

Міністерство освіти і науки України
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
Історичний факультет
Наукове етнологічне студентське товариство (НЕСТ)
кафедри археології та етнології України

Етнічна культура в глобалізованому світі

присвячується 20-річчю кафедри археології та етнології України
Одеського національного університету імені І.І.Мечникова

Одеса

2013

ББК 39:7(063)
УДК 63.5я431
э912

Редакційна колегія:

Кузнецов В.А., голова Наукового етнологічного студентського товариства (НЕСТ) кафедри археології та етнології України (секретар)

Кушнір В.Г., кандидат історичних наук, доцент (науковий редактор)

Петрова Н.О., кандидат історичних наук, доцент (відповідальний секретар)

Сминтина О.В., доктор історичних наук, професор (науковий редактор)

Стрельцова А.В., секретар Наукового етнологічного студентського товариства (НЕСТ) кафедри археології та етнології України

Етнічна культура в глобалізованому світі. Збірка наукових праць Першої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених, присвяченої 20-річчю кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова - Одеса, 2013. 242 стор.

На сторінках видання розглядаються проблеми фіксації та збереження локальних варіантів традиційної культури; питання трансформації етнічної культури, традицій та інновацій, діяльності міських культурних товариств. Окрема увага приділена також історіографії варіантів цих проблем.

Збірка рекомендується етнологам та історикам, фольклористам, мистецтвознавцям, краєзнавцям, студентам і учням загальноосвітніх шкіл.

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей.

ISBN 978-617-7111-08-4

© Наукове етнологічне студентське товариство (НЕСТ)

© Освіта України

ЗВІТ ПРО ПРОВЕДЕННЯ

Першої міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених, присвяченої 20-річчю кафедри археології та етнології України

Одеського національного університету імені І.І.Мечникова
«Етнічна культура в глобалізованому світі»,
що проходила в Одеському національному університеті
імені І. І. Мечникова
1-2 лютого 2013 р.

У роботі конференції взяли участь 34 студенти, аспіранти та молодих науковців в галузі етнології та історії. На засіданнях прочитано і обговорено 20 доповідей.

Конференція організована Науковим етнологічним студентським товариством (НЕСТ) кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. Цьогорічна конференція є першою міжнародною науковою конференцією студентів, аспірантів та молодих вчених, що присвячена 20-річчю кафедри археології та етнології України та проходила у форматі пленарного засідання. Це перша тематична конференція присвячена висвітленню проблем стану збереження та розвитку етнічної культури в глобалізованому світі, на якій розглянуті актуальні питання теоретико-методологічного характеру, проаналізовані тенденції сучасних досліджень.

Свої наукові доробки на ній представили не тільки студенти й аспіранти історичного факультету, але й гості з інших ВНЗ та наукових установ України, Росії, Білорусі та Фінляндії. Учасники мали змогу прослухати цікаві доповіді, присвячені проблемам збереження регіональних варіантів традиційної культури, актуальним питанням етнології та пов'язаних із нею дисциплін. Гостей конференції очікувала пізнавальна екскурсія нашим містом.

Впродовж 1-2 лютого 2013 року в рамках конференції було прочитано 20 доповідей, охоплені загальними межами проблематики «Етнічна культура в глобалізованому світі».

У доповідях та дискусіях були порушені наступні наукові проблеми:

- Проблема фіксації та збереження локальних варіантів традиційної культури;

- Проблема трансформації етнічної культури, будь то традиції та інновації у кримськотатарській антропонімії та трапезі, її вияви у міжнародному футболі, неоязичництві, міській архітектурі чи діяльності міських культурних товариств;

- Окрема увага приділена також історіографії варіантів цих проблем.

Від НЕСТу виголошено подяку за цікаві повідомлення й точки зору, висловлені представниками одеської етнологічної школи і медієвістики, львівським та сімферопольським дослідникам, а також адміністрації факультету за надану фізичну, технічну та інтелектуальну допомогу.

Відзначено необхідність активізації польових досліджень, накопичення і формування банку етнографічних відомостей і створення механізму обміну інформацією. У зв'язку із зростаючим інтересом нашого суспільства до традиційної культури окремою важливою проблемою є популяризація знань про етнічну культуру через ЗМІ, освітянські установи.

До вашої уваги пропонуються Матеріали доповідей, що були виголошені під час роботи конференції.

Голова оргкомітету
Міжнародної наукової конференції
«Етнічна культура в глобалізованому світі»
декан історичного факультету ОНУ імені І. І. Мечникова,
кандидат історичних наук, доцент В.Г.Кушнір

Відповідальний секретар оргкомітету
доцент кафедри археології та етнології України
історичного факультету ОНУ імені І. І. Мечникова,
кандидат історичних наук, доцент Н.О.Петрова

Зміст

Maherramli A. Postsoviet ethnoregion (revisited to the existence of Baltic union)	7
Андрєєва Г.Б. Ігрова культура с. Струмок першої третини ХХ ст.	20
Бежнар М.Т. Фольклорний супровід весільного обряду в с. Іспас Вишницького р-ну Чернівецької області	25
Борлак І.М. Історіографія розвитку культури гагаузів Буджака у ХХ ст.	33
Водько В.И. Представления о пришествии антихриста в народной эсхатологии Новороссийского края в XIX веке	44
Демешко Н.Э. Украиноведческие исследования альманаха «Киевская старина» в развитии этнографической науки в Украине	52
Зюбовський А.В. Реалістичні та ритуально-світоглядні вимоги до жінки-господині як основного виконавця процесу хлібопечення українців кінця ХІХ – ХХ століття	62
Калініна С.І. Молодіжний фольклор українського села Маяки	78
Кожолянко О.Г., Найда О. Звичаєве право українців Буковини у ХІХ – першій пол. ХХ ст.	85
Котова Г.С. Українська громада м. Турку (Фінляндія) (до питання збереження етнічності в умовах глобалізованого суспільства)	92
Кузнецов В.А. Сакральна географія українського неоязичництва	97
Міхєєв О.Д. Футбол як глобальний феномен в системі міжетнічних відносин са	106
Молдован І.А. Інтер'єр буковинського народного житла ХІХ – першої пол. ХХ ст.	112
Наконечна К.О. Символіка весільного хлібного печива українців Слобожанщини	117
Немец В.Р. Атрибути традиційного весілля історико-етнографічної Волині: передшлюбний цикл (др. пол. ХІХ – ХХ ст.) ...	126
Ніколаєва А.В. Апотропейні функції домовика в українській традиційній культурі	140
Новосолова Ю.І. Традиції та інновації в традиційній трапезі на прикладі корінних народів Криму	147
Овсюхно І.В. Прояви етнічності в умовах сучасного міста (на прикладі діяльності культурних товариств болгар Одеси) .	152

Переверзова С.С. Весілля в Одесі в останній третині ХХ ст. (за матеріалами досліджень Молдаванки)	157
Петрова А.О. Розвиток традиційної культури українців Буго-Дністровського межиріччя та Буджака в ХХ ст. в історіографії	162
Петровська О.В. Українські звичаї на Святий вечір (на матеріалах Ширяївського р-ну Одеської області)	169
Пилипак М.А. Особливості виготовлення та побутування весільного деревця на Східному Поділлі	174
Сабран І.В. Символіка весняних свят та обрядів українців	180
Стрельцова А.В. Мотив «Дерево роду» на ткацьких виробах українців Одещини	186
Фецик І.М. Кам'яна скульптура святого Онуфрія в с.Касперівці на Тернопільщині	193
Худайбердієва (Аширгельди-гизи) О.А. Деякі особливості сучасної кримськотатарської антропонімії	196
Шваба Г.М. Уявленні беларусаў пра атмасферныя з'явы як крыніца даследвання міфалагічнай свядомасці этнасу	207
Щербань О.В., Щербань А.Л. Традиції та інновації у опішнянському весіллі (ХХ – початок ХХІ ст.)	213
Яцун Н.О. Дослідження молодіжних громад в діяльності Етнографічної комісії Наукового Товариства ім. Шевченка	227
Яцуник В.О. Традиційні зимові ігри українців (за матеріалами с. Сербинів Волочиського району Хмельницької області)	236

**POSTSOVIET ETHNOREGION
(revisited to the existence of Baltic union)**

Author reviews the problems of alliance of the Baltic countries in the independent period 1918-1940. He determines historical backgrounds, which took place before Second World War and characterizes failure in politics of organizing alliance.

Key words: Baltic union, independence, Latvia, Estonia, Lithuania

Introduction

To understand the reasons for the failure of the first attempt to create a union of the Baltic countries in the period between WWI and WWII, we need to look at their history. Despite the fact that Estonia, Latvia, and Lithuania today are often referred to with a common term - the Baltic States, each of them has passed its own historical path. The attempts at Baltic co-operation of newly independent countries were affected by a number of factors, such as the religious differences, the difference between ethnic origins of peoples, language barriers, and different experiences of state building.

Due to the earlier abolition of serfdom in Estonia and Latvia, capitalist relations began to develop here earlier than in other parts of the Russian Empire. In this sense they were ahead of Lithuania. In the German provinces of Russia - Estonia, Livonia and Courland - serfdom was abolished in 1817 and 1819, however in ethnographic Lithuania (and Latgale) - in 1861. Consequently, Latvian and Estonian peasants could start sending their children to high schools earlier, therefore formation of people's intelligentsia began earlier here. They were ahead of Lithuania in this sense.

"We became very distant due to the events in two particular centuries: the 17th century, when most Latvians became Lutherans, and the 19th century, when we belonged to the Russian Empire." [2, p.183]

Administrative division of the territories of dependent peoples in the Russian Empire took place on the basis of "divide and rule" principal and often did not coincide with ethnic boundaries. This was caused by the fact that Russians wanted to prevent the development of nation-

al consciousness among the dependent peoples. Mixed nationalities inhabiting in the administrative units of the Russian Empire in future have created additional challenges in improving relations between these nations.

The collapse of the Russian Empire.

The beginning of the twentieth century was a very important period in the history of Europe. As a result of the First World War, there have been great changes in the political map of Europe. With the collapse of empires five new countries emerged around the Baltic Sea: Finland, Estonia, Latvia, Lithuania and Poland, the territories of which were previously mainly part of the Russian Empire.

The Baltic States, that were once the periphery, got a chance to acquire a significant political weight in the inter-war Europe. It is worth recalling the fact that back in those days Finland was considered one of the Baltic States too, so there were four of them. But despite of all the attempts to create a single military alliance or at least a single political position they were not successful. The reason for this could be an effective foreign policy of the USSR and the ability to influence certain foreign policy decisions of the newly formed countries, which caused the lack of coordination in the matter of their alliance. The term Baltic States, at that time was considered more as a notion of category of political geography, not a deeper meaning which meant sociopolitical formation.

During the First World War, closer to the end of it, all the Baltic States have already had the prerequisites for the establishment of independent states.

Circumstances were more difficult for the other Baltic States. Despite the fact that in February 1918, the German army occupied the entire Baltic region, Maapaev has managed to declare independence and establish a provisional government headed by Konstantin Pats in February 24 in Tallinn, Estonia. The very next day, February 25, German troops occupied Tallinn. In Lithuania, a week earlier, on 16 February, Lithuanians declared independence, but, in contrast to Estonians, they have done so with the consent of the German occupation authorities and functioned only as their subordinates. Estonians took the decision without consulting with Germans, even trying to do it as soon as possible to get ahead of their invasion of the capital. Independence in Latvia was proclaimed only after Germany's defeat in World War I, November 18, 1918. However, despite the fact that Latvia, managed by Carl Ulmanis had never been subordi-

nate to the German occupiers, as Lithuania managed by Antanas Smetonahad, Latvia was more dependent on the German occupation authorities.

Since November 1918, all three Baltic countries had opportunity to start building a real independence. Although on 22 November 1918, immediately after the defeat of Germany, Soviet Russia tried to attack the West in order to capture the Baltic region.

In Estonia, in contrast to Latvia, the Provisional Government has received a lot of support right from its inception. This support has allowed Pats to declare the mobilization of Estonian army, and begin to promise land to peasants. Ulmanis in Latvia due to the resistance of local Germans and German army units was afraid to declare mobilization. 3500 Finns, 225 Danes, and 200 Swedish volunteers who came to help Estonians in the fight against the “red”, in addition to a large military force, gave a lot of moral support, which has lifted the morale of the Estonians and gave them the confidence that they are not alone [3, p. 25-27].

The result was not far away, in February 1919 the Soviet invaders were driven out, and Estonia has become absolutely free. In April 1919, a free parliament was elected. Freeing their territory from invaders and electing Parliament, Estonians considered it necessary to obtain official recognition from the Western powers - the U.S., Great Britain, France, there was no positive response to the Estonian request, as these powers were hoping for a revival of the Russian Empire under the leadership of Admiral Kolchak and did not want to deteriorate relationship with him. For the countries of the Entente it was easier to enforce the treaty obligations and debt recovery from an entire country with one government, rather than from the newly liberated states, that obviously did not want to be responsible for the obligations of Imperial Russia.

Taking into account this objective reality, Estonia was the first among the Baltic States to began establishing informal contacts with the Soviet Russia on the matter of the armistice. Due to the fact that Estonians were more interested in ourselves and their national interest, less thinking about the neighbors, and less fearful of a negative opinion from the West, Estonians were first to sign the armistice with Moscow in 2 February 1920.

Largely due to the help of Estonia Latvia, in August 11, 1920 was able to sign an armistice agreement with the Soviet Russia, according to which the Soviet government recognized the existence of an independent Latvia. Lithuania, despite the loss of Vilnius, was also able to get the armistice and delineation with Soviet Russia.

Soon the victorious in World War I (the Allies) officially recognized the independence of the Baltic States. September 22, 1921 Latvia, Estonia and Lithuania were admitted to the League of Nations.

Attempts to create a union

The first attempts to formulate the idea of the Baltic regional integration are dating to the beginning of interwar period. Newly formed countries had to find their places in the system of international relations, to ensure the security. The situation was complicated also by the fact that they were small by area and population (with the exception of Poland), furthermore located between two strong and “unpredictable” neighbors - Germany and Russia / Soviet Union that experienced the revolutionary upheaval after the war. Both of these countries were actually excluded from the new system of international relations and, therefore, they were inclined to reconsider it, creating a potential danger especially for their small neighbors. This was the main cause of numerous projects for the creation of regional alliances in the Baltic Region.

In 1917, Estonian J. Tyonisson proposed project of Baltic-Nordic federation. And in 1918, another Estonian, K. Pusta, proposed an even more ambitious idea of creation of three interconnected unions in the Baltic region: Scandinavia - Denmark, Norway and Sweden, the Baltic - Finland, Estonia and Latvia and Central Baltic - Poland and Lithuania [4, p. 2-3].

Both of these proposals were actively supported by the UK, which would like to create a large and powerful state or group of states that can serve as an effective counterweight to Soviet Russia as well as Germany in the this region. Interest of UK was caused by the interest to create a sufficiently strong alliance that can restrain revanchists (USSR & Germany).

However, the Scandinavian countries immediately refused to take part in this the project. Over a long period, they followed a policy of non-participation in military alliances in peacetime, to remain neutral and to protect themselves in case of war. The acceptance of any obligations to the weak and the vulnerable Baltic States would potentially threaten them with almost inevitable involvement to the military conflict with powerful neighbors. Furthermore, in the XVIII century these states rejected the idea of dominance in the Baltic Sea and began to formulate their identity around the notion of “North” («Norden») [5, p. 87-89]. This was due to the fact that Sweden, claiming the title of

«Dominium Mare Baltici», began to lose its position in the Baltic Sea in the end of the XVI century, while Russia, in contrast, started to gain a real force in the region. Boundary established between these two countries in the late XVIII - early XIX centuries, has become a new line of division of Baltic region on the axis “West-East”, which existed until the end of World War I. During this time, the idea of the North ingrained in the consciousness of the Scandinavian peoples, and even was reflected in their national anthem. Thus, by the time of emergence of the idea of the Baltic League and Balto-Scandia, Scandinavians had made much progress in forming the northern identity and were not going to abandon it for the sake of dubious prospects in the Baltic Sea Region [7].

Therefore, only five new states in the region participated in the negotiations on the establishment of a Baltic regional association. In 1919, they developed a project of the Baltic confederation. The main goal of which was the defense. In August 1920, at a conference in Bulduri (Latvia), a Council of Baltic delegates was founded. However, some goals and the decisions defined on the conference have never been implemented.

In the early twenties - especially from 1922 to 1924 - the newly formed small countries had hoped to increase the security by reforming the League of Nations. It is these three years League of Nations was the closest to its reform, which would give it the most important - readiness to resist the aggression against any member of the League by all possible means, including military. In the spring of 1925 a plan to strengthen the League of Nations failed completely. Although, there were differences in political power in the first half of the twenties, all thought only about the oldest method of providing security - military, political, political alliance. There was no such politician in the Baltic States, including Poland, who would not say anything in positive or negative context about an alliance with five countries, consisting of: Finland, Estonia, Latvia, Lithuania and Poland.

In 1922 Estonia, Latvia, Lithuania, Poland and Finland signed new cooperation agreement in Warsaw. But it has not been implemented due to the refusal of Finland to ratify it. The failure of all these agreements was due to several reasons. First of all, there was no agreement among the politicians of these countries on which state is considered to be Baltic. Thus, Estonia and Finland did not welcome the participation of Poland in regional agreements. In addition, international relations in the region were complicated by a number of regional conflicts, particularly between Lithuania and Poland because of the Vilnius region. In October

1920 Poles regained (and in the view of Lithuanians - captured) Vilnius, the historical capital of Lithuania, which at that time had only a small percent of Lithuanian inhabitants. Now the alliance was possible be either with Lithuania and without Poland or vice versa.

Next failure was in February 1922, when Poland and Finland were ready to sign a bilateral defense alliance against Soviet Russia, but this plan was vetoed by Poland's main ally - France: she had an alliance with Poland (since February 1921). The sole purpose of the alliance was to defend from Germany, and not Russia. Hence, France did not want Poland to devote its attention to the far north, thinking about the protection of Finland from Russia, not the protection of France from Germany - the only thing, according to the French, the Poles should think about.

Another reason for the failure was that in May 1922, the Government of Finland seriously reoriented its foreign policy. Period of time - since 1919, when this country thought that allies with the south neighbors had no results. From then Finland relied only on itself in terms of its security.

The three Baltic countries remained alone, but even then there was no emergence of their joint alliance, but only bilateral defense alliance of Estonia and Latvia (1923), the only alliance of the Baltic States for twenty years. This alliance emerged, probably because of two reasons. First of all, there were no other options left. Of course there was an option to conclude an alliance with Lithuania, but who would want to protect it from Poles, whom Lithuania wanted to regain Vilnius from, or from Germany, from which she gain Memel (which has not become a Lithuanian, after it was named Klaipeda). Union with Lithuania was threatening with greater political complications. The second reason was the fear of Soviet Russia.

Events preceding the signing of the agreement are stated below. In autumn 1923, Moscow has conceived to organize communist coup to overthrow the government of the Weimar Republic and to establish puppet regime. At the very beginning his coup was doomed to defeat. To help the coup, Moscow had to ask its neighbors (Poland, Lithuania, Latvia and Estonia), would they allow the Russia to help "German comrades" by "humanitarian aid" in the form of Soviet transit through the Baltic States. This request excited Latvia and Estonia (Does this "humanitarian aid" mean the transit of troops across the Baltic States to Germany? Whether Moscow would decide to provide "humanitarian aid" to Latvia and Estonia, as well, and which they would not be able

to refuse ?). Because of these riots, Latvia and Estonia signed bilateral defense pact in November 1, 1923 in Tallinn, promising each other to help in case of an aggression of a third party. By signing the treaty of alliance, the Minister of Foreign Affairs of Latvia Zigfrīds Anna Meierovics said that “the Soviet-German orientation” can threaten the security of Estonia and Latvia, and the signing of the agreement is a response to this threat [6].

Despite the fact that the situation was resolved without any adverse consequences, the maintenance of the alliance itself was also quite problematic. Only once, in 1931, Latvia together with Estonia conducted military maneuvers. Then, as well as now, conducting of military maneuvers was a complex deal for management. Successful organization of maneuvers was also complicated by another factor - the language. What language must be the language of the alliance? How will officers and soldiers communicate on maneuvers, how will they hold correspondence and how will they create shared plans? In 1923 Russian language was most often the common spoken language of the alliance or German that was used less often.

Through the years, level of knowledge of both languages has fallen among the younger generation, but there was no opportunity to replace them by any other foreign language (in 1936 English was introduced as mandatory language in Latvian schools instead of German. However this step did not produce immediate results). So the question of language remained unresolved, and the Russian- remained its influence. In the early thirties, the alliance was experiencing its decline, which was briefly stopped by a new wave of anxiety - in 1933 and 1934. This time the cause of anxiety was not Soviet Russia, but Nazi Germany and even Poland. In January 1933, Hitler came to power in Germany. It bothered Latvia and Estonia. In contrast, Lithuania was not worried about its own fate, and hoped that Hitler would immediately punish the main enemy of Lithuania- Poland. However, Hitler was not hurrying to do this. All three countries, like many others in Europe, have been very concerned about the armistice between Germany and Poland, and the signing of a nonaggression pact in January 1934. This was followed by an inevitable feature of that era - the rumors of a secret Polish-German agreement on the division of spheres of influence in the region. There have not been any secret protocol of the pact, as well as there was no intention of Hitler to keep it all 10 years (the period for which the pact was signed).

In fact, nothing has changed: Latvians and Estonians had not had a hunch about Stalin’s and Hitler’s intentions regarding Poland and they

were worried by this agreement. So in February 17, 1934, they added the agreement on political cooperation to the defensive military alliance of 1923. Thus, these both countries were linked by a military-political alliance and trust which will not last so long, less than three years.

Addition made to the alliance of Estonia and Latvia was not the only event in 1934 in the Baltic. Lithuania prior to agreement of a non-aggression signed between Germany and Poland was not interested in friendship with Latvia and Estonia at all. Perhaps its policymakers thought that Germany and USSR were its defenders only because both of these countries were enemies of Poland. But phrase “The enemy of my enemy is my friend” do not always work, especially in case of Lithuania. Conducted peace with Warsaw, Berlin freed Poles in relations with Lithuania and freed the their own hands , especially after the Lithuanians, began to fight with the Germans in German Klaipeda in 1934, which more and more wished joining to Germany.

Feeling the growing threat from Germany, Lithuanians began to desperately ask about joining the Estonian-Latvian Union, hoping for help against the Poles and Germans. Surely, Latvia and Estonia were not in need of additional problems - obligations for military assistance to Lithuania in such a complex international situation. The only thing all three countries were able to negotiate was the Baltic Entente - diplomatic consultation pact, which did not impose any country to any mutual obligations. In September 1934, the foreign ministers of the three Baltic republics signed an agreement in Geneva “of understanding and cooperation, “which received the unofficial title of “Baltic Entente”.

Estonia was the first to be disappointed in the Baltic Entente and began to demand the limiting of its cooperation. Aspiration of Lithuanians to discuss its relations with Poland and Germany at a conference of the Entente was irritating Estonians pretty much. Latvia and Estonia got written consent from Lithuania not to discuss those issues, however it did not work.

Possibly Entente would have been much more successful, if the Baltic States were united by a common economic space and close economic ties, but they were not. All three countries, albeit some differences, were agrarian, and were each other’s competitor in the international market. All the main trading partners of the three states were United Kingdom and Germany, not neighbors. Estonians, who in the second half of the thirties tried very hard to get closer with Finland, provided it with the economic benefits that were not available for Latvia or Lithuania. The only thing that interested Latvia was Estonian energy supply,

particularly starting from the autumn of 1939, when World War broke off all economic ties with the UK, and caused the end of supply of coal to Latvia.

Already by 1935-1936, the Estonian foreign policy began to change its orientation towards the Germany and Poland, which have now become almost its allies, and the Estonians did not see any threat in them.

Estonians started to doubt about the need of the alliance with Latvia, if Estonia even without any formal alliance had such powerful friends as Germany and Poland. In 1937, the Estonian military management revised plans for defense and secretly decided not to help Latvia, if she gets in trouble and will have to use military-defense according the alliance signed in 1923. Union collapsed, it would be correct to say, it was destroyed by Estonians [6].

On 7th of June, 1939 both countries (Estonia and Latvia), signed a nonaggression pact with Germany. This agreement established a mandatory to comply with its rules, even if they come into conflict with the alliance in 1923 (for example, Germany violated the nonaggression pact with Latvia, but not with Estonia, Estonia will have to abide by the treaty with Germany, not alliance commitments in relation to Latvia). After that Estonia and Latvia have begun to consider the possibility of formal annulment of the alliance of 1923, which had no longer any meaning. Yet, in my opinion, their actions were not further determined by pragmatic considerations, but by the worry about how the annulment will look like. Alliance did not give anything positive, but nothing negative, and its cancellation would raise questions about whether or not the relationship between the two countries became even worse than they were. Most likely, the leadership of both countries decided not to provoke such questions in a tense atmosphere that prevailed in 1939 in Europe. Alliance remained untouched up to June 17, 1940, when the two countries have been occupied, trying to protect neither each other nor even themselves.

A significant role in the deterioration of relations of Estonia and Latvia played personal animosity between some politicians of the both countries. After the coup in March 1934, the second person in the regime of Pats became General Laidoner, taking into account the illness of Pats, Laidoner's role became even more significant - and not for the benefit of Latvia. Laidoner considered himself to play an indispensable role in the conquest of independence of Latvia. But when, in 1935, in Riga, opened the Freedom Monument, Johan Laidoner did not receive an invitation to the opening because of the resistance of General Balo-

dis, which, in turn, was considered to be the second person in the state in the regime of Ulmanis. Laidoner felt offended, and soon, in 1937, the revision of the Estonian military plans followed, as mentioned above.

Alienation increased because the difference in the image of dictatorships of both states. In Estonia Pats really reformed the constitution. Then, of course, there was no return to the principles of democracy of 1920, but still in Estonia there have been at least some parliamentary elections, in which even the opposition could participate. But in Latvia Parliament was absolutely absent. Even though the Estonian leader Pats was not refusing the cult of personality, but it was not as bloated as in Latvia. Freedom of the press also has been cut not as much as in Latvia [6].

Fall of illusions

Summer of 1939, the last months of peace in Europe, the leadership of the Baltic countries met with the illusions, which already in the near future, they had to pay the highest price for.

Signing a non-aggression pact with Germany Riga as well as Tallinn felt that their security is seriously increased. Germany not only promised not to attack them, and even help in the event of a Soviet attack. All has collapsed in August 23, 1939 when Hitler signed a pact with Stalin to ease the destruction of Poland, and later defeat France and Britain. For peace with Stalin, Hitler was willing to pay with the transfer of Baltic States.

This treaty got the name of the Molotov-Ribbentrop Pact. Both sides had different objectives, concluding the treaty. Hitler was preparing an attack on Poland, and believed that this agreement will eliminate a threat to Germany's two-front war in Europe since Stalin, according to his calculations, is interested in the capture of the territories of former Russian Empire and will seek such an opportunity by agreement with Germany. Stalin considered the agreement as an opportunity to implement his aggressive intentions, avoiding armed conflict, and the opportunity to prepare for military action, which inevitably will have to come. The contract had a "secret protocol" on the division of "spheres of influence" in Eastern and South-Eastern Europe. Provided that in the event of war of Germany against Poland, German troops could move till the so-called "Curzon Line", the rest of Poland, as well as Finland, Estonia, Latvia and Bessarabia were acknowledged as "sphere of influence" of the USSR.

German invasion to Poland and the start of World War II in September 1939 was the peak period of the alienation of Balts by the world community. Lithuanians, who considered themselves more vulnerable - the war was on their doorstep - proposed to convene an emergency session of the Baltic Entente on September 14 in Kaunas, to discuss possible joint actions in mortal danger. However, their offer remained without response. Latvia still wanted to consult with Estonia –as long as the alliance has formally existed, however Estonians did not need these consultations, they assumed that Estonia will be able to survive even in case of Lithuania and Latvia collapses. Inventing various reasons, they have rejected a meeting with Latvians.

However it appeared so that in the autumn of 1939, it was Estonia that was demanded the establishment of Soviet military bases on its territory. The fact that Estonians could not resist Russian demands probably was not strange - no one among the Baltic States did it. Estonians took these requirements without any serious objections. But the fact that they did not even feel the need to inform Latvia about the negotiations with the Soviet Union was at least surprising.

Only after the first step of the occupation had already been made and Soviet military bases were located in Latvia (agreement dated 5th of October), and Lithuania (the agreement of 10th of October), and the Baltic States had already become protectorate of the Soviet Union, these countries started to show desire to get closer. Despite attempts made, they were absolutely pointless, it was practically impossible to revive the long dead Baltic Entente. This fact only served Russians to create false reasons for the occupation of the Baltic States, accusing the Baltic States in the development of “anti-Soviet plans”.

When Lithuania was occupied (June 15, 1940), Latvia and Estonia still cherished the hope that this situation will not affect them. Latvia and Estonia got respite only for two days, but it was enough to frighten them and completely demoralize. In June 17 Soviet tanks were already in Riga and Tallinn, where they were greeted with jubilation by supporters that might have actually seen protection from Nazi occupation in Soviet tanks.

Conclusion

Certainly insufficient attention to the union and mutual distrust has been one of the causes of the occupation of the Baltic States. However, there were also a lot of objective historical reasons for this. Too

short period of independence for the nations who did not have much or forgotten their traditions of public administration and economical independence which had to allow them to create a strong, stable economy, that could become the basis for regional integration. The global economical crisis of 1929-1933 has also played unfavorable role in this situation. Not having time to properly organize their affairs, they had to deal with more pressing security challenges and find allies. Their frequent mistakes in the choice of political allies are justified not only by the lack of experience, but also adverse geopolitical situation between the two aggressive, militarily strong states. Perhaps, the problems of internal development at that time may sometimes force them to go for not deliberate compromises in their foreign policy. Besides, there were no guarantees of reliable implementation of international obligations at that time. Absence of this kind of guarantees created opportunities for countries far more versed in the intricacies of international politics violate contractual obligations whenever they seemed favorable. Despite the fact that the mistakes and shortcomings were typical for Latvian, Estonian, and, of course, Lithuanian politics in the twenties and thirties and mistakes were inevitable in politics of any country, in my opinion, the biggest and most tragic mistake was made by France and the United Kingdom, when they did not restrain Hitler in time.

Sources and Literature

1. Andres Kasekamp. A History of the Baltic States. Palgrave Macmillan 2010
2. Alvydas Butkus, Leonidas Donskis. The Baltics – A Forgotten Future Project; Lithuanian Foreign Policy Review 2007 (19);
3. Karsten Bruggemann. Defending National Sovereignty against Two Russians. — Journal of Baltic Studies, Spring 2003, pp. 25-27
4. Ballti Assamblee / Baltijas Asambleja / Baltijos Asambleja. Tallinn; Riga; Vilnius, 2001; p. 2-3
5. Суздалева И.В. Региональная политика ЕС: проблемы формирования и перспективы развития / Расширение Европейского союза и Беларусь: в поисках новой политики: материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Минск, 2003. – С. 87-89.
6. Aivars Stranga. Latvijasun Igaunijasattiecības: 1918 — 1940. Grām.: Sarunas V: lekcijas un diskusijassabiedriskāizglītībasfonda

“Jaunākādēmija” vasarasnometnē Mazsalacā 2003. gadavasarā. - R.: Jaunākādēmija, 2004. (translated to russian by E. Chernov. 2004)

7. Володькин А.А. Становление Балтийского Регионализма. Журнал Международного Права и Международных Отношений. – 2006. - № 2.

8. Пээтер Варес. На чаше весов: Эстония и СССР. – Таллинн, 1999.

9. Елена Зубкова. Сталинский проект для Прибалтики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2009/01/13/pribalt/>

10. Борис Соколов. Почему СССР оккупировал Прибалтику [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.chaskor.ru/article/pochemu_sssr_okkupiroval_pribaltiku_17935

Маггерамлі А. Пострадянський етнопростір (до питання щодо існування союзу Прибалтійських країн).

Автор у своїй статті розглядає проблеми об'єднання балтійських країн у період отримання незалежності 1918-1940рр. Визначає історичні передумови, які склалися на передодні Другої світової війни та характеризує провал у політиці створення союзу.

Ключові слова: Балтійський союз, незалежність, Латвія, Естонія, Литва

Маггерамли А. Постсоветское этнопространство (к вопросу о существовании союза прибалтийских стран).

Автор рассматривает проблемы объединения стран в период получения независимости в 1918-1940 гг. Определяет исторические предпосылки, которые случились перед Второй мировой войной и характеризует провал в политики создания союза.

Ключевые слова: Балтийский союз, независимость, Латвия, Эстония, Литва

УДК 394.3(161.2)(477.74)

ІГРОВА КУЛЬТУРА СЕЛА СТРУМОК у ХХ ст.

У статті на основі польових матеріалів, зібраних в селі Струмок, виокремлені види ігор, та наводяться порівняння з традиційною ігровою культурою в Україні у ХХ ст.

Ключові слова: село Струмок, польові дослідження, ігрова культура, качелі.

Ігри належать до таких сфер традиційно-побутової культури, в яких відображаються міфологічні уявлення народу та його духовний світ. Вивчення ігор дозволяє заглибитися та дізнатися про витоки народної культури. Продуктивність дослідження ігрової культури показали у своїх працях О.Потебня та О.Воропай. Вони та їх послідовники довели і наголосили, що в дитячих іграх є міфологічна основа, що семантика дитячих ігор близька до народних обрядів, які пов'язані між собою.

Ігри є такою ж необхідною формою поведінки дітей та молоді, як і «вечорниці», «вулиці» тощо. Відносяться також до сфер традиційно-побутової культури. Тому виникає необхідність у вивчення та виокремленні ігрової культури в с. Струмок на основі матеріалів польових досліджень, які було сформовано на основі спогадів респондентів.

