпечний простір для людини.

У фразі «а ми під кужух залізли тай душим ся там, так упріли» (Етн. с. 10) кожух використовується не за прямим призначенням як верхній одяг, а як захисний покрив, що надає безпеку, зокрема від мерця. Схожий характер має епізод «накрив се кожухом, слухає, щось тєгни кожух з него» (Етн. с. 50), де кожух слугує бар'єром між людиною і демонологічною силою. Таким чином, кожух набуває захисної символіки у народних віруваннях.

У побутовому плані кожух описується у фразі «ў кужусьі» (Етн. с. 72), де мова йде просто про факт носіння теплого верхнього одягу.

Цікавою є поява образу кожуха в порівнянні: «а він очаранив ся її за гриву так, як воша за кожух» (Етн. с. 147), що засвідчує багатство образності народного мовлення та глибоку побутову основу у формуванні порівняльних зворотів.

Серед назв верхнього одягу окрему увагу привертає лексема *сардак*. На відміну від багатьох інших назв одягу, її семантика в лексикографічних джерелах є доволі сталою. У СУМ-11 *сардак* визначається як 'різновид теплого короткого сукняного верхнього одягу' (СУМ-11), а в словнику Б. Грінченка уточнюється його локальна специфіка – це 'верхній суконний одяг галицьких селян, оздоблений шнурками' (Гр 1907, т. 4, с. 102).

Етнографічні описи значно деталізують це значення. К. Матейко характеризує *сардак* як ‘зимовий чоловічий і жіночий верхній одяг із домотканого сукна, поширений у карпатському та покутському регіонах’ (Мат 1996, с. 97). Особлива увага приділяється його декоративному оформленню, а саме оздобленню кольоровими шнурками. Це лише підкреслює естетичне значення цього елемента одягу.

Лексема *сардак* має переважно пряме номінативне вживання: «А маєш ти на собі добрий кожух і сардак» (Етн. с. 201), «вони мають короткі сардачки» (Етн. с. 96), «позичи йому сардака» (Етн. с. 96). Сардак у цих сюжетах описується як предмет теплового вбрання.

Однак є досить моторошний сюжет, де сардак використовується у ритуальному контексті: «озми сардак навивороть, угорни сї і піди і коло церкви сховай сї і будеш видїти, як душі ідуть і свою доньку будеш видїти». Тут верхній одяг набуває магичної функції: вивернення сардака символізує зміну реальності та світів, тобто переведення людини у межовий стан між світом живих і мертвих, що дозволяє побачити душі померлих. Сардак виступає інструментом переходу між світами.

У цій історії важливий ще один епізод: «кинула сардак на дорогу, а сама утикла. На кождім гробі була латочка сардака» (Етн. с. 6). У цьому випадку *сардак* виявився своєрідною «жертвою» під час зустрічі з надприродними силами, замість жінки. Адже коли жінка кинула сардак і втекла, потойбічні істоти розірвали його, залишивши шматки на кожному гробі. Таким чином, сардак став матеріальним свідченням взаємодії з потойбічним світом, проявом сили іншого виміру, і водночас певним застереженням, оскільки з жінкою могло трапитись все, що завгодно.

Особливо показовим є епізод, у якому сардак необхідно вивернути навиворіт для здійснення магичної дії, що дає змогу побачити душі померлих. У традиційній культурі вивертання одягу навиворіт часто пов’язується з порушенням звичного порядку речей і переходом у інший,

«перевернутий» простір. У цьому контексті сардак функціонує як своєрідний інструмент зміни способу сприйняття реальності. Саме через цю дію відбувається символічне додання межі між світом живих і потойбіччям.

Попри вузьку регіональну локалізацію, у матеріалі збірника лексема *сардак* демонструє ширший потенціал через залучення до магічних практик і демонологічних уявлень.

Отже, аналіз лексики групи «Верхній одяг» показав, що переважно лексеми вживаються у прямому номінативному значенні, проте в окремих випадках верхній одяг виконує ритуальні або захисні функції, що дозволяє говорити про його важливу обрядово-магічну роль та символічне навантаження у народному світогляді.

2.1.5. Лексика на позначення взуття

Тематична група «Взуття» у досліджуваних текстах представлена лексемами *башмачки, черевики, чоботи, постоли*.

У підсистемі назв взуття семантика загалом виглядає значно стриманішою, ніж у випадку натільного чи обрядово маркованого одягу. Проте навіть за цієї нейтральності, окремі дефініції фіксують символічність та важливість окремого взуття в менталітеті народу.

Лексема *черевики* у словникових джерелах визначається досить однозначно і без суттєвих розбіжностей. У СУМ-11 подано: ‘вид невисокого взуття перев. на шнурках або гудзиках’ (СУМ-11). У Г. Березовської уточнюється конструктивна ознака: ‘взуття вище кісточок на шнурках’ (Бер 2010, с. 313), що конкретизує форму й спосіб закріплення на нозі. У Б. Грінченка значення передано узагальнено ‘башмак’ (Гр 1907, т. 4, с. 454). Це вказує на синонімічний зв’язок із іншими назвами цього типу взуття. У В. Жайворонка значення фактично дублює словникову

традицію: ‘вид невисокого взуття...’ (Жайв 2006, с. 638), але з додатковою історичною ремаркою про давність уживання цієї назви.

Отже, всі дефініції сходяться на базових характеристиках: це невисоке взуття, призначене для щоденного носіння, із чітко визначеною практичною функцією.

У поодиноких випадках *черевики* виступають як своєрідні орієнтири або маркери місця, що вказують на приховане або невидиме. Важливо, що така функція не закладена безпосередньо у словникових дефініціях, однак логічно впливає з базової характеристики предмета: це річ, яка «веде» людину простором, залишає слід і водночас може бути відокремлена від тіла. І якщо натільний одяг пов’язаний із тілом і душею, то взуття – з рухом і простором, що й визначає специфіку його використання у відповідних контекстах.