Ігри проводилися навесні, влітку та восени. Під час ігор між дітьми та хлопцями виникала взаємна симпатія та почуття. Ігри традиційно проводилися під супровід пісень та різноманітних дій, які надавали іграм різноманітності та викликали інтерес у молоді. Також велику роль відігравали календарні, родинні, родинно-побутові свята, де святкова обстановка, танець, пісня допомагали у формуванні шлюбних пар та полегшували спілкування між молоддю [1].

В селі Струмок серед найпоширеніших ігор (за розповідями респондентів) були такі, як гра в *хвоста*, *гарбуза*, *горша*, *гори-пень*, *в хусточку*, а також в *хованки* [2]. Грали в ігри здебільшого підлітки, але, наприклад, в *хвоста* грали не тільки малі діти, але й дорослі тому, що саме побудування імпровізованого хвоста вимагало, щоб самий перший з граючих був міцним і сильнішим від інших хто брав участь в грі.

Походження назви гри «в горша» пов'язане зі змісподібними образами, які були уособлювалися з потойбічним світом. О.Потебня наводить приклади ігор, які теж були пов'язані з потойбічним світом (коршун, чорт, вовк) і пояснює те, що головною задачею цих ігор було побороти змія (відобразити боротьбу між добром і злом) або покарати дітей та зрадливу жінку [3].

В *хованки* грали з наступними діями: спочатку обирали того, хто буде шукати, а потім після вибору той хто шукав лічив до п'яти, або до десяти і йшов шукати всіх граючих, а кого він знайде останнім, той буде продовжувати гру, шукаючи тих, хто ховався. Грали, звісно до десятої, одинадцятої, не пізніше, бо батьки ляляли [4].

Ігри не тільки мали розважальний характер, але й вважалися певним обрядом переходу з одного стану до іншого. В результаті гри дійова особа, яка виграла, отримувала нагороду, але на прикладі такої гри, як «гори-пень» дійові особи показували симпатію один до одного. Таким чином на селі ставало відомо, хто кому стане парою. Під час гри дійові особи (парубок, або дівчина) мали обов'язково вигукувати:

«Горю, горю, пень.

Горю, горю, палаю.

А любиш ? – Люблю.

– А вловиш? – Вловлю» [5, с. 241].

Ще навесні дівчата водили *хороводи* під супроводом пісень. Ось наприклад, одна з поширеніших пісень, яку співали під час посту:

«Ой, попалась птичка, стой, не уйдешь из сети,

Не расстанемся с тобой не за что на свете.

- Ох, зачем, зачем я вам маленькие дети,

Отпустите полетать, развяжите сети.

-Нет, не пустим птичка, нет.

- Оставайся с нами, мы тебе дадим конфет, чаю с сухарями.

-А я конфет не клюю, не люблю я чаю.

-В поле мушек ловлю, мушечек «збираю».

-Ну, лети так Бог с тобой, живи на воли» [6].

Під час посту деякі з респондентів стверджують, що взагалі ігри не проводилися, а більше співали пісень [7].

Хороводи водили часто на свято Івана Купала, біля річки. Дівчата виплітали вінки, кидали їх в річку і в яку сторону його понесе течія в тій стороні і буде її наречений, а якщо потоне, то не вийде дівка заміж. «Зборища» біля річки були найчастішими завдяки тому, що в селі тому, що річка розділяє село на дві частини тому й селу дали назву «Струмок» [8].

Особливо святкувала молодь в селі Струмок свято Пасхи, а перед Пасхою молодь постилася. Великий піст починається перед Великоднем з понеділка та триває сім тижнів. Це час покаяння та утримання, які готують християн до зустрічі Воскресіння Господнього. Під час Великого посту змінювався раціон харчування з якого виключалась - риба, вино. Порушення цього раціону харчування було загрозою захворіти, а після життя до пекельних мук [9, с. 134].

В день Великодня молодь збиралися в парку на каруселі та качелі кататися. Кататися на качелях у східних та південних слов'ян визнавалося обов'язковим для молоді і сприймалося як магічний спосіб «підштовхнути» парубка та дівчину до шлюбу. Молодь виконувала спеціальні пісні та приспівки, які натякали на формування в їх середовищі пар [10]. Тож качелі також виступали як одна з форм дошлюбного спілкування.

Для мешканців села Струмок качелі були центром розваги у святкові дні Великодня. Тому їх робили не тільки в центрі села, а й біля двору, бо кожному хотілося б мати власну (безкоштовну), а щоб покататися на центральній качелі треба було заплатити «хлопцям» за те, що катають [11].

Каруселі робилися також біля двору. Респонденти вказують на те, що власник наймав спеціально хлопців, які катали всіх бажаючих на каруселі [12]. В селі Струмок зустрічається в вище названому варіанті катання на каруселях. Качелі на селі робилися таким чином: брали довгий канат, прив'язували його обома кінцями до дерева, або до перекладки, ставили посередині дошку і качеля вже готова. А каруселі мали вигляд сучасних каруселей, але в ролі сидіння були вирізи в дерев'яному стовпі.

Традиційно виділяють декілька видів гойдалок, серед яких деякі робляться з мотузки, яка прив'язується до гілки; з дошки, яку ставили поперек колоди; мотузки з сидінням, підвішеним на гілку дерева, або перекладину. О.Воропай описував гойдалку як споруду, яка робилася наступним способом: в землю закопували два однакові стовпи, які з'єднувалися вгорі перекладиною за допомогою залізних кілець чіпляли дві оглоблі, до яких знизу прикріплювали-

ся дошка. Гойдалки мали різноманітний вигляд: кручені та доскові; чисельність хлопців та дівчат, які могли сісти на неї, доходила до 10-15 осіб. За катання на гойдалці, звісно, платили, а ті хлопці, які розкручували інших, каталися безкоштовно [13, с.63-64].

Діти віком до дванадцяти років брали крашені яйця, робили невелику горку, поверх якої ставили яйце та котили його вниз: якщо верхнє збивало нижнє яйце, то забирив яйце собі той, хто котив яйце вниз, а якщо не попадали, то забирив той, хто поставив нижнє яйце. За дослідженнями О.Воропая, ця гра мала назву «гра в котка». Дослідник наводить також приклади схожих за діями ігри з писанками: гра в «навбитки», «кидка» [13, с. 65].

А в селі Мирне існував другий варіант цієї гри – катали з горбка вниз до канави яйце, якщо вдавалося збити яйце, яке знаходилося в канавці, то його забирив переможець, а якщо не збивав, то виходив з гри. Грали в битки: б'ючи крашанками одна об одну, чия крашанка розіб'ється – той програв [14].

Тож на основі опрацьованого матеріалу можна зробити висновок про те, що, незважаючи на вузький спектр дослідження ігрової культури, можна виокремити ігри не тільки як окрему форму дитячих розваг, але й як певний ритуал переходу від одного стану в інший або боротьби добра зі злом, заклику весни (водіння хороводів).

Джерела та література

1. Свідчення Трофіменко Тетяни Миколаївни, 1929 р.н., вул. Комсомольська, 11, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
2. Свідчення Осадчої Віри Дмитрівни, 1940 р.н., вул.Комсомольська, 6, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
3. Традиційні народні ігри українців у часі і просторі [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.culturalstudies.in.ua/knigi_10_31.php
4. Свідчення Трофан Клавдії Георгіївни, 1927 р.н., вул.Первомайська, 35, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. - Х.,2007.
6. Свідчення Авершиної Агафії Митрофанівни, 1924 р.н., вул. Первомайська, 29, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
7. Свідчення Костенко Марії Михайлівни, 1930 р.н., вул.Первомайська, 40, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.

8. Свідчення Котовенко Меланії Михайлівни, 1945 р.н., вул. Первомайська, 62, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
9. Борисенко В.К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі (На матеріалах південно-східних районів України). – К., 1979.
10. Свідчення Авершиної Агафії Митрофанівни, 1924 р.н., вул. Первомайська, 29, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
11. Свідчення Костенко Марії Михайлівни, 1930 р.н., вул.Первомайська, 40, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
12. Свідчення Трофан Клавдії Георгіївни, 1927 р.н., вул.Первомайська, 35, с. Струмок, Татарбунарський р-н, Одеська обл.
13. Великдень в Україні: Нариси про Великодні свята з народними піснями. – К.,1993.
14. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.

Андреева Г. Игровая культура с. Струмок в ХХ в.

В статтю на основі польових матеріалів, зібраних в селі Струмок, виділені види ігор, і приводяться порівняння з традиційною ігровою культурою в Україні в ХХ в.

Ключевые слова: село Струмок, польові матеріали, ігрова культура, качели.

Andreyeva H. Games culture in village Strumok in XX ct.

In the article types of the games are distinguished, basing on field researches in village Strumok, and the parallels with traditional games culture of Ukraine in XX ct. are adduced.

Key words: village Strumok, field researches, games culture, swing.

ФОЛЬКЛОРНИЙ СУПРОВІД ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ с. ІСПАС ВИЖНИЦЬКОГО РАЙОНУ ЧЕРНІВЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ

У статті досліджено весільну обрядовість с. Іспас Вижницького району Чернівецької області. Простежено фольклорний супровід різних етапів весілля (покладання вінка, прихід нареченого, старостів та ін.).

Ключові слова: весілля, дівоча доля, наречені, старости, вінок.

Усна народна творчість протягом тисячоліть була чи не єдиним засобом узагальнення життєвого досвіду народу, втіленням народної мудрості, народного світогляду, народних ідеалів. У фольклорі знайшли відображення не лише естетичні й етичні ідеали народу, а й його історія, філософія, психологія, дидактика – тобто все, чим він жив, що хотів передати наступним поколінням.

Необхідність глибокого вивчення української пісенності зумовлюється багатьма важливими причинами. Насамперед, це величезне значення народної пісні у суспільному і естетичному житті українців. Народна пісня чи не найяскравіше за усі види фольклору здатна передавати специфіку художнього мислення своїх творців і носіїв. Пісня супроводжує все свідоме життя людини – від колиски до гробової дошки. Вона й донині перебуває в стані активного побутування, отже, підтримує формування національної самосвідомості українців. І в наш час пісня залишається одним із невичерпних джерел національної культури.

Особливо багата на фольклорну традицію весільна обрядовість українців. Щодо дослідження фольклору українців Буковини, то в етнологічно-фольклорній літературі відсутні дослідження власне весільного фольклору, хоча використання фольклорних творів (пісень, прислів'їв, примовлянь і ін.) у етнографічних працях вони зустрічаються [1].

В українців Буковини (село Іспас Вижницького району Чернівецької області) весільна обрядовість включає фольклорний супровід усіх етапів весілля.

Зокрема, на етапі покладання вінка нареченій співається пісня «Дівоча доля»:

Дівоча доля

Ой ти казав, кленовий листе, що не меш обпадати,
Ой ви казали, рідна мамко, що мете віддавати.
Ви віддаєте та й не знаєте, яка ми доля буде.
Проси, донечко, щиренько Бога, щоби та доля добра,
Бо лиху долю ні дати, ні продати,
Лиш з лихов долев свій вік терба коротати.

Ой у саду у садочку вчახнуласи галузочка,
Не галузочка, то ся ломить молоденька, то ся клонить –
Таткові та й мамці, та й всій своїй родиночці.
Та й усьому своєму роду,
Збирається у дорогу до Божого дому.

Ой сходить сонце, сіяє, молоденька коні впрягає,
А в неї ся татко з мамкою питают:
Ой куда ти, рідна дочка, ся збираєш,
Що так рано ворон коні впрягаєш?
Та й до збору мої рідні до збору,
На те все я забираю з собою [2, с. 3]

Прихід молодого

А в нашої молоді бубни бють,
До нашої молоді гості йдуть.
Ой задуло доріженьку, задуло,
В нас ще таких фафних гостей не було.
Ой задуло подвір'ячко порохами,
То приїхав пан молодий з старостами.
Ой упала хмара з неба – стала ожеледа,
Добре, що ви натрафили,
Та й куда вам треба.
А якби вам та й не треба, ви би не ходили,
Ви би таку доріженьку далеку не били.
Звернулася полозочка на мості,
Питаєси донька у мами, що за гості.
То по тебе, моя донько, по тебе,
Не віддавайте мене, мамочко, від себе!
Та замкніте мене, мамко, в комору,

Не віддавайте мене, мамко, із двору.
Не поможе тобі, доню, комора,
Обступили кругом хату свати.
Ой помало кіньми грайте,
Та й нам землю не лупайте | х 2
Молоду не забирайте, бо в нас земля помашена,
Молода в нас позолочена.
А в нас земля мурована,
У нас молода мальована.
Ой заgrimіли ковані вози по леду | х 2
Не віддавайте ви мене, мамко, молоду, | х 2
Та най же я в вас хоть один ще рочок похожу | х 2
Та най же я в вас ще одне платтячко зношу.
Не один бо ти у мене рочок ходила | х 2
Не одно ж бо ти в мене платтячко зносила | х 2
Не одними ти добрими людьми гордила.
Ой ріхтуйси наша свахо ріхтуйси,
Та в букові чоботята узуйся.
Та в шовкову сорочку ся вбери,
Проти зятя з колачами виходи [2. с.5] .

Прихід старостів до хати

Перші свати прийшли!
Щоб вони здорові були!
Щоб вони здорові були!
Щоб вони за нас не забули!
Від стола до порога – щаслива їм дорога | х 2

Другий прихід старостів

Старости, старости,
Не дайте біді зарости.
Бо як біда заросте,
Тоді раду не дасте.
Коло межі пекли коржі,
А один приשמаливси.
Який самий таку взяв,
Добре придививси.

Для дружбів

Говорили люди, що в нас дружбів не буде.
А в нас коні сивогриві,
А в нас дружби чорнобриві.

Коли скуповують дружок

Ой у гаю на калині широкіє листе,
Дружби дарів не купують,
Шо то за нешесте.
У нас дружки чорноброві,
Та й усі моторні.
Чи вам дари невдаються,
Чи ви всі гонорні.
В наших дружок брови чорні,
А біленькі лиця.
Ми вам дари купували,
Усі з-за границі.
Ми вам дари купували,
Дорого платили.
Бодай би вам наші дружки щовечора ся снили! [2, с. 5-6]

Завід за молодю

Ой братчику-наміснику,
Не продавай ти сестричку,
Бо то гроші то є зміна,
А сестричка тобі мила.
Ой брате, та й розвивай білу хустку,
Та й вибирайте щасливу годину,
Та й покривай зятикові дружину.
Ішла молода понад воду
Та й впала на камінь,
Та розбила головочку
Навік віки. Амінь.
А найшлиси добрі люди її підоймили
Та й біленьков хусточку
Голову завили.
Ой летіла пава

Серед поля впала
Подивіться любі гості,
Яка файна пара.
Ой чи пара, чи непара –
Мусить бути пара,
Бо Марічка від Івана
Подарунки мала,
Небагато та й немало:
Лиш одну перстенину,
Щоби вона йому була
Вірненька дружина.
Ой кувала зозуленька від віку до віку,
А Марічка веселенька
Мала чоловіка.
Ой кувала зозуленька
В зеленім барвінку,
Який Ваня веселенький, що вже має жінку.
А хто хоче пива пити,
Той най собі купить,
А хто хоче жінку мати, най дівчину любить.
Ваня хотів пива пити
Та й собі купив,
А він хотів жінку мати,
То Марічку любив.
Яку воду наносила,
Таку будеш пити,
Яку долю випросила,
З таков будеш жити.

Забирають молоду

Ой кувала зозулечка
На брамі на брамі,
Подякуйте за молоду татови та й мамі.
А мамочці подякуйте, що її згодували,
А татови подякуйте, що вам її дали,
Щоби ми вас, свати любі,
Та й файно просили,
Як вона схоче йти до мами,
Би ви її пустили,

Та забрали подушечку, забрали перину,
Що схочете, то зробіте
З нашої дитини.
Робіт собі, що хочете
Бо вона вже ваша.
Най вам буде така добра,
Як з молоком каша.
Ой не ваша та й не наша
Пана молодого,
Що ві схоче, то він зробить,
Що кому до того.
Як будем ми всі разом, будем файно жити,
Та й не будуть за нас люди в селі говорити
Як не будем ми в дорозі
Одні других обходити,
То будем ся на всі свята
В гості ся сходити.
Як будем ся сходити,
Пити горівочку та за вашого синочка,
А за нашу дочку.

Для мами молодії

Ой кувала зозулечка на загаті,
Як я буду ночувати у чужій хаті.
Ой добраніч, моя мамко, добраніч,
Я їду до свекрухи проситися на ніч.
Чи я тобі, моя мамко, не робила,
Що ти мене протів ночі вирядила,
Чи я тобі, моя мамко, не дитятко,
Що ти мене вирядила сиротятко.
Ти гадала, моя мамко,
Що це ся не збуде,
Прийде така годиночка, що плакати будем.
Прийде така годиночка,
Прийде така днина,
Що заплачеш, заголосиш:
Де моя дитина?
Ой не плачте, наша мамко з татком,
Не дайтеся в тугу,

Як вам дуже за це банно,
Зробіть собі сумно.

Від'їзд молодої

Подайте ми, мамко, руки
Бо я їду до свекрухи
Та й додому біленького,
До свого миленького.
Будем в парі гарно жити,
Всю родину веселити,
Всю родину веселити
На празники ся сходити.
Та й беремо молоденьку
Та ще й з посагами.
Банує йти молоденька від рідної мами
Тай не бануй, молоденька, не бануй, не бануй:
Хорошого мужа масш, лиш його шануй
Хорошого мужа масш, хороша родина,
Будеш в нього процвітати, як в лузі калина.
Будеш в нього процвітати,
Та й будеш, та й будеш
Лиш на танці доріжечку забудеш, забудеш.
Наші свати – добрі газди, нема шо казати,
Вони невітці не дозволять, би яшла дров рубати.
Наші свати такі люди, що люблять робити,
Всюди газ попроводили, щоби добре жити.
Наша сваха добра жінка,
Доброї натури:
Сама встане, усе зробить, невістку не збудить.
Спи, невістка молоденька, спи та й висипайся,
Лиш дивиси, невісточко, на зраду не дайси.
Спи, невістко молоденька, кільки ти ся хочеш,
Поки твою головоньку ніхто не клопоче.
Спи, невістко молоденька, кільки ти біруєш
Та й най нам люди не говорять
Що ти в нас бідуєш [2, с. 7-9].

Джерела та література

1. Кожолянюк Г. Етнографія Буковини. - Т. 2. – Чернівці, 2001; Т. 3. – Чернівці, 2004.

2. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (Зберігаються у етнографічному музеї ЧНУ), 2011 – Т. 1.

Бежнар М.Т. Фольклорное сопровождение свадебной обрядности с. Испас Вижницкого района Черновицкой области.

В статье исследовано свадебную обрядность с. Испас Вижницкого района Черновицкой области. Прослежено фольклорное сопровождение разных этапов свадьбы (покладание венка, прибытие жениха, старост и др.).

Ключевые слова: свадьба, девичья судьба, жених и невеста, старосты, венок.

Bejnar M. Folklore accompaniment of Wedding Ceremony in village Ispas Vijnitsa district of Chernivtsi region.

The wedding rite in village Ispas Vijnitsa district of Chernivtsi region is investigated in the article. Folklore accompaniment of the wedding's different stages (laying-on of chaplet, arrival of groom, the elders and other) is traced.

Keywords: wedding, girlish fate, fiancees, heads, chaplet.

ІСТОРИОГРАФІЯ РОЗВИТКУ КУЛЬТУРИ ГАГАУЗІВ БУДЖАКА У ХХ СТОЛІТТІ

У статті висвітлені основні напрямки досліджень гагаузької історії та культури; перелічені найважливіші праці дослідників початку ХХ століття до сьогодні з коротким аналізом цих робіт.

Ключові слова: Буджак, традиційно-побутова культура, сімейна обрядовість, етногенез гагаузів, терміни спорідненості.

«На Буджацькій землі народилося і виросло кілька поколінь гагаузів, які у складі спочатку імперської Росії, потім Радянського Союзу здобули свою батьківщину» [3, с. 236].

«Треба було прожити близько двох століть на Буджацькій землі, щоб на основі об'єктивно сформованих обставин у гагаузького народу ... назріла потреба націотворення» [3, с. 281].

Буджак став етногенетичною Батьківщиною гагаузів, тобто територією формування гагаузького етносу, і тільки гагаузи володіють таким статусом в цьому краї [2, с. 84]. Незалежно від розподілу Буджака на дві частини між УРСР і МРСР, на них звернули увагу як на специфічну тюркомовну групу населення, яка потребує особливого культурно-освітнього клімату [2, с. 97].

Гагаузи Буджака зуміли одночасно зберегти свій сімейний побут, звичаї, мову і традиційну культуру незважаючи на різні втручання румунської та радянської влад в їх ідеологічну, культурно-освітню, соціально-економічну сфери життя. Історія розпорядилася таким чином, що в геополітичній боротьбі навколо Буджака бессарабські болгари і гагаузи не були вороже налаштовані по відношенню до Росії / СРСР. Таке ставлення було обумовлене не тільки тим, що Росія їх облаштувала в Буджаку і забезпечила їм соціально-економічний, а СРСР - і інтелектуальний розвиток, нехай і без національно-духовного елементу. Ця позиція пояснює, чому будь-які геополітичні вторгнення в їхнє життя в Буджаку приводили до трагедій у їхній долі і укладі життя, відкидали закони, за якими вони жили і облаштовували свій побут, що вело до погіршення їх соціально-економічного становища в порівнянні з тим, що було колись.

Початком цілеспрямованого історичного та етнографічного дослідження історії та традиційно-побутової культури гагаузів справедливо вважається праця В.А.Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда» [15, с. 19], яка була опублікована в ряді номерів журналу «Этнографическое обозрение» в період з 1900 р. по 1904 р. і яка складається більше ніж з 30-ти розділів, котрі охоплюють області матеріальної та духовної культури народу, його господарську, суспільну і сімейну сфери життя, географію розселення та інші аспекти. У ньому представлений багатий матеріал з усього комплексу традиційно-побутової культури гагаузів. У цій же роботі автор описує гагаузькі звичаї та обряди родинного і календарного циклів, перераховує основні. Дослідник зібрав багатий етнографічний матеріал який стосується не тільки календарної обрядовості, а й всієї сфери історії та культури гагаузького народу.

В.А.Мошков по праву вважається засновник гагаузнавства. Він вперше використав метод комплексного вивчення культурної спадщини гагаузького народу (історії, культури, мови, фольклору). Заслугою дослідника є систематизація гагаузького народного календаря. В.А.Мошков забезпечив етнографічний матеріал примітками порівняльно-історичного характеру про аналогічні звичаї і обряди у інших народів. Важко собі уявити гагаузнавства як галузь науки без В.А.Мошкова.

У 30-ті роки ХХ століття, під час румунського панування в Бессарабії, з'явилося перше дослідження історії гагаузів, створене самими гагаузами. Його автором став видатний гагаузький просвітитель протоієрей Михайло Чакір (1861-1938), видавець гагаузько-румунського і російсько-молдавського словників. Перу отця Михайла також належить «История гагаузов Бессарабии» [24]. Окремі розділи цієї праці присвячені походженню гагаузів, етимології етноніма «гагауз», Балканському періоду гагаузької історії, розселенню гагаузів у Бессарабії, матеріальній та духовній культурі народу.

Роботу М.С.Державіна «Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и бессарабская губернии)» [6] відрізняє наявність багатого фактичного матеріалу з традиційно-побутової культури болгар і гагаузів, зібраного в ряді болгарських сіл колишнього Новоросійського краю і який дозволяє провести порівняльне дослідження між традиціями болгар і гагаузів.

Гагаузький обрядовий календар був предметом дослідження болгарського історика першої половини ХХ ст. А.Манова. Він ви-

ділив цілий розділ «Народний календар» у своїй праці «Потеклото на Гагаузія» [12, с. 289], де описав звичаї та обряди гагаузів Болгарії та Бессарабії. В роботі А.Манова (1938 р.) розглядається функціонування окремих видів їжі в обрядах календарного та сімейного циклів. Наприклад, автор описує обряд «Kurban» під час свята «Xederlez» (Георгієв день).

Значний внесок у дослідження етнічної історії гагаузів, вивчення і розвиток гагаузької мови внесли радянські вчені-тюркологи. Основні роботи належать лінгвістам М.К.Дмитрієву і М.О.Баскакову, а також Л.О.Покровській, яка в своїх роботах приділяє багато уваги на вивчення пісенної творчості гагаузів та термінів спорідненості [20].

В книзі «Грамматика гагауского языка. Фонетика и морфология», автору вдалося вперше систематизувати обширний мовний матеріал, ввести в науковий обіг нові факти, дати лінгвістичне пояснення особливостям лексичної, фонологічної, словотворчої і граматичної систем сучасної гагаузької мови. Монографія «Синтаксис гагаузької мови в порівняльному висвітленні» являє собою завершення дослідження граматики гагаузької мови, в ній аналізуються специфічні риси гагаузької синтаксичної системи, що з'явилися під болгарським та спільнобалканським впливом, зроблено узагальнюючі висновки на багатому мовному матеріалі. Дана робота є цінним внеском у тюркологічну літературу.

У 1953 році була видана стаття Г.С.Маркова під назвою «Материалы по этнографии гагаузов» [13, с. 56]. Автор статті відвідав гагаузькі села на півдні МРСР і в Ізмаїльській області УРСР в 1950 році, ставши першим радянським вченим, який провів польові дослідження серед гагаузів після їх входження в СРСР. У даній статті Г.С.Марков приходить до висновку про кочове минуле гагаузів на підставі деяких рис господарства та побуту гагаузів.

Особливо варто виділити молдавського історика І.І.Мещерюка, діяльність, якого не обмежувалася тільки лише історичними дослідженнями, він також зіграв важливу роль у соціально-політичному і культурному устрої радянських болгар і гагаузів. Дослідження Мещерюка, присвячені історії переселення та облаштування болгар і гагаузів у складі задунайських переселенців на території Російської Бессарабії, мали найважливіше значення не тільки в розробці цієї історіографічної теми, але і в суспільно-політичному житті болгар і гагаузів Молдови і України в 50-60-х роках ХХ століття [16].

Найбільшим сучасним дослідником історії та етнографії гагаузів є професор Інституту етнології і антропології РАН М.М.Губогло. Йому належить ряд статей і монографій, присвячених як етнічній історії, так і сучасному етнополітичному становищу гагаузів у складі Молдавії.

М.М.Губогло у своїй кандидатській дисертації «Малые тюркоязычные народы балканского полуострова» [4] запропонував єдину на даний момент наукову періодизацію етнічної історії гагаузів. Серед інших робіт М.М.Губогло особливо виділяються дві фундаментальні монографії - «Русский язык в этнополитической истории гагаузов (вторая половина XX века)» [5] та «Именем языка: очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов». [3] У першому дослідженні автор розкриває мобілізуючу роль російської мови в історії гагаузів в кінці минулого століття. В її основу покладена малопопулярна сьогодні на пострадянському просторі ідея про можливість і реальність збереження своєї самотності (етнічної ідентичності) на базі двох мов: своєї національної та російської. Вперше робиться спроба показати прагнення гагаузів до самоствердження і самовизначення за допомогою вільного використання російської мови в господарсько-економічному і суспільно-політичному житті. Пропонується періодизація новітньої історії гагаузів, висвітлюється основні події етнополітичного життя. У другій вищезгаданій монографії М.М.Губогло – «Именем языка» – увага автора зосереджена на взаємозв'язку ключових слів двох мов - гагазької та російської, в яких відбивається як етнополітична, так і етнокультурна історія народу, мовне життя якого протікає на межі XX-XXI століть двома мовами. У монографії викладається етнополітична історія гагаузів у другій половині XX ст., їх боротьба за оволодіння і використання російської мови. Результат цієї боротьби – створення гагазької етнотериторіальної автономії на легітимній законодавчій основі, у тому числі з трьома офіційно визнаними державними мовами - гагазькою, молдавською і російською. Російська мова набуває юридичний статус державного, поряд з молдавською і гагазькою мовами.

На сьогодні М.М.Губогло займає посаду заступника директора Інституту Етнології і Антропології Російської Академії Наук, керівника Центру з вивчення міжнаціональних стосунків.

Можна з упевненістю стверджувати, що нині вчених такого рівня серед гагаузів більше немає. Під його керівництвом підготовлена книга «Гагаузи» [17] великим авторським колективом. В її

створенні прийняли участь вчені Росії, Молдови, Болгарії і України. По суті, це якнайповніший монографічний опис походження, життєдіяльності і культури гагаузького народу. У книзі висвітлені проблема походження гагаузів, етапи їх етнічної історії, особливості життєдіяльності, основне зайняття, житло, одяг, система живлення, динаміка чисельності і розселення народу, формування соціально-професійного складу, історія затвердження етноніма і етнічної самосвідомості, характерні риси соціонормативної культури, обряди і звичаї, народна творчість.

Багатий фактичний і лексичний матеріал по обрядовості гагаузів міститься в роботі сучасного гагаузького дослідника С.С.Курогло «Семейная обрядность гагаузов XIX – нач. XX ст.» [10] В цій праці автор розглядає по чергово сімейну обрядовість: родильну, весільну та поховальну, ґрунтовно описуючи та аналізуючи всі ланки традиційної обрядовості гагаузів. Автор приходить до висновку, що сімейна обрядовість зазнала впливу при нових соціально-економічних змінах, розвиток передусім суспільства привело до ломки патріархальних устоїв, традиційних суспільних і сімейних відносин.

Проблеми еволюції традиційної культури гагаузів порушені М.В.Маруневіч, якій належать розділи, присвячені по матеріальній культурі гагаузів, в її спільній з С.С.Курогло роботі «Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР» [11]. М.В. Маруневіч вказує на еволюційні зміни в традиційній культурі гагаузів в сучасний період, перераховує інновації, що виникли в процесі перетворень в побуті гагаузів в результаті етнокультурних взаємодій.

У роботі М.В.Маруневіч «Материальная культура гагаузов XIX – начала XX ст.» [14] автор надає нам великий комплекс інформації з вивчення гагаузької культури, перш за все матеріальної. Дослідниця бере до уваги традиційні промисли, виробництво, техніку, споруди, знаряддя праці, тобто артефакти. Характеризує механізм здійснення та проведення того чи іншого процесу. Порівняльне вивчення аналогій, як вважає М.В.Маруневіч, може справити плідний вплив на вирішення питань, пов'язаних з ранньою етнічною історією гагаузів. Цікаві деякі спостереження автора, що стосуються аналогій обрядів та звичаїв з іншими етносами.

Робота Д.Є.Нікогла «Система питания гагаузов в XIX – нач. XX ст.» [18, с. 78] дає змогу вивчити етнічну історію та календарну обрядовість гагаузів, але вже з позиції обрядової їжі. Дослідниця

вважає, що найбільшою інформативністю з етнічної специфіки в системі живлення гагаузів володіє термінологія, яка зберегла тюркське походження і є для сусідніх по регіону етносів запозиченою. Для гагаузів як для єдиного тюркомовного народу, що проживає на території Бессарабії, дані терміни виступають як показник національної своєрідності, один з етноспецифічних елементів.

У статті Д.Тодорової «Календарно празници и Обичаи на Гагаузия във Варненско» [23, с. 177-185] коротко описані календарні свята і звичаї гагаузів Болгарії.

Вивченню гагаузької календарної обрядовості присвячена робота Є.Сорочяну «Gagauzların Kalendar adetleri» [1]. Дослідниця вважає, що поєднання стародавніх народних календарних обрядів і звичаїв, заснованих на річному циклі сільських робіт, з окремими християнськими елементами становить характерну особливість гагаузьких народних свят. Автором було порівняно описи В.А.Мошкова народних свят початку ХХ століття в с. Бешалма зі своїми даними. Вперше мову було включено в систему вивчення духовної культури гагаузького народу, вперше ставиться проблема обрядової термінології, яка є мовою опису обряду, системою знаків, що відбиває структуру самої обрядовості.

У дисертації «Терминология болгарской календарной обрядности в в сравнении с гагаузской» [21] Є.Сорочяну вперше систематизувала термінологію гагаузької календарної обрядовості. Одна з глав дисертації присвячена опису календарних звичаїв та обрядів болгар і гагаузів Молдови. Обмежене число досліджених автором сіл (всього 4 гагаузьких села) стали причиною, в результаті якої з поля зору автора випали деякі звичаї та обряди. Порівняльний аналіз болгарської і гагаузької календарної обрядовостей показав, що календарні обрядові системи болгар і гагаузів подібні. Календарні свята цих народів засновані на православному християнському календарі і носять переважно аграрний характер. Подібність обрядовості болгарського і гагаузького народів проявляється насамперед у самій суті обрядів, їх функціональній спрямованості, у характері магічних прийомів, які повинні забезпечити життєве благополуччя.

На початку ХХІ століття викликають великий інтерес наступні дослідники гагаузів та гагаузької традиційної культури — Є.Н.Квілінкова та А.В.Шабашов.

Перша праця Андрія Васильовича Шабашова з гагаузнавства присвячена порівняльному аналізу гагаузької та болгарської системи термінів спорідненості. Автор, зокрема, пише про своєрідність

тюркського, у тому числі гагаузької, термінології спорідненості і ставить питання про необхідність відокремлення їх в особливий тип, найвищого таксономічного рангу. Співставлення гагаузької та болгарської системи спорідненості доводить його до важливих висновків щодо етнічного співвідношення цих спільнот, – з одного боку про самостійність етнічних витоків гагаузів, з іншого, – про їх всебічні зв'язки, у тому числі через міжетнічні шлюби. Логічним продовженням цього напрямку досліджень стала наступна праця А.В.Шабашова, яка присвячена питанню етногенезу гагаузів. В ній автор критикує упереджені та недостатньо обґрунтовані погляди попередників та пропонує свою оригінальну гіпотезу походження цього народу. Зокрема він пише: «В розумінні дуалізму та глибокого взаємопроникнення, обміну культурною та генетичною інформацією на Балканах між двома суперетносами – тюркським та слов'янським – і лежить ключ до розуміння походження багатьох балканських етнічних груп».