У прикладах «Продай башмачки» (Етн. с. 233), «та міня на чиривици» (Етн. с. 233), «чорні чиривички» (Етн. с. 14) бачимо вживання лексем у прямому значенні для позначення певного типу взуття. Варто зазначити, що «башмачки» та «чиривици» виступають тут як синоніми, позначаючи легке міське взуття, без спеціальної обрядової функції. Аналогічно у випадку «шив чоботи» (Етн. с. 57) або «ў чьоботых» (Етн. с. 72) взуття згадується у побутовому контексті.

Лексема *чоботи* у визначеннях подається чітко і без розгалужень: ‘рід взуття з досить високими халявами’ (СУМ-11); ‘сапог’ (Гр 1907, т. 4, с. 467); ‘високе шкіряне взуття’ (Бер 2010, с. 315). Формально це характеристика конструкції й матеріалу, проте в словнику В. Жайворонка акцент помітно зміщується на те, що чоботи символізують достаток, вищий соціальний стан, виступають ознакою заможності, цінним подарунком і важливим елементом обрядовості, зокрема весільної (Жайв 2006, с. 641). У народній традиції вони пов’язуються також із прикметами та віруваннями

(наприклад, неправильне взування віщує сварку чи нещастя), що розширює їх значення до рівня культурного знака.

Отже, поряд із предметним значенням закріплюється ще й символічне, яке включає соціальний, обрядовий і навіть прогностичний компоненти.

Цю ж тенденцію підтверджують етнографічні матеріали. У К. Матейко детально розроблена система різновидів взуття залежно від регіону, матеріалу та функції, що свідчить про значущість цього елемента вбрання у традиційній культурі та його тісний зв'язок із соціальними характеристиками носія.

Окремо варто згадати про *постоли*. У словниках вони описані як 'м'яке селянське взуття з цілого шматка шкіри...' (СУМ-11), 'родь обуви, кожаный лапоть' (Гр 1907, т. 3, с. 370), у В. Жайворонка додатково підкреслено їх семантичне навантаження як 'ознака бідності, злиднів', а також зафіксовано стійке протиставлення з чоботами як маркер соціальної нерівності (Жайв 2006, с. 474). Г. Березовська деталізує конструкцію (Бер 2010 с. 233), а К. Матейко додає варіативність виготовлення – як шкіряного, так і плетеного взуття (Мат 1996, с. 145).

Щодо чоботів, то в наступних прикладах маємо пряме вживання: «Ну, давай, проміняйм ся ні чоботи!» (Етн. с. 233), «такі браві чоботи» (Етн. с. 233). На чоботи часто хочуть мінятись, адже вони були показником добробуту й соціального статусу людини, адже якісне взуття могли дозволити собі далеко не всі. Зокрема, чоботи могли бути одні на всю родину. У прикладі «чобіт (Етн. с. 185) не мож було ўбути» маємо згадку про побутову дію, що трактується у прямому значенні: проблема з носінням або зняттям взуття, що може бути натяком на фізичний стан персонажа.

Однак важливо підкреслити, що в деяких епізодах обмін взуттям мав магічний сенс. Взуття виступало носієм певного сакрального знання або уміння, яке могло бути втрачене разом із передачею цієї речі. У рядках

«скидай постолі» (Етн. с. 186), «дай мині, а я тобі дам отсі чоботи», «посто́лі стоя на тім місці» (Етн. с. 186), «стягають чобіт із парубка» (Етн. с. 8) йдеться про те, що разом із постоломи чи чоботами людина могла передати таємні вміння чи доступ до важливої інформації. Втрата взуття означала втрату пам'яті про певне знання або здатність, що підкреслює глибинний зв'язок між предметом побуту і магічною традицією.

Особливу функцію взуття також відзначено у зв'язку зі скарбами. У текстах «тогда, кажут, аби скидаў череві́ки, то вони будут так, як черевики під землеў» (Етн. с. 232), «горіли гроші і на знак, шоби знаў, де їх шукати, то кинуў черевик...» (Етн. с. 239) взуття виступає не лише побутовим предметом, а й магічним маркером, що вказує місце прихованого багатства. Сам акт кидання черевика чи чобота є обрядовою дією, що дозволяє знайти чи позначити грошовий скарб.

Ця магічна функція взуття також простежується у прикладі «коли скарб горить, треба підбігти до нього і кинути що-небудь; як кинеться чобіт, треба копати за грішми по коліна» (Етн. с. 22). Чобіт тут стає інструментом взаємодії із потойбічним явищем, а саме горінням скарбу, і служить засобом матеріалізації багатства. Отже, в цьому випадку лексема переходить від прямого позначення взуття до його символічної функції.

Іншого характеру магічна дія простежується в прикладі «то з потоків воду в чоботі нести і вона в тім купала – нічо ни помагало» (Етн. с. 167). Тут чобіт використовується для лікувального обряду над дитиною. Використання взуття в такому нетиповому контексті свідчить про перенесення функціонального призначення предмета у сферу обрядовості та народної медицини.

Отже, аналіз лексики групи «Взуття» свідчить про її багатofункціональність. Чоботи, черевики, постолі можуть бути носіями ритуальної дії, що пов'язує їх із народною вірою у світ потойбічного та розумінням сакральності побутових елементів вбрання.

2.1.6. Лексика на позначення прикрас та аксесуарів

«Прикраси та аксесуари» у текстах етнографічного збірника представлена лексемами *гаман*, *коралі*, *обручки*, *перстень*, *зигарок*, *капшучок*, *бинди*.

Лексема *гаман* у словникових джерелах має доволі стабільне значення, пов'язане насамперед зі зберіганням грошей або дрібних особистих речей. У СУМ-11 подано визначення: 'шкіряна сумочка для грошей', а також 'торбинка для тютюну, люльки та інших дрібних речей; кисет' (СУМ-11). Подібне тлумачення знаходимо й у Б. Грінченка: 'кожаний мѣшочекъ для храненія табаку, карманныхъ вещей; мошна, кошелекъ' (Гр 1907, т. 1, с. 269). У словнику В. Жайворонка значення розширюється у двох напрямках: 'шкіряна сумочка для грошей' та «торбинка для тютюну, люльки та інших дрібних речей» (Жайв 2006, с. 130). Тому *гаман* постає як універсальна особиста річ, тісно пов'язана з повсякденним побутом людини.