Саме А.В.Шабашов зробив значний внесок у вивчення питань, пов'язаних з термінологією сімейних відносин і системою термінів спорідненості, а також питаннями етногенезу гагаузів. У своїй монографії «Гагаузы: система терминов родства и происхождения народа» [25], автор досліджує склад і структуру гагаузьких і болгарських сімей, виявляє три основних джерела походження гагаузької термінології в області спорідненості і сім'ї: терміни тюркського походження, тюрко-болгарські терміни, слов'яно-болгарські терміни.

Серед сучасних гагаузьких етнографів виділяється Є.М.Квілінкова, якій належать кілька наукових праць, які присвячені календарній обрядовості і традиційній духовній культурі гагаузів. У монографії «Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительные исследования календарной обрядности)» [8] Є.М.Квілінковою розглядаються важливі області традиційної культури гагаузів. Книга містить нові етнографічні дані по календарній обрядовості, термінам спорідненості і фольклору у гагаузів Молдови та Болгарії, зібрані автором в результаті польових досліджень. Більш масштабне дослідження Є.Н.Квілінкової «Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности» [9], присвячене вивченню етнорегіональних особливостей і стійкості етнічної традиції, наприклад, двох груп гагаузів (бессарабської і болгарської), одна з яких в результаті міграції виявилася в іншому природному, соціальному та етнічному середовищі. У зв'язку з цим розглядається

вплив зовнішніх і внутрішніх факторів на ріст етнічної самосвідомості гагаузів Бессарабії, що опинилися в інших етнічних умовах. У монографії автором вперше проведено комплексне вивчення традиційної культури гагаузів у тимчасовому і просторовому розрізі; виявлені результати етнокультурних взаємодій. Календарна обрядовість, сімейно-родинні стосунки і народні пісні досліджені через призму етнічної, конфесійної і так званої соціально-побутової ідентичності гагаузів. На думку автора, вивчення сімейно-шлюбних відносин і системи термінів спорідненості дозволяє глибше дослідити соціальну організацію народу. Фольклор, у свою чергу, був складовою частиною календарних обрядів і свят, засобом громадського впливу на членів громади, а також виконував функцію збереження і трансляції народних традицій. У ньому відбиваються стародавні уявлення народу.

Таким важливим аспектам сучасного стану гагаузької етносу як демографія та проблеми міграції та адаптації в нових умовах присвячене дослідження І.О.Субботіної «Гагаузы: расселение, миграция и адаптация» [22]. На матеріалі Всесоюзних переписів населення 1959, 1970, 1979, 1989 років, Всеросійського перепису населення 2002 року, а також переписів населення України (2001) і Республіки Молдова (2004), а також етнодемографічних досліджень гагаузських та молдавських трудових мігрантів в Москву 2006 року, дається аналіз змін у розселенні гагаузів і їх міграційній поведінці в СРСР і на пострадянському просторі.

Стаття А.К.Папцової «Феномен религиозности гагаузов» [19, с.95-103] присвячена проблемам релігійної ідентичності гагаузів.

Роботи В'ячеслава Яковича Диханова присвячені календарній обрядовості гагаузів та болгар. Основною метою, що ставить перед собою дослідник, є виявити етнокультурні компоненти, з яких складається ця підсистема культури етносів, що ним розглядаються. Він вважає, що за походженням у гагаузів і болгар існує п'ять найважливіших етнокультурних компонентів: слов'янський, тюркський, фракійський, семіто-перський, східно-романський і грецький. При цьому гагаузам південного діалекту (переселенцям з приморських регіонів) в більшій ступені притаманні старослов'янські, тюркські й семіто-перські елементи, а гагаузам центрального діалекту (переселенцям із Північно-Східної Болгарії) – тюркські й східно-романські. А взагалі традиційна календарна обрядовість

болгар і гагаузів «склалася на основі єдиних етнокультурних компонентів, переважно слов'янських і тюркських» [7]

Цінність вище перелічених матеріалів беззаперечна. Всі вони надають можливість уявити той історичний фон, на якому відбувалося формування традиційно-побутової культури гагаузького етносу в умовах Бессарабії відразу після його переселення в Буджак. На основі цих робіт можна простежити зміни традиційної культури гагаузів з плином часу.

Джерела та література

1. Sorocanu Evdokia Gagauzların Kalendar adetleri. – Kişinöv, 2006. – 256 с.
2. Грек І.Ф., Руссев Н.Д. 1812 поворотный год в истории Буджака и задунайских переселенцев. – Кишинев, 2011.
3. Губогло М.Н. Именем языка: Очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. – М., 2006. – 498 с.
4. Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов). Автореферат дис. канд. истор. наук. М.: Изд-во МГУ. – 1967.
5. Губогло М.Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов (вторая половина XX века). – Москва, 2004. – 431 с.
6. Державін Н.С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии // Сб.НУНК. Т.29. – София, 1914. – 256 с.
7. Дыханов В.Я. Календарная обрядность болгар и гагаузов Южной Украины. – К., 2001. - 233 с.; Дыханов В.Я. Обряд жертвоприношения в традиционной духовной культуре болгар и гагаузов Украины // Україна і Болгарія: віхи історичної дружби (Матеріали міжнародної конференції, присвяченої 120-річчю визволення Болгарії від османського ига). - Одеса, 1999.
8. Квилинкова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии: сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора. – 2004. – 304 с.
9. Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. – Кишинев, 2007. – 510 с.
10. Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – нач. XX в. – Кишинів, 1980. – 349 с.

11. Курогло С.С., Маруневич М.В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР – Кишинев, 1983. – 200 с.
12. Манов А. И. Потеклото на гагаузите и темните обичаи и нрави. – Варна, 1938.
13. Марков Г.Е. Материалы по этнографии гагаузов. КСИЭ, вип. 19. – М., 1953. – С. 56
14. Маруневич М.В. Материальная культура гагаузов XIX – начала XX ст. – Кишинев, 1988. – 389 с.
15. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. // Этнографическое обозрение. – 1900. – №1; №3; №4.
16. Мещеряк И.И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808-1856 гг.) – Кишинев, 1970. – 289 с.
17. Народы и культуры. Гагаузы. / отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова – Москва, 2011. – 615 с.
18. Никогла Д. Система питания гагаузов в XIX – нач. XX ст. – Кишинев, 2004.
19. Папцова А.К. Феномен религиозности гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т.2. Материалы II-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации» 20-21 апреля 2007 г., г. Комрат. – М., 2007. – С. 95-103.
20. Покровська Л.А. Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. – Москва, 1964. - 297 с.; Покровская Л.А. Песенное творчество гагаузов. Автореферат дис. канд. филологических наук. – Ленинград, 1953. – 18 с.; Покровская Л.А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография. – 1974. – № 1. – С. 89.
21. Сорочяну Е.С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (На материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии): Автореферат дис. канд. филологических наук. – Москва, 1995. – 18 с.
22. Субботина И.А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007. – 280 с.

23. Тодорова Д. Календарни празници и обичаи на гагаузи те въ Варненско // Известия на Народния музей Варна. Кн. 23(38). – Варна, 1987.

24. Чакир М.М. История гагаузов Бессарабии // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – нач. XX вв. – Кишинев, 2005. – 320 с.

25. Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. – Одесса, 2002. – 740 с.; Шабашов А.В. К проблеме этногенеза гагаузов. Новые подходы // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Сборник статей к 100-летию со дня рождения И.И.Мещерюка. – Кишинев, 1999.

Борлак И. Историография развития культуры гагаузов Буджака в XX в.

В статье освещены основные направления исследований гагаузской истории и культуры; перечислены важнейшие труды исследователей начала XX века до настоящего времени с кратким анализом этих работ.

Ключевые слова: Буджак, традиционно-бытовая культура, семейная обрядность, этногенез гагаузов, термины родства.

Borlak I. The historiography of Budjak Gagauzian culture development in XX century.

The article outlines the main directions of research Gagauz history and culture; listed the most important works of researchers early XX century to the present with a brief analysis of these works.

Keywords: Bucak, traditional – culture, family ritual, ethnogenesis Gagauz, terms of kinship.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИШЕСТВИИ АНТИХРИСТА В НАРОДНОЙ ЭСХАТОЛОГИИ НОВОРОССИЙСКОГО КРАЯ В XIX ВЕКЕ

В даній статті розглянуто проблему уявлень про прихід антихриста серед православного селянства Новоросії XIX століття. Аналізуються особливості народної есхатології, джерела її формування та фактори які впливали на її розвиток.

Ключові слова: есхатологія, народні уявлення, Новоросія.

В связи с принятием Верховной Радой 2 октября 2012 года Закона Украины «О едином государственном Демографическом реестре», спровоцировавшим очередную волну нарастания эсхатологических настроений среди православного населения Украины, популяризацией в СМИ информации о наступлении конца света 21 декабря или в какую-то другую дату и другими подобными событиями возникает необходимость выяснить: что из современных эсхатологических представлений традиционно, а что было привнесено за последние 100 лет, откуда корни разных взглядов на вопрос о пришествии антихриста в современном украинском народном сознании. Для ответа на эти вопросы автор решил обратиться к состоянию народной эсхатологии в XIX веке, к тому времени, от которого до нас дошли документальные источники о народных представлениях в виде сведений этнографов, но в то же время это период когда преимущественно сохраняется традиционная культура.

Христианское понимание конца света формировались у славян со времен распространения христианства. Эсхатология является неотъемлемым элементом христианского взгляда на мир и неизбежно должна была оформиться у народа, принявшего эту доктрину. Русичи переняли Византийский вариант христианства вместе с византийскими представлениями о конце, которые на Руси трансформировались под влиянием различных местных факторов. Необходимо сделать экскурс в историю формирования той народной эсхатологии, которую мы видим в сообщениях этнографов XIX века.

Один из главных источников общехристианской эсхатологии - Апокалипсис Иоанна Богослова, вошедший в Христианский канон Библии, - характеризуется сложностью понимания и неоднозначностью толкования. Это породило проблемы с восприятием данной книги ещё в Византии. Некоторые отцы, такие как св. Епифаний и св. Григорий Нисский ставили эту книгу в разряд апокрифов [1, с. 55], что, конечно, позднее осуждалось Церковью. Вследствие проблем с толкованием Откровения в Византии, а после и на Руси стали появляться апокрифические сказания о конце света. Большинство этих сказаний были написаны людьми близкими к церкви, хорошо знавшими Писание, но тесно общавшимися с народом. Написаны данные произведения людьми, собравшими сведения из разных книг Ветхого и Нового завета, немного переработав их, вероятно не осознавая того, в связи с обстановкой, в которой они жили.

Первым попавшим на Русь и наиболее известным из такого рода сочинений было «Откровение Мефодия Патарского». Данное произведение, как в Византии, так и на Руси, многие считали священной книгой [2, с. 6]. Выдержки из «Откровения Мефодия Патарского» даже помещены в «Повесть Временных лет» [3, с. 265]. Из сказаний наибольшее влияние на народные представления оказали «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» [4]. Об этом свидетельствует множество элементов представлений, зафиксированных этнографами в народной эсхатологии XIX века, которых нет в Писании и в других источниках народной эсхатологии, но есть в рассматриваемых «Вопросах...». На данное явление заимствования представления обратил внимание Сумцов Н.Ф., который в работе «Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен» анализирует заимствования в народные представления о внешнем виде антихриста, почерпнутым народом из «Вопросов Иоанна Богослова» [5, с. 143].

Первым вопросом, на который нужно отвечать любой системе эсхатологических представлений, является вопрос «когда?». Когда придет антихрист? В Новом Завете не каждому читателю понятны некоторые тонкости в различных фразах. Сведения Нового Завета о конце можно поделить на три категории: первые из которых говорят собственно о Воскресении Христа: «Ибо истинно говорю вам, не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий» (Мф. 10:23). Другая часть эсхатоло-

гических предсказаний относится к падению Иерусалима: «Итак, когда увидите мерзость запустения, реченную через пророка Даниила, стоящую на святом месте, - читающий да разумеет, - тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни!» (Матф. 24:15-19). Подробно данную категорию предсказаний рассматривает Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» [6, с. 78], где описывает захват Иерусалима. И третья часть относится, собственно, к концу мира, к этой категории относятся и сведения Апокалипсиса.

Народная эсхатология решала этот вопрос диалектически. Конец Света может быть «скоро» и «нескоро» одновременно. При этом «скоро» или «нескоро» зависит от людей и от их веры. В одной из историй описывается, как Бог когда-то заковал черта в кандалы до Страшного Суда, черт пытается перегрызть железо, «но когда уже перегрызает, то тут и скажут «Христос Воскресе», и железо снова становится таким, как было» [7, с. 195]. Из данной истории можно сделать и другой вывод: что конец света по народным представлениям наступит тогда, когда люди отступят от веры и не будет звучать главная христианская идея о Воскресении Христа (следовательно оковы черта не будут восстанавливаться после прогрызания).

Идея того, что Христос пришел, заключил дьявола в аду на тысячу лет, популярная в первом тысячелетии от Р.Х., по естественным причинам времен второго тысячелетия была заменена идеей двухтысячелетнего заключения дьявола: «переспорив чорта и запер у клитку на дви тысячи лит» [8, с. 135]. Но доминирующей до наших дней в народных представлениях остается первая идея - идея зависимости времени конца света от людей, а не от даты.

С последним обстоятельством связан такой аспект народных представлений: признаки и знамения перед концом. В духе Писания народные массы представляли некие масштабные природные катаклизмы, которые будут перед концом. Согласно «Вопросам Иоанна Богослова...», перед концом будет ужасный голод, но перед голодом будет невиданный урожай. «Перед концом будет невиданный урожай хочет время то быти обилие и пшеница и вина много яко не было. Потом настанет голод и не обрящется на земле не пуда пшеницы не меры вина» [4, с. 175]. Эта история явно перекликается с Библейской историей об Иосифе, который

растолковал сон правителя о 7 тощих и семи сытых коровах, которые обозначали семь голодных и семь сытых лет (Быт 41:1-36). Почти во всех дошедших до нас из изучаемого периода описаниях конца света красочно даются картины катаклизма: «уся земля горітиме, а вода кипітиме, а небо скотиться у клубочок і паде додолу» [9, с. 221] или «Огненні ріки будуть клекотать і скверную землю очищать» [10, с. 221]. В качестве главного стихийного бедствия везде представляется пожар, который в народных представлениях был самым ужасным катаклизмом, однако в Откровении Иоанна Богослова, вместе с пожаром встречается землетрясение, превращение воды в кровь: «Потом я увидел, как Агнец снял шестую печать. Тогда вдруг разразилось сильное землетрясение, и солнце стало черным, как мешковина из козьего волоса, а луна стала красной как кровь» (Откр. 6:12). На представления наших предков повлияло то, что они смутно представляли землетрясение, но хорошо – пожар. Образ мирового пожара перед концом имеет и другое значение: Небесный Иерусалим в конце должен спуститься на Землю, Земля перед этим должна быть очищена огнем. Образ Нового Иерусалима, спускающегося на Землю, известен из Откровения (21:1,2). Падение нравственности перед концом света присутствует в эсхатологических представлениях, но не так ярко выражено как всевозможные природные катастрофы. Например, автор «Слова Мефодия Патарского» влагает в уста апостолу Павлу такие слова о том, что будет происходить перед концом: «разгореша сами на ся муж с мужи беззаконие творящее» [11, с. 276].

Следующим этапом ещё до воцарения антихриста будет воскресение мертвых и все станут в тридцатилетнем возрасте [9, с. 221]. Начнется процесс, когда люди будут определяться с кем они: с Христом или с антихристом. Это определение является центральным моментом народных представлений о пришествии антихриста как в XIX веке, так и в наши дни. Причины этому практические: люди хотели и хотят знать, что нужно делать, если придет антихрист, как спастись и направиться к Богу. Притом антихрист будет делать всё, чтобы прельстить «если возможно и избранных» (Мк. 13:22)

В то же время в «Откровении Иоанна Богослова» пишется о том, что будет два воскресения – одно до уничтожения сатаны, а другое после: 1) воскресение не поклонившихся зверю (Откр. 20: 4-6), 2) всеобщий суд: «тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по

делам своим» (Откр. 20:13). Мы в очередной раз видим упрощенность в народных представлениях Библейских пророчеств.

Антихрист будет страшно мучить, положивши на сковороды, жечь, спрашивая: «до кого пристанеш чи до мене чи до Христа?», тех, кто пристанет к нему, будет отпускать, а тех, кто будет определенное время терпеть, тому будет тяжело и больно, но в результате он пойдет в Рай [12, с. 195]. В остальных изученных мною сказаниях присутствуют те же идеи: 1) желания антихриста привлечь на свою сторону побольше людей; 2) тяжкие страдания людей, которые захотят пойти с Христом (связанные не только с пытками но и с голодом [8, с. 135]); 3) спасение «претерпевших до конца». Выбор за кем пойти - сознательный акт свободной воли людей. Но антихрист всё равно будет обманывать людей, предлагая хлеб, который на самом деле будет камнем. Тем не менее, люди будут знать о том, что идут за антихристом.

Следующий аспект – образ печати антихриста. Этот образ из Откровения Иоанна Богослова в народе понимали буквально. То есть печать будет ставиться на руку («зробить пичать на руци») тем людям, которые согласятся сделать что-то для антихриста, чтобы он их не мучил [8, с. 135]. Также в Новороссии присутствовал образ Божьего посланника, который будет помогать людям в тяжелое время царствования антихриста на земле, - это апостол Петр. Идея того, что кто-то подготовит пришествие Спасителя, перешла в Христианство из иудейской эсхатологии. Например, у пророка Малахии: «Вот я пошлю к вам Илию пророка перед наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал. 4:5). Народные представления пытаются бороться с лукавством и сообщают нам, что такое перед концом не спасет. Когда Петр будет ходить по земле и спрашивать: «кому ти віруеш?», тот, кто скажет: «вірую во единого Бога», тому Петр даст пить и есть. Кто же скажет «вірую тобі», то есть «ни вашим, ни нашим», то есть ни с Богом и ни с чертом, «значить повірила (людина – В.В.) вона чортові» [9, с. 221].

Народная эсхатология упускает момент победы над антихристом и его низвержение Богом. Повествования, записанные этнографами, заканчиваются Страшным Судом. В «Вопросах Иоанна Богослова» вскользь упоминается о падении дьявола: «отпадохом славы Божией» [4, с. 179]. Видимо народ считал падение антихриста естественным и вполне закономерным процессом, и собственно людей не интересовало то, что их не касается. В народных пред-

ставлениях присутствует идея самоуничтожения зла, выраженная в народных сказках. В одной из сказок чернокнижник гонится за двумя молодоженами, которые принимая разные формы, чтобы спрятаться от преследователя, в конце превращаются в рыбу и море, чернокнижник выпивает море и лопается [13, с. 203]. Идея о том, что зло не было сотворено Богом, а является следствием девальвации (падения) творения, следовательно, не будет Богом уничтожено, занесена из Византии [14], и в греческом мире сейчас эту идею воплощает аспид, который убивает себя тогда, когда чешет ухо своим ядовитым хвостом [15, с. 135].

Народные представления не интересовал вопрос о том, что будет с антихристом дальше, потому что народная эсхатология – это система практических знаний, которые необходимы только для того, чтобы достигнуть цели – спасения. Данные представления формировались под воздействием разных культур, в первую очередь Византийской и Иудейской. Мы можем говорить об особой форме славянской народной эсхатологии, которая изложена в данной статье в состоянии XIX века. Несмотря на то, что основным источником украинской народной эсхатологии XIX века является Священное Писание, она раскрывает особенности мировосприятия славян. Особенности местного рельефа (отсутствие землетрясений), особенности исторического развития данного региона: долгое противостояние с папством за сохранение своей веры. Противопоставление себя западу сделало практически отсутствующими в славянской эсхатологии такие популярные на западе идеи, как привязка Конца Света к какой-то конкретной дате, которая каким-то образом высчитывается из Писания, идея предопределения. Другие факторы также повлияли на формирование системы народных представлений о пришествии антихриста. Безусловно, эти представления намного упрощены по сравнению с Библейским представлением конца, но в противоречие с Писанием по основным вопросам они не входили, а простота отвечала собственно тому назначению, для которого данные представления появились, - необходимостью дань понять простым людям, как будет происходить пришествие антихриста и что нужно делать, чтобы стать «одесную Бога», то есть спастись.

Источники и литература

1. Альбов М. Об апокрифических евангелиях // Христианское чтение – СПб., 1871. - №1 - С. 43-106.
2. Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и Апокрифические видения Даниила в Византийской и Славяно-русской литературе. - М.: Университетская типография. Страстной бульвар, 1897. – 210 с.
3. Данилевский И.Н. Повесть Временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. - М.: Аспект-Пресс, 2004. - 370 с.
4. Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской. Из полууставной рукописи XV века Синодальной Библиотеки № 682, Л. // Памятники отреченной русской литературы собраны и изданы Николаем Тихонравовым. - СПб.: Типографии Товарищества «Общественная польза», 1863. - С. 364-370.
5. Сумцов Н.Ф. Очерки Истории Южно-русских Апокрифических сказаний и песен. - К.: Тип. А. Давиденко, 1888. – 163 с.
6. Евсевий Кесарийский Церковная История. - СПб.: Амфора, 2007 – 495 с.
7. Ад (Записал Константин Жуковский) // Труды Этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. – СПб., 1872. - Т.1. – С. 195.
8. О конце света. Запись от крестьянского мальчика из Плетеного Ташлык // Материалы по этнографии новороссийского края собранных в Елисаветградском и Александрийском уездах херсонской губернии В.Н.Ястребовым. - Одесса: Тип. Шт. Одесского военного округа. Тираспольская № 14, 1894. - С. 135.
9. Страшный Суд // Труды Этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. - СПб., 1872. - Т.1. – С. 221.
10. Песнь о страшном Суде//Труды Этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. - СПб., 1872. - Т.1. – С. 221.
11. Мефодия святого отца нашего Архиепископа Потарского о царствах и о последнем Веке Святым Духом указанное. Версия 4 из полууставного сборника XV-XVI веков Московской синодальной библиотеки № 591 Л. // Памятники отреченной русской лите-

ратуры собраны и изданы Николаем Тихонравовым. – СПб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1863. – С. 268-281.

12. Антихрист (Винницкий уезд) // Труды Этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. – СПб., 1872. - Т.1 – С.195.

13. Сказка о персидском царевиче // Труды Этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. – СПб., 1878. - Т.2 – С. 195-203.

14. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=1>

15. Воробьёвский Ю. Наступить на аспида (Неожиданный Афон). - М., 2000. - 232 с.

Водко В. Представления о пришествии антихриста в народной эсхатологии в Новороссийском крае в XIX веке.

В данной статье рассматривается проблема представления о пришествии антихриста среди православного крестьянства XIX веке в Новороссийском регионе. Анализируются особенности народной эсхатологии, источники её формирования и факторы, повлиявшие на её развитие.

Ключевые слова: эсхатология, народные представления, Новороссия.

Vodko V. The representations of the Antichrist's coming in the folk eschatology of Novorossiysk region in the XIX-th century.

In this article examines the problem of representation of the Antichrist's coming among the Orthodox peasantry XIX century in the Novorossiysk region. The features of eschatology, the sources of its formation and the factors influencing are analyzed

Keywords: eschatology, traditional representations, Novorossiysk region.

УКРАИНОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ АЛЬМАНАХА «КИЕВСКАЯ СТАРИНА» В РАЗВИТИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ НАУКИ В УКРАИНЕ

Дана стаття присвячена аналізу статей етнографічного характеру, опублікованих на сторінках журналу «Киевская старина». У роботі зроблена спроба класифікації відомостей по декількох напрямках: фольклор, світогляд, календарні та сімейні обряди, побут, громада і т. п. Також дана характеристика тематиці публікацій, визначено значення і внесок часопису у розвиток етнографічної науки в Україні.

Ключові слова: Київська старина, етнографія, фольклор, світогляд, календарні обряди, сімейні обряди, побут, громада.

Воспитание подрастающего поколения для каждой нации является важнейшей составляющей национальной культуры. Передача всех культурно-исторических традиций отцов, дедов, прадедов всегда гарантировала вечную жизнь нации. Воспитание детей педагогами должно основываться, в первую очередь, на культурно-исторических ценностях своего народа, которые, в частности, содержатся на страницах журнала «Киевская старина» (далее в тексте «К.С.»). Эти сведения позволят развить в детях любовь и уважение к своему народу, его обычаям и культурному наследию. Кроме того, это способствует формированию у них чувства национального достоинства и патриотизма.

Научный интерес к «К.С.» никогда не угасал. История журнала, сведения, содержащиеся на его страницах, не оставались без внимания исследователей, изучающих этнографический отдел «К.С.». Так, А.Иоаниди, занимался вопросами фольклора, опубликованными на страницах альманаха [1]. В своей работе автор подробно охарактеризовал бытовые, обрядовые и исторические песни. Некоторые исследователи, в частности, О.Негодченко, занимались изучением истории журнала [2]. Стоит отметить, что в журнале в достаточном количестве содержатся биографические сведения, которые рассматривались, например, таким исследователем, как Т.Полищук [6]. Огромный вклад в исследование издания «К.С.» сделала М.Па-

лиенко [3, 4, 5]. В своем труде автор подробно освещает вопросы, связанные с историей основания и издания журнала, определением основных направлений исторических исследований; содержится много документальной информации. Также исследователь опубликовала хронологический и систематический указатели содержания журнала, в котором она выделила отдел «Публікації етнографічних джерел та фольклорних пам'яток», что, несомненно, является ценным вкладом в удобство работы с изданием.

Источниковой базой для написания статьи явились публикации «К.С.», сосредоточенные в 94 томах журнала. Всего было опубликовано около 570 статей этнографического характера.

Исходя из анализа историографии по заявленной теме, никто из исследователей не занимался классификацией статей этнографического направления. Поэтому целью данной работы является попытка оценить значение журнала «К.С.» в развитии этнографических знаний в к. XIX – нач. XX века. Для этого необходимо решить следующие задачи: во-первых, сгруппировать статьи по тематическим направлениям для того, чтобы выявить круг вопросов, которые интересовали исследователей в указанный период; во-вторых, выявить авторов, которые занимались тем или иным направлением; в-третьих, проследить влияние «К.С.» на популяризацию этнографических знаний, традиций.

После тщательного анализа систематического указателя к журналу «К.С.» становится очевидным, что наибольшее количество сведений содержится о фольклоре. Фольклористический отдел «К.С.», согласно исследованиям А.Иоаниди, чрезвычайно разнообразно представлен различными жанрами и темами [1, с. 33]. Большинство статей посвящено теме обрядовых песен, а именно календарных и семейных: колядкам, щедривкам и похоронным причитаниям. Характеристикой и анализом обрядовых песен занимались такие ученые, как И.Абрамов (2619)¹, В.Данилов (2680, 2682, 2683, 2685), В.Штепенко (2940), Х.Ящуржинский (2962, 2963), И.Франко (2786), О.Пчилка (2856) и др. Немало сведений содержится в «К.С.» о носителях народного эпоса – кобзарях и лирниках. Исследования, заметки и публикации такого характера принадлежат В.Боржковскому (2647), В.Горленко (2676, 2677), А.Сластионову (2870), Н.Сумцову (2888) и др. Следует упомянуть, что в указан-

¹ В скобках после фамилии автора указаны номера статей, под которыми они расположены в «Систематическом указателе содержания журнала «Киевская старина»», опубликованном М. Палиенко.

ном отделе присутствуют также сведения о легендах, былинах, сказках, преданиях украинского народа (2652, 2684, 2688, 2765, 2773, 2895, 2896, 2965).

Интересен тот факт, что авторы публикаций изучали разнообразие детские игры, которые и сейчас могут быть задействованы в педагогическом воспитании подрастающего поколения (2775, 2848).

Многообразие и красочность материала фольклорного характера, содержащегося на страницах альманаха, свидетельствует об оживленном интересе исследователей к многогранному и талантливому украинскому народу. Этой теме посвящено около 145 статей.

Заслугой авторов журнала «К.С.» является изучение и публикация тем, отображающих мировоззрение украинского народа. Благодаря проделанной работе исследователей можно воспроизвести представление и отношение народа к потустороннему миру, природным явлениям, которые рациональным путем постичь было невозможно. Много сведений можно почерпнуть о различных бытовых суевериях, приметах, которыми пользовались каждый день, которые и сегодня присущи современному человеку. Вопросу демонологии на страницах журнала отводилось наибольшее количество статей. Возможно, это связано с тем, что украинский народ являлся очень религиозным, т.е. понимал, что если есть добро, то есть и противоположное ему явление – зло. По статьям «К.С.» становится ясным, что под ним подразумевались черти (2722, 2828), ведьмы (2692, 2835, 2934), упыри (2693, 2731, 2957) и вурдалаки (2707). Именно им посвящено наибольшее число публикаций на страницах альманаха.

Отражение на страницах журнала получили и поверья бытового характера. Они подтверждают то, что все действия в жизни каждого человека сопровождалось различными суевериями, поверьями. Данные статьи рассказывают о суевериях и поверьях касающихся охоты (2640), разведения пчел (2952), употребления табака (2815), а также демонстрируют отношение к людям, находившимся вне громады: к самоубийцам (2755) и «нечистым» женщинам (2636). Эти работы представляют интерес, так как дают возможность понять мышление украинцев и попытку нашими предками объяснить многие из непонятных явлений. Статьи, посвященные поверьям медицинского характера, показывают нетрадиционную медицину – различные заговоры (2706, 2699), наговоры (2941), целебные свойства змей (2658), действия знахарей (2706, 2771). Отдельные статьи были посвящены регио-

нальным особенностям лечебных средств украинского народа (2668, 2779). Все эти сведения отображают уровень медицины того времени. Примечательно, что многие из средств лечения используются и в настоящее время. Всего по данной проблеме было опубликовано около 45 статей.

Данные работы даже в эпоху современных технологий не утратили своей актуальности, т.к. они предоставляют сведения о различных суевериях, народной медицине и представлениях украинцев о потустороннем мире. Становится очевидным, что вся жизнь украинцев была пронизана различными приметам, суевериями, заговорами. Народ неукоснительно выполнял различные предписания, когда начинал или заканчивал определенное дело, при этом строго веря, что от правильности выполнения определенной приметы будет зависеть успех.

Стоит отметить, что многие авторы, публиковавшиеся на страницах журнала «К.С.», занимались также популяризацией этнографической информации различного характера. Это было необходимо для показания индивидуальности, самобытности, многогранности украинской культуры. В частности, это были статьи посвященные изданию альбомов и сборников украинской материальной культуры (2851, 2866), этнографическим музеям (2630, 2930, 2943), выставкам (2694, 2942), этнографическим обществам, как на территории Украины, так и за ее пределами, а также специальным программам для сбора информации (2799, 2854, 2855). В журнале встречаются и работы посвященные описанию жизни ученых-этнографов, таких как Н.И.Костомаров (2801), Г.Ф.Квитка (2883), И.Я.Франко (2919) и др.

Наряду с указанными публикациями, в журнале издавалось немало материалов из старой и новой украинской литературы. В «К.С.» впервые были опубликованы прозаические произведения Т.Г.Шевченко, написанные на русском языке [2, с. 173].

На страницах альманаха, кроме собственно статей, осуществлялись публикации монографических исследований, которые были разбиты на главы и издавались на протяжении нескольких выпусков или лет. Это труды Н.Сумцова «Культурные переживания» (2894) и В.Милорадовича «Украинская ведьма» (2782) и «Заметки о малорусской демонологии» (2777). Интересен и тот факт, что на страницах «К.С.» размещались рецензии на эти работы и велась дискуссия по материалам опубликованных монографий (2750, 2768, 2792, 2909).

Все вышеупомянутое дает представление, что редакторы журнала «К.С.» преследовали цель пропаганды украинской культуры посредством информирования о различных музеях, этнографических выставках, биографиях и трудах деятелей этнографической науки и т.п. Этой теме посвящено около 48 статей.

Характерным для журнала «К.С.» является интерес в отношении календарных обрядов. Так, изучив работы исследователей по данной теме, можно сделать вывод, что наибольшее их внимание было уделено обрядам и обычаям зимнего и весеннего цикла, а именно таким праздникам, как Рождество и Пасха. Это связано с тем, что это наиболее крупные христианские праздники, в которых наибольшее количество обрядов. Данной теме посвящены работы таких авторов, как И.Беньковский (2637, 2641, 2642), И.Манжур (2769), Мирон [И.Франко] (2788). Отдельное внимание на страницах журнала «К.С.» уделялось атрибутике указанных праздников: писанкам и крашанкам, что прослеживается в статьях А.О.Грепачевского (2678), М.Номиса [М.Симонов] (2818), Н.Ф.Сумцова (2908), В.Ястребова (2953). Однако нельзя сказать, что исследователей интересовали только лишь праздники зимнего и весеннего цикла. Внимание авторов также привлекали, пусть и в меньшей степени, обряды и обычаи приуроченные к таким праздникам, как праздник Ивана Купала (2667, 2924), Спас (2635), а также рассмотрены обычаи во время жатвы (2633).

Известно, что обряды были практически едиными для всей территории Украины, но существовали и региональные особенности, которые рассматривали В.Каминский (2717), он писал о том, как празднуется праздник Пасхи в Волынской губернии; Х.Ящуржинский (2961) рассматривал праздник Ивана Купала в Уманском уезде, и еще одна статья неизвестного автора повествует о том, какие существуют рождественские обычаи в Угорской Руси (2861). Эти работы ценны тем, что демонстрируют различие исполнения тех или иных обрядов на территории Украины, показывая тем самым разнообразность и самобытность украинского народа.

Статьи, посвященные календарным обрядам, которых в «К.С.» опубликовано около 26, представляют собой огромную ценность тем, что дают возможность сравнить древние обычаи и обряды украинского народа с современными и проследить, что поменялось, а что осталось неизменным с глубокой древности.