У словнику Г. Березовської фіксується форма *гаманець* – 'шкіряна сумочка для грошей' (Бер 2010, с. 57), що свідчить про функціонування словотвірного варіанта лексеми. К. Матейко подає дещо інше пояснення: 'капшук шкіряний на гроші, для зберігання тютюну' (Мат 1996, с. 61). Тут особливо цікавою є синонімічна співвіднесеність із *капшуком*, а також поєднання двох функцій *гамана* – зберігання грошей і тютюну, що підкреслює побутову багатфункційність цього предмета.

Лексема *гаман* з'являється в сюжеті «він вислухав, зараз приїхав, зарізав ту чорну корову, найшов той *гаман* у тій корові» (Етн. с. 184). У цьому випадку *гаманець* є носієм грошей і виступає як реальний об'єкт з матеріального світу. Хоча сюжет має фантастичний характер, функція *гаманця* залишається практичною.

Серед назв традиційних прикрас лексема *коралі* вирізняється тим, що майже в усіх словниках зберігає зв'язок із оздобленням та із матеріалом, з якого виготовляли. У словнику Б. Грінченка спершу фіксується значення 'коралль', а вже далі – 'мониста, ожерельє изъ коралловъ' (Гр 1907, т. 2, с. 282). Отже, назва природного матеріалу поступово переходить на саму прикрасу, і це семантичне зміщення закріплюється в подальших джерелах.

У Словнику української мови в 11 томах *коралі* визначено як 'намисто з коралів' (СУМ-11), тоді як у словнику Г. Березовської значення дещо розширюється – 'намисто з коралів або з дорогоцінних каменів' (Бер 2010, с. 123).

У К. Матейко акцент зміщується на функцію прикраси в народному костюмі: 'жіноча нагрудна прикраса: червоне намисто – щире або штучне' (Мат 1996, с. 154). Особливо показовим тут є означення червоне, адже саме червоні *коралі* в українській традиції асоціювалися зі святковістю та достатком. У народному вбранні вони часто ставали одним із найпомітніших елементів жіночого образу.

Прикраса *коралі* згадуються у ситуації «пропали десь *коралі*» (Етн. с. 184) та в сюжеті, де для пошуку прикрас довелося вбити ялівку: «і ввели, зарізали ялівку, ялівку распороли і *коралі* витєгнули з ялівки». Тут *коралі* представлені як предмет, що опинився всередині тварини через вплив надприродних сил. Отже, *коралі* набувають символіки вкраденого багатства, захищеного містичним чином.

Лексема *обручка* у словникових джерелах поєднує предметне, обрядове й символічне значення. У СУМ-11 її визначено як 'кільце з металу, рідше з дерева, з кістки і т. ін., яке носять на пальці як символ шлюбу або як прикрасу' (СУМ-11). Подібно тлумачить це слово й Б. Грінченко – 'кольцо' (Гр 1907, т. 3, с. 26), без додаткового розгортання символіки. У словнику Г. Березовської акцент саме на обрядовій функції: 'обручальний перстень без каменів' (Бер 2010, с. 171), а окремо подається й значення

прикраси з коштовним каменем, що зближує лексему з назвами *перстень* і *каблучка*. К. Матейко також фіксує значення ‘перстень вінчальний’ (Мат 1996, с. 156), безпосередньо пов’язуючи обручку зі шлюбним ритуалом.

Найширше символічне поле розгортає В. Жайворонок. Обручка постає і знаком шлюбу, і амулетом-оберегом від нечистої сили, і символом єднання родів, а також знаком безперервності й вірності подружнього зв’язку (Жайв 2006, с. 408). Особливо показовим є пов’язання золотої обручки із сонячною символікою та захисною магією: золото осмислюється як сила, що ‘поборює демонів мороку’ (Жайв 2006, с. 408). Таким чином, предмет, який у словникових дефініціях може виглядати звичайною прикрасою, у народних уявленнях набуває виразної сакральної функції.

Образ обручок постає в контексті ритуальної дії: «заложити шлюбні обручки на шлюбний очкур і тоді закидати його на відьму» (Етн. с. 16). Тут обручки мають магічне навантаження із захисною метою, адже виступають засобом боротьби з відьмою, а їхнє залучення в обряд вказує на особливу сакральність весільної символіки.

У випадку з лексемою *перстень* цікаво те, що словники постійно балансують між двома площинами – коштовною прикрасою і звичайною річчю з побуту. Найчастіше, звісно, перстень постає саме як знак оздоби та дорожочінності. У СУМ-11 це ‘кільце з дорогого металу..., часто оздоблене каменем’ (СУМ-11), у Б. Грінченка – просто ‘кольцо’ (Гр 1907, т. 3, с. 147). Г. Березовська конкретизує: ‘оздоблена коштовним каменем прикраса на палець’ (Бер 2010, с. 200), водночас ставлячи перстень в один синонімічний ряд із каблучкою та обручкою. Це якраз демонструє наскільки близькими були ці назви у живому мовленні.

Проте семантика слова не обмежується лише прикрасою. У тому ж словнику Г. Березовської фіксується ще одне значення – ‘ковпачок, який одягають на палець, щоб не вколотися голкою під час шиття’ (Бер 2010, с.

200). Подібне значення подає І. Гороф'янюк, де перстень – це ‘залізне кільце’ або ‘наперсток’ (Гор 2021, с. 290).

На цьому тлі контексти зі збірника сприймаються цілком закономірно. Перстень там функціонує як річ, через яку можна впливати на людину, вводити її в оману чи маніпулювати нею. І це добре узгоджується з ширшими народними уявленнями про коштовні предмети: прикраси рідко були «нейтральними», адже їм часто приписували особливу силу, здатність притягувати, спокушати або ставати посередником між людиною і небезпечним світом.