Важное место в «К.С.» занимают публикации, касающиеся семейных обрядов. Исследователи занимались изучением наиболее

важных событий в жизни каждого человека, а именно рождением, свадьбой и последним этапом человеческого существования – похоронами. Однако наибольшее количество статей посвящено именно свадебным обрядам, а родины, крестины и похоронные обряды рассмотрены и изучены в меньшей степени. Возможно, это объясняется тем, что именно свадебные обряды со своими религиозно-мифическими, религиозно-христианскими и житейско-бытовыми чертами, служили довольно полным и весьма ярким проявлением народа как живого организма, выражением его материальной, социальной развитости и культуры. Этим объясняется значительный интерес исследователей. В основном авторы описывали в своих работах, как происходила украинская свадьба и какими обрядами она сопровождалась. Это характерно для статьи В.Милорадовича (2669), И.Стрижевского (2880), В.Яблоновского (2946), Х.Ящуржинского (2969). Интересен и тот факт, что в журнале «К.С.» встречаются статьи, в которых рассмотрен процесс влияния других народов на формирование украинской свадебной обрядности (2890), а также показаны религиозно-мифические значения данных обрядов (2910). Не менее важными являются работы показывающие историю формирования и развития свадебных обрядов на территории Украины (2827, 2891). Данные статьи ценны тем, что их авторы показывали в славянских свадьбах своеобразность, оригинальность, но в то же время не отбрасывали тот факт, что в них существуют и инородные начала. К тому же, знания, полученные при прочтении статей посвященных традиционным основам свадебных ритуалов украинцев XIX в., могут помочь качественно украсить современные свадебные ритуалы.

Немалое количество работ исследователей журнала «К.С.» посвящено и украинской похоронной обрядности, ведь ни одно явление из физического мира так не интересовало и не производило такого впечатления на человека, как смерть. Сознание людей со временем менялось, но желание постичь неизвестное, таинственное оставалось в них всегда. Стоит заметить, что Н.Беляшевский (2629), Д.Синицкий (2869) пишут о роли саней в похоронном обряде, это дает повод считать их характерным атрибутом украинской похоронной обрядности в древности. В этой группе работ, также как и в других прослеживается то, что статьи носят не только собирательный характер и повествуют о том, как происходил процесс погребения в Украине (2657, 2659), но и приведены сведения, раскрывающие истоки данных обрядов. Так,

например, Х.Ящуржинский (2966) писал об остатках языческих обрядов в малорусском погребении. Существовали и работы, посвященные особенностям проведения обрядов. В частности, Л.Ленчевский (2759) описывает похоронные обряды и поверья характерные для Волынской губернии.

Семейные обряды, касающиеся рождения и крещения, не таким большим количеством, как свадебные и похоронные, представлены в журнале, но являются не менее значимыми, так как появление нового человека в мире украинцев считалось событием важным, исполненным глубокого, таинственного смысла, обставленным предзнаменованиями, обрядами и известным религиозным торжеством. Данная тема была раскрыта на страницах «К.С.» в статьях: И.Беньковского (2639), А.Малинки (2763), Х.Ящуржинского (2967). Отдельные исследователи рассказывали об обрядах касающихся ребенка более позднего возраста, например, статья В.Ястребова (2954) предоставляет описание обрядового пострижения детей. Таким образом, материалов описывающих обрядовые действия родин и крестин мало, но они являются важным этнографическим источником для изучения трансформации родильных и крестильных обрядов. Всего публикаций, касающихся семейной обрядности около 28.

Большой вклад совершен исследователями журнала «К.С.» в изучение быта украинского народа. Наибольшее внимание уделяли авторы исследованию костюма, как на всей территории Украины (2622, 2711), так и с учетом региональных особенностей. В частности, Н.Степовой опубликовал две статьи, посвященные народной одежде Нежинского и Козелецкого уездов (2877, 2878). Такой исследователь, как В.Василенко, посвятил свою статью изучению составной части народного костюма – орнаменту (2655).

Громада, общественная деятельность играла важную роль в жизни каждого украинца. Отлучение от громады было страшным наказанием. Стать изгоем – означало получить полное игнорирование остальных членов общества, обречь себя на постоянные страдания и скитания. Немаловажное значение имели такие особые общественные группы как «парубоцьки громады». Эта тема вызвала оживленный интерес исследователей, ей посвящено немало статей. Это публикации таких авторов, как В.Боржковский (2648), Н.Чернышев (2935), неизвестные писатели, подписавшиеся криптонимами П.П. (2849) и П.П.П. (2850). Н.Сумцов в своей статье иллюстрировал отдельный элемент жизни молодежной громады украинцев, а именно:

досветки и посиделки (2885). На таких времяпровождениях молодые люди могли найти себе пару для женитьбы, или получить опыт взаимоотношений с противоположным полом. Вышеупомянутые работы демонстрируют важность громады в украинском обществе, серьезность подхода в выборе себе спутника жизни. Эту тему необходимо изучать для того, чтобы иметь представление об общественной жизни наших предков и о взаимоотношениях между ними.

Если проанализировать авторский состав журнала «К.С.», становится очевидным, что более 150 авторов публиковалось на страницах альманаха с различными работами в том числе, и с этнографическими исследованиями [1, с. 32]. Среди них были, по словам Д.Дорошенко, как «цвіт української інтелігенції», так и все те, кто просто интересовался культурой, нравами, обычаями украинского народа [2, с. 170]. Примечательным является и тот факт, что авторы статей журнала «К.С.» уделяли внимание не одной конкретной тематике, а рассматривали в своих статьях, как бытовую культуру украинского народа, его мировоззрение, так и его календарные, семейные обрядности. К таким исследователям относятся: И.Беньковский, В.Василенко, И.Левицкий, В.Милорадович, Н.Сумцов, И.Франко, выступавший в журнале под псевдонимом Мирон, Х.Ящуржинский. Именно эти ученые, краеведы и просто любители украинской народности были наиболее активными в этнографическом направлении журнала «К.С.». Однако нельзя преуменьшать роль и других авторов журнала, которые сделали большой вклад в развитие этнографии того времени, неся украинскую культуру в массы, поэтому роль каждого из них – огромна.

Исходя из вышесказанного, можно прийти к выводу, что «К.С.» на протяжении с 1882 по 1906 гг. являлась своеобразным научным центром, внесшим большой вклад в изучение этнографии Украины. Необходимо уточнить, что подобных изданий во второй половине XIX – начале XX вв. было немного. Среди них нужно упомянуть «Русский архив» (1863-1917), «Русскую старину» (1870-1918), «Исторический вестник» (1880-1918), львовскую «Зорю» (1880-1897) [2, с. 169]. Однако именно альманах «К.С.» играл важную роль в активизации исторических и этнографических исследований, что прослеживается в количестве опубликованных работ по истории, археологии и этнографии. В начале XX столетия, когда издание журнала было прекращено, С.Ефремов отметил значение «К.С.» так: «При ограниченных до крайности средствах, трудами и усилиями частных лиц была создана целая библиотека по украи-

новеденню, солідний научний орган, довге время служивший єдиним пристанищем української науки» [2, с. 169]. Эти слова не потеряли своей значимости и по сей день.

Таким образом, после тщательного разбора статей этнографического отдела журнала материалы были сгруппированы в тематические разделы. Анализ приведенных фактов выявил круг вопросов в различных направлениях жизни украинского народа, который привлекал внимание дореволюционных исследователей. Очевидным стал и тот факт, что многие ученые не останавливались на изучении какого-либо одного направления, а рассматривали разные стороны жизни украинского крестьянина. Богатый фактажный материал про проведение этнографических выставок, создание музеев и специальных анкет, которые публиковались в журнале, могут свидетельствовать в пользу того, что одной из целей издателей журнала была популяризация имевшихся знаний про украинский народ. Кроме того, подобные издания способствовали привлечению новых лиц к изучению украинского быта, традиций и мировоззрения.

Источники и литература

1. Іоаніді А. Великий науковий доробок (Дослідження та публікації фольклору на сторінках «Киевской старины») / А. Іоаніді // Народна творчість та етнографія. – 1968. – № 3. – С. 32-39.
2. Негодченко О.П. Журнал «Киевская старина» (1882-1906) як явище української культури / О.П. Негодченко // Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур. – Острог, 2007. – С. 169-177.
3. Палієнко М. Г. «Киевская старина» у громадському та науковому житті України (кінець ХІХ – початок ХХ ст.). / М.Г. Палієнко. – К. : Темпора, 2005. – 384 с., іл.
4. Палієнко М. Г. «Киевская старина» (1882 – 1906): Систематичний показчик змісту журналу. / М.Г. Палієнко. – К. : Темпора, 2005. – 608 с.
5. Палієнко М. Г. «Киевская старина» (1882 – 1906): Хронологічний показчик змісту журналу. / М.Г. Палієнко. – К. : Темпора, 2005. – 480 с.
6. Поліщук Т.В. Публікація мемуарів на сторінках часопису «Киевская старина»: проблематика, систематизація, аналіз /

Т.В. Поліщук // Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць. – 2009. – № 19. – С. 72-80.

Демешко Н. Украиноведческие исследования альманаха «Киевская старина» в развитии этнографической науки в Украине.

Данная статья посвящена анализу статей этнографического характера, опубликованных на страницах журнала «Киевская старина». В работе предпринята попытка классификации сведений по нескольким направлениям: фольклор, мировоззрение, календарные и семейные обряды, быт, громада и т.п. Также дана характеристика тематике публикаций, определено значение и вклад журнала в развитие этнографической науки в Украине.

Ключевые слова: Киевская старина, этнография, фольклор, мировоззрение, календарные обряды, семейные обряды, быт, громада.

Demeshko N. Ukrainian studies of anthology “Kiev Antiquity” in the development of ethnography in Ukraine.

This article analyzes the ethnographic articles published in the magazine “Kiev Antiquity”. This study is an attempt to classify the information in several ways: folklore, outlook, calendar and family rituals, life, mass, etc. Also, the characteristic of topics publications, defined value and contribution to the development of the magazine ethnography in Ukraine.

Keywords: Kiev Antiquity, ethnography, folklore, philosophy, calendar rites, family rituals, life, society.

РЕАЛІСТИЧНІ ТА РИТУАЛЬНО-СВІТОГЛЯДНІ ВИМОГИ ДО ЖІНКИ-ГОСПОДИНИ ЯК ОСНОВНОГО ВИКОНАВЦЯ ПРОЦЕСУ ХЛІБОПЕЧЕННЯ УКРАЇНЦІВ КІНЦЯ ХІХ – ХХ СТОЛІТТЯ

Дана стаття присвячена аналізу реалістичних та ритуально-світоглядних вимог, обмежень та приписів, що стосуються жінки-господині як основного виконавця процесу хлібопечення в традиційній українській родині. Автор доходить до висновку, що вони покликані, передовсім, для забезпечення випікання хліба, придатного до вжитку як з реальної, так і з ритуальної точки зору шляхом обмеження, нівелювання чи регламентації можливого негативного впливу збоку жінки-хлібопекарки. З другого боку, комплекс вказаних приписів оберігав господиню від надмірних перевантажень, які могли бути спричинені роботою з випіканням хліба та могли негативно вплинути на її здоров'я. Крім того, будуть розглянуті випадки заміни основного виконавця акту хлібопечення: їхні види, причини та сприйняття у народній свідомості.

Ключові слова: випікання хліба, жінка-господиня, хтонічні істоти, нечиста жінка, вагітність, замішування тіста, первісток, чоловік.

Коли подія відбувається з волі людини, то для неї спеціально обирається час (час початку), виконавець, визначається спосіб та інші обставини майбутньої дії. Написане у повній мірі стосується і такого важливого акту селянського повсякденного господарського життя, як випікання хліба.

Незважаючи на те, що окремим параметрам традиційного українського хлібопечення увага дослідників приділялась (часовим параметрам, наприклад [18, с. 368-380]), характеристики основного виконавця акту випікання хліба, залишаються на даний час поза увагою вчених.

Зауважимо, що в традиційній українській культурі хлібопечення належало до сфери жіночих занять (чоловіки вважали їх виконання ганебним та небезпечним для себе [20, с. 208; 25, с. 156]). Отже, жінка-господиня визначається як основний (часто – єдиний) виконавець процесу хлібопечення в селянській родині.

Дослідженню ролі жінки у господарській діяльності (в тому числі і стосовно приготування їжі) присвячена етнологічна література [6, с. 49; 25, с. 153-167]. Проте праць, присвячених виключно аналізу становища жінки як головного хлібопекаря родини, немає (за винятком робіт, присвячених обрядовому печиву, весільному короваєві, зокрема: у них детально описуються вимоги до коровайниць – жінок що вимішували та випікали коровай [8, с. 49; 19, с. 781; 35, с. 60-62]).

Наша розвідка покликана до певної міри заповнити лакуну у знаннях стосовно реалістичних та ритуально-світоглядних вимог до жінки-господині як основного виконавця процесу *щоденного* хлібопечення.

На нашу думку, детальнішого дослідження заслуговує територія Західного (Південно-західного) етнографічного регіону, який включає низку історико-етнографічних районів і підрайонів: Волинь, Поділля, Опілля, Покуття, Гуцульщина, Бойківщина, Лемківщина, Закарпаття, Буковина [24, с. 185; 29, с. 64-85], - оскільки принаймні половина з них залишається поза сферою зацікавлень вчених-етнологів. Для порівняння і доповнення нами використано матеріал і з інших регіонів України та сусідніх слов'янських держав (Польщі, Росії, Білорусі).

Випікання хліба було виключно жіночим заняттям. Причому робота ця була досить важкою, що відбилось навіть у прислів'ях: “Коли жінка пече хліб, то мало не сказиться” [53, S. 215], “Жінка, коли пере і хліб пече, то мало не сказиться” [42, S. 351].

Л.Артюх пише, що “хліб готувала, як правило, у родині головна господиня” [6, с. 49]. На Волині хліб пекла “сама стара хазяйка” [1, арк. 112], “пекла мати, поки вже не змогла, а потім вже замінювали” [19, с. 780], “*якщо баба вже не здужає, то донька, а як ні, то ще й молоду учили*” [3, арк. 187], а на Бойківщині – “*старша газдиня*” [2, арк. 3]. Матері, як правило, привчали доньок пекти хліб з 15-16 років. Це було пов'язано із раннім виходом заміж [1, арк. 32]. Навчати ж певним етапам хлібопечення дітей (дівчат) матері починали із дитинства (7-8 років: “*як вже підросліки файні: в четвертий хоть клас ходе, в третій*” [3, арк. 188]), змушуючи виконувати посильну роботу: виробляти боханці, притрушувати борошном хлібну лопату, тощо [2, арк. 3; 3, арк. 48]. Зокрема, на Волині інформатори повідомляють: “*Саме більше кажуть місити. Мене заставляли місити: “Міси діжку”. Замісила – “Пробуй, чи добре,” – кажуть. Кажуть: “Бери виробляй”. Виробляли. То вже*

така більша була. Десь мама мали піти, я вже пекла сама хліб” [1, арк. 70]. Іноді роль дітей обмежувалася спостереженням: “В печі ше палиться, тому моя мама зроби підпалків (їдного, або два) – батько з поля приїде снідати, що було шо. На сковородку той підпалок, і поставлять мене: “Вартуй, щоб не згорів” [3, арк. 125].

Часто із приходом у дім невістки цю роботу тимчасово або постійно доручали їй (чи розподіляли обов’язки – підхід був індивідуальним) [1, арк. 20, 32]. Іноді все ж перевагу надавали досвіду головної господині (свекрухи) [3, арк. 120]. Зауважимо, що, наприклад, у латишів є приказка стосовно цього: “Чоловікова мати жива, запах хліба ходить по хаті” [52, S. 200]. Зазначимо також, що, на думку О. Кісь, розподіл робіт між жінками у межах однієї сім’ї (свекрухою та невістками, матір’ю та старшими доньками) значно зменшував трудове навантаження на господиню [25, с. 158]. Написане, на нашу думку, у повній мірі стосується і процесу хлібопечення.

Вміння добре випікати хліб було своєрідним маркером, що визначав ступінь досвідченості та вмілості господині. Таке мистецтво набирало виключно позитивних рис у народній свідомості. Стосовно цього на Слобожанщині говорили: “Заноздрюватий (пухкий, пористий – А.З.) хліб, значить – хороший, значить – і господиня хороша” [32, с. 163].

Зазначимо, що у сферу суто жіночих занять, крім випікання хліба, до речі, часто входило і виготовлення борошна на жорнах [39, с. 173].

В українців побутували певні приписи, що стосувалися основного виконавця процесу виготовлення хліба.

Отже, ритуально-фізіологічні заборони, що стосуються жінок, які печуть хліб, вимагають від них “чистоти”, що наближається до ритуальної, засвідчуючи обрядовий, культовий характер побутового акту випікання хліба [34, с. 20].

Зазначимо, наприклад, що у росіян серед найтяжчих гріхів жінками на сповіді зазначались і такі: “невмитими руками хліб брала, без молитви його розчиняла і в піч саджала” [34, с. 20]. За уявленнями поліщуків, теж заборонялося торкатися хліба, будучи невмитим [48, S. 14]. Зазначимо, що миттю рук перед вживанням їжі у традиційній культурі надавалось настільки велике значення, що навіть за відсутності води необхідним вважалось хоча б потерти їх снігом, землею, травою чи, принаймні, дмухнути на них [22, с. 256].

Необхідним для жінки-господині, що випікала хліб, вважалось дотримання різноманітних приписів, що регламентували часові

параметри процесу хлібопечення. Нехтування ними, за народними повір'ями, могло спричинити, по-перше, випікання непридатного до вжитку печива (вважалось, що під час цвітіння злакових хліб не вдається); по-друге, погіршення здоров'я самої жінки-господині, що пекла хліб (за уявленнями українців, жінці, котра пече хліб у свято, неділю чи п'ятницю, може покрутити пальці на руках або вона може згодом хворіти на тяжкі головні болі); по-третє, нехтування приписами могло спричинити негаразди як сім'ї порушниці, так і селу загалом (як кара за порушення табу на випік хліба, могла бути посуха; міг осліпнути хтось із членів родини порушниці, хто вживав “неправильний хліб”); могли постраждати діти порушниці [18, с. 369-374]). Отже, дотримання приписів, що регламентували часові характеристики випіку хліба було покликані, з одного боку, вберегти саму господиню (її родину, село загалом) від можливого негативного впливу від виконання робіт у “негативний” час, а з другого – забезпечити випікання печива, придатного до вжитку як з реальної (вберегти від марнування продукту), так і з ритуальної точки зору. Зазначимо, що у традиційній культурі сформувалось негативне ставлення до тих жінок, які нехтували окресленими приписами: *“Тільки люди соблюдали свято, і закон якийсь був, то в п'ятницю не пекли. То вже дехто каже: “Ай! Вона може і в п'ятницю пекти хліб!” То вже жінки говорять: “А їй що свято? Вона, - каже, - і п'ятниця навіть хліб пече!”* [3, арк. 225-226].

На Волинському Поліссі дівчатам заборонялося вбивати вужів – в майбутньому їм не буде вдаватися хліб [26, с. 146]. З аналогічних міркувань жінкам на Забужжі не можна ні вбивати, ні брати у руки мишей та жаб [46, с. 217]. Вбивати гризунів заборонялось і господарям на Волині – не вдаватиметься хліб [43, с. 149].

Такі приписи, очевидно, мають наступну основу:

1. Жіночі руки можуть набувати ритуальної нечистоти через контакт із хтонічними істотами (жаба, змія, миша) чи мертвечиною (як антитезою символіки життя і росту).

2. Вказані істоти (як живі, так і мертвечина) могли бути переносниками різноманітних інфекцій, які, за відсутності медичних препаратів-антибіотиків, могли спричинити фатальні наслідки.

3. Змії, жаби та миші у східнослов'янській культурній традиції стійко уявлялися антагоністами сонця, оскільки вони пов'язані, по-перше, із підземним мороком (він є антагоністом сонця як джерела світла), а, по-друге, із земною та небесною вологою [15, с. 283, 284, 289]. Зв'язок змії (а жаби та миші в традиційній куль-

турі пов'язуються разом зі зміями єдиним концептом “гади” [15, с. 403]) з водою встановлюється через:

а. локус перебування змій у народних оповіданнях – водойми (джерела, болота, річки). В українців Закарпаття відомі оповідання про могутнього літаючого змія “шаркана”, що стереже воду і не дає її людям [15, с. 289];

б. українці ототожнюють райдугу (смок, цмок, цмук) із змієм, що п'є воду з водойм, звідки вона потім проливається дощем (Волинь, Бойківщина) [15, с. 290; 27, с. 6; 23, с. 111];

с. змія має стосунок до так званого “запирання вод” [14, с. 335], тобто, до посухи. Так, українці Закарпаття вбачають причину посухи у тому, що змія закрила джерело, внаслідок чого не може йти дощ [15, с.290]. Непрямий стосунок до вказаних уявлень має повір'я буковинських гуцулів, за яким поява на небі веселки – до припинення дощу, оскільки “вона й воду випиває з ріки” [23, с. 111]. А оскільки веселка асоціювалась із змієм, то й виходить, що він випивав усю воду з річки, закриваючи її в собі, тому і переставав йти дощ.

Очевидно, такі мотиви спричинились до витворення повір'я про те, що вбивство змії спричиняє дощ [15, с. 290] (під час посухи, зокрема, цих істот вбивали навмисне – для викликання дощу [16, с. 73]). Звідси стає зрозумілою заборона жінкам вбивати “гадів”. За уявленнями, смерть цих істот приносила опади, надмірна кількість яких спричиняла, особливо у пізнього етапу дозрівання та жнив, псування зернового хліба. Злакові, зібрати які не встигали через опади, вилягали, мокріли та проростали просто на полі (зерно у колосі пускало паростки). Із борошна, зробленого з такого зерна, за твердженнями інформаторів з Волині, зокрема, хліб не виходив: *“А ше було, знаєте, як така во слота була, як отепер (коб де ше хоть далі не йшов, шоб жнива ше пройшли), шо поросла пшениця на пні, були такі паростки тії. Ну, потім ніхто ні хліба не спік, ні пирога. Як він стоїть два дні кисне, три – і тепіро ту воду сїджують, і тепіро роциняли хліб чи пироги місили. І то не мона було додати нічо. І то так: такі хороші нарухаються в печі, загнітяться, і от вийме з печі – і зробиться пляцок – клей”* [3, арк. 244]; *“Якшо трапляється пророцце збіжжя, то тоже буде недобра мука”* [3, арк. 257].

4. Зазначимо також, що змії, миші, жаби розглядалися у народній культурі як своєрідні посередники між світом живих і світом мертвих, оскільки зимування змій у землі, риття мишами нір розглядалось як тимчасове перебування на “тому” світі [15, с. 286].

Вплив “гадів” на метеорологічні явища (дощ, наприклад) аналогічній функціям, котрі приписують померлим [37, с. 106]. Звідси, очевидно, сприйняття змії, миші як уособлення душі покійного предка [15, с. 286, 403, 405]. Зазначимо, що в традиційному українському хлібопеченні надзвичайно частими є апелювання до тих чи інших категорій душ предків. Зокрема, навіть піч (її осердя) уявлялась місцеперебуванням душ покійників чи демонологічних персонажів, що зближувались з ними [33, с. 312, 335]: “А коли людина помре, то Пан Бог видає наказ, щоб людська душа сиділа на черені (де хліб печуть) рік і шість тижнів, а як покута закінчиться, то аж тоді іде на тамтой світ” [41, S. 96]. Тому, очевидно, вбивство змії чи миші, розглядалось як акція неповаги до покійних предків, які, в свою чергу, “відмовлялись” допомагати у хлібопеченні – тому і не вдавався хліб.

Вважалося, що хліб не може пекти “нечиста” жінка. Такою, в традиційній українській культурі, вона була:

1. під час менструації [5, с. 241];
2. після статевого акту з чоловіком. Випечений нею хліб не вдасться [34, с. 20] (підгорить, як вважалося, наприклад, у росіян [7, с. 101]).

У момент регул жінці заборонялось приймати участь у різних видах господарської діяльності. Чи не найсуворішим було табу на участь господині під час місячних у процесах, спрямованих на ферментацію продуктів харчування (замішування тіста, випікання хліба, заквашування огірків, капусти, засолювання сала тощо [5, с. 243-244; 49, с. 390]). На Волині таку заборону вмотивовували тим, що все, до чого б така жінка не торкнулась, – неодмінно зіпсується [9, с. 129]. Аналогічний припис поширений також у Білорусі, Словаччині, Польщі [34, с. 20]. Комплекс уявлень про нечистоту жінки під час менструації, очевидно, пов’язаний із острахом менструальної крові. В Стародавній Греції, наприклад, вважалося, що собака, яка її злиже, неодмінно сказиться. З цим також пов’язана заборона жінкам в такий період переступати через будь-які господарські засоби [30, с. 15].

Очевидно, що заборона жінці під час менструації брати участь у господарських роботах виникла на основі народних гігієнічних уявлень. Зважаючи на те, що український традиційний жіночий костюм не включав такого елемента, як нижня білизна [10, с. 152] (зауважимо, до речі, що її носіння до певної міри засуджувалося народною свідомістю аж до кінця 40-х років XX століття – дів-

чина чи жінка, яка її носила, вважалась хворою [28, с. 50]), то під час виконання рухливих господарських робіт (замішування тіста, шинкування капусти) реальним було забруднення менструальними виділеннями як засобів виробництва, так і продуктів роботи (тіста у пікній діжі, наприклад).

Можливо, тому перевага під час випікання хліба надавалась, як виконавцю, старшій господині, яка могла бути вже й нефертильного віку і розглядалась як істота фізіологічно стабільна (аніж жінка фертильна), наділяючись ознаками ритуальної чистоти.

Цілий ряд приписів стосовно випікання хліба стосується вагітної жінки:

1) на Сокальщині (Волинь) вагітній жінці під час вироблення хліба не можна приплескувати його рукою, бо її дитина мала б прирослий язик [51, S. 254]. Така прикмета ґрунтується, очевидно, на засадах імітативної магії (рука, що імітувала язик, могла прилипати до хліба=прилипання=приростання язика). З іншого боку, прирослий у дитини язик був відхиленням від норми. Тому, можливо, увага тут зацентровується саме на ненормальності такої дії: по-перше, можливо, не заохочувалась участь вагітної жінки у процесі виготовлення та випікання хліба (це тяжка робота, яка могла привести до втрати плоду), а, по-друге, можливо, мається на увазі те, що неправильною (неприродною) дією було саме *приплескування* боханця, що, очевидно, якимось чином мало спричинити випікання *неправильного* (нестандартного за формою, недостатньо високого) хліба, аналогічно, як неприродним, неправильним, є приростання язика у дитини;

2) на Катеринославщині тяжкі пологи передрікає жінці випікання хліба виключно з чистого житнього борошна – слід було б його змішати ще з якимось [34, с. 20]. А.Страхов пов'язує використання змішаного борошна як варіант панспермії, застосування якої в обрядах повинно забезпечити плодючість [34, с. 20].

Ритуально-нечистою вважалась жінка після пологів. Такою вона залишалась, за церковними канонами, протягом 40 днів, після котрих в церкві читають над нею спеціальні очисні молитви. На Рівненщині побутує заборона на випікання хліба жінкою протягом 12 днів з моменту пологів (вважають, що “стоїть гріб відкритий; не мати, так дитина помре” [34, с. 20-21]). Загальнослов'янським є табу на замішування породіллею тіста до очищення [38, с. 399].

Ці заборони могли виникнути у зв'язку з тим, що випікання (замішування тіста) хліба було важкою роботою, яка могла сильно зашкодити ослабленому пологами організмові жінки.

Можливим також є виникнення цих приписів на основі уявлення про ритуальне “повне” та “порожнє” (бінарна опозиція “повний-порожній”) [31, с. 145, 146]: жінка після пологів ставала “порожньою”, а, отже, “негативною”, “бідною” – несумісною із символікою хліба, одним словом. Припис виник через острах передачі антисимволіки “повноти” хлібові та можливі негативні наслідки його випікання.

За певних обставин хліб міг випікати чоловік (у тому числі в статусі голови сім'ї чи родини). Власне, випадки такої девіації гендерних ролей можна розподілити у декілька груп:

1. чоловік міг ставати основним виконавцем процесу хлібопечення у випадку хвороби, смерті чи тимчасової, проте тривалої, відсутності жінки-господині, яка виконувала у конкретно взятій сім'ї (родині) таку роль і за відсутності адекватної їй заміни із числа жінок сім'ї (родини). Зокрема, стосовно цього інформатори з Волині стверджують: *“Ну, то шо ж... мій батько хліб пік, як мати слаба була. В мене мати померла, мені було десять років, то батько хліб пік (місив, пік). Батько місив, місив – хліб пік. Як матір лежала слаба. Потім померла матір, то батько пік хліб”* [3, арк. 164]. Такі ситуації сприймалися у традиційному суспільстві як припустимі, без осуду (якщо не схвально, то, як мінімум, нейтрально) [25, с. 156];

2. під час проживання поза домом, на значних відстанях від нього (на відхожих промислах) чоловіки змушені були випікати хлібні вироби власноруч. Зокрема, такі дані подає К.Мошинський (на Поліссі, перебуваючи на віддалених островах, пекли коржі на розпеченому глиняному току) [47, S. 262]; Т.Гонтар та М.Мушинка (лісоруби та вуглярі південної Лемківщини пекли прісні вироби на розпеченій кам'яній плиті просто у лісі) [12, с. 351]; Д.Еварницький (козаки у бурдюгах – тимчасове житло, різновид зимівника – пекли хліб у печах-кам'янках) [40, с. 17]; М.Зубрицький (чоловік пік собі прісну “углянку” просто біля млина) [17, с. 2]. Вказані моменти сприймалися народною культурою загалом схвально;

3. чоловік іноді особисто випікав печиво, що використовувалось у оказіональній обрядовості. Так, на Бойківщині газда власноруч випікав із ярого жита прісні калачики, які використо-

вував під час ритуальної перевірки місця, обраного для зведення житла [33, с. 106]: *“А то ся робить пробу. Треба ярого жита, і треба змолоти в лівий бік. Потому свяченом водом замісити. Є такі прутуки, з того з лози, з верби. Шо за рік виросте. Треба ті чотири прутуки зламати. То-то штири колачики поставити на вугла штири. То як підлоги зав’язанні. Зав’язав підлоги, вечір поставив, а рано ся подивив. Якишо не чисте, то там єдно або два буде рушене. Його не буде, його з’їдять. Бо мерці ходять лише по свому пляцу”* [4, арк. 50]. Народна оцінка таких явищ неоднозначна, оскільки вказані звичаї належали до інтимної, не громадської сфери, і на загал не демонструвались;

4. іноді виконавцем процесу випікання хліба стає синпервісток. Приготований ним хліб (від рубки дров до виймання з печі), за уявленнями, захищав від граду, пожеж, нападів птаства на посіви [21, с. 416; 45, S. 206; 50, S. 157]. Першу дитину, як і останню, наділяють надприродними здібностями: лікувати людей, впливати на погоду, бачити відьом [11, с. 358; 13, с. 170; 21, с. 416]. В.Войтович пов’язує уявлення про первістка із втіленням надприродної сили тотемного походження [11, с. 358]. Він також вважає, що у предків існував звичай приносити первістка в жертву. Причину такої акції К.Мошинський вбачає в уявленнях про виняткову роль усього першородного, внаслідок чого воно мало належати Богові [11, с. 358]. Можливо, своєрідної жертви-замінника виконував хліб, якого первісток випікав. Хліб цей, очевидно, теж мав бути першим (всадженим у піч або вийнятим звідти). Для того, щоб такий засіб подіяв, наприклад, при пожежі, слід було його вкинути безпосередньо у вогонь [45, S. 206], тобто, на нашу думку, принести у жертву. Такі уявлення базуються, очевидно, на принципах контактної або імітативно-замісної магії, за якими хліб набував тих самих ексклюзивних характеристик, що і людина-первісток. До походження таких повір’їв дотичними, очевидно, є також уявлення про “життя і страждання хліба”, за яким хліб вважався живою істотою [26, с. 128-129; 36, с. 271; 44, с. 171-173], що, на нашу думку, додатково підкреслює слухність наших міркувань.

Зауважимо також, що допомога чоловіка жінці часом була зумовлена особистісно, тобто у залежності від вдачі чоловіка та стилю стосунків подружжя [25, с. 156]. Найчастіше ж участь чоловіка-господаря у випікання хліба обмежувалась підготовчими роботами, наприклад, випалюванням печі: *“Напалити в печі – то*

хлопи є, палять в печі. В мене от ще через дві хаті, то вона (сусідка – А.З.) казала, що на пироги чи на хліб, що “Коля (чоловік – А.З.) напалює піч” [3, арк. 164].

Наведений матеріал спонукає до певних висновків.

1. В українській традиційній культурі існувала значна кількість фізіологічних та ритуально-світоглядних вимог до жінки-господині – основного виконавця акції хлібопечення у селянській родині.

2. Вимоги фізіологічного характеру засновані на гігієнічних уявленнях українців. Вони покликані виключити можливість забруднення продуктів харчування (хліба в т.ч.) та їх псування внаслідок цього через заборону господарської діяльності, пов’язаної з виготовленням їжі для жінки у період менструації, після статевого акту з чоловіком чи після пологів. Зважаючи на високу семіотичну вагу (сакралізацію) процесу хлібопечення (хліба в т.ч.) вимоги стосовно фізіологічної чистоти жінки ритуалізуються. Таким чином, за уявленнями українців, хліб не могла випікати не лише фізіологічно нечиста жінка (у період регул, наприклад), а й ритуально “нечиста”, коли статус нечистот їй надавався внаслідок контакту із “нечистими” (миша, наприклад) істотами чи мертвечиною.

3. Група приписів, що забороняла чи обмежувала випік хліба вагітними жінками чи породіллями, покликана, очевидно, вберегти їх ослаблений організм від надмірних фізичних перевантажень, що могли спричинити фатальні наслідки для здоров’я жінки.

4. На жінок, що випікали хліб, накладались певні обмеження у повсякденному житті: їм було заборонено вбивати змії, жаб, мишей; слід було дотримуватись приписів стосовно часових параметрів випікання хліба. Такі поведінкові стереотипи були покликані, в першу чергу, забезпечити випікання вдалого (істівного) та ритуально “чистого” хліба. Більшість з них базується на традиційних зоологічних, темпоральних та світоглядних уявленнях українців.