У рядках «ходім, дівчата, поздіймаєм, він має дорогі перстені» (Етн. с. 78) йдеться про намір заволодіти коштовностями багатого мерця, що підкреслює перстень як маркер багатства. Так само в тексті «розбиў, забраў зигарок, перстені с пальціў» (Етн. с. 158) описано грабіж мерця, де перстень є одним із бажаних трофеїв поряд із коштовним годинником – дзигарком.

Перстень також виступає символом обману й магичної маніпуляції у сюжеті «перстень – інклюзом» (Етн. с. 230). У текстах «Купіт собі, пані вояк, перстенёц» (Етн. с. 230), «той перстенёц» (Етн. с. 230), «ні перстені, ні гроший» (Етн. с. 230) йдеться про підступне обдурення інклюзом. Це засвідчує використання прикраси як об'єкта шахрайства й магії, хоч лексема вживається в прямому значенні.

Цікавою в контексті лексики аксесуарів є й назва *дзигарок* (у текстах – *зигарок*). У словнику Б. Грінченка подано: ‘дзигарок, дзигар = годинник’ [Гр 1907, т. 1, с. 379]. Подібне значення фіксує і Великий тлумачний словник української мови – ‘годинник’, із позначкою зах. [ВТСУМ]. В інших опрацьованих словниках ця лексема практично не представлена.

Попри лаконічність дефініцій, сама поява дзигарка в текстах є показовою. Годинник у традиційному середовищі довгий час залишався

річчю дорогою й не надто поширеною, тому міг виступати маркером достатку або певного соціального статусу.

Лексема *зигарок* фігурує у згаданому епізоді як цінний предмет, що підкреслює соціальний статус власника, однак спеціальної ритуальної функції не має.

Дещо складнішою є семантика лексеми *капшук* та її зменшено-пестливої форми – *капшучок*. У СУМ-11 капшук визначено як ‘гаман у формі торбинки, що затягується шнурочком’ (СУМ-11), а Б. Грінченко подає його насамперед як ‘кошелек’ (Гр 1907, т. 2, с. 219). Натомість у словнику Г. Березовської значення розгортається у межах двох функцій: ‘торбинка для тютюну’ та ‘торбинка для грошей’ (Бер 2010, с. 99). Таким чином, предмет одночасно пов’язується і з особистими речами, і з матеріальними цінностями.

У К. Матейко *капшук* – це ‘мішечок на тютюн’ (Мат 1996, с. 161), тобто значення звужується до конкретної побутової функції. Водночас у контекстах збірника капшучок починає виходити за межі звичайного аксесуара. Він фігурує у діях, що мають ознаки обрядовості або захисної практики, коли всередину поміщають певні предмети й носять його при собі у визначений час.

У рядках «зварить і висушить; шшить капшучок, положить туди вареник і носить його на шиї до самих страстів» (Етн. с. 95) та «тоді як уже вийме ного звариний, зашивають його у капшучок...і ніколи ни скидають» (Етн. с. 96) капшучок виступає певним амулетом, пов'язаним із ритуальними практиками, мета яких – побачити і виявити відьом.

У текстах збірника фіксується також згадка про «дівку в биндах» (Етн. с. 11). Лексема *бинда* у словнику Б. Грінченка подана зі значенням ‘стрічка’ (Гр 1907, т. 1, с. 56). У цьому сюжеті описується мертва дівчина із цвинтару, що з'являється у биндах. Незважаючи на надприродний характер ситуації, вживання цієї лексеми має номінативне, пряме значення: бинди

служують позначенням прикраси для волосся й голови дівчат. Хоч і йдеться про мертву дівчину, та це лиш підкреслює поховально-урочистий характер вбрання мерців.

Отже, аналіз лексики групи «Прикраси та аксесуари» свідчить про те, що прикраси були не лише свідченням матеріального добробуту, а також оберегами чи знаряддям магії.

2.2. Фонетико-орфографічні особливості лексики на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів: діалектна й орфографічна специфіка

Лексика на позначення частин традиційного вбрання у текстах південно-західного наріччя виявляє фонетичні та орфографічні риси, які віддзеркалюють специфіку живого народного мовлення та відповідають принципам фонетичного правопису Желехівки – українського фонетичного правопису в Західній Україні в останній чверті 19 ст., який «створив на основі гражданського шрифту й поширеної на той час в українській мові фонетичної орфографії (з деякими змінами) Є. Желехівський.» [Збірник].

Желехівський правопис послідовно передає м'якість зубних приголосних (д, т, з, с, л, н, ц) шляхом вживання літери ї не лише в позиціях, де сучасний стандарт цього вимагає, а й там, де в літературній мові вживається [і] після м'якого: «... літера ї писалася не тільки для позначення йотованого і в словах типу їхав, мої, але й звука і з Ъ та є після м'яких зубних приголосних д, т, з, ц, с, л, н» [Півторак 2000].

У прикладах: «в чорному сїртуці» (Етн. с. 14), «коралї» (Етн. с. 184), «перстенї» (Етн. с. 78), «чоботї» (Етн. с. 167), «у брудній сорочці» (Етн. с. 10), «одні сорочці» (Етн. с. 105), в сороці (Етн. с. 56), в одні сорочці (Етн. с. 126), в шапці (Етн. с. 16), у шьипці (Етн. с. 17), у сиві шепці, нї шепки (Етн. с. 35), в плахті (Етн. с. 3), в рантусї (Етн. с. 11), з лівого боку у римінь (Етн. с. 226), в чорному сїртуці (Етн. с. 14). Це явище відображає тенденцію до

послідовного позначення м'якості, притаманну саме діалектній орфоепії, а також опору на фонетичну відповідність у записі.

Звук [ў] в желехівці вживається для позначення нелабіалізованого нескладового [ў], у позиції перед приголосним або після голосного. Це регулярно зустрічаємо в текстах: ў сорочці (Етн. с. 17), ў сороччині (Етн. с. 66), стьигнуў сорочку (Етн. с. 235), гроші ў ремінь (Етн. с. 228), ў чьоботых (Етн. с. 72), спідницеў (Етн. с. 142), кинуў черевіка (Етн. с. 239), ў пóртках (Етн. с. 17), ў фúстку (Етн. с. 228), ў постолáх (Етн. с. 186), забраў зигарок (Етн. с. 158).

Цікавою є заміна звука [x] на [ф] у ряді слів: фустку йейець (Етн. с. 112), фустка́ми (Етн. с. 122), у фустíнку (Етн. с. 226), ў фúстку (Етн. с. 228).

Таке фонетичне явище частково зумовлене етимологічними запозиченнями, а також внутрішнім уподібненням, типовим для деяких говірок. Воно вказує на лексичну адаптацію іншомовних слів до місцевої фонологічної системи.

«Відчутно ширше представлена фонема [ф] у більшості південно-західних діалектів, де вона нерідко заступає собою питому звукосполюку [хв] або іноді фонему [x]» [Бевз 1980, с. 64].

Форми (биз) капилю́ха (Етн. с. 66), капилю́х (Етн. с. 97), капілюхом задушити (Етн. с. 236), римінякою (Етн. с. 43), з лівого боку у римінь (Етн. с. 226) демонструють варіативність у вокалізмі: зміна [e] на [и], [i] та редукція [e] до [и] у вимові.

Також задля передачі автентичної вимови варто відзначити регулярність -ьи після шиплячих, -ьі після м'яких приголосних: у шьипці (Етн. с. 17), ў шипці (Етн. с. 72), шьипку (Етн. с. 34), ў чьоботых (Етн. с. 72), ў кужусы (Етн. с. 72), ў кужусы (Етн. с. 72)

У низці форм зафіксовано пом'якшення шиплячих приголосних, зокрема [ш'], що позначається через написання [є] після шиплячого: шепку (Етн. с. 34), у сизі шепці, нї шепки (Етн. с. 35), в шепку (Етн. с. 105)

Явище відбиває південно-західну орфоепічну норму, де пом'якшені шиплячі не тільки актуальні в живому мовленні, але й мають орфографічне відображення в діалектному письмі. Опис цього явища знаходимо у С. Бевзенка: «... сталося, очевидно, внаслідок пересунення артикуляції [а] в напрямі до переднього ряду і середньо-високого піднесення під впливом попереднього м'якого приголосного» [Бевз 1980, с. 57].

Окрему групу складають лексеми із явищем укання – перехід ненаголошеного [о] в [у], зафіксований у таких прикладах: за учкур, на учкурі (Етн. с.58), під кужух (Етн. с. 10) ў кужусьі (Етн. с. 72).

Це типова риса південно-західного наріччя, яка проявляється в ненаголошених позиціях. Фонетична природа цього явища зумовлена адаптацією до більш вигідного для вимови звука [у]. Таке явище підтверджене в діалектологічних працях дослідників, а також у численних польових записах з територій Галичини, Буковини та Карпат. «Для багатьох південно-західних діалектів властиве сильне «укання», яке заступає ненаголошене [о] звуком [у], що особливо часто зустрічається у волинсько-подільській і галицько-буковинській групах говорів [Бевзенко 1980, с. 54].

Висновки до другого розділу

Отже, у практичному розділі дослідження проаналізовано семантичні особливості лексем на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у збірнику В. Гнатюка. З метою визначення первинних і вторинних значень аналізованих одиниць було залучено словники різних типів: загальномовні, діалектні, етнографічні та етнолінгвістичні. З'ясувалося, що загальномовні словники фіксують переважно узагальнені дефініції без увиразнення культурного контексту, діалектні зосереджені на лексичній варіативності та регіональних формах, а етнографічні подають ширшу характеристику – матеріал, крій, функцію, місцеві назви. Тоді як етнолінгвістичний словник відображає ритуально-обрядовий вимір лексем, що підтверджує необхідність комплексного підходу до їх вивчення.

Аналіз лексем у контекстах збірника засвідчив, що елементи вбрання, попри переважно номінативне функціонування, нерідко набувають символічних і сакральних значень. Головні убори, натільний і поясний одяг виступають маркерами захисту від демонологічного, верхній одяг поєднує побутові та сакралізовані функції, взуття символізує перехід у потойбічний простір і таємне знання, а прикраси та аксесуари постають атрибутами магічного й ритуального впливу. Окремо досліджено фонетико-орфографічні особливості лексем: мова збірника репрезентує живе мовлення південно-західного наріччя з характерними діалектними рисами, а желяхівський правопис передає його звучання з максимальною автентичністю. Таким чином, лексика на позначення елементів вбрання є водночас об'єктом лінгвістичного аналізу й унікальним свідченням народного мовлення. Тексти зберігають живе мовлення південно-західного наріччя з усіма діалектними, фонетичними та орфографічними особливостями. Тому вони є цінним матеріалом як для лінгвістичних, так і для етнокультурних досліджень.

ВИСНОВКИ

Дослідження було присвячене вивченню лексики на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у збірнику В. Гнатюка. Цю групу слів розглянуто в різних аспектах – крізь призму лінгвістики, етнографії, етнолінгвістики та діалектології. Виявилось, що за, здавалося б, звичайними назвами предметів одягу стоїть значно більше, ніж просте позначення речей. Цей прошарок лексики слугує джерелом глибшого розуміння ментальності нашого народу, зокрема його уявлень про світ наш і потойбічний.

Перш за все, у межах теоретичного розділу розглянуто, як одяг, взуття та прикраси взагалі осмислюються в науці. Виявилось, що в етнологічних дослідженнях ці предмети давно вийшли за межі суто побутового опису. Вони розглядаються як носії народних вірувань, обрядових практик і символічних значень. Отже, слова якими ці предмети називали, теж несуть у собі це культурне навантаження.

У лінгвістичному плані назви одягу, взуття, прикрас та аксесуарів утворюють окрему групу слів, яку можна досліджувати з різних кутів, а саме звідки вони прийшли в мову, як змінювалися з часом, як відрізняються найменування в різних регіонах, як утворювалися нові форми. Кожен із цих підходів дає свої результати і відкриває нові аспекти цієї лексики.