5. Іноді, найчастіше в екстремальних чи екстраординарних ситуаціях, головним хлібопекарем родини міг ставати чоловік. Таке заняття чоловіка не засуджувалось лише тоді, коли воно дійсно носило вимушений характер або відбувалось з ритуальною метою, що ще раз підтверджує чітку гендерну прив’язку акту хлібопечення до жінки-господині.

Джерела та література

1. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1, оп. 2, спр.: Польові етнографічні матеріали до теми “Хліб в традиційній культурі українців” зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 2-5 червня 2010 р. у Шумському р-ні Тернопільської обл. – 133 арк.
2. Архів ІН НАН України. – Ф. 1, оп. 2, спр.: Польові етнографічні матеріали до теми “Хліб в традиційній культурі українців” зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 27-29 червня 2010 р. у Турківському р-ні Львівської обл. – 73 арк.
3. Архів ЛНУ ім. І. Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр.: Польові етнографічні матеріали до теми “Хліб в традиційній культурі українців” зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 7-19 липня 2010 р. у Горохівському р-ні Волинської обл. – 262 арк.
4. Архів ЛНУ ім. І. Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр.: Польові етнографічні матеріали до теми “Будівельна обрядовість” зафіксовані Зюбровським Андрієм Вікторовичем 7-21 липня 2005 року у Старосамбірському р-ні Львівської обл. – 58 арк.
5. Агапкина Т.А. Месячные / Т.А. Агапкина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 2004. – Т. 3.: К (Круг) – П (Перепелка) – С. 241-245.
6. Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія / Лідія Артюх. – Київ: Наукова думка, 1977. – 152 с.
7. Балова В.А. Очерки Пошехонья. Вѣрованія / В.А.Балова // Этнографическое обозрѣніе. – Москва, 1901. – № 4. – С. 81-134.
8. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. Історико-етнографічне дослідження. / В.К. Борисенко. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 189 с.
9. Бѣньковский Ив. Народный взгляд на “нечистую женщину” / Ив. Бѣньковский // Киевская Старина. – Киевъ, 1899. – Т. 65. – С. 128-131.
10. Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк. Студії з української етнографії та антропології. – Київ: «Мистецтво», 1995. – С. 39-218.
11. Войтович В. Первак // Войтович В. Українська міфологія / Валерій Войтович. – К.: “Либідь”, 2005. – С. 358;

12. Гонтар Т., Мушинка М. Харчування лемків / Т.Гонтар, М. Мушинка //Лемківщина. Історико-етнографічне дослідження. У 2-х т. – Т. 1: Матеріальна культура. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1998. – С. 347-359.

13. Грушевська К. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства / Катерина Грушевська // Фольклористичні зошити. – Луцьк: Інститут культурної антропології, 2009. – Вип. 12. – С. 163-203.

14. Гура А.В. Змея / А.В.Гура // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2. – Д (Давать-братъ) – К (Крошки) - С. 333-338.

15. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции / А.В.Гура. - Москва: "Индрик", 1997 – 912 с.

16. Гура А.В. Смерть животных / А.В.Гура // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М.: "Международные отношения", 2012. – Т.5. – С (Сказка) – Я (Ящерица) - С. 71-74.

17. Зубрицький М. "Тісні роки". Причинки до історії Галичини 1846-1861 рр. / Михайло Зубрицький // Записки НТШ. – Львів, 1898. – Т. 26. – С. 1-8.

18. Зюбровський А. Встановлення часових параметрів традиційного українського хлібопечення / Андрій Зюбровський // Україна в етнокультурному вимірі століть. Збірник наукових праць. Відповід. редактор П.М. Чернега. Випуск 2. – К.: Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, 2012. – С. 368-380.

19. Зюбровський А. Традиційна основа випікання хліба на Рівненщині (за матеріалами польових досліджень Гоцанького та Острозького районів Рівненської обл. у липні 2009 року) / Андрій Зюбровський // Народознавчі Зошити – Львів, 2010. - № 5-6. - С. 776-783.

20. Кабакова Г.И. Женщина / Г.И. Кабакова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2. – Д (Давать-братъ) – К (Крошки) - С. 205-208.

21. Кабакова Г.И. Ребенок первый, ребенок последний // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 2009. – Т. 4.: П (Переправа через воду) – С (Сито) – С. 415-416.

22. Кабакова Г.И. Тело: Рука / Г.И. Кабакова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М.: “Международные отношения”, 2012. – Т.5. – С (Сказка) – Я (Ящерица) - С. 254-258.

23. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази: Пер. з нім. (за вид. 1894 р.) З. Ф. Пенюк; післямова О. М. Маса-на. / Раймунд Кайндль. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 208 с.; іл.

24. Кирчів Р. Етнографічне районування України / Роман Кирчів // Мала енциклопедія українського народознавства / за редакцією чл.-кор. НАН України, д-ра. іст. наук, проф. С. Павлюка. –Л.: Ін-т народознавства НАНУ, 2007. – С.184-186.

25. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) / Оксана Кісь. - Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 271 с.

26. Кондратович О.П. Народний календар Волинського Полісся від свята до свята / Олександра Кондратович. – Луцьк: ВАТ “Волинська обласна друкарня”, 2009. – 200 с.

27. Кравченко В. Звичай в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали зібрані Кравченком Васильом. / Василь Кравченко. – Житомир: друкарня “Робітник”. – 1920. – 160 с.

28. Куриляк С. Моє село (Тур’є Буського району на Львівщині) / Степан Куриляк. Наукова апробація і “Вступне слово” Р. Кирчів; упорядк., підготовка текстів і примітки В. Дяківа. – Львів, 2010. – 144 с.

29. Макарчук С.А. Історико-етнографічні райони України: навч. посібн. / С.А. Макарчук. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – 352 с.; іл.

30. Плотникова А.А. Переступать, перешагивать / А.А. Плотникова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 2009. – Т. 4.: П (Переправа через воду) – С (Сито) – С. 13- 16.

31. Плотникова А.А. Полный-Пустой / А.А. Плотникова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 2009. – Т. 4.: П (Переправа через воду) – С (Сито) – С. 145-147.

32. Пословицы, поговорки, крылатые слова, примѣты и повѣрья, собранныя въ слободѣ Сагунахъ, Острогжскаго уѣзда Воро-

нежской губ. // Живая старина. Периодическое издание отдѣленія Императорскаго русскаго географическаго общества. – Спб., 1905. – Вып. 1-2. – С. 141-180.

33. Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців / Роман Сілецький. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – 428 с.

34. Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / Александр Страхов. – Мюнхен, 1991. – 246 с.

35. Сумцов Н.Ө. Хлѣб въ обрядахъ и пѣсняхъ. / Николай Сумцов. – Харьковъ: Типографія Зильберберга, 1885. – 137 с.

36. Сумцовъ Н.Ф. Этнографическій очеркъ / Николай Сумцов // Природа и население Слободской Украйны. Харьковская губернія. (репринтное издание). – Х.: Издательство САГА, 2007. – 346 с.

37. Толстая С.М. Дождь / С.М.Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М., 1999. – Т. 2. – Д (Давать-братъ) – К (Крошки) – С. 106-111.

38. Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор / К.В. Чистов // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Главный редактор акад. Бромлей Ю.В. – Москва: “Наука”, 1987. – 396-416.

39. Шухевич В.О. Гуцульщина. Перша і друга частини. Репринтне видання / Володимир Шухевич. – Верховина: Журнал “Гуцульщина”, 1997. – 352 с.

40. Эварницкій Д.И. Запорожье въ остаткахъ старины и преданіяхъ народа. Часть II / Д.И. Эварницкій. - Спб., 1888. – С. 257 с.

41. Dąbrowska S. Jak sobie lud wyobraża istoty świata nadprzyrodzonego // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny / S. Dąbrowska. – Warszawa, 1903. – Т.17. – З.1. – s. 94-97.

42. Gloger Z. Przysłowia ludu z okolic Tykocina / Z. Gloger // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1896. – Т.10. – З.2. – s. 349-351.

43. Gustawicz B. Podania, przesady i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbior wiadomości do antropologii krajowej. / B. Gustawicz – Krakow, 1881. – Т.5. – s. 102-186.

44. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. / Oskar Kolberg. – Krakow: Nakładem autora w drukarni Uniwersytety Jagiellońskiego,

1889. – T. 4. – 328 s.

45. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie / Izydor Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Krakow, 1887. – T.11. – S. 130-228.

46. Kubiak I., Kubiak K. Chleb w tradycji ludowej / Irena Kubiak, Krzysztof Kubiak – Warszawa, 1981. – 231 s.

47. Moszyński K. Kultura ludowa słowian /Kazimierz Moszyński. – Krakow, 1929. – Część I: Kultura materjalna. – 710 s.

48. Pietkiewicz Cz. Higjena w życiu poleszukow / Cz. Pietkiewicz // Lud. – 1931 – T. 30. – S. 14-35.

49. R.T. Przyczynek do przesądow o babie i innych / R.T // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1890. – T. 4. – Z. 2. – S. 389-390.

50. Rokossowska Z. Chleb. Jego znaczenie w przesądach, lecznictwie i codziennym życiu, zebrane na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie pow. Zwiahelskim / Zofija Rokossowska // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1899. – T. 13. – Z. 1. – S. 153-158.

51. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. – Lwow: Z drukarni ludowej pod zarz. St. Baglego, 1899. – 496 s.

52. Ulanowska S. Łotyże Inflant Polskich, a w szczególności z gminy Wielońskiej powiatu Rzeżyckiego. Obraz etnograficzny. Cz. II. / S. Ulanowska // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Krakow, 1892. – T.16. – S. 104-218.

53. Zawiliński K. Przysłowia / K. Zawiliński // Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. – Warszawa, 1889. – T. 3. – Z.1. – S. 212-217.

Зюбровский А. Реалистические и ритуально-мировоззренческие требования к женщине-хозяйке, как основному исполнителю процесса хлебопечения украинцев конца XIX – XX веков.

Даная статья посвящена анализу реалистических и ритуально-мировоззренческих требований, ограничений и предписаний, относящихся к женщине-хозяйке как к основному исполнителю процесса хлебопечения в традиционной украинской семье. Автор

делает заключение о том, что они (требования) призваны, прежде всего, для обеспечения выпекания хлеба, годного к употреблению как реально, так и с ритуальной точки зрения, путем ограничения, нивелирования или регламентации возможного негативного влияния со стороны женщины-хлебопекарки. С другой стороны, комплекс указанных предписаний оберегал хозяйку от чрезмерных перегрузок, которые могли возникать как следствие работы по выпечке хлеба и могли негативно влиять на состояние ее здоровья. Кроме того, будут рассмотрены случаи замены основного исполнителя акта хлебопечения: их виды, причины и их восприятие в народном сознании.

Ключевые слова: выпекание хлеба, женщина-хозяйка, хтонические существа, нечистая женщина, беременность, замешивание теста, первенец, мужчина.

Zyubrovskyy A. Realistic and Ritual Requests to the Master-Woman as a Main Bread-Backer at Ukraine in the end of XIX – XX centuries.

This paper deals with the realistic and ritual requests for the master-woman as a main bread-backer in the traditional Ukrainian family. The author makes a conclusion that named requests are called for the backing of bread suitable both the realistic and ritual points of view by limiting the possible negative influence of the woman. On another hand, the named complex of requests was called to save the bread-backing women from the exhaustion caused the hard work on backing. Additionally, the author explores different ways of replacement of the bread-backing woman.

Key words: bread backing, master-woman, the underworld creatures, unclean woman, pregnancy, dough making, man.

МОЛОДІЖНИЙ ФОЛЬКЛОР УКРАЇНСЬКОГО СЕЛА МАЯКИ

У статті розглянуто проблеми побутового і громадського життя української молоді, проаналізовано українські народні пісні «молодіжного» циклу як засоби привернення уваги шлюбного партнера. Стаття стане у пригоді широкому загалові читачів, насамперед студентам, усім, хто цікавиться українською етнографією.

Ключові слова: культура, фольклор, пісня, балада, молодь, шлюбний партнер, форми залицяння.

Фольклор є важливою складовою частиною культури народу. «Фольклор — одна з найтриваліших і всеохоплюючих систем духовного життя народу, тісно зв'язана з народним побутом (як окремою системою), з літературою (яка, зрештою, витворилась з фольклору і зберігає з ним тісний зв'язок на всіх етапах свого розвитку) та ін». До цього часу в науці не існує чіткості чи одностайності щодо того, які сфери народного знання окреслюються цим поняттям. Це пов'язано з тим, що у більшості західноєвропейських наук під поняттям «фольклор» розуміють не тільки усне словесне мистецтво народу, а духовну творчість у поєднанні з матеріальною, з урахуванням елементів побуту, знарядь праці, особливостей побудови житла тощо.

У сучасній українській фольклористиці знаходимо трактування цього терміну у вужчому розумінні: «Фольклор – це художнє відображення дійсності у словесно-музично-хореографічних і драматичних формах колективної народної творчості, нерозривно пов'язаної з життям і побутом. У ній відбито світоглядні, етичні й естетичні погляди народу»

У наш час проблеми фольклору стають все більше актуальними. Дослідники поступово усвідомлюють, що розгадки та пояснення багатьох явищ духовної культури криються у творчості народу.

Передшлюбний період життєвого циклу людини протягом якого здійснювався вибір подружньої пари був досить коротким, тривав усього кілька років, правда у дівчат він починався і

закінчувався раніше ніж у хлопців. За цей час обом статям цієї вікової групи треба було мобілізуватися активізувати всі можливі засоби приваблення партнера залучаючи при цьому силу самореклами і само презентації, а найкраще це робилося через пісню і танець.

Молодіжна пісня таким чином виконувала величезну соціальну і біологічну функцію. Власне саме тому питання, що співали юнаки і дівчата є важливим. Давши на нього відповідь можна буде встановити взаємозв'язок культурного і біологічного складників у поведінці людей на етапі вибору пари культурні механізми впливу на біологію зокрема на інстинкт способи допомоги інстинктові продовження роду засобами культури.

Пісня і танець в усі часи були найефективнішими формами залицянь, і не лише в народній культурі, а й в елітному середовищі. Колись про це писав О.І.Дей [1, с. 25], упорядник двох із вибраних збірників пісень: «Весела пісня - це одна з форм залицяння та взаємопізнання між парубками й дівчатами. Пісенні перекори між ними на вулицях в пору парубкування та дівування часто набирали форми своєрідного змагання в дотепності й майстерності співу тощо. Віддавна у веснянкових іграх, хороводах та піснях парубоча та дівоча громади кепкують одна з однією, висміюють хлопців чи дівчат інших кутків, вулиць чи сіл, і в час гулянок з жартівливими переспівами та дотепами визрівають почуття симпатії та кохання [2].

Отже, «веселі пісні» - важливий індикатор стосунків у середовищі молоді. Щоб привабити партнера, щоб сподобатися йому, бажано було бути приязним, веселим, дотепним, а не скиглити про свої нещастя. Звичайно, в молодіжному середовищі співали і сумних пісень, зокрема дівчата на вечорницях до приходу хлопців, однак щойно дві статі сходилися докупи – починалися жарти, сміх, вибрики, ігри, залицяння, задирання тощо [4, с. 51-56].

Проте сумні пісні у цій статі також не обійдено увагою. Коли людина співала сумних пісень, наприклад, про нещасливе кохання, вона таким чином знімала собі психологічну напругу. Відомо, що слід розповісти комусь про свою проблему, щоб позбутися її. Власне, ці пісні якраз і розповідають про складнощі мають не біологічні, а соціальні причини, тобто соціум створює різні перешкоди для «природи», тобто, у даному випадку, почуттів [5, с. 145-154].

Існує ще одна група пісень, яку треба проаналізувати. Це балади, в яких співається про молодь. По суті це дуже «немолодіжний»

жанр. Пісні з драматичними сюжетами переважно мають повчальний, дидактичний характер, мовляв бачите, що буває з тими, хто йде всупереч прийнятим звичаям і нормам моралі. За законами вікової психології, такі пісні створювала і виконувала статевовікова група «матерів». Молоді не було притаманно замислюватися над наслідками легковажної поведінки, тому балади не можна вважати постійним компонентом молодіжного репертуару.

Тож балади у пропонованому дослідженні аналізуються з метою з'ясувати, як розвивалися взаємини між віковою групою молоді і віковою групою «матерів і батьків» упродовж «парувального» періоду першої. Зіставляючи народну пісенність з етнографічними джерелами, варто пам'ятати, що лірична пісня - це белетристичний жанр, а етнографічні матеріали – своєрідна «правда життя». Щоправда, цю «правду життя» збирають живі люди, які, як це часто буває, також перебувають у тенетах стереотипів. Так чи інакше, однак порівняння пісень з описами молодіжного побуту виявляє цікаву закономірність: фольклор і етнографія не є джерельним відображенням одне одного, вони радше перебувають у взаємодоповнюючій залежності, разом створюючи досить цікаву «стереофонічну» картину [6, с. 37-41].

Народна пісня про кохання, дошлюбні відносини відображає дійсність вибірково, за принципом, «кому що болить, той про те і говорить». Досліджуючи молодіжний фольклор, ми можемо з'ясувати не те, як жила молодь, а те, що їй «боліло» (тобто що її цікавило). Більше того, в основному ці пісні відображають те, що «боліло» саме дівчатам. Вивчення фольклорних матеріалів виявляє цікаву закономірність: дуже схоже, що хлопці (в «залицяльний» період) співали мало, спів був прерогативою дівчат. Цей висновок напрошується з того, що переважна більшість пісень написана від особи дівчини і має цілковито «дівочу» логіку. Кількість парубочих пісень у порівнянні з дівочими мізерна. Про те саме свідчать і етнографічні матеріали. На вечорницях, досвітках, вулицях співали, як правило, дівчата. У більшості сіл хлопці або мало співали, або зовсім не співали, надаючи перевагу грі в карти. Суто «парубочими» видами діяльності були інструментальна музика, розваги змагального характеру, в тому числі й бійки, ритуальні збитки тощо.

Отже, спів у молодіжному середовищі був справою дівочою, хлопці часто соромилися й ігнорували цей вид діяльності, що не виключає наявності окремих любителів поспівати [7, с. 94-103].

Перечитуючи тексти пісень, можна безпомилково визначити головний мотив, а отже, сферу основного зацікавлення молоді:

*Ой мамцю, горох точу, горох точу, замуж хочу,
Горох точу, розсипаю, замуж хочу – умліваю!*

або:

Ой гай, мати гай // Да замуж мене дай. [10, с. 378]

Дівчатам треба було спішити, аби не лишитися «старими дівами»:

*Колисали мене хлопці
То в колисці, то в коробці.
Як я мала літ п'ятнадцять,
Любило мі хлопців двадцять.
Як я мала двадцять штири,
Любили мі офіцери.
Як я мала двадцять п'ятий,
Не хтів мене дід горбатий. [10, с. 112]*

Отже, шлюбні мотиви – головні в молодіжній пісенності.

Отже, з'ясувавши, що молодіжні пісні – це переважно дівочі піні, можна стверджувати, що головним суб'єктом і об'єктом пісні була дівчина на етапі від перших ознак статевої і соціальної зрілості до того часу, як вона ставала засватаною. Цей період у народній термінології зветься «дівуванням» [8, с. 34-39].

Перед дівчиною стояло велике завдання: за той короткий період, який суспільство давало дівчині на дівування, привабити до себе партнера всіма можливими і неможливими засобами. В українському патріархальному середовищі приваблювану функцію виконують дівчата, різними засобами - одяг, рекламою своїх талантів під час роботи на вечорницях, а також співом [11]. Чим краще співала дівчина, тим більше вона подобалася хлопцям.

*Я весела й дратівлива,
Дівка шустра, не спесива,
Де не йду, то все співаю,
Хто не йде-всіх зачіпаю...
Де зберуться парубки
Або зійдуться дівки -
Там я зараз де й взялась,
Зараз гульня піднялась. [11, с. 35]*

Таким чином, бачимо, що пісня була досить дієвим засобом привернення уваги потенційного партнера до себе. До речі, в

українських народних піснях надзвичайно потужно відчувається мотив ініціювання дівчиною стосунків з хлопцем, відверте «припрошування» його до себе, нав'язування йому себе тощо [3, с. 346]. Тобто те, чого дівчина в реальному житті не могла здійснити через етикетні норми, було можливо зробити за допомогою пісні:

*У городі, за городом тичка,
Люби мене, мій миленький, як я невеличка.
Прийди, прийди, божевільний,
тепер мені вечір вільний:
Батько дома не ночує
Мати глуха – не почує.
Кучерява Катерина чіплялася до Мартина:
Ой Мартине - добродію, сватай мене у неділю!
Сама хату становила,
Сама висипала,
Сама дружка полюбила,
Сама висватала! [9, с. 260-267]*

Отже, бачимо, що народна пісня зафіксувала цікаві подробиці побутового і громадського життя української молоді, які побутували в українському сільському середовищі ХІХ- початку ХХ ст.

Аналіз українських народних пісень «молодіжного» циклу свідчить про те, що у період залицянь молодь використовувала найрізноманітніші засоби привернення уваги потенційного шлюбного партнера.

Фольклор – це вмістилище духовних скарбів української молоді, яке потребує ретельного аналізу та впорядкування. Тому неабияке значення має дослідження фольклорної культури української молоді. Відповідно є перспектива подальшої розвідки молодіжного фольклору.

Джерела та література

1. Дей О.І. Пісенний гумор українського народу / Упор. О.І.Дей, М.Г.Марченко (тексти), А.І.Гуменюк (мелодії). – К.: Наукова думка, 1967.

2. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.

3. Нолл В. Трансформація громадянського суспільства: Усна історія української селянської культури 1920-1930- х рр. – Л.: 1999.

4. Петрова Н.О. Дошлюбне спілкування: ігри та розваги українців та росіян Одещини // Записки історичного факультету ОДУ ім. І.І.Мечникова. – Вип. 9. – Одеса, 1999.

5. Петрова Н.О. Традиційна система спілкування та звичаєво-обрядові норми підготовки молоді до шлюбу (за матеріалами українського населення Одещини) // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Збірка наукових робіт, присвячена 135-річчю Одеського державного університету ім. І.І.Мечникова. – Одеса: АстроПринт, 2000.

6. Петрова Н.О. Традиційні форми дошлюбного спілкування молоді (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини) // Записки історичного факультету ОДУ ім. І.І.Мечникова. – Вип. 4. – Одеса, 1997.

7. Петрова Н.О., Пригаріна Т.В. Обрядодії Великого Посту (за матеріалами етнологічних досліджень українського населення Одещини) // Записки історичного факультету ОДУ ім. І.І.Мечникова. – Вип. 8. – Одеса, 1999.

8. Петрова Н.О., Тхоржевська Т.В. Дошлюбне спілкування молоді в календарній обрядовості українців Одещини // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І.Мечникова. - Вип. 13. – Одеса, 2003.

9. Пономарев А.П. Добрачное общение молодежи // Украинцы. – М.: Наука, 2000.

10. Танцювальні пісні. – К.: Музична Україна, 1972.

11. Українські народні пісні: родинно-побутова лірика / Упоряд. Г.К.Сидоренко. – Ч.1: Пісні про кохання. – К.: Дніпро, 1964.

Калинина С. Молодѣжный фольклор украинского села Маяки.

В статье были рассмотрены проблемы бытовой и общественной жизни украинской молодѣжи, проанализированы украинские народные песни «молодѣжного» цикла как способы привлечения внимания брачного партнѣра. Статья будет интересна широкому кругу читателей, в первую очередь студентам, всем, кто увлекается этнографией.

Ключевые слова: культура, фольклор, песня, баллада, молодѣжь, брачный партнѣр, формы ухаживания.

Kalinina S. Youth folklore of Ukrainian village Majaky.

In this article examines the problem of Ukrainian youth`s domestic and public life, Ukrainian folk songs of “youthful” cycle as a form of marriage partner attraction are analyzed. This article will be interesting for a wide range of readers, first of all for students, for all, who is keen on ethnography.

Key words: culture, folklore, song, ballad, youth, marriage partner, forms of courtship.

ЗВИЧАЄВЕ ПРАВО УКРАЇНЦІВ БУКОВИНИ у XIX - першій пол. XX ст.

У статті досліджено громадське життя українців Буковини XIX - першої половини XX ст. Нормами звичаєвого права на Буковині регламентувались громадські роботи, влаштування сімейного життя (весілля), календарні свята.

Ключові слова: договір, звичаєве право, мораль, громадська взаємодопомога.

Громадське життя буковинських селян XIX – першої половини XX ст. значною мірою регулювалось звичаєвим правом, яке було продуктом їх тисячолітнього соціально-економічного й культурного розвитку.

За своїм характером звичаєве право є відмінним від державного. Переважна більшість норм у звичаєвому праві започаткована ще тоді, коли була відсутня писемність, а домовленість на словах вважалась вагомою моральною нормою, порушення якої не допускалось. Значна частина норм у звичаєвому праві формувалась в умовах договорів. Це були договори обміну, купівлі-продажу, найму та ін. Такі угоди завжди складалися в усній формі, на словах (віра на слово). Велика роль при цьому відводилася свідкам. Купівля будівель, землі, як правило, відбувалася при свідках. Уже в XIX ст., особливо в другій його половині, відзначені випадки, коли в домашніх умовах складався письмовий договір за підписом продавця і свідка.

Домовленість здійснювалась найчастіше на ярмарках, у корчмах або у приміщенні сільської управи. За звичаєм договори скріплювалися не печаткою, як це практикується в новітній час, а рукобиттям і випивкою-могоричем. Могорич ставили або обидві сторони, або одна з них. Отже, за звичаєвим правом, могорич надавав угоді юридичної сили. Порушення домовленості після того, як було розпито могорич, вважалося нечесною справою і тягло за собою відповідальність із відшкодуванням збитків.

Договори за звичаєвим правом часто забезпечувалися завдатками у вигляді грошей або заставами речей. Якщо угода порушувала-

ся з вини особи, яка дала завдаток чи зробила заставу, то завдаток чи застава втрачалися.

Нормами звичаєвого права особливо чітко регламентувалися договори особистого найму. Як правило, вони укладалися в усній формі. На Буковині практикувалися дві форми наймів: строкова і поденщина.

Як правило, ті, хто йшли у найми, від господаря отримували плату, яка могла складатися з грошей або натури. Лише в окремих випадках практикувалося поєднання грошової та натуральної плати.

Звичайно терміни найму встановлювалися за великими календарними святами. На Буковині укладалися строкові угоди: від весняного свята Юрія до свята осіннього – Покрови.

На поденщину йшли робітники, які тільки певний невеликий період сезонного циклу сільськогосподарських робіт могли працювати за наймом. Такі форми практикувалися у господарів, яким лише на певний час була потрібна робоча сила (садіння картоплі, просапуння, збирання врожаю). Плату за поденщину робітники отримували наприкінці робочого дня. Жили наймити дуже важко. Місцем відпочинку для них часто служив хлів, спали на соломі, поруч з худобою.

Існували також такі види найму, як скопщина і зажон, де плата за працю здійснювалась натурою – сільськогосподарськими продуктами. Регламентувалися такі договори звичаєвим правом. При скопщині селянин отримував ділянку землі, яку повинен був обробити, засіяти, доглянути, зібрати врожай, завезти частину врожаю на подвір'я господаря землі (певну кількість кіп зернових культур – звідси і термін “скопщина”). Умови угоди могли бути такими, що найманий селянин повинен був віддати половину зібраного врожаю. Але траплялися випадки, коли селянин працював лише за 1/3 або 1/5 частину зібраного врожаю.

Особливо поширеним був звичай найматися на зажон, коли робітник отримував певну кількість зжатої збіжжя – п'ятий-десятий сніп. З ліквідацією кріпацтва і концентрацією землі в руках невеликої групи сільських багатіїв зажон практикувався на Буковині в другій половині XIX – на початку XX ст. дуже широко. При зажоні господар лану забезпечував робітникам харчування. Оскільки у жнива час обмежений і з його затягуванням втрачалось багато зерна, то до роботи залучались усі селяни. Вдома залишалися тільки непрацездатні та діти.

Різні форми найму робітників у буковинському селі протягом століть породили своєрідні форми відносин наймачів з наймитами. У звичаєвому праві це виявлялось у формі своєрідних завдань при укладанні договорів найму. Малоземелля селян і прагнення забезпечити себе роботою та гарантованим заробітком змушували їх давати наймачеві певну плату грошима, яка називалась “хабар”, або ж давати встановлену кількість дарів курми, яйцями, салом, пряжею та ін.

Зажон передбачав укладання угоди задовго до жнив, часто ще з весни. І робітник повинен був лише за харчі протягом літнього періоду виконувати господареві різну роботу.

Нормами звичаєвого права регламентувались на Буковині й найми громадських пастухів. Як зазначалось вище, в колективній власності сільських громад знаходилися значні площі пасовищ, пустищ, вигонів. Організація літнього колективного випасу худоби входила в обов’язки виборних органів громади. Випас худоби в різних місцевостях Буковини здійснювали по-різному. В рівнинній і передгірній частині краю переважали спільний почерговий випас худоби (“на чергу”, “на ряд”), індивідуальний, колективний випас худоби сільськими громадами і подекуди – колективний випас пастівними спілками.

В карпатській частині Буковини переважали: колективний випас худоби пастівними спілками, колективний випас худоби сільськими громадами, індивідуальний полонинський випас овець кількох власників, індивідуальний випас худоби.

Організацію літнього колективного випасу худоби починали ранньою весною, скликаючи збори громади, які визначали відповідального за проведення випасу, оплату праці пастухів (від кожної голови худоби), затверджували з пастухами договір про умови найму, які, як правило, були усними. Інколи в Карпатах пастухи виплачували громаді грошові гарантії (“кауції”). Якщо пастухи порушували угоду, то втрачали закладену кауцію [4, с. 29]

Основними осередками, які здійснювали випасання худоби, підтримання й передачу скотарських господарських традицій, були колективи пастухів. Вони доглядали худобу, переробляли молочні продукти, підтримували пастівні традиції і передавали їх наступним поколінням. Особливо важливою була роль цих колективів в організації пастівного господарства в Українських Карпатах [4, с. 157-163]

Процес випасання овець називався “вівчарством”. Відповідно і пастухів називали “вівчарями” (в селах Буковинського Поділля та на

Буковинській Гуцульщині). В припрутських селах і передгір'ї пастуцьких овець називали “чобанами” [3. – 1990. – Т. 2, с. 12]. Такий термін зустрічався і серед українців та румунів Закарпаття [2, с. 34-39]

Кількість запрошених громадою вівчарів-чобанів визначалася розмірами отари. Як правило, на кожні 100 дійних овець брали одного вівчаря. Колектив вівчарів складався з керівника – “ватага”, старшого вівчаря, декількох вівчарів-струнгарів (загоничів), рядовиків або черговиків – власників овець, які приходили вибирати молоко. Часто останні виконували обов'язки загоничів-струнгарів.

При укладанні угоди з пастухами договір скріплювався традиційним рукобиттям і випиванням могорича, який ставили пастухи представникам громади. Визначалися строки випасу, оплата праці, відповідальність за зникнення або пошкодження тварин.

У низинних районах (Прутсько-Дністровське межиріччя, передгір'я Карпат) випас розпочинався ранньою весною, коли з'являлися перші трави, і тривав до пізньої осені. Проте колективне випасання здійснювалося, як правило, від 6 травня (релігійне свято св. Юрія) до 21 вересня (свято Різдва Богородиці). У карпатській частині Буковини колективний випас здійснювався від свята св. Юрія до свята Покрови (14 жовтня). Але ці строки не були постійними і могли змінюватись у залежності від кліматичних умов.

Пастухи отримували плату від кількості голів худоби, і складалася вона в різних місцевостях Буковини з грошової, грошово-натуральної або натуральної плати та харчів. Найчастіше оплата праці вівчарів була натурально-грошовою. Як зазначає дослідник традиційного скотарського господарства Карпат Михайло Тиводар, “...наприкінці ХІХ ст. ватаг на полонинах Гуцульщини за сезон одержував 5-6 бербениці бринзи чи 50 злотих, а рядові вівчарі – 3-4 бербениці бринзи чи 25–32 злотих. Так само на весь сезон випасу вівчарі забезпечувались їжею, взуттям, а інколи й одягом” [4, с.157-163]. У селах передгірної зони Буковини і в Прутсько-Дністровському межиріччі чобанам плату визначали певною кількістю видоєного молока та грошима від кожної голови вівці. Черговики-рядовики, які по черзі вибирали молоко від отари, зобов'язані були харчувати вівчарів. Рядовик забезпечував продуктами вівчарів стільки днів, скільки вибирав молоко. Це були мука, сіль, хліб, картопля, сало, ковбаса, горілка або вино, тютюн.

Нормами звичаєвого права регулювались також різні форми взаємодопомоги між членами громади. Поширеним видом взаємодопомоги в селі була “клака”. Подекуди на Буковині зустрічалась

також назва “толока”. Ця давня форма взаємодопомоги зустрічалась при спорудженні нового житла, косінні сіна, збиранні зернових. Клаки організовувались також для прядіння та виготовлення пряжі, впорядкування приміщень та приготування обрядових страв під час сімейних та календарних свят.

Цікавий опис клаки Прутсько-Дністровського межиріччя (на прикладі с. Вікно, що на Заставнівщині) зробив відомий буковинський журналіст і народознавець В.Бабух: “Треба було закласти фундамент нової хати – скликали клаку. Людей запрошували багачко. Адже зведення фундаменту – операція вкрай трудомістка. Каменярів наймали за гроші, бо аматори могли б запороти справу. А всі запрошені (вони прибували на клаку зі своїми тачками й шухляями) возили ґрунт й засипали ним порожнини у фундаменті.

Наступну клаку скликали для виготовлення саману. Вона була набагато чисельнішою від попередньої, оскільки людей вимагалося і на копання ями під саманну масу, і для толочення босими ногами земельно-солом’яної суміші, і для носіння глини, і для формування самої цегли.