Окремо зупинилися на тому, які словники існують для вивчення і дослідження такої лексики і чим вони відрізняються між собою. Це виявилось важливою частиною роботи, оскільки різні типи словників дають зовсім різну інформацію про одне й те саме слово. Загальномовні словники, наприклад, тлумачні – пояснюють значення слова в найзагальнішому вигляді та показують як воно вживається в літературній мові, але про культурний чи символічний зміст там зазвичай нічого немає. Діалектні словники натомість фіксують, як слово звучить у живому мовленні різних

регіонів, які в нього є варіанти та форми. У цьому й полягає їхня особлива цінність, бо деякі слова існують лише в говірках і більше ніде не задокументовані. Етнографічні словники та довідники дають значно ширше уявлення про реалію, адже там можна знайти і з чого виготовляли, і як носили, і де який різновид побутував, і навіть побачити як це виглядало. Ритуальний зміст слів і те, що за ними стоїть у народних уявленнях, замовляннях, обрядах, повір'ях відображають саме етнолінгвістичні словники. Саме тому для дослідження було необхідно залучати всі чотири типи джерел одночасно, бо кожен окремо давав би неповну картину.

У практичній частині здійснено безпосередній аналіз лексем із збірника В. Гнатюка, зосереджуючись на контексті демонологічних ситуацій. Спочатку було розглянуто як слова, що позначають одяг, взуття та аксесуари подані в словниках різних типів, а також здійснено зіставлення словникових значень із контекстами їх уживання у текстах збірника. Такий підхід дозволив простежити у яких випадках значення слова збігається зі словниковим тлумаченням, а в яких значно виходить за його межі.

Аналіз за тематичними групами показав цікаві закономірності. Назви головних уборів здебільшого вжиті в прямому значенні, але навіть у цьому випадку їхня присутність у описах демонологічних персонажів додає їм певного символічного відтінку. Слова на позначення натільного і поясного одягу в текстах часто пов'язані із захистом. Це деталі, які або оберігають людину від нечистої сили, або, навпаки, стають частиною обрядової дії. Верхній одяг у збірнику поєднує побутові й магічні функції, адже він і гріє, і захищає від потойбічного. Цікавою та неординарною з погляду символіки виявилася група слів на позначення взуття: тут пряме, побутове значення зустрічалося значно рідше, натомість взуття у текстах регулярно пов'язане з переходом в інший простір, із таємним знанням, із межею між світами, так саме як і група слів на позначення головних уборів. Прикраси та аксесуари виявилися найбільш насиченими магічним змістом. У народних уявленнях

вони слугували оберегами, ритуальними атрибутами, засобами впливу, і це добре простежується в текстах збірника.

Важливо, що ці символічні значення з'являються через специфіку жанру – це реальні оповіді від народу. Тому коли у тексті розповідається про зустріч із демонологічною істотою, то звичайний предмет одягу стає знаком і відображає народні уявлення, страхи й забобони. Саме тому збірник В. Гнатюка виявився продуктивним матеріалом для дослідження, оскільки дає змогу простежити взаємозв'язок мови, народної культури та демонологічних уявлень.

Окрім семантики, проаналізовано також фонетичні та орфографічні особливості зафіксованих лексем. Збірник записаний із дотриманням желехівського правопису, який передає звучання народного мовлення дуже точно. Завдяки цьому в текстах були помітні риси південно-західного наріччя – укання, особливий вокалізм, пом'якшення певних звуків, специфічні фонетичні переходи. З огляду на це аналізовані лексеми цікаві як матеріал для діалектологічних досліджень, і як свідчення того як ця лексика звучала в реальному вжитку, адже збірник зберігає живе мовлення конкретного регіону і конкретної епохи.

Підсумовуючи, дослідження підтвердило, що слова на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів – це не завжди нейтральні назви предметів. За кожною такою лексемою стоїть певний пласт культурних уявлень, народних вірувань і унікального досвіду. Збірник В. Гнатюка зберіг цей матеріал у такому вигляді, що дає можливість для комплексного вивчення діалектної лексики, етнографічного матеріалу та особливостей народного світосприйняття.

Перспективним напрямом подальших досліджень може стати порівняння цієї тематичної групи лексики з матеріалами інших регіонів і різних фольклорних жанрів, що дасть змогу ширше простежити

функціонування назв одягу, взуття, прикрас та аксесуарів в українській мовній та культурній традиції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Айдадич Д. Демони і боги у слов'янських літературах, Київ, 2011, 184 с.

Анісімова Л.Г. Назви верхнього одягу у поліських, волинських та подільських говірках. *Дослідження з української діалектології*. Київ, 1991. С. 126–137.

Бевзенко С.П. Українська діалектологія. Київ: Вища школа, 1980. – 246 с.

Березовська Г. Лексико-семантична група назв шийних прикрас у східноподільських говірках. *Мовознавчий вісник*. 2010. Вип. 10. С. 109-113.

Войтів Г. В. Назви головних уборів у пам'ятках української мови (історія, семантика, функціонування). *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. 2003, Т. 246. С. 271-99.

Войтів Г. В. Назви одягу в пам'ятках української мови XIV-XVIII с. : автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.02.01. Київ, 1995. 24 с.

Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: Сполом, 2015. 228 с.

Гримашевич Г. І. Повір'я про одяг та взуття Овруччини. *Волинь-Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем*. 2005. № 13. С. 177–192.

Гримашевич Г. І. Середньополіська волинська народна номенклатура одягу та взуття: етнолінгвістичний аспект. *Вісник Житомирського державного університету імені І. Франка*. 2002. № 11. С. 5-9.

Гримашевич Г.І. Словник назв одягу та взуття середньополіських та суміжних говірок. Житомир, 2002. 184 с.

Енциклопедичний словник символів культури України / заг. ред.: В. П. Коцур та ін. 5-те вид., допов. і випр. Корсунь-Шевченківський: Вид. В. М. Гаврищенко, 2015. 911 с.