Великих фізичних зусиль вимагало перемішування соломи з глиною в ямі. Туди ступали найбільш міцної статури чоловіки й по кілька годин тупцювалися у в’язкій масі. Для того, щоб менше відчувалася втома, один з найповажніших газд затягував якусь повільну старовинну пісню, і всі підтримували його. Коли наблизило співати, болотники дружно гейкали, взявшись за плечі, й ніби витанцювали аркан.

Більш заможні газди використовували для трамбування глини коней. Але й при цьому не обходилося без людських ніг.

Подумки всі чекали вечора. Адже кожен знав, що лиш ляже за обрій сонце, то на столи буде викладено апетитну вечерю з кільканадцятьох страв, приготовлених в сільській печі. Першою викладали колочену в макітрах квасоллю, приправлену соломахою та підсмаженою на олії цибулею. На окремі тарелі обов’язково ставили квашені огірки, а на дерев’яні кружки вивалювали паруючу кулешу.

Господар брав порційку горілки і дякував усім за файну роботу. Але перед цим усі, склавши руки човником, шепотіли “Отче наш”. Потім дзенькали чарки, клацали ложки зі стравою. Зголоднілий народ налягав на їдло. Після цього співали пісні і знову лилися горілки. Після доброї вечері грали циганські музики. І старе і мале йшло до танцю” [1].

Етнографічною експедицією історичного факультету Чернівецького університету у 1969 р. у передгір'ї Буковини (с. Кам'яна на Сторожинеччині) зафіксовано проведення клаки-косовиці [3, – 1969. – Т. 1. – С. 2-8] “Косовиця починалася звичайно після зелених свят у Петрівку. У погожий день газди збирались на косовиці. Косили чоловіки, а жінки та дівчата сіно обертали й згрібали. Йдучи на косовицю, косарі жартували й перегукувалися:

- Пішли, хлопці, косити, бо й на снідання не заробимо.
- З росою легше косити.
- Косім травицю, заки сонце не б'є в потилицю.
- Ранок – панок.

На місці косовиці клачани обирають одного косаря, який має “вести перед”. Це, як правило, молодий та дужий чоловік, який стає старшим косарем. Він благословляє молитвою травицю на файну косовицю. Потім дякує газдам, що доручили перший покіс зробити:

– Дякую вам, газди, що ви мені доручили перший покіс зробити і цю травичку поблагословити, і першому росою вмитися. Благослови, Боже, травичку зелененьку на сінце молоденьке. Щоб дощі його не мочили, щоб громадільники не втомились.

Починає косити старший косар, за ним стає “у ручку” другий, і так решта приступають до косіння, охоплюючи широку смугу трави. Косячи, клачани жартують, співають жартівливих пісень.

Клака-косовиця також закінчувалася обідом або вечерею з музикою й танцями.

Колективною громадською взаємодопомогою у минулому розбудовувались буковинські села, оброблялись ділянки надільного поля, сінокоси, готувався до зберігання врожай та ін. Громадська взаємодопомога давала можливість виживати окремим сім'ям в умовах відсутності матеріальних ресурсів, браку тягла та реманенту і, взагалі, в умовах бідності. Разом з тим, колективна взаємодопомога-клака сприяла згуртуванню людей у важких економічних умовах; у процесі праці на клаках передавався досвід ведення робіт, формувалось почуття безкорисливої взаємодопомоги, підтримувалась традиційність як у матеріальній, так і духовній культурі.

Таким чином, на Буковині у ХІХ, а подекуди до середини ХХ ст., громадські відносини регулювалися, з одного боку, державним (до 1918 р. австрійським, з 1918 по 1940 р. румунським) законодавством, яке служило переважно панівним верствам сус-

пільства та урядовцям, а з другого – звичаєвим правом, яке в краї формувалося протягом тисячолітньої історії, передаючись з покоління в покоління.

Джерела та література

1. Бабух В. Побачене в дорозі. Клака // Час. – 19 червня 1998 р.
2. Мандибура М.Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX – першої половини XX ст. – К., 1978. – С. 34–39.
3. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (МЄЕ ЧНУ).
4. Тиводар М. П. Традиційні форми випасу худоби в Українських Карпатах другої половини XIX – середини 40-х років XX ст. // НТЕ. – 1986. – № 6.

Кожолянко А., Найда А. Обычное прав украинцев Буковины в XIX – первой пол. XX столетия.

В статье исследовано общественная жизнь украинцев Буковины XIX - первой половины XX ст. Нормами обычного права на Буковине регламентировались общественные работы, устойство семейной жизни (обряд свадьбы), календарные праздники.

Ключевые слова: договор, обычное право, мораль, общественная взаимопомощь.

Kojolyanko O., Nayda O. Customary law of Bukovina's Ukrainians in XIX – first half of XX centuries.

In the article it is investigational public life of Ukrainians of Bukovina of XIX - first half. XX centuries. By the norms of ordinary right on social works, arranging of domestic life (wedding ceremony), holidays, were regulated Bukovina.

Keywords: agreement, customary law, moral, public mutual help.

**УКРАЇНЬСЬКА ГРОМАДА м. ТУРКУ (ФІНЛЯНДІЯ)
(до питання збереження етнічності в умовах
глобалізованого суспільства)**

У статті висвітлено особливості розвитку української громади в поліетнічному середовищі на прикладі м. Турку (Фінляндія). На основі статистичних джерел простежено та проаналізовано динаміку чисельності української громади, яка має тенденцію до збільшення.

Ключові слова: етнічність, міграція, Фінляндія, українська спільнота, м. Турку

Збереження та розвиток етнокультурної самобутності будь-якої етнічної спільноти в іноетнічному середовищі є досить складним процесом, який залежить від багатьох факторів. Зокрема, від умов міграції, тривалості перебування, політики країни-реципієнта, кількісного складу, наявності нових міграційних потоків, рівня етнічної свідомості мігрантів та їхнього усвідомлення необхідності збереження своїх етнічних, культурних, історичних надбань, уміння популяризувати свою культуру серед представників титульного етносу країни-реципієнта, можливості підтримання контактів з країною-донором [1, с. 4].

Метою даного дослідження є комплексне висвітлювання діяльності української громади в м. Турку та її вплив на консолідацію етносу в умовах глобалізації.

Завдання – простежити появу української громади на теренах м. Турку, прослідкувати зростання чисельності українських емігрантів.

Джерельну базу дослідження складають статистичні дані, а також Інтернет ресурси та матеріали дипломатичних установ.

Аналіз історіографії з проблеми української еміграції до країн Північної Європи засвідчує, що за всі попередні роки було окреслено лише деякі її риси. Узагальнюючого дослідження з названої проблеми досі немає.

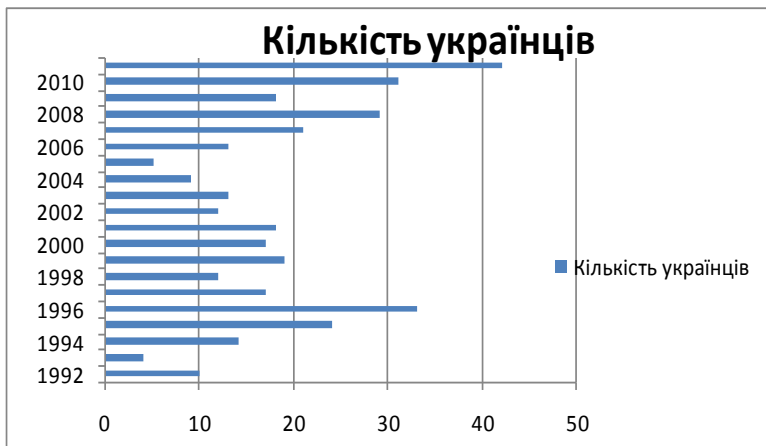
Книга фінського науковця м. Турку Туомаса Мартікайна, викладача університету м. Турку, «Релігії мігрантів в місцевій гро-

маді» розповідає про міжнародну міграцію як трансформаційний чинник релігії у глобалізованому світі на прикладі одного міста. Автор розглядає причини зростання релігійних спільнот в Фінляндії. Так, в розділі «Релігійні передумови» автор говорить про складність дослідження та використовує термін «потенційний» на прикладі носіїв світових релігій. При визначенні «потенційних» носіїв релігії автор використовує знання про релігійну ситуацію вкраїні мігранта, а також базується на громадянстві та мовній приналежності. Так «потенційні християни» складають 50% від всієї кількості мігрантів м. Турку. Автор розділяє їх на декілька груп. До першої автор відносить мігрантів з країн пострадянського простору, включаючи Росію, Естонію та Україну. До останньої групи, належать представники з Америки, Європи та частково Африки та Азії. Далі автор вирізняє «потенційних протестантів» та «потенційних православних», до останніх належать українці. Однак, автор не вирізняє українців з-поміж інших представників пострадянського простору. Також слід зазначити, що автор не наводить і статистичних даних щодо кількості українців м. Турку. Тим не менш, слід зауважити, що ця праця є унікальною, адже вона демонструє наявність інтересу фінських науковців до проблем мігрантів з України, виділяючи їх існування та релігійну приналежність з-поміж інших [5, с. 130; 204; 213].

Національний інститут стратегічних досліджень при Президентіві України у своїй аналітичній записці здійснив аналіз забезпечення мовно-культурних проблем української діаспори на сучасному етапі, опубліковані дані щодо кількості українських громад у різних країнах. Однак, інформація не оновлюється, і кількість українських громад та недільних шкіл з вивчення української мови невпинно росте, і потрібно робити щорічний моніторинг з діяльності українських громад за кордоном [3].

За офіційними даними, на сьогодні у Фінляндії проживають біля 2000 етнічних українців. Місцями компактного проживання є великі міста, серед яких столиця - Гельсінкі, Тампере, Турку та Оулу [8].

Початок поселення вихідців з України дуже важко прослідити за матеріалами статистичних даних. Це пояснюється тим фактом, що у перші роки незалежності українських громадян можна було знайти в статистичних даних як громадян Росії, тому на першому етапі четвертої хвилі міграції майже неможливо визначити точну кількість українських емігрантів в країнах Північної Європи.



Таблиця 1: Кількість українців у регіоні Варсінаїс-Суомі, до якого належить м. Турку. За даними статистичного комітету Фінляндії [4]

За статистичними даними українці з'явилися на теренах Фінляндії в 1992 р. у кількості 26 осіб. Місцем компактного їх розселення був регіон Уусімаа, до якого належить Гельсінкі з передмістями [4].

У Турку, за офіційними даними статистичного комітету Фінляндії, проживає 42 особи на момент 2011 року. Однак слід враховувати, що це лише офіційні дані, насправді кількість українців набагато більше [4].

В Фінляндії діють тривеликі українські об'єднання. Товариство українців в м. Гельсінкі, яке є найактивнішим та найчисельнішим осередком української діаспори. Іншими активними об'єднаннями є товариство українців м. Турку, яке часто взаємодіє з товариством у Гельсінкі, також Міжнародний український культурний центр у місті Тампере. Невеликі громади також присутні в невеликих містах Оулу, Сало, Коувала [8].

Головною метою товариств є збереження досягнень української культури, поширення інформації про Україну. Товариство організовує свята, вистави, збори та взаємодіє з дипломатичними установами та є складовою світової організації українців «Світовий конгрес українців».

Діяльність громади м. Турку розпочалася в 2009 р. На сьогоднішній день чисельність членів товариства сягає 30 осіб. Однак

чисельність постійно змінюється через приїзд - від'їзд членів товариства до інших країн, так і України включно. Товариство діє на основі добровільних членських внесків [6].

Щоквартально товариство проводить вечорниці, які мають в своїй меті розробити план подальших заходів та знайомства з новими членами товариства. Стосовно місця збору, то воно майже залишається постійним – бар «Koulu».

Товариство організовує культурні заходи серед яких, екскурсія українською мовою до Туруського замку, відвідування театральної вистави Львівського християнського театру «Еммануїл», участь у покладанні квітів до могили солдат Великої Вітчизняної Війни, презентація фінсько-українського словника. З нагоди святкування 15-річчя діяльності Товариства українців у Фінляндії члени товариства м. Турку приймали участь у відкриті виставки українського костюму та прикладного мистецтва у м. Сало.

Товариство взаємодіє з Посольством України та члени приймають участь у церемоніях присвячених державним святкам України. Товариство українців м. Турку взаємодіє також з кафедрою французької мови Шведської академії м. Турку, як приклад, організація концерту «Chansons française» у виконанні співака із Франції. Слід відзначити про діяльність Товариства у взаємодії з фінським соціальним центром «Kela», співпраця з яким допомагає мігрантам дізнатися про найважливіші закони та соціальну допомогу у процесі адаптації.

Серед визначних досягнень Товариства належить організація занять з вивчення української мови для дітей. Безкоштовні заняття проводяться щотижнево у школі в центрі Турку. Викладачем є Ольга Хенрікссон, яка має багаторічний досвід викладання іноземних мов в Київському національному лінгвістичному університеті. Серед освітніх заходів необхідно відзначити діяльність з центром «Vrahe», головною метою якої є інформаційна та практична підтримка нострифікації отриманих дипломів в Україні.

Церковне життя української громади зосереджено в Гельсінкі, де в церкві православного Свято-Нікольського приходу є представник української громади - протоієрей Орест Червінський. В Турку церковне життя зосереджено в православній церкві святої Олександри [5].

Отже, Товариство українців м. Турку займає важливу роль у збереженні та популяризації української культури та традицій. Попри багатонаціональне середовище, українська громада зберігає свою ідентичність та підтримує зв'язки з міжнародними та дипломатичними установами та організаціями.

Джерела та література

1. Євтух В., Ковальчук О., Попок А., Трощинський В. Українська етнічність поза межами України // Народна творчість та етнографія. – 2009. - №4-5. – С. 4-12.
2. Мазука Л. Сучасний стан забезпечення мовно-культурних потреб діаспори. Аналітична записка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/articles/548/>
3. Міністерство закордонних справ України. Українці в світі. Фінляндія [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mfa.gov.ua/mfa/ua/publication/content/37758.html>
4. Статистичне бюро Фінляндії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.stat.fi/index_en
5. Tuomas Martikainen. Immigrant religions in local society. Historical and contemporary perspectives in the City of Turku. – Abo: Abo Academi University Press, 2004. – 288с.
6. Товариство українців м. Турку [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tovarystvoturku.org.ua>

Котова А. Украинская община г. Турку (Финляндия) (к вопросу о сохранении этничности в условиях глобализованного общества).

В статті освітлені особливості розвитку українського союобщества в поліетнічній середі на прикладі г. Турку (Фінляндія). На основі статистичних джерел прослідковано і проаналізовано динаміку численності українського союобщества, яке має тенденцію до збільшення.

Ключевые слова: этничность, миграция, Финляндия, украинское сообщество, г. Турку

Kotova A. Ukrainian community of Turku (Finland) (to question of ethnic identity's preservation in globalized society).

This article is lighted up the particular qualities of the development of Ukrainian group in the polyethnic society, for instance, the city of Turku (Finland). This article is based on statistics, and there are seen and analyzed the dynamic process of the Ukrainian group, which has tendency to increase.

Key words: ethnicity, migration, Finland, Ukrainian society, Turku

САКРАЛЬНА ГЕОГРАФІЯ УКРАЇНСЬКОГО НЕОЯЗИЧНИЦТВА

Стаття присвячена просторовому аспекту картини світу українських неоязичників, у якому значну вагу має уявлення про сакральні об'єкти на території України і за її межами. Аналізуються джерела неоязичницьких просторових міфів та їхні функції – ідеологічні та практичні.

Ключові слова: неоязичництво, семіотика простору, «місця сили», сакральні споруди.

Осмислення і структурування простору є одним із фундаментальних елементів побудови картини світу – будь то вона міфологічною, релігійною чи науковою. Дослідники відзначають наявність специфічних характеристик простору і в слов'янській традиційній культурі [1; 27, с.304-308]. Українське неоязичництво, або рідновірство, як комплекс світоглядних проєктів, автори і послідовники котрих ідентифікують себе у якості продовжувачів або спадкоємців духовної традиції дохристиянської Русі, у наш час має відносно розроблене розуміння простору, його членування в географічному і метафізичному планах. Наукових робіт, присвячених цьому його аспекту чи аналогічним йому у подібних світоглядних течіях сусідніх країн, втім, дуже мало. Дослідників трохи більше приваблює метафізичний план неязичницької структури простору: йому приділена увага у монографіях О.Гуцуляка [8], О.Кавікіна [12], статтях Р.Шиженьського [33]. На сакральну ж географію «фізичного» світу в уявленнях неоязичників, на якій зосереджена і дана стаття, звертали увагу Д.Лазарев (аналіз поняття «місця сили» [16]), побічно – В.Шнірельман (міф Аркаїму [35], етнополітичний чинник у структуруванні простору неоязичниками [36]), О.Гайдуков (семіотичні аспекти неоязичництва, культові місця та їх обслуговування [6]). Переважна більшість перерахованих досліджень стосується узагальнених або російських реалій, спроби подібних досліджень відносно міфології українських неоязичників і території України загалом (за винятком О.Гуцуляка, але, як вказано вище, він аналізував саме метафізичний простір) нам невідомі.

Тому завданнями даної статті є: 1) виділити загальні характеристики простору у неоязичницькій картині світу; 2) визначити ієрархію сакральних місць в українському неоязичництві; 3) описати найбільш значимі для неоязичників в сакральному плані об'єкти на території сучасної України та визначити їхні функції у неоязичницькій міфології.

Підсумовуючи дані вищезазначених досліджень, можемо констатувати наявність у неоязичницькому структуруванні простору протиставлення сакрального та профанного, центру та периферії, існування місць із «посиленою енергетикою» («місця сили»), - таким чином, простір уявляється слов'янськими неоязичниками як неоднорідний, ієрархічний, оціночний. Припускаємо, що елементи цих уявлень могли бути запозичені рідновірами з етнографічних досліджень, адже подібне структурування простору, на думку Є.Левкієвської, притаманне і традиційній культурі слов'ян [27, с.304]. Ієрархія просторових сфер ділить «фізичний» простір не тільки на сакральні та профанні сегменти, але й власне сакральні вибудовує у порядку їхньої значимості. Останню структуру можна проілюструвати наступним неоязичницьким текстом: «Родноверие почитает первейшим Капищем – само Сердце человека, затем – Всеживую Природу в целом и отдельные Природные святилища (места Силы, а также связанные с ними священные камни, реки, горы, деревья и т.д.), и только на третьем месте идут рукотворные святилища (Капища, Храмы и т.д.)» [30, с. 20]. Як бачимо, до нашого розгляду відносяться об'єкти, що належать до другої категорії. Вони активно інкорпоруються до загального неоязичницького міфу, виконують певні ідеологічні функції, визначити які ми спробуємо далі.

Рухаючись із заходу на схід, проаналізуємо найбільш значимі для українських неоязичників сакральні місця. Більшість із них – це природні або штучні об'єкти, відносно яких наявні (в основному, достовірні) дані про відправлення язичницьких культів у минулому.

1. Збручанський культовий центр (далі ЗКЦ), розташований на території заповідника «Медобори» (Тернопільська обл.). Рідновірами шануються передовсім городища Богит (на однойменній горі), Говда і Звенигород. Археологи І.Русанова та Б.Тимошук вказували на Богиті місце, де мав колись стояти т.зв. Збруцький ідол, знайдений у 1848 р. біля с. Личківці, що на південний схід від означеної гори [22]. Прихильники української неоязичницької течії РВ

РПВ розташовують ЗКЦ у центрі Болохівської землі, котру інтерпретують, всупереч академічній історіографії, як «волховське князівство», населення якого відійшло на периферію руських земель після Хрещення, будучи в опозиції до нього [15, с. 74]. Тракткування ЗКЦ як останнього язичницького оплоту Київської Русі без прив'язки до Болохівської землі наявне в ідеології й інших рідновірських течій України [18, с. 47].

Застосовуючи метод увімкненого спостереження, автору даної статті вдалося у 2009 р. відвідати гору та городище Богит разом із групою рідновірів-паломників, завдяки чому з'ясувалися деякі семіотичні аспекти даного об'єкту в розумінні неоязичників. По-перше, власне культовий комплекс городища, який складається із дольмену, круглої площадки, де міг стояти ідол, із прилеглими спорудами та курганоподібного жертovníка [22, с. 93], інтерпретуються у образі символічного корабля, три сегменти якого відповідають тричленному розподілу світів (Наві, Яві та Праві, за рідновірською термінологією [33]). По-друге, «трьом світам» відповідають і три виділені вище городища, причому Богит пов'язується із горішнім, божественним світом Прави [9].

Потрібно зазначити, що професіональними істориками та археологами активно розробляється проблематика, пов'язана із реконструкцією ЗКЦ і, зокрема, його культовими функціями. У 1998 р., наприклад, відбулась наукова конференція й видано збірку матеріалів «Медобори і духовна культура давніх та середньовічних слов'ян» [19]. Ряд вчених дугає культове функціонування ЗКЦ IX-XIII ст., що відомим чином стимулює міфотворчість українських неоязичників.

У наш час ЗКЦ і Богит зокрема у паломницьких цілях відвідують здебільшого рідновіри Тернопільської та Хмельницької областей. Оскільки з подачі Б.Рибаківа Збруцького ідола часто отожднюють зі Світовидом, громади Об'єднання рідновірів України відзначають на г. Богит свято осіннього рівнодення, що у неоязичницькому календарі також пов'язане із цим божеством [4].

2. Старокиївська гора (м. Київ, територія, прилегла до Національного музею історії України, далі НМІУ), яку іноді також називають «городищем / градом Кия» [11, с. 15]. Різноманітні археологічні матеріали, що видобувались тут з початку ХХ ст., і літописні згадки дозволяють українським неоязичникам вважати це сакральним центром Київської Русі: тут «споковніку розташовувались орійські святилища. Як відомо, саме з цього місця “пішла еси земля Руська”» [5].

У безпосередній близькості до НМГУ функціонують 2 неоязичницьких капища (за прийнятою в рідновірському середовищі термінологією [30, с. 355]): 1) площадка із викладеним посередині гранітним кругом, від якого на чотири сторони світу відходять гранітні «проміння» (споруда побудована у другій половині ХХ ст.); 2) на місці київського дитинця, як про це свідчить вказівний камінь, обкладеному також по колу гранітними брилами із вогнищем посередині. Щонеділі на першому з них («капищі Сварога») проводять богослужіння неоязичники Об'єднання рідновірів України, на другому – прибічники РВ РПВ.

На узвишші між оглядовою алеєю та фундаментом дитинця 24 серпня 2009 р. українськими неоязичниками було встановлено кумир Перуна, біля якого також почали проводитися обряди [7].

Нам вдалося віднайти копії звернень київських рідновірів та прибічників даного руху до Президента України у 2009 р., в яких містилося клопотання про відновлення Пантеону давньослов'янських богів, описаного у «Повісті минулих літ», на тій же Старокиївській горі.

Подібні акції неоязичників, вочевидь, мали відбуватися зі згоди адміністрації НМГУ, але документальних свідчень про те, на якій основі ця згода базувалась, віднайти поки що не вдалось.

У функціональному плані київські неоязичники висувають претензії на створення загальноукраїнського сакрального центру рідновірів на базі капищ, розташованих поблизу НМГУ. В купі з адміністративно-політичним значенням столиці в цьому можна углядати певні тенденції до централізації українського неоязичництва.

3. Острів Хортиця, розташований на Дніпрі у центрі сучасного м. Запоріжжя. У північно-східній його частині цілий комплекс археологічних пам'яток визначається дослідниками як культовий, функціонування якого датується бронзовим – початком раннього залізного віку [28]. Окрім того, візантійський імператор Костянтин Багрянородний у своєму трактаті «Про управління імперією» згадував обряди жертвопринесення, що здійснювались русичами на острові св. Георгія (грецька назва Хортиці) [14]. Посилює неоязичницький інтерес до острова безперервний розвиток легенди про загибель князя Святослава (972 р.), який вважається ними останнім з правителів Київської Русі захисником язичницької віри, на ньому або поблизу нього [31; 18, с. 99].

Таке минуле не могло не привабити місцевих, запорізьких рідновірів на чолі зі С.Пашником, які у 90-х рр. ХХ ст. взяли участь

у розкопках і реконструкції декількох святилищ в районі висоти Брагарня [21]. З вересня 1998 р. святилища (названі рідновірами «Святилища-обсерваторія», «Святилище-яйце») взяті під опіку за усною домовленістю із адміністрацією Національного заповідника «Хортиця» [10] запорізькою громадою неоязичників, яка впродовж 2003-2007 рр. перебувала у складі РВ РПВ, а потім стала центром нової течії «Руське православне коло». У наш час на більшості з реконструйованих святилищ рідновіри встановлено дерев'яні кумири богів і богинь, яких шанують під час обрядів.

Окрім того, на схилах Велика Молодняга ще одна запорізька громада неоязичників, яка належить до російської течії «Схорон еж словен» з центром у Санкт-Петербурзі побудувала капище, символічно уподібнене за формою до човна, із трьома основними дерев'яними кумирами та жертovníком [20, с. 118-119]. Серед природних ландшафтних утворень рідновіри також виділяють ряд «місць сили» (Змієва печера, Чорний камінь тощо) [23], що засвідчує розповсюдження ними сакрального «покриття» на всю територію острова.

Якщо Богит для українських рідновірів уособлює язичницьку історію після Хрещення Русі, то о-в Хортиця пов'язується із історією до цього. Легендарне розташування могили або «місця останнього бою» князя Святослава інтегрується у концепт національної історії та вказує «геополітичний вектор», властивий ніби споконвіку українському населенню [17, с. 73-76].

4. Кам'яна могила поблизу смт. Мирне у Запорізькій області. Зв'язок із відправленням архаїчних культів, відомість пам'ятки за кордоном робить її досить привабливою для введення у неоязичницький дискурс. Щоправда, особливого інтересу з релігійної точки зору до неї у текстах українських рідновірів простежується все менше; зате Кам'яна могила активно використовується при побудові етногенетичних міфів, зокрема у рамках т.зв. «арійського міфу» [34]. Затє на відміну від перерахованих вище об'єктів, українські неоязичники хронологічно раніше звернули увагу саме на Кам'яну могилу: Л.Силенко у «Мага Вірі» називає її «машиною часу», що доносить «листи од наших далеких предків» [24, с. 115]. Не дивлячись на згортання уваги до неї у текстах, Кам'яна могила лишається об'єктом паломництва рідновірів і не тільки [29], адже концепт «місць сили» вийшов далеко за межі неоязичницької картини світу.

Окрім названих чотирьох сакральних об'єктів, які є важливими для всіх українських рідновірів, серед неоязичників побуває

вшанування локальних святилищ на місці археологічних пам'яток (такими є, наприклад, Шумське городище на Житомирщині [2, с. 149-150] та «Світовидове поле» посеред Львову [3]), священних гаїв, урочищ, інших ландшафтних утворень. Ці практики цілком співвідносяться із культом певних природних об'єктів, зафіксованих етнографами у традиційній культурі українців [25, с. 74-75; 26, с. 67-68].

Відзначимо й один зарубіжний культовий центр, особливо пошанований українськими неоязичниками, – це місто полабських слов'ян Аркона на острові Рюген, храм Світовиди в якому був детально описаний Саксоном Граматиком у «Діяннях данів», котрі й зруйнували його у 1168 р. На жаль, нам не відомо, чи відвідував місце храму хтось із діячів українського неоязичницького руху, проте починаючи від творів В.Шаяна [32, с. 198-199], Аркона стає символом язичницького спротиву слов'ян християнізації на суперетнічному рівні.

Підводячи підсумки, зазначимо, що простір в уявленнях українських неоязичників є неоднорідним, ієрархічним, наділеним оціночними характеристиками. Певні ділянки простору, які зазвичай пов'язуються із розташуванням давніх святилищ, наділяються «силовим» предикатом, причому у більшості випадків із позитивною оцінкою. Відтак маємо акцентувати увагу на відсутності «негативних» ділянок простору у картині світу рідновірів, що становить різочу відмінність від традиційних уявлень слов'ян [27, с. 305]. Водночас спільним є етноцентричність в уявленнях щодо сакрального центру землі: неоязичники розташовують його чи то в Києві («звідси пішла еси земля Руська»), чи то в районі Кам'яної могили (у рамках міфу про «колиску арійських народів») [13]). Якщо російські неоязичники, на думку В.Шнірельмана, у просторовому аспекті своєї картини світу використовують етногенетичні та етногенеалогічні міфи для легітимізації присутності етнічних росіян на всій сучасній території РФ [36, с. 15], то українські з їхньою допомогою радше «констатують» історичну спадковість українців від населення пізнього палеоліту – неоліту. Значні сакральні об'єкти в уявленнях українських неоязичників функціонують в рамках історичної концепції, актуалізуючи певні хронологічні ділянки: найдавнішої історії (Кам'яна могила), дохристиянської (Хортиця) чи язичницької-після-Хрещення (Богит) Русі.

У практичному плані українські рідновіри через сакральні місця намагаються отримати «силу», «благодать» тощо, натомість за-

безпечуючи охорону ряду археологічних пам'яток і певним чином реконструюючи їх.

Джерела та література

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов – СПб., 1993. – 240 с.
2. Власов О. У порога славянской мистики // Путь волхва. – Донецк: Каштан, 2008. – 1260 с.
3. Вшанували Світовида Літнього разом [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ogu.org.ua>
4. Вшанували Світовида на горі Богит [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ogu.org.ua>
5. Додаткові матеріали по проголошенню кумира Перуна релігійною святиною [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://a-ingwar.blogspot.com>
6. Гайдуков А.В. Идеология и практика славянского неоязычества: Автореферат дис. канд. философ. наук: 09.00.06 / РГПУ им. А.И.Герцена. – СПб., 2000. – 24 с.
7. Голота Л. Перун вийшов на Старокиївську гору // Слово Просвіти. – К., 2009. - №34 (515).
8. Гуцуляк О.Б. Пошуки заповітного царства. Міф – Текст – Реальність. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2007. – 540 с.
9. Записано автором зі слів Т.Філатова під час інтерв'ю 21.07.2009.
10. Записано автором зі слів С.Пашника під час інтерв'ю 24.11.2012.
11. Звід пам'яток історії та культури України: Енцикл. вид. у 28 т. / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. – К., 1999. – Кн. 1. – Ч. 1. – Київ. – А–Л. – 608 с.
12. Кавыкин О.И. «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. – М., 2007. – 232 с.
13. Колиска білої раси [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://aratta-ukraine.com>
14. Константин Багрянородный. Об управлении империей. – М.: Наука, 1991. – 496 с.

15. Куровський В. Рідна Православна Віра // Релігійна панорама. – К., 2004. - №6. – С. 72-84.
16. Лазарев Д.В. «Места силы» в мифологии неоязычества // Герценовские чтения 2004: Актуальные проблемы социальных наук. – СПб.: ФСН РГПУ им. А.И.Герцена, 2004. – С. 271-273.
17. Липа Ю. Призначення України. – К., 1992. – 274 с.
18. Лозко Г.С. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. – Х.: Див, 2006. – 468 с.
19. Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян: Матеріали наукової конференції (8-9 жовт. 1998 р., Гримайлів). — Львів, 1998. — 207 с.
20. Пашник С.Д. Духовне значення Хортиці // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Основи теорії військової справи та бойових мистецтв», м. Запоріжжя, 20 квітня 2007 р. – Запоріжжя, 2007. – С. 112-128.
21. Пашник С.Д. Символіка святилища-обсерваторії на о. Хортиця та спроба її інтерпретації // Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст. Зб. наук. пр. - Запоріжжя: Дике Поле, 2012. - С. 92-103.
22. Русанова И.П., Тимощук Б.А. Збручское святилище (предварительное сообщение) // Советская археология. – М., 1986. №4. – С. 90-99.
23. Святині: острів Хортиця [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://svit.in.ua>
24. Силенко Л. Мага Віра. – Нью-Йорк, 1979. – 1427 с.
25. Скуратівський В.Т. Календарне літо // Берегиня. – К., 2009. - № 61 – С. 61-80.
26. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 2. – М.: Международные отношения, 1999. – 687 с.
27. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 4. – М.: Международные отношения, 2009. – 656 с.
28. Тесленко Д.Л., Остапенко М.А. Мегалітичне культове спорудження доби бронзи на о. Хортиця // Спеціальний випуск міжвузівського збірника наукових праць «Проблеми археології Подніпров'я». – Дніпропетровськ: ДНУ ім.О.Гончара, 2000. – С.73–95.

29. Украина сакральная: места силы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://segodnya.ua>

30. Черкасов И. (Влх. Велеслав). Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2008. – 384 с.

31. Шаповалов Г. Могила князя Святослава у центрі Запоріжжя // Сварог. – К., 2003. - № 13-14. – С. 39-40.

32. Шаян В. Віра предків наших. – Гамільтон, 1987. – 893 с.

33. Шиженский Р.В. «Явь, Правь и Навь» - как религиозно-философские основы славянского неоязычества [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ogin.in.ua>

34. Шилов Ю.О. Джерела витоків етнокультури ХІХ тис. до н.е. – ІІ тис. н.е. – К.: Арагта, 2002. – 272 с.

35. Шнирельман В.А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум №14. – СПб., 2011. – С. 133-167.

36. Шнирельман В.А. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. – М., 2005. - №6. – С. 3-26.

Кузнецов В. Сакральная география украинского неоязычества

Статья посвящена пространственному аспекту картины мира украинских неоязычников, в котором значимую роль играют представления о сакральных объектах на территории Украины и за её пределами. Анализируются источники неоязыческих пространственных мифов и их функции – идеологические и практические.

Ключевые слова: неоязычество, семиотика пространства, «места силы», сакральные сооружения.

Kuznetsov V. Sacral geography of Ukrainian Neopaganism

The article is devoted to spatial aspect of Ukrainian Neopagans' "imago mundi", in which the concept of sacral objects around the Ukrainian territory and out its borders is significant. Sources of Neopagans' spatial myths and their ideological and practical functions are analyzed.

Key words: Neopaganism, spatial semiotics, "places of power", sacral buildings.