Етнографія українців: навч. посібн. / за ред. проф. С. А. Макарчука; вид. 3-є, перероб. і доп. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2015. 711 с.

Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика. Нариси. К. ; Довіра, 2007. 262 с.

Клименко Н. Б. Назви одягу в східностепових говірках Донеччини : дис. ...канд. філол. наук : 10.02.01. Донецьк. 2001. 400 с.

Конобродська В. Поліський поховальний і поминальні обряди : етнолінгвістичні студії. Житомир : Полісся, 2007. 356 с.

Кононенко В. І. Українська лінгвокультурологія. Київ : Вища школа, 2008. 327 с.

Маєрчик М. С. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури). *Тіло в текстах культур* / голов. ред. А. Скрипник; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2003. С. 69–82.

Миронова Г.М. Назви одягу від давнини до сучасності. *Культура слова*. 1978. Вип. 14. – С. 54-60.

Обрядова функція народного вбрання на Волині другої половини ХІХ – початку ХХ с. / Л. Чайковська. // Народна творчість та етнографія. 2007. № 6. С. 47-54. Бібліогр.: с. 53-54. (укр.)

Пашкова Н. І. Назви одягу в українських говорах Карпат (структурно-семантична, генетична та ареальна характеристика) : дис. ... канд. філол. наук : 10.02.01. Київ. 1999. 227 с.

Півторак Г. Желехівка // Українська мова : енциклопедія. URL: <http://litopys.org.ua/ukrmova/um17.htm> (дата звернення 29.04.2026).

Пономар Л. Г. Назви одягу Західного Полісся. Київ, 1997. 182 с.

Пономар Л. Знакова функція одягу в обрядовій культурі українців середини ХХ – початку ХХІ століття: прояви локальних традицій (за матеріалами експедицій). *Народна творчість та етнологія*. 2015. № 1. С. 32–38.

Турейський, І. (2025) Народний одяг українців у дискурсі журналу «Народна творчість та етнологія». *Народна творчість та етнологія*, 3 (407), С. 23–39.

Українська минушина : ілюстрований етнографічний довідник / А. П. Пономарьов, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін. Київ: Либідь, 1994. 256 с.

Українська мова: Енциклопедія / редкол.: В. М. Русанівський та ін. 2-ге вид., випр. і доп. Київ. : Укр. енцикл. ім. М. П. Бажана, 2004. 824 с.

Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим., біогр. нариси: А. П. Пономарьов, Т. В. Косміна, О. О. Боряк ; вступ. ст. А. П. Пономарьов. 2-ге вид. Київ: Либідь, 1992.

Хобзей Н. В. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. 216 с.

Чайковська Л. Народний одяг волинян другої половини XIX – початку XX с.; ІН НАН України. Львів, 2012.

Щибря В., Закальська Я. Народний одяг Богуславщини кінця XIX – середини XX століття : (за матеріалами фольклор.-етногр. експедиції трав. – черв. 2024 р.) *Народна творчість та етнологія*. 2025. № 2. С. 103–116.

Ajdačič Dejan. *SlovoSlavia. Studia z etnolingwistyki słowiańskiej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018, 282 s.

Słownik stereotypów i symboli ludowych, red. Jerzy Bartmiński, zast. red. Stanisława Niebrzegowska [od cz. 3. Niebrzegowska-Bartmińska], t. I: Kosmos, cz. 1: Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie, 1996; cz. 2: Ziemia, woda, podziemie, 1999; cz. 3: Meteorologia, 2012; cz. 4: Świat, światło, metale, 2012; t. II: Rośliny, cz. 1: Zboża, 2017; cz. 2: Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe, 2018; cz. 3: Kwiaty, 2019; cz. 4: Zioła, 2019, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

СПИСОК ДЖЕРЕЛ ДОСЛІДЖЕННЯ

Березовська Г. Г. Словник назв одягу та взуття у східноподільських говірках. Умань : Уманське комунальне видавничо-поліграфічне підприємство, 2010. 348 с.

Великий тлумачний словник (ВТС) сучасної української мови. ВТФ «Перун», 2005 (онлайн-версія). URL: <https://1531.slovaronline.com/> (дата звернення: 18.04.2026).

Грінченко Б. Словник української мови: в 4-х тт. Київ, 1907-1909. URL: <https://hrinchenko.com/> (дата звернення: 16.04.2026).

Жайворонок В. Знаки української етнокультури : словник-довідник. Київ: Довіра, 2006. 703 с.

Знадоби до української демонології: т. II. вип. 2 / зібрав В. Гнатюк. Львів : Наукове товариство імені Шевченка, 1912.

Матейко К. Український народний одяг : етнографічний словник / відп. ред. Р. Кирчів; НАН України, Інститут народознавства. – К.: Наук. думка, 1996. – 195 с.

Матеріали до словника подільського говору / упоряд. І. В. Гороф'янюк ; наук. ред. П. Ю. Гриценко. Вінниця : Твори, 2021. 459 с.

Словник української мови: В 11-ти т. Київ : Наукова думка, 1970-1980. URL: <https://sum11.com.ua/> (дата звернення: 14.04.2026).

ДОДАТКИ

Додаток А. Показчик лексики на позначення одягу, взуття, прикрас та аксесуарів у «Знадобах до української демонології» В. Гнатюка

Таблиця А.1

ГОЛОВНІ УБОРИ	
брить	у високих брилях (с. 54)
ковпак	калпачок (с. 36)
платок	у платочку (с. 42), (гроші за пазухом) в платочку (с. 182), у платку́ (с. 229)
очіпок	очіпок (с. 3)
шапка	шапку (с. 8), як шапку (с. 22), в шапці (с. 16), у шьипці (с. 17), шапочку (с. 36), шепку (с. 34), шьипка (с. 34), шепка (с. 35), у сиві шепці, нї шепки (с. 35), ў шипцы́ (с. 72), в шепку (с. 105), три рази плюнуть у шапку (с. 187)
капелюх	(биз) капилю́ха (с. 66), капилю́х (с. 97), на капилюх (с. 179), капелю́х скинув (с. 232), капелюх (с. 232), капілюхом задушити (с. 236)
кашкет	кашкет (с. 16)
хустка	фустку йейець (с. 112), фустка́ми (с. 122), у фустінку (с. 226), гроші завйиза́ла ў фúтку (с. 228)
перемітка	перéмітку (с. 6), ў перéмітку (с. 97)