ФУТБОЛ ЯК ГЛОБАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН В СИСТЕМІ МІЖЕТНІЧНИХ ВІДНОСИН

В статті охарактеризовано футбол як глобальне явище між-етнічних відносин. Розглянуто історико-культурні особливості розвитку футболу. Встановлено належність футболу до сучасної масової культури.

Ключові слова: професійний футбол, масова культура, глобальний феномен, протиставлення «свій» та «чужий».

Жуль Ріме, засновник і президент паризького футбольного клубу «Ред Стар», згодом президент федерації футболу Франції та, зрештою, третій президент ФІФА, колись сказав: «Музика і футбол — два найсильніші фактори, що долають всі розбіжності та мовні поділи, захоплюють натовп без огляду на расу чи національність» [9].

Дійсно, футбол вже давно перестав бути просто грою, а перетворився на глобальний феномен. За популярністю й поширенням на планеті футбол є ігровим видом спорту номер один. На сьогодні членами Міжнародної спілки футбольних асоціацій (ФІФА) є 208 національних футбольних федерацій [6, с. 221], а це навіть більше, ніж кількість країн-членів Організації Об'єднаних Націй [1, с. 91].

Найбільшу популярність гра здобула в Європі, Південній Америці, Африці й частково Азії, менший інтерес до футболу виявляється в Австралії та Північній Америці. У багатьох країнах ця гра є частиною національної культури й об'єктом національної гордості, що багато в чому визначає той рівень інтересу, що наявний до футболу й процесів, які його оточують, в усьому світі. У багатьох країнах на сучасному етапі футбол використовується владою для досягнення політичних цілей і підживлення патріотичних ідей та гордості нації за свою країну. Урядовці за допомогою улюбленої гри сотень мільйонів уболівальників намагаються підвищити статус держави на міжнародній арені. Вплив футболу на сучасне суспільство здійснюється як у культурному, так і в політичному плані.

Футбол також є яскравим проявом національного характеру. Так, наприклад, «раціональний футбол», який довго сповідувала

збірна Німеччини, може вважатися проявом традиційного німецького порядку і дисципліни, а феєричний бразильський футбол - спортивною реконструкцією національних танців та національної боротьби капоейра [3].

Сьогодні футбол став символом глобалізації. За останні півтора десятиліття число гравців, які виступають за закордонні клуби побили всі рекорди. Практично у всіх країнах у національних чемпіонатах грають команди, в рядах яких перебувають представники не тільки різних етносів, а й різних рас. Футбол все більш уніфікується, а традиційні слабкі клуби швидко наближаються до рівня футбольних грандів.

Футбол як глобальне явище масової культури розглядали К.Айзенберг [1], П.Артёмов [2], П.Ланфранши [6], Ю.Мосаєв [8] та інші. В роботах зазначених вище вчених розглянута дана проблематика в соціокультурному контексті. Я ж маю на меті розглянути футбол, як глобальне явище міжетнічних відносин.

Зародилася гра на Британських островах, там же в неї був привнесений перший елемент політики. На футбольній карті світу є Шотландія, Уельс, Північна Ірландія. Так, багато шотландців та валлійці люблять свої команди не за результати, а лише за те, що вони є символом хоча б якоїсь політичної самостійності. І в наявності своєї, окремої від Англії, футбольної команди місцеві націоналісти бачать перший крок до незалежності політичної [3].

В історії футболу є досить багато прикладів того, як ця гра вирішувала глобальні миротворчі завдання. Так, слід згадати футбольне перемир'я, що мало місце в переддень Різдва 1914 року - під час Першої світової війни. Перемир'я почалося, коли німецькі солдати заспівали різдвяні колядки. Британські війська відповіли їм дружним хором. Через деякий час солдати з обох боків стали вилазити з окопів, і на нейтральній території вони зустрілися. Недавні вороги говорили, обмінювалися сувенірами, а потім вирішили зіграти в футбол. Противники провели кілька матчів, і в загальному підсумку з рахунком 3:2 перемогли німці. Про це писали у листах додому як англійські, так і німецькі солдати. До кінця 1915 року обидві сторони були занадто пригнічені і розлючені один на одного, і перемир'я на свято було вже неможливим. На деяких ділянках фронту бойові дії офіційно поновилися на наступний день о пів на дев'яту ранку - сигнал до припинення перемир'я був даний пострілами з пістолета [5].

У 1966 році під час війни в Біафра (Нігерія) ворогуючі сторони влаштували перемир'я, щоб спокійно подивитися футбольний

матч за участю «короля футболу» Пеле. З 1999 року маленьку африканську країну Берег слонов'ячої кістки роздирали державні перевороти, повстання і етнічні конфлікти. Однак після успіху національної футбольної збірної, були розпочаті мирні переговори [3].

Футбол у світовій історії часто ставав не лише приводом для укладення миру, але і для початку конфліктів. В історію увійшла унікальна «футбольна війна», що вибухнула в 1969 році між Гондурасом і Сальвадором. До цього часу Гондурас зазнавав серйозні економічні труднощі, але влада воліла звинуватити в усіх проблемах численних сальвадорських іммігрантів. У січні Гондурас відмовився пролонгувати договір з Сальвадором, який регулював потоки мігрантів. Криза досягла піку в червні 1969 року, коли Гондурас і Сальвадор в серії стикувальних матчів повинні були визначити, кому належить право виходу у фінальну стадію чемпіонату світу. Під час другого матчу в Гондурасі розпочалися масові заворушення, їх жертвами стали сальвадорці. Кілька сотень сальвадорських іммігрантів були вбиті, від 60-ти до 130-ти тисяч бігли з Гондурасу. Їхнє майно було розграбоване. Через два тижні почалася війна. Армія Сальвадора вторглася на територію Гондурасу. У ході цієї війни загинуло ще близько 2000 чоловік, в основному, мирних гондурасців. Переможців не було, сторони втратили в цілому шість тисяч чоловік. Мирний договір був укладений тільки через десять років [10].

Дата 13 травня 1990-го назавжди увійшла в історію, причому в історію не тільки югославського футболу, але і Європи взагалі. У той день на загребському стадіоні Максимир повинен був відбутися матч чемпіонату Югославії між місцевим Динамо і Црвеною Звездою з Белграду.

Сутички між хорватськими уболівальниками і приїжджими сербами почалися ще до матчу, але то була, як виявилось, тільки розминка. Головне дійство почалося на трибунах стадіону Максимир перед стартом поєдинку. Зараз складно сказати, хто саме був ініціатором заворушень. Провокаційні гасла звучали з обох сторін. Хорвати скандували: «Сербів на верби!», а гаслами сербів стали: «Загреб, Сербія!», «Вб'ємо Туджман!» [7].

Потім гості рвонули в атаку на хорватські сектори. У хід негайно пішли сидіння, полетіли над трибунами. Так почалося пряме, рукопашне протистояння фанатів. Команди в цей час перебували на полі як мінімум, динамівці все це бачили на власні очі. Правоохоронні органи, які знаходились на стадіоні доволі довго зволі-

кали. Це було б дивним, якби не один промовистий факт - поліція на матчі була в основному сербська. Тому кийки пішли в хід лише тоді, коли хорватські фанати дісталися до сектора «Героїв» (фанатів Црвени Звезди) і зірвали їх банери. Ось тут-то поліція і згадала про те, навіщо вона взагалі потрібна. Хорватські фанати, тікаючи від поліцейських, рвонули на футбольне поле. А згодом їх поступово почали виводити зі стадіону. Протистояння поліції і динамівських фанатів ж продовжилося на вулицях Загреба.

Прийнято вважати, що саме з подій на Максимирі виросла сербсько-хорватська війна 1991-1995 рр.. А в серпні 1990-го Желько Ражнатович на базі фанатського угруповання «Герої» створив Сербську Добровольчу гвардію. Набагато більш відомою вона стала під назвою «Тигри Аркана». Відомої вже не в секторах стадіонів, а на полях війни. Війни, яка залишила слід, напевно, в кожній сербській, хорватській, боснійській родині. А самого Аркана зробила фактично другою людиною в СРЮ. Навіть незважаючи на звинувачення Міжнародного трибуналу по колишній Югославії.

Югославська Перша ліга в загально-федеральному вигляді проіснувала ще один сезон після загребського побоїща, а потім звідти знялися спочатку словенські, а потім хорватські команди. Почалася окрема футбольна історія колишніх югославських республік. А на загребському стадіоні Максимир в пам'ять сумних подій, що закінчилися важкими каліцтвами для 138-ми осіб, встановили пам'ятний знак. «Тим уболівальникам «Динамо», для яких війна почалася 13 травня 1990 битвою на цих трибунах і чие життя кинуто на вівтар Вітчизни», - написано на цьому знакові [7].

В Іспанії футбол тісно переплетений з сепаратистськими настроями в суспільстві. Знаменитий клуб «Барселона» є флагманом тих, хто бореться за незалежність або розширення автономії Каталонії. У свою чергу «Атлетик» із столиці Країни Басків – Більбао – з самого дня свого заснування пов'язаний з місцевим національним, навіть націоналістичним рухом. З політичних причин в його складі всі 115 років існування грали тільки етнічні баски [3].

Глобалізація не може стосуватися лише економіки та політики, вона торкається усіх сторін нашого життя, у тому числі й футболу. Як і будь-яке протистояння, ця гра ділить людей на своїх і чужих. Цілком природно, що є свої гравці, разом з якими радієш перемогам і переживаєш поразки. Але якщо раніше поняття «свій» носило географічний та етнічний характер, то сьогодні ситуація змінюється. У футбольному світі основними постачальниками

нових талантів стають Африка і Латинська Америка. І це змінює світогляд уболівальників. Не важливо, що гол забив уродженець Камеруну, він «свій», бо грає за улюблений клуб. Правда, поняття «свій клуб» теж змінюється. Тисячі людей по всьому світу дивляться оперативні новини футболу Англії. І лондонський «Челсі» для таких уболівальників може бути не менш своїм, ніж «Карпати» або «Чорноморець». Багато в чому таким змінам сприяв розвиток комунікацій.

Це все говорить про те що – футбол є глобальним соціокультурним явищем. За всю історію свого існування цей вид спорту став найпопулярнішим у світі як за кількістю відвідувачів футбольних матчів, так і за кількістю людей, що займаються футболом як на любительському, так і на професійному рівнях. Згідно з заявою президента ФІФА Й.Блаттера, загальна кількість гравців у світі на травень 2004 р. становила 250 млн. чоловік, що відповідає 4,1% населення Землі [4, с. 10]. За роки свого існування футбол став темою багатьох художніх фільмів, романів, повістей, картин і театральних творів, що доводить глобальність його поширення в соціокультурному та етнонаціональному контексті. До того ж футбол перетворився на справжню індустрію «масової культури», яка справляє суттєвий вплив на світову економіку та політику.

Джерела та література:

1. Айзенберг К. Футбол как глобальный феномен: Исторические перспективы пер. с нем. Л. Картуновой // Логос. – 2006. – №3. С. 91–103.
2. Артёмов П.М. Субкультура футбольных хулиганів: фактори формування та особливості прояву на пострадянському просторі: Автореферат дис. канд. соціолог. наук: 22.00.04 / ХНУ ім. В.Н.Каразіна. – К., 2009. – 16 с.
3. Алексеева Д.А. Футбольная дипломатия - средство решения политических проблем // Мир и политика. – 2011, №7. – С. 5-6.
4. Блаттер Й. Семья ФИФА // Индустрия футбола. 2004. № 3. С. 6–13.
5. В 1914 году противники померились силами в футболе [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://news.bbc.co.uk>
6. Ланфранши П. FIFA 100 лет. Век футбола – М.: Махаон, 2005. – 360 с.

7. Матч ненависти [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://football.ua/otherfootball/smalleurope/130299.html>

8. Мосасв Ю. Футбол як глобальне соціокультурне явище. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.nbu.gov.ua>

9. FOOT-BALL & RELATIONS INTERNATIONALES. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.truyen-thong.org/so4/2.html>

10. Soccer War 1969. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.onwar.com/aced/data/sierra/soccer1969.htm>

Михеев А. Футбол как глобальный феномен в системе межэтнических отношений.

В статье охарактеризован футбол как глобальное явление межэтнических отношений. Рассмотрены историко-культурные особенности развития футбола. Установлена принадлежность футбола к современной массовой культуре.

Ключевые слова: профессиональный футбол, массовая культура, глобальный феномен, противопоставление «свой» и «чужой».

Mikheev O. Football as a global phenomenon in the system of inter-ethnic relations.

The article described football as a global phenomenon of ethnic relations. Historical and cultural features of the development of football are considered. Accessory football to modern mass culture is defined.

Keywords: professional football, popular culture, a global phenomenon, the opposition of "own" and "alien".

ІНТЕР'ЄР БУКОВИНСЬКОГО НАРОДНОГО ЖИТЛА XIX – першої пол. XX ст.

У статті досліджено характерні риси та особливості інтер'єру народного житла українців Буковини 19-першої половини 20 ст.

Ключові слова: житло, піч, полиця, лава, шафа, постіль, інтер'єр.

Внутрішнє планування житла складалося протягом століть, і тому воно, поряд з однотипністю, характеризується і певними відмінностями для різних регіонів України.

Дослідженням традиційного житла буковинців займався науковець Чернівецького університету Г.К.Кожолянко, який у 1999 р. опублікував книгу «Етнографія Буковини», де окремий розділ присвячено характеристиці інтер'єру та екстер'єру народного житла [1]. Проте окремі аспекти розміщення предметів побуту у внутрішній частині житлових споруд потребують подальшого дослідження.

На Буковині (у рівнинній та передгірній зонах) у житловій кімнаті традиційної хати біля вхідних дверей, як правило, з правого боку, розташовувалась піч, з протилежного - шафа або мисник для посуду. Між піччю та причілковою стіною весь простір займав широкий дерев'яний настил з дощок для спання - «постіль». У кутку, протилежному по діагоналі від печі, - «на покуті», знаходилась лампадка та підвішувались образи. Під ними вздовж причілкової та чільної стін хати знаходились лави. Перед лавою, вздовж чільної стіни ставили стіл, між столом і постіллю - скриню. Якщо стола не було, то його часто замінювала верхня дошка скрині. Часто біля стола або печі ставили переносний стільчик - «столец», «ослін». У кутку між дверима і піччю - «у запічку» - було місце для кочерги (коцюби), а в кутку біля шафи чи мисника розташовувалось відро з водою.

Умови життя селян у XIX - першій половині XX ст. змушували їх задовольнятися спадковими речами й предметами протягом тривалого часу. Багато речей хатнього вжитку виготовляли самі селяни. Бідніші верстви населення вели напівнатуральне господарське

життя. Тому інтер'єр житла сільського населення ХІХ - першої половини ХХ ст. значною мірою продовжував лишатися в основних рисах традиційним, успадкованим від попередніх поколінь. Успадкованими були характер та тип нехитрого меблювання, прикрашання житла.

Відсутність елементарних санітарно-гігієнічних умов була характерною для житла українських селян. Особливо відчутною вона ставала в холодну пору року, коли виникала потреба в опаленні. Часто селяни в сінях, а то й у хаті (житловій кімнаті) утримували взимку худобу й домашню птицю. Взимку сільські житла практично не провітрювалися. Хвороби, епідемії, висока смертність дітей, низька середня тривалість життя характерні для буковинського села цього періоду. У житлі загальною площею 15-20 м² при висоті стін 1,8-2 м проходило життя селянської сім'ї, яка часто складалася з 10-15 осіб [2, с. 18].

В одній і тій самій хаті необхідно було влаштувати місце і для відпочинку, і для праці. Тут же в хаті встановлювався громіздкий верстат - кросна для ткацтва, різні пристрої (сомотока, сновавка, прялка, поток, чустрала та ін.) для прядіння та підготовки до ткацтва конопляної і вовняної пряжі.

Для чоловічої праці тут розміщувалось різне ремісниче приладдя, сировина, вироби тощо. Практично весь простір кімнати був зайнятий різним начинням. Для праці використовувались також долівка, лави, постіль, піч. Незважаючи на таку робочу обстановку в хаті, весь простір житлового приміщення був умовно поділений на зони: робоча - біля печі та перед вікнами, для сну - постіль, лави, піч; святкова, почесна зона - місце біля столу під образами - покуть. Подібне вирішення простору житлової кімнати за функціональним призначенням відзначено і в інших регіонах України, зокрема, на Поділлі.

Розташування меблів на невеликій площі, прикрашання кімнати відіграло важливу роль і в духовній культурі селянина. Піч, полиці, мисник, жердка («гредка»), скриня для одягу, стіл, образи та ін., крім утилітарного, мали ще й естетичне призначення.

У печі готували їжу, вона була джерелом тепла і місцем для сну. В ній зберігали їжу теплою протягом дня. У ХІХ ст. на території Буковинського краю ще зустрічалась курна піч, коли дим виходив у сіни через двері або вікна. У курних хатах дерево житла консервувалося димом. Крім того, курна піч довше тримала тепло, ніж піч із виводом диму в сіни через каглу або з димарем.

Особливо була поширена курна піч у передгірній і гірській зоні краю, де зима значно холодніша від рівнинної зони. Найчастіше на печі влаштовувалась лежанка, тому верх її був плоским.

У передгірній і рівнинній зонах краю переважала напівкурна вариста піч з каглою, припічком та лежанкою, прямокутними челюстями. У рівнинній зоні для виводу диму з сіней назовні споруджували широкий у нижній частині і звужений доверху димхід- «гаджак».

У житловій хатчині було одне або два вікна в чільній стіні та деколи одне вікно в причілковій, якщо до останньої не прибудовувалось піддашшя або притула.

У великій хаті два вікна розташовувались в чільній стіні і одне в боковій. Тільки в хатах, які мали великі розміри (ширина кімнат до 6-8 м), у причілковій стіні великої хати могли робити також два вікна. Розміри вікна, переважно, були 50x50 см. У рівнинній зоні і в передгір'ї зустрічались житла, в яких робилося невеличке віконце (25x25 см), розміщене біля печі в тильній стіні. Вікна, як правило, подвійних шиб не мали, були одинарними. У першій половині ХХ ст. їх почали робити вже не квадратними, а видовженими, розділеними на шість віконць-шибок. На Гуцульщині рама вікна могла мати 6-9 малих шибок. Віконні рами та підвіконня були нефарбованими - «митими», і тільки в хатах заможних селян пофарбованими. На підвіконнях ставили вазони, а також дрібні хатні речі, якими часто користувалися.

Штучне освітлення житла в ХІХ ст. здійснювалося за допомогою каганця, і тільки заможні селяни могли мати газову лампу. Каганець був у формі мисочки чи невеличкої пляшечки, в які вставлявся гніт з м'якої тканини або ниток.

Ускладнена конструкція каганця виглядала так: у мисочці просвердлювали отвір і пропускали через нього в пляшечку гніт, який над мисочкою горів і здійснював слабке освітлення кімнати. У пляшечку заливали свинячий, телячий, баранячий жир, конопляну олію або гас («нафту»). Каганець ставився на піч (на «опецок») або на стіл [2, с. 9].

З середини ХІХ ст. для освітлення почали широко використовувати ліхтарі під склом, які підвішували до сволака над столом. Поширюються в цей час, особливо в першій половині ХХ ст., газові лампи. Проте ще в середині ХХ ст. подекуди на Буковинській Гуцульщині можна було зустріти в житловій кімнаті для освітлення традиційний каганець.

У Чернівецькому музеї народної архітектури та побуту знаходиться хата селянина-бідняка з рівнинної зони Буковини. Інтер'єр хати типовий для житлових споруд як рівнинної так передгірної зон краю середини ХІХ-початку ХХ століття.

Хата являє собою маленьке приміщення з трьома вікнами на чотири шибки, два в чільній стіні, одне – в причілковій. Долівка вимощена шаром глини з соломною та половиною. Піч сплетена з лози, обмазана глиною та підведена (підмальована) синюватою глиною - глеєм.

Піч мала велике значення для селянина. Перед святом (Великдень, Різдво) її білили, постійно слідкували за її станом. Біля печі знаходилась кочерга і лопата для хліба. Праворуч від дверей розташовано мисник з трьома відкритими полицями. Тут знаходились три миски, друшляк, горнятко. Поруч на шнурочку з однієї полиці звисає макогін. Біля чільної стіни стоїть лава на ніжках-кілках. Вона мала отвори для встановлення прядки-кожівки. Вздовж причілкової стіни стоїть лава, але без отворів. Між лавами знаходиться стіл, покритий скатертиною. На покуті – три ікони: «Бог Саваоф», «Покров святої Богородиці» та «Георгій Побідоносець». Біля тильної стіни розташована постіль з соломною підстилкою, накрита рядком «веренею». Для снання використовувались піч та лави, особливо для дітей. Між постіллю і столом – маленький ослінчик. Другий ослін знаходився перед столом.

Над постіллю на трьох держаках закріплена палиця для розміщення одягу, поруч на жердині висів типовий щоденний жіночий та чоловічий одяг.

У сінях, біля хатніх дверей, розміщена низенька лава на стовпчиках, на якій знаходились мішки з мукою, бочечка з салом. Поруч на каменях - бочки для квашеної капусти та огірків. Біля тильної стіни - велика скриня зі святковим одягом. В кутку сіней розміщені лопати, сапи, граблі. Ліворуч, біля входу, знаходяться жорна для розмелювання зерна на крупу і борошно.

Джерела та література

1. Кожолянко Г. Етнографія Буковини. – Чернівці, 1999. – Т. 1.
2. Матеріали етнографічної експедиції ЧНУ (Зберігаються у етнографічному музеї Чернівецького національного університету). 1995. – Т.2.

Молдован И. Интерьер буковинского народного жилья XIX – первой пол. XX вв.

В статье исследованы характерные черты и особенности интерьера народного жилья украинцев Буковины 19-первой половины 20 в.

Ключевые слова: жилье, печь, полка, лава, шкаф, постель, интерьер.

Moldovan I. Interior of Bukovyna folk accommodation of XIX – first half of XX centuries.

In the article the personal touches and features of interior of folk accommodation of Ukrainians of Bukovyna of the 19-first half are investigated 20 century

Keywords: accommodation, stove, shelf, lava, closet, bed.

СИМВОЛІКА ВЕСІЛЬНОГО ХЛІБНОГО ПЕЧИВА УКРАЇНЦІВ СЛОБОЖАНЩИНИ

Анотація: Дослідження присвячене висвітленню проблеми символічного значення обрядової весільної випічки за матеріалами Слобідської України. Аналізуються обряди, звичаї та традиції, які пов'язані з обрядовим весільним хлібом. Розглядається питання впливу трансформаційних процесів на семантику весільної обрядової випічки.

Ключові слова: Слобожанщина, весілля, хліб, обряд, традиція, вірування, символ.

У даній статті спробуємо розглянути на основі експедиційних матеріалів символічне значення обрядових весільних хлібів, а також пов'язані з ними вірування.

Варто зазначити, що дана проблема засвідчує зацікавленість з наукової точки зору багатьох дослідників. Дане питання привертало увагу видатного знавця української культури та зокрема Слобожанщини академіка М.Ф.Сумцова, котрий вперше у світовій етнології дослідив семантику такого важливого у народній культурі явища, як хліб в усіх його видах: від каш з нерушеного зерна до обрядового печеного хліба. В той же час не можна не відзначити той факт, що вищенаведений приклад академіка М.Ф.Сумцова тривалий час залишався без наслідування. Адже з різних причин упродовж ХХ ст. вчені, що досліджували етнічну культуру Слобожанщини чи інших регіонів, зосереджувались на суто профанному, побутовому рівні. Проте це жодним чином не применшує значення та наукову цінність даних праць. Аналіз останніх досліджень даної проблеми представляє зацікавленість з наукової точки зору питанням обрядової випічки, в тому числі і весільних обрядових хлібів. Це засвідчує спроба розглянути значення харчування, зроблена сучасною дослідницею С.Творун у роботі «Практична етнологія для ділових людей». В даному посібнику окремим виданням дослідниця знайомить читача з обрядовими хлібами: «Українські обрядові хліби: на матеріалах Поділля». Важливе значення має науковий доробок провідного фахівця з обраної автором тематики

Лідії Федорівни Артюх. Дослідницею накопичений колосальний фактографічний матеріал, подаються узагальнення та висновки на найвищому рівні.

Дане дослідження є першою етнографічною розвідкою, у якій виразнюється знакова символіка обрядової весільної випічки на слобідсько-українському етнорегіональному матеріалі.

Мета дослідження – розкриття феномену та символіки весільної обрядової випічки в українському традиційному світогляді слобожан.

Мета визначає завдання:

- розглянути стан вивченості обраної тематики у вітчизняній науці;
- дослідити символічне значення обрядової весільної випічки в українській традиційній культурі;
- розкрити знакову суть феномену весільних обрядових хлібів.

Слобожанщина – хліборобський край. Духовна і матеріальна культура цього регіону України найповніше зберегла обряди, звичаї, ритуали, пов'язані з аграрною магією, що проявляється в національних хлібних віруваннях. Символіка хлібних випічок особливо присутня у весільній обрядовості, і кожна з них має своє місце та призначення. Оскільки весільний обряд є одним із найбільш оспіваних, то і значна кількість піснених зразків цього жанру возвеличує обрядове печиво, яке виконувало ритуальні функції.

З хлібом ішли сватати молоду. Старости просили Божого благословення: «Господи, поможи нам хліб перемінити» (8)². Засва-тавши молоду, старости обмінювались хлібами. Хлібину молода брала з собою вирушаючи до свекрухи. Переступивши вперше поріг свекрушиної хати, вона давала хліб батькам і промовляла: «Нате вам хліб, сіль, калину, а мене прийміть як рідну дитину» (5). Отож, хліб виконував функцію єднання як молодого і молодої, так і двох родів.

Найвагоміше значення у весільному обряді мав коровай, який в усі часи був і є найвеличнішим і найвишуканішим із усіх обрядових хлібів [3, с. 196-197]. Коровай в наш час вважається символом подружнього життя. Видатний український вчений професор Ф.К.Вовк вбачав в обряді випікання весільного короваю уривок стародавнього релігійного культу, що заховався в ритуалі українського весілля в дуже виразному й непорушеному вигляді: «Коровай – це священний хліб, що має дуже велике ритуальне зна-

² У круглих дужках ми позначатимемо номери інформантів зі списку.

чення і що, без жодного сумніву, фігурував колись як жертвенна річ» [2, с. 244]. Коровайниці просили благословення у Господа Бога та Божої Матері, щоб коровай вдався.

На Слобожанщині, як і по всій Україні, коровай доручали випікати заміжнім жінкам. У наш час за свідченнями респондентів не можна визначити точну кількість коровайниць. Молодші інформують, що кількість коровайниць була парною – 4-6 жінки. Дану кількість пояснюють: «шоб у парі були молоді» (12). Люди старшого віку стверджують, що число коровайниць було непарне. Варто зазначити, що про непарну кількість жінок говорить і Хведір Вовк. Вчений припускає, що це могло бути число сім. Сімка є улюбленицею українців завдяки славі «щасливого числа». Саме ця цифра нагадує про нерозривний зв'язок людини із космосом, є символом мудрості, спрямовує людину на пошуки духовності. Припущення професора базується на записах коровайних пісень Павла Чубинського: воду для святого короваю брали із семи криниць; для нього вжито сім мішків муки; муку змолоти з пшениці, що росла на семи полях; мелено її на семи жорнах; зберігалась мука сім літ; до короваю дано сім кіп яєць од семи білих курок; сіль взято із сем возів; масло взято із семи макітер, які стояли в семи хатах; те масло збите з молока від семи молодих корів [2, с. 245]

Таким чином, увесь склад «кіста» для весільного короваю мав символічне значення і ніс в собі оберегову функцію.

*Ніхто не вгадає, | х 2
Шо в нашому короваї.
Із семи ланів пшениця
Із семи криниць водиця,
Із семи курей яйця,
Шо неслися місяця март(ця) (11).*

До нашого часу дійшло небагато коровайних пісень. Але кожна з них – свідчення священного дійства, спрямованого на любов та сімейне благополуччя.

*Ви сусіди, ви голубочки, | х 2
Та й прибудьте до мене,
Та й до мого дитяти,
Поможіте коровай зібра(ти) (10).
Дві сестриці коровай місять,
Вони його не домісять, | х 2
Без скрипочки, без сопілочки,
Без чарочки, без горілоч(ки) (10).*

Звернення коровайниць до печі, пічної діжі, мов до живих істот (на Слобожанщині ця традиція існувала ще в другій половині минулого століття), донесло до нас архаїчний відголосок ритуальних замовлянь та магічних дій.

*Піч наша регоче, | х 2
Бо короваю хоче,
А припічок посміхається,
Короваю дожидаєть(ся).
Пече наша, пече,
Спечи нам коровай гре(че) (10).
Каравай – кісто | х 2
Побігло по місту,
Чи по мед, чи по горілку,
Чи по ту дівку Марій(ку) (10).*

У коровай запікали гроші. Стежили, щоб коровай не пригорів, бо «життя буде чорне» (1), щоб не потріскався, бо «трісне усе життя» (1). У деяких селах стосовно потрісканого короваю були місцеві жартівливі «примхи». «Каравай як потріскається у невести, казали, що то вона, як була мала, сідала на стіл і пукала. А еслі у молодого потріскається, значить молодий так робив» (2). На нашу думку, такі жарти допомагали розрядити емоційне напруження як молодих, так і їхніх батьків. Насправді, всі сприймали тріснутий коровай поганим віщуванням.

«Коровай як убирали, два полотенця вишитих беруть, обв'язують його. Убирають і співають. Калиною убирають, житом обізательно і барвінком» (16, 6) На весіллі краяти коровай доручали старшому дружкові. Християнська віра сприяла зверненню до Бога у цей важливий момент весільної обрядодії.

*Світи, Боже, з раю | х 2
Нашому короваю,
Світи ще сильніше,
Шоб було краяти дрібні(ше).
Старий дружко підперезався,
Він до короваю прибрал(ся) (4).*

Коровай ділився між гостями, його середня частина давалась молодим. Розломивши шматок на дві половини, дивилися, кому попалася більша частина, шукали там гроші: кому попалась більша – «той буде головним і сім'ю» (2).

*Край же ти, дружбонько, коровай
Та по родичах роздавай.*

*Старим старостам – шишечки,
Молодим боярам – вершеч(ки),
А нам, дружечкам – обручі,
Щоб любили нас пани(чі) (6, 13).*

Окрім короваю, випікались й інші весільні хліби, які мали певне значення, виконували певну функцію в обряді. Дивень випікали лише круглої форми – «круглий, як сонце» - і обов'язково всередині з діркою, через яку молода дивилася на молодого. У Зачепилівському районі дивнем називали дві гілочки, обліплені тістом. Їх випікали у печі, прикрашали штучними квітами, після чого їх встромляли у паляницю. Такий дивень був символом молодого і молодої. У Південній Слобожанщині таке обрядове печиво має назву «різки», а ще – «дівування».

*Ой дивню, наш дивню, | х 2
Десь батька не видно.
На печі сховався,
Родичів злякав(ся) (14).*

Калачі випікали овальної форми. Їх клали на стіл перед молодими. Калачами та горілкою молодий відкупувся, коли хлопці перетинали дорогу весільному поїзду. За столом дружки співали:

*Приляж, Манічко, на калач,
Карими очима та й не плач.
Та нехай Василь підведе,
К своєму серденьку призведе(де) (7).*

«На другий день весілля батьки молодого ішли до сватів, несли матері молодої калач, казали: «На тобі, свахо, калач, та за дочкою не плач» (15). На Нововодолажчині побутувала приказка: «Добрий хліб, коли немає калача» (15).

Без шишок – маленьких здобних булочок – не обходилося жодне весілля на Слобідській Україні. Їх випікали пишними і високими, у великій кількості, щоб усім гостям вистачило. Дружки співали: «Ми дружечки молоденькі, треба нам шишечки золотенькі» (2). В усіх куточках регіону найпоширенішою є пісня про свашку – неліпашку, яка «шишок не ліпила, дружок не дарила». У с. Рябухіно (Нововодолажчина) випікали дві великі шишки в парі – підкоровайник. Його перев'язували червоною стрічкою. «Коли молода від'їжала до молодого, то у вузлик їй клали підкоровайник» (15).

У 2011 році нами вперше зафіксовано традицію випікання весільних пряників у вигляді барині, а також обрядового печива – ко-

ників. У Лебединському районі Сумської області «пряники пекли у селі Висторопі, на свальбу – коників. А тоді палки отакі здорові обмотували цвітастою бумажкою. Барині одівали зверху на палку. І ото кождому вручалася отака бариня – називали шишки. І коней пекли. Оце пекли у середу. Чоловік п'ятнадцять сходиться і печуть. Їх прикрашали: буряк красний брали і полоски отак робили. І маку сипнуть, і пудрі Оце роздавали усім на другий день після того, як подарять молодих» (2). З розповіді інформанта з'ясувалось, що барині та коники випікали на весілля ще наприкінці ХХ ст.

У південній частині Слобожанщини випікали «сову для матері молодого, щоб була лупата, як сова, борону – для батька молодого, щоб запрягся та тягав її» (9).

У деяких слобожанських селах випікали лежень. Він був овальної форми. Навколо кручене «кісто - качалочка». На другий день весілля «лежень на рушнику над головою ніс хрещений батько молоді, як ішли «шукати молоду» (9).

Улюбленою і розповсюдженою стравою на весіллі були пироги. Їх пекли пухкими, великими, із різноманітною начинкою. Ця обрядова страва знайшла місце у народній творчості.

*Свекруха невістку бажала,
До купки пиріжки складала.
Лежить, пиріжки, у купці
Молодій невістці – голубці (3).*

Таким чином, можемо зробити висновок, що весільний обряд засвідчує усе різноманіття обрядового печива як його невід'ємного елемента під час проведення весільних обрядодій. Значна кількість пісенного матеріалу є яскравим підтвердженням того, що весільний хліб виконував функції не лише обрядового атрибуту, а й ніс в собі певне смислове навантаження, що простежується як вияв народних вірувань і символічне значення весільних хлібів. Як бачимо, символіка весільної хлібної випічки полягала у віруванні в добробут та благополуччя родини, щасливе та довге життя подружжя. Своєрідне закладення позитивної інформації на щасливе життя подружжя простежується ще від початку випікання обрядового печива. Це, перш за все, проявляється в певних віруваннях пов'язаних з інгредієнтами та їх кількістю, що входять до складу тіста для весільного короваю. На основі експедиційних записів чітко простежуємо, що в межах весільного обряду, а саме того аспекту, що його представляє весільний обрядовий хліб, склалася система вірувань, які, у свою чергу, пов'язані з передбаченням майбутнього життя подружжя.