Таблиця А.2

ПОЯСНИЙ ОДЯГ	
ремінь	римінякою (с. 43), ремінчик (с. 129), з лівого боку у римінь (с. 226), сховав гроші ў ремінь (с. 228), у ремінь (с. 229), сховаў йиго до ремёню (с. 230)
спідниця	спідницею (с. 8), спідницеў (с. 142)
плахта	в плахті (с. 3)
запаска	запасці (с. 3)
пояс	пояс (с. 9), вирита в пояс (с. 13), нижче пояса (с. 13)
пасок	пасок (с. 9), паском (с. 9)
брюки	в брюках (с. 14)
портки	ў пóртках (с. 17)
фартух	фартухóм (с. 142)
штани	єго штани (с. 178), штанами віск зливати (с. 178), в білих штанах (с. 16)
рантух	в рантуху (с. 11), в в рантусі (с. 11), в рантуху (с. 22)
очкур	очкур (с. 16), за учкур, на учкурі (с. 58), с тим очкуром (с. 103), очкур (с. 103)

Таблиця А.3

НАТІЛЬНИЙ ОДЯГ	
блуза	блюза (с. 50), блюзу (с. 50)
сорочка	білі сорочки (с. 3), у брудній сорочці (с. 10), ў сорочці (с. 17), ў сороччині (с. 66), в сорочку (с. 94), сорочку (с. 99), в одні сорочці (с. 105), сорочченіє (с. 52), в сороці (с. 56), в одні сорочці (с. 126), стьигнуў сорочку (с. 235)
панчохи	по панчохах (с. 49)
чулки	білі чулки (с. 14)
юпка	юпку (с. 125)

Таблиця А.4

ВЕРХНІЙ ОДЯГ	
сардак	сардак навівороть (с. 6), сардака (с. 6), сардачки (с. 96), сардака́ (с. 96), сарда́к (с. 201)
сіртук	в чорному сіртуці (с. 14)
жупан	у чорних жупанах (с. 54)
кожух	під кужух (с. 10), кожух (с. 50), кожухом (с. 50), ў кужусьі (с. 72), за кожух (с. 147), кожу́х (с. 201)

Таблиця А.5

ВЗУТТЯ	
башмаки	продай башмачки (с. 233)
черевики	чиривички (с. 14), скидаў черевіки (с. 232), міня на чиривики (с. 233), кинуў черевік, черевіка (с. 239)
чоботи	чобіт (с. 8), чоботи (с. 57), ў чьоботых (с. 72), в чоботі (с. 167), чобіт (с. 185), чоботи (с. 186), браві чоботи (с. 233)
посто́лі (с. 186)	ў постолáх (с. 186), постолі́ (с. 186)

Таблиця А.6

ПРИКРАСИ ТА АКСЕСУАРИ	
коралі́	(пропали десь) коралі́ (с. 184), коралі́ (с. 184)
обручка	обручки (с. 16)
перстень	той перстенéц (с. 230), перстені́ (с. 78), перстень (с. 230)
капшук	капшучок (с. 95), зашивають його у капшучок (с. 96)
гаман	гаман (с. 184)
дзигарок	забраў зигарок (с. 158)
бинди	в биндах (с. 11)

Додаток Б. Розподіл лексем за тематичними групами

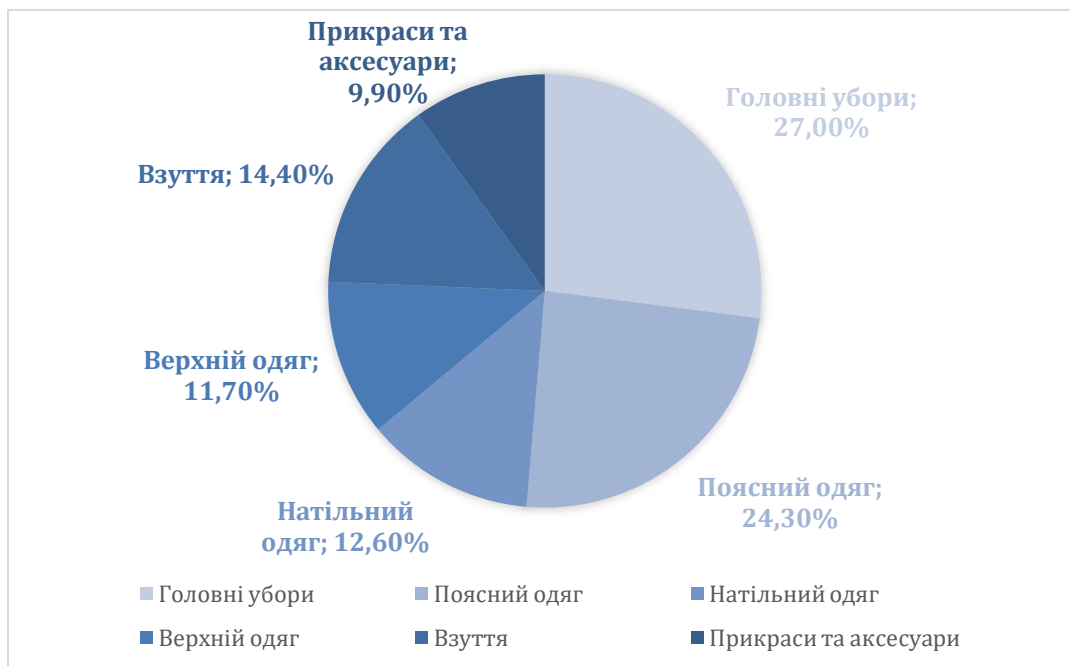


Рис. Б.1. Розподіл лексем за тематичними групами