Варто відзначити, що сучасне весілля, у зв'язку з трансформаційними процесами, що відбуваються у суспільстві, зазнало значних змін. Яскравим свідченням цього є обмеження кількості обрядових хлібів. У свою чергу, це сприяло зникненню обрядових пісень. З усіх названих випічок сьогодні присутній весільний коровай та шишки, а відсутність пісенної традиції зробила обряд збіднілим. Під впливом трансформаційних процесів відбувається певне збіднення як такого весільного обряду.

Перспективи даного дослідження полягають у значному розширенні та більш глибокому осмисленні семантики та ролі традиційного хлібного печива у весільному обряді. Дослідження розкриває особливості світогляду українців Слобожанщини.

Література

1. Артюх Л. Ф. Українська народна кулінарія: Історико – етнографічне дослідження.- Наукова думка, 1977. – 153 с.
2. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.
3. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. – Москва, Издательная фирма «Восточная литература» РАН, 1996.– 294 с.

Джерела (список респондентів)

1. Борисенко Марія Михайлівна, 1900 р. н., смт. Нова Водолага, Харківська обл.
2. Вовченко Валентина Іванівна, 1937 р. н., хут. Вовча, Тростянецький р-н, Сумська обл.
3. Герман Оксана Петрівна, 1919 р. н., с Лихове, Нововодолазбкий р-н, Харківська обл.
4. Горобець Наталія Єгорівна, 1925 р. н., с. Глинське, Ізюмський р-н, Харківська обл.
5. Демченко Марія Василівна, 1923 р.н, с. Жигайлівка, Тростянецький р-н, Сумська обл.
6. Іванченко Марфа Григорівна, 1937 р.н., с. Криничне, Тростянецький р-н, Сумська обл.
7. Корецька Віра Григорівна, 1926 р.н., с. Бурбулатове, Близнюківський р-н, Харківська обл.

8. Либа Катерина Парамонівна, 1904 р.н., с. Знам'янка, Нововодолазького р-н, Харківська обл.
9. Мірошніченко Тетяна Григорівна, 1929 р.н., с. Червоний Оскіл, Ізюмський р-н, Харківська обл.
10. Нестеренко Марія Леонтіївна, 1908 р.н., с. Нестеренки, Валківський р-н, Харківська обл.
11. Пилипенко Ніна Максимівна, 1938 р.н., с. Караван, Нововодолазький р-н, Харківська обл.
12. Сальник Олександра Йосипівна, 1942 р.н., с. Присяне, Нововодолазький р-н, Харківська обл.
13. Убійко Ганна Петрівна, 1935 р. н., с. Криничне, Тростянецький р-н, Харківська обл.
14. Харченко Килина Карпівна, 1910 р.н., с. Петропілля, Ізюмський р-н, Сумська обл.
15. Чалиш Лідія Трохимівна, 1932 р. н., с. Рябухіно, Нововодолазький р-н, Харківська обл.
16. Шпак Анастасія Микитівна, 1913 р.н., с. Федорівка, Нововодолазький р-н, Харківська обл.

Наконечная Е. Символика свадебной хлебной выпечки украинцев Слобожанщины

Даная статья представляет результаты исследования, в котором проводится анализ свадебных хлебов как явления духовной культуры. Работа базируется на материалах этнографических экспедиций на территории Центральной и Северной Слобожанщины. На основе экспедиционного материала анализируется символическое значение традиционной свадебной выпечки в мировоззрении украинцев Слобожанщины. Рассматривается проблема воздействия трансформационных процессов на свадебный обряд и на свадебную выпечку, которая есть неотъемлемой частью свадебного обряда.

Ключевые слова: Слобожанщина, свадьба, хлеб, обряд, традиция, верования, символ

Nakonechna K. Symbolism of the wedding baking Ukrainians of Slobozhanschina

The article is a result of research work which studies ceremonial wedding breads as a phenomena of mental culture. It's based on the data for expeditionary study in the territory of the Central and North of Slobozhanschina region. Basing on expeditionary data, the symbolic

meaning of traditional wedding baking is considered. Ceremonies and rituals related to wedding baking are analysed. The system of traditional beliefs is developed and the problem of transformational influence on the wedding ceremony and wedding baking as its main element is highlighted.

Keywords: Slobozhanschina, wedding, bread, ceremony, tradition, beliefs, character

**АТРИБУТИ ТРАДИЦІЙНОГО ВЕСІЛЛЯ
ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОЇ ВОЛИНІ:
ПЕРЕДШЛЮБНИЙ ЦИКЛ
(др. пол. ХІХ – ХХ ст.)**

У статті на основі польових етнографічних матеріалів і опублікованих джерел та історіографії подається характеристика атрибутів передшлюбного циклу традиційного весілля історико-етнографічної Волині. Автор аналізує атрибутивний комплекс з точки зору його семантики, символіки та функціонального навантаження. Результати даного дослідження покликані допомогти у справі визначення місця волинського весілля у типологічній класифікації українського весільного обряду.

Ключові слова: Волинь, весілля, атрибути, передшлюбний цикл, хліб, хустка, рушник, кожух, піч.

Атрибутивний комплекс слід вважати однією з найважливіших ділянок весільного дійства, оскільки за його посередництвом відбувається конструювання ритуалу у часі та просторі. Російський дослідник Олександр Гура поділяє його на такі групи [13, с. 237]: *їжа* (передусім – різноманітні види хліба і хмільні напої), *одяг* (особливо головні убори нареченої, а також її зачіска та взуття), *приладдя і пристрої* (стіл, піч, ткацькі і пікні знаряддя, посуд, постіль, транспортні засоби тощо), *рослини і плоди* (дерево, квіти тощо).

На історико-етнографічній мапі України ще залишаються терени, традиційне весілля яких поки не знайшло належного висвітлення в науковій літературі. До таких передовсім відносимо Волинь - за визначенням відомого етнографа і фольклориста Романа Кирчіва - історико-етнографічний район Західного (південно-західного) регіону України, що охоплює басейн верхів'я правих приток і середнього поріччя Західного Бугу: південні райони теперішніх Волинської і Рівненської, південно-західні райони Житомирської, північно-західну смугу Хмельницької, північні райони Тернопільської і Львівської областей [17, с. 134]. До етнографічної Волині на заході прилягає лівобережне Побужжя – Холм-

щина, корінне населення якої з історичного, етногенетичного й етнокультурного поглядів однорідне зі суміжними волинянами.

Метою нашої розвідки є характеристика атрибутивного комплексу передшлюбного циклу волинського весілля, з акцентуванням на семантиці, символіці та функціональному навантаженні. У даній частині українського весільного обряду виділяють три-чотири етапи: вивідування, сватання, оглядини, заручини, кожен з яких складався з низки актів (тріад: дія, слово, думка [23, с. 30]). Нижче ми послідовно розглянемо побутування весільних атрибутів у структурній канві вищезгаданих стадій.

Дослідження виконане переважно на основі опублікованих джерел та польових етнографічних матеріалів автора, зафіксованих на території Волині.

Головним атрибутом етапу вивідування на теренах України слід вважати *хліб*, який батьки молодої приймали від представників родини молодого на знак укладення попередньої домовленості про майбутнє весілля [22, с. 298]; якщо таку домовленість між родинами з тих чи інших причин розривали, то хліб повертали родині парубка. Подекуди на Правобережному Середньому Подніпров'ї на знак досягнення згоди між сторонами під час вивідування хліб обов'язково споживали [34, с. 176]. Стосовно ж Волині, то тут присутність хліба в якості атрибуту етапу вивідування фіксується спорадично. Зокрема, цікавий різновид вивідування за безпосередньої участі парубка був зафіксований дослідницею Іриною Несен в одному із сіл Славутичини (центральна частина Волині): хлопець приносив сумку з хлібом і вішав на кілок у сінях хати своєї обрайниці. Через кілька днів навідувався знову. У випадку, коли торба залишалася на своєму місці, це слугувало йому знаком негативного ставлення батьків дівчини [23, с. 31]. Слід зауважити, що подібний механізм вивідування побутував у фінів, з тією різницею, що замість хліба в ролі атрибута там фігурував ніж – якщо парубок виявляв його встромленим у двері з зовнішнього боку, то це означало відмову родини дівчини від подальших контактів на предмет весілля [8, с. 8].

Хліб, без сумніву, займає одне з головних місць у процесі сватання і виконує звичаєво-правову функцію. Примітний у цьому відношенні опис вінчання у одеських бурлаків навів свого часу В. Ястребов: повінчати молодих людей із середовища бурлаків міг навіть їхній отаман, але для цього він мав попередньо роздобути хлібину і обрати весільних батьків; безпосередньо під час цере-

монії молоді кланялися весільним батькам, після чого цілували хліб, що тримав отаман, при цьому обіцяючи “Богом і хлібом жити дружно” [36, с. 281]. Відомий український історик Михайло Грушевський, спираючись на свідчення В. Ястребова, припускав, що обведення молодих навколо пікної діжі, на якій зверху лежав хліб, свого часу було головним санкціонуючим актом весільного дійства [12, с. 269]. На його думку, хліб як основа і центр домашнього господарства, освячував нове подружжя, слугуючи йому фундаментом [12, с. 269]. Гіпотезу вченого підтверджують відомості, зафіксовані П. Литвиною-Бартош на лівобережному Поліссі: після того, як у жінки зник безвісти чоловік, вона вийшла заміж вдруге, але не була обвінчана. На пропозицію автора запису все ж таки отримати дозвіл на вінчання, жінка відповіла, що цього не потребує, адже *“йшла за Саву [другого чоловіка – В.Н.] не як-небудь, а так як слід: Сава приходив з хлібом і з горілкою, і з старостою; узяв мене від батька й могорич пили і руки давали – покинути мене не сміє!”* [21, с. 172]. Як правило, на теренах Волині свати брали з собою звичайний щоденний хліб, зрідка – калачі: *“щоденний хліб був, то його брали на сватання”* [2, арк. 13], *“якщо багатіші – то калача [брали на сватання], а якщо бідніші – то хліб. Один калач [брали], загортали там в якусь хустину, чи платнину, як подарок”* [2, арк. 54], *“на зальоти йшли з хлібом, таким як за щодень, соленим. Якщо спечуть хліба – велика шишка – ото, кажуть, на зальоти добре йти. То то молодій відіреували, щоб вона з’їла – щоб цицька велика виросла”* [3, арк. 87], *“то вже печуть [хліб], щоб файний був. Бохончика вибрати якогось файного, печуть свіженький. Хто булку пече. Хліб з житньої [муки], а булка – з пшеничної, питльованої”* [6, арк. 123], *“брали хліб, булки брали, але так, щоб було парно їх”* [6, арк. 172]. В деяких районах Західного Полісся хліб, з яким ходили сватати, називали “палінкою” [11, с. 4], в Центральному Поліссі – “документом” [23, с. 31], “даром Божим” [23, с. 31]. У білорусів Брестської області спеціально для сватання пекли “сватівську булку” [27, с. 27], що мала, як паляниця, круглу форму, але за розмірами була значно більшою; на Лівобережному Поліссі подекуди ходили сватати з житнім пирогом, продовгуватої форми [14, с. 51].

Спорадично, в Центральному Поліссі [23, с. 31], а також на Херсонщині [28, с. 194] хліб для сватання мусив бути позиченим у сусідів, які щасливо живуть, – в народі вірили, що такий хліб сприятиме сватам у їхній важливій місії. Цікаво, що на Чернігів-

ському Поліссі сватівський хліб повинен був мати сліди я з другою хлібиною і сліди вугілля чи попелу на нижній частині [21, с. 72]. Оскільки хліб для сватання випікався у молодого, відповідно, попід на споді хліба можна розглядати як частину домашнього вогнища, а відтак, на наш погляд, це мало посприяти сватам у справі прилучення молодої до локусу молодого.

На території етнографічної Волині свати, зайшовши до хати, зазвичай відразу кляли на столі: *“несуть [хліб] в кошику батько, чи мати, а вже на сватанні, то дружба кладе на стіл, і говорить з нам'яті до того хліба. Він [сват] уміє говорити, приказує, як то має бути: “Я кладу хліб той недарма – то мусить бути вже молода наша”* [6, арк. 35], *“Приходять [свати], покладуть на столі хліб, і там вже собі, як кажуть, договарюються, балакають”* [6, арк. 110]. Як справедливо зауважував російський дослідник Дмитро Зеленін [15, с. 334], подібний хід з боку сватів, що свідчив про твердий намір досягнути поставленої мети, далеко не завжди гарантував позитивний підсумок сватання. Хліб на сватанні виступає знаком-символом у випадках як згоди, так і незгоди на шлюб, тому подальші ритуальні дії, що з ним виконувалися, залежали, передусім, від рішення батьків і самої дівчини. Якщо таке рішення було позитивним, сторона молодої просто приймала хліб або ж відбувався взаємний обмін хлібом між двома родами – батько молодої розмотував хустку, в яку цей хліб був загорнутий, цілував його і запрошував сватів до столу: *“як нравиться [молодий], то вже той хліб приймають”* [6, арк. 25], *“як злагода, то так той хліб пішов — з'їли”* [6, арк. 6], *“раньше ше обмінювалися [хлібами] на сватанні, а вже за мене, то вже того не робили”* [6, арк. 153], *“Хліб був – то то такий як то було документ. От він прийшов, засватав, а вона обдумалась, обдумалась – і відсилає хліб назад. Шо вона не согласна туди йти. Бо було так, шо хлопець сподобав дівчину, а вона були менша, - була ше старша сестра в неї. І батько підводив ввечір тую старшу. Він [молодий] це бачить, забирає хліб, забирає горілку, і йде. Значить, не согласний”* [6, арк. 127].

Примітно, що у білорусів Гомельської області за тим, як молода нарізала принесений сватами хліб, визначали, яким буде сімейне життя молодих: якщо розріже зразу – будуть жити в мирі і злагоді, якщо ж різатиме повільно, замислившись – погано житимуть [27, с. 30]. На Поділлі старости намагались якомога швидше покряяти хліб, щоб молода не передумала і *“не віднесла хліба”* [31, с. 39]: хліб хрестять ножем і розрізають пополювині, а тоді на четверо [31,

с. 39]. Проте іноді, хліб від роду молодого тримали в хаті молодої до святкування шлюбної угоди, а часом навіть до кінця весілля. У цьому випадку, впродовж усього терміну він лежав на горіщі, або на покуті [23, с. 32].

На всій території України, в разі негативного рішення, принесений сватами хліб повертали родові молодого. Так, на Поліссі частіше віддавали сватам хліб одразу: “батько кладе на стіл хліб у хустці, та й каже – “ми ще не думаєм оддавать, вона в нас ще молода, шукайте собі з Богом”, бере з стола хліб і оддає старостам” [18, с. 82]. Натомість, на Волині, за свідченнями інформаторів, це найчастіше робили наступного дня: “вже на другий день посилали кого-небудь, щоб вже оддати, бо молода не согласна” [3, арк. 45], “як та дівчина не хотіла йти замуж за того хлопця, на другий день бере буханку хліба і йде туди, до молодого, відносить йому” [3, арк. 71], “якщо вона шось обдумала, то на другий, третій день мусе нести йому гроші” [3, арк. 49], “якщо йдуть на зальоти, і як другий [хлопець] приходе [свататись], він повинен вернути, шо той [попередній хлопець] стратив. Той бохонець хліба, шо вони [свати] принесли, треба занести завтра тому кавалерові, шо приходив. То ше мої мама відносили” [3, арк. 87]. Непересічний вияв відмови на сватанні був зафіксований нами в центральній частині Волині: “він [хлопець] підійшов до неї [дівчини], подає їй буханця, щоб вона взяла, а вона за того буханця, да йому межи очі, - не хтіла його” [5, арк. 22]. В українців і білорусів Полісся вважалось пристойним повертати хліб до трьох разів [27, с. 28]. Траплялося, однак, що дівчина, маючи почуття до іншого парубка, проявляла наполегливість і продовжувала відносити сама або відсилати хліб з сестрою, навіть викрадаючи його з дому [27, с. 28].

Використання хліба простежується й у заключному етапі передшлюбного циклу – заручинах. Зокрема, на Дубнівщині (центральна частина Волині) перед тим, як молодих садили на посаді, вони, просячи благословення, по три рази кланялися в ноги батькові і матері, а ті їх благословляли хлібом, печеним вкупі (“близнята”), пучком жита і при цьому казали: “Бог благословить!” [33, с. 603].

Повсюдно на Україні піднесення хусток сватам або молодому під час сватання символізувало згоду молодої на шлюб. Так, у західній частині Волині дівчина подавала молодому вишиту шовкову хустку [9, с. 7], на лівобережному Поліссі – пов’язувала її парубкові на лівій руці [14, с. 51]. У центральній [32, с. 251] і східній

[20, с. 96] частинах Волині хустки, що їх подавала сватам молода, називалися “значками”. В селі Ковалі, що на півдні Житомирщини, сват, крутячи хусткою над головою, приказував: *“Щоб наші дітки так жили і посивіли, як ця хустка”* [7, с. 15]. Крім того, як уже зазначалося, в білу хустку іноді загортали сватівський хліб.

На всій території України пов’язування *рушниками* сватів означало згоду на шлюб [25, с. 504]. Так, за свідченнями інформаторів з Гощанського району Рівненської області (центральна частина Волині), *“рушниками пов’язували всіх сватів; то батькам хресним не в’язали, а тільки сватам”* [5, арк. 87], *“старости прийшли, то вже молода пов’язувала, якщо хоче вже того молодого. То вже пов’язує тих сватів рушниками”* [6, арк. 35]. На думку О.Яковлевої, у весільному обряді рушник не тільки реальний, предметний, а також акціональний символ [35, с. 33]; загальновідомо, що до весілля дівчина мусила вишивати рушники, тому що цей предмет був одним із обов’язкових під час обряду.

На заручинах хустка фігурувала в якості атрибуту під час ритуальної підміни молодої - акту, досить широко висвітленого у записках весілля з Волині кінця XIX – початку XX століття. Так, на західній Волині, перед приїздом молодого з друзями і старшим сватом, молода з дружками ховалася в коморі [9, с. 8]. Згодом дружба вводив по черзі до хати всіх дружок, кожного разу питаючи молодого, чи це його молода. Нарешті, коли “справжня” молода переступала поріг хати за посередництвом дружки, молодий впізнавав її і їх разом садили на посаді [9, с. 8]. В тій же місцевості побутував дещо інший різновид ритуальної “підміни”: дружба розповідав матері молодої історію про загублену теличку і просив дозволу пошукати її в коморі [39, с. 7]. Отримавши такий дозвіл, один з парубків, що приходили з молодим, переодягався пастухом і виводив з комори по черзі дружок молодої з накинутими на голову хустками. Дружба зазирає під хустки, шукаючи молоду, а дружки страшенно пручалися, виявляючи свій норів. Насамкінець парубок-пастух заводив до хати молоду, яка, на відміну від дружок, йшла спокійно і впевнено. Дружба скидав з неї хустку, давав їй горілки і казав: “от моя теличка” [39, с. 52].

На теренах Волині актові посаду молодих передували певні ритуальні дії за участю свата зі сторони молодого. Так, у східній частині Волині сват нареченого виходив разом з молодими в сіни, прихопивши з собою хустку і палицю [7, с. 17]. Згодом, він давав кінці хустки молодому і молодій, а сам, взявшись за її середину,

стукав палицею в двері і просив благословення на садження молодих на посаді.

Подекуди на Волині фіксуємо побутування під час заручин так званого *ритуального “танцю” молодих*. Так, на Дубнівщині він полягав в тому, що сват за допомогою хустки виводив молодих з-за столу і водив по хаті, при цьому молоді кланялися усім присутнім [33, с. 604]. Подібно до цього, на білоруському Поліссі молодший брат нареченої, або хтось із її близьких родичів тричі обводив молодих навколо столу [33, с. 645]. На думку М.Сумцова, стіл в даному випадку символізував небесний простір, а молоді – небесні світила [30, с. 194].

Пов’язування сватів рушниками або хустками і обмін подарунками між двома родами – один із стабільних елементів заручин на Волині. Зокрема, на Сокальщині молодий дарував молодій обручки (персні), а вона – два білі рушники, один для нього, а інший – для свата, який прив’язував його згодом до пояса, йдучи до шлюбу [40, s. 96]. На білоруському Поліссі сват підносив молодій на тарілці чарку горілки і гроші – подарунок молодого, а вона, випивши горілку і взявши гроші, пов’язувала свата рушником [33, с. 650]. Перев’язували сватів після того, як вирішували усі практичні питання, на знак скріплення усіх угод та остаточної згоди на шлюб. Виконавцями акту і у волинян, і в поліщуків були жінки – близькі родички молоді: тітка, одружена сестра, братова, хрещена або й рідна мати, інколи – і сама дівчина [27, с. 33]. Схоже значення мав акт обміну подарунками між двома родами, який на Волині і Поліссі мав певні мікроареальні особливості. Так, на Камінь-Каширщині (Західне Полісся) традиційним подарунком родині молодого було вибілене тонке полотно завдовжки від трьох до п’яти метрів, складене в невеличкий сувій [19, с. 83].

На Сокальщині [40, s. 94] і Ковельщині [39, s. 1] в ході заручин фіксуємо акт *пришивання молодому червоної гарасівки*: молода пришивала її до сорочки молодого, під шиєю, взамін на подарований молодим перстень. В той же час в Центральному Поліссі молода, отримавши від молодого якийсь дарунок (переважно гроші), пришивали йому на шапці з правого боку квітку (“корону”) [37, s. 82].

Майже скрізь на Україні, зокрема і у волинян, обов’язковим атрибутом сватів у їхній важливій місії був *ціпок* (палиця) [29, с. 281], що виступав своєрідним символом повноважень. Не випадково на теренах Полісся привітання і традиційна розмова сватів

часом розпочинались приказкою: “Кий з корою, а сват з порою” [27, с. 27]. Що цікаво, подекуди на східній Бойківщині сватання іменували не інакше, як “*пішов костур до молодої*” [4, арк. 56], від назви сватівських палиць.

Під час сватання виявлення стороною дівчини рішення про шлюб виражалось як вербальними, так і знаковими засобами. Система комунікативних знаків у народній культурі була доволі розвиненою і містила засоби як універсального, так і спеціального характеру [23, с. 32]. Серед них, поширеним на Волині свідченням позитивної відповіді було ритуальне пиття одне до одного усіх присутніх за столом, яке становило собою цілісне дійство. Так, у центральній частині Волині старший сват пив до батька молодої, той – до молодого, молодий – до своєї нареченої і т. д. [41, с. 68]. При цьому слідували, щоб кожен пив до дна, бо “хто не п’є до дна, той не зичить добра” [41, с. 68]. У західній Волині молодий і молода випивали з однієї чарки – “щоб була згода між ними на ціле життя” [9, с. 7]. Натомість, знаком негативного рішення на сватанні у волинян і поліщуків могла слугувати відмова молодої прийняти чарку з горілкою [40, с. 95] або подати її молодому: “*якшо вона согласна, давала вона вже згоду – поставила стопку, випили, поговорили*” [6, арк. 144]. До слова, цікавий вияв відмови сватам побутував в одному із сіл на Опіллі: якщо батькам молодої не подобався парубок, що сватався до їхньої доньки, на столі під час сватання ставили масло, “*щоб так весіле розійшлося, як масло ся розходить*” [26, с. 3].

У центрі святкування шлюбної угоди на заручинах перебувала *трапеза* як одна з головних форм спілкування. На Волині вона була традиційним знаком закріплення остаточної згоди через пиття могорича – “запивання”. Так, на Західній Волині батько молодого спочатку пив до родичів молодої, а потім до неї самої; вона ж приймала горілку після деяких вагань – трошки випивала, а решту виливала на молодого [39, с. 1]. Подібно до цього в Центральному Поліссі батько молодого, зачерпнувши горілки дерев’яною ложкою з великої миски, пив до батька молодої, примовляючи: “Здоров свате!” [38, с. 284]. Випивши так тричі, батько молодого передавав ложку батькові молодої, який, щоправда, пив не з ложки, а з чарки, в яку до того ж кидав гроші. За прикладом батька молодої так чинили усі гості, п’ючи до нареченої.

Посад молодих, на думку деяких дослідників (І.Несен), чи не найголовніший ритуальний акт заручин [23, с. 36]. Під поняттям

“посад” розуміли місце для молодих, там, де дві лавки, що йшли вздовж стін, сходились в куті хати [10, с. 235]. Зазвичай, молодим на посаді стелили вивернутий *кожух*.

Санкціонуюче значення кожуха у весільному обряді Волині пов’язане з посадом молодих, оскільки тут відбувалося їх єднання. Сидіння на кожусі мало забезпечити добробут у подружньому житті: *“Там ложать якогось кожуха, де молоді сидять. Ну, щоб велося все”* [2, арк. 35], *“Як молоді сядають, то їм шукають кожуха великого і за столом стелять, і щоб молоді обоє сідали на тому кожусі”* [2, арк. 45], *“Кожух застелений, сідають на кожусі. Ну, щоб багаті були”* [2, арк. 73].

Нарешті, говорючи про вияви згоди на шлюб під час сватання, не можемо не згадати звичай “колупання печі” [10, с. 231], що широко побутував на теренах України, зокрема й на Волині: *“Як піч [дівчина] колупає - то згода. То вже як бачать, що вона піч колупає, значить вона согласна. Що вже вона згодна, і вже батьки не мають права їм [сватам] відмовити”* [2, арк. 13], *“колупає [молода], бо то приходять [свати], на припічку колупала. Мені казали - “Колупай!” - то я їй колупала. Значить, для чогось то треба було. Я колупала, а мене шукали”* [1, арк. 10], *“ну, то раньше було, не за меї пам’яті. Батько заставляє. Якщо вона согласна – колупає піч, сідає за стіл. Якщо вона [не згодна] – вона тікає, і все”* [1, арк. 53], *“колупала, бо вона [дівчина] переживала дуже крепко, як то буде, чи то файний жених буде, чи то вона буде мати щастя, чи вона буде заможна, чи буде її лупцювати, чи буде її любити”* [1, арк. 58], *“вона [молода] схована була, а як вже прийшли свати, то вже її найшли, то вона вже в вікно дивилася і піч колупала”* [6, арк. 35], *“[колупала] же вона хазяйка. А потім вже вона там його заліпила – показала, що вона вміє”* [6, арк. 55]. На початку переговорів сватів піч є місцем перебування молодої, а колупання - свідченням позитивного ставлення останньої до можливого шлюбу [24, с. 76]. Цей звичай пов’язується дослідниками з редукованою формою прощання молодої з домашнім вогнищем. На думку Є.Кагарова, коли внаслідок розвитку господарсько-технічних умов вогнище всередині хати стало піччю коло стіни, безпечної щодо вогню, ритуальний обхід навколо неї обернувся на дотик до печі [16, с. 52]. Колупаючи піч, молода давала згоду на шлюб, а відтак, даний звичай, на наш погляд, можна розглядати як акціональний маркер її переходу в стан заміжніх жінок. Крім того, мотив переходу в цьому випадку

переплітається з мотивом плідності: маркуючи себе як готову до народження дітей жінку молода колупала піч, що традиційно наділяється репродуктивною символікою.

Здійснене нами дослідження зумовлює наступні висновки:

1. Перманентними атрибутами передшлюбного циклу волинського весілля можна вважати: хліб, хустку, рушник, сватівський ціпок, кожух, горілку і піч.

2. Хліб на усіх етапах передшлюбного циклу виконував звичаєво-правову функцію, будучи необхідним атрибутом при укладанні домовленості про весілля.

3. Хустка, рушник і ціпок на досліджуваній стадії весільного дійства виступають переважно в якості атрибутів-маркерів весільних чинів.

4. Кожух як невід’ємний санкціонуючий елемент посаду молодих, був наділений символікою плідності і багатства.

5. Використання горілки в ході урочистої трапези на заручинах або на сватанні можна віднести до системи комунікативних знаків народної культури.

6. Звичай колупання печі під час сватання, на наш погляд, можна розглядати як своєрідний акціональний маркер переходу молодиці в стан заміжніх жінок.

7. Для досліджуваних теренів властива досить значна варіативність форм вияву атрибутивно-речового комплексу.

Джерела та література

1. Архів Інституту народознавства НАН України (Далі: Архів ІН НАНУ). – Ф. 1. – Оп. 2. – Польові етнографічні матеріали до теми “Весільна обрядовість”, зафіксовані аспірантом Німецем Віктором Ришардовичем 1 – 6 червня 2010 р. у Шумському районі Тернопільської області. – 80 арк.

2. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Польові етнографічні матеріали до теми “Весільна обрядовість”, зафіксовані аспірантом Німецем Віктором Ришардовичем 26 – 30 серпня 2010 р. у Здолбунівському районі Рівненської області. – 86 арк.

3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (Далі: Архів ЛНУ). – Ф. 119. – Оп. 17. – Спр. 159-Е. – 86 арк.

4. Архів ЛНУ. – Ф. 119. – Оп. 17. – Спр. 299-Е. – 119 арк.

5. Архів ЛНУ. – Ф. 119. – Оп. 17. – Спр. 300-Е. – 121 арк.

6. Архів ЛНУ. – Ф. 119. – Оп. 17. – Спр. 344-Е. – 215 арк.
7. Бельский С. Деревня Ковали Житомирского уезда в мае 1909 г. // Труды общества исследователей Волини. – Житомир, 1910. – Т. 3. – С. 1 – 30.
8. Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы. – М., 1990. – 176 с.
9. Весілля в селі Кремеш Горохівського повіту. Текст і музику записав Н. Я. Димнич // Весілля. [Збірник]. У 2-х кн. – К.: Наукова думка, 1970. – Кн. 2. – С. 7 – 72.
10. Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 219 – 323.
11. Ворокомлівське весілля (у запису Лукаша Назарчука). – Луцьк, 2006. – 67 с.
12. Грушевський М. Історія української літератури / Упоряд. В. Яременко. – К., 1993. – Т. 1. – 392 с.
13. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. – М., 2012. – 936 с.
14. Зайченко В. Весілля на Чернігівщині // Родовід. – К., 1994. - №9. – С. 50 – 56.
15. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. 415 с.
16. Кагаров Є. Форми та елементи народної обрядовості // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1928. – Вип. I. – С. 21 – 56.
17. Кирчів Р. Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу / Роман Кирчів // Етнографія України: Навч. посіб. / За ред. С. А. Макаруча. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. – Л., 2004. – С. 124 – 148.
18. Коломийченко П. Весілля в селі Прохорах Борзенського повіту // Матеріали до української етнології. – Львів, 1919. – Т. 19-20. – С. 81 – 118.
19. Кондратович О. П. Весілля на Поліссі. – Луцьк, 1996. – 110 с.
20. Кравченко В. Г. Звичаї у с. Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостей Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали зібрані Кравченком Васильом. – Житомир, 1920. – 244 с.

21. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського повіту // Матеріали до української етнології. – Львів, 1900. – Т. 3. – С. 70 – 173.
22. Несен І. Весільний обряд: традиційна структура // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. - Львів: ІН НАН України, 2003. – Вип. 3: У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – С. 297 – 322.
23. Несен І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми. - К.: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій, 2005. - 280 с.
24. Несен І. Житловий простір у весільному ритуалі Центрального Полісся // Матеріали до української етнології: Зб. наук. праць. – К., 2003. – Вип. 3 (6). – С. 76 – 80.
25. Никорак О. Рушник у традиційній культурі українців // Народознавчі Зошити. – Львів, 2001. - №3. – С. 503 – 507.
26. Пастернак Я. Звичаї та вірування в с.Зіболках Жовківського пов. – Л., 1926. – 32 с.
27. Пашкова Г. Т. Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся: На матеріалах весільної обрядовості. – К., 1978. – 118 с.
28. Сорокин Г. Свадьбы и свадебные песни у малороссов и великороссов м. Дмитровка Александрийского уезда // Киевская старина: Приложение, 1890. - №9. – С. 193 – 200.
29. Сумцов Н. Культурные переживания // Киевская старина, 1889. - №11. – С.281-327.
30. Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Х., 1881. – 206 с.
31. Творун С. О. Українські обрядові хліби: На матеріалах Поділля. – Вінниця: Книга-Вега, 2006. – 96 с.
32. Теодорович Н. И. Волянь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, археологическом и др. отношениях // Историко-статистическое описание церквей и приходов Вольнской епархии. - Почаев, 1899. – Т. 4: Староконстантиновский уезд. – 450 с.
33. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. – СПб., 1877. – Т. 4. – 680 с.

34. Щербань С. Весілля у селі Краснопілка на Уманщині / Українська родина: Родинний і громадський побут / Упоряд. Лідія Орел. – К., 2000

35. Яковлева О. Рушник як символ у когнітивній моделі світу праукраїнців // Народна творчість та етнографія. – К., 2006. - №3. – С. 30-35.

36. Ястребов В. Свадебные обрядные хлебы в Малороссии // Киевская старина, 1897. - № 11. – С. 281 – 288.

37. Brykczyński Ks.A. Zapiski etnograficzne z Polesia Wołyńskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Krakow, 1888. – T. 12. – S. 81 – 94.

38. Dworakowski St. Obrzędy weselne w Niemowiczah / Stanisław Dworakowski // Rocznik Wołyński. – Rowne, 1939. – Т. 8. – S. 280 – 305.

39. Kolberg O. Wołyń: Obrzędy, melodye, pieśni z brulionow pośmiertnych przy współudziale St. Fishera i F. Szopskiego wyd. J. Tretiak / Oskar Kolberg. - Krakow, 1907. – 450 s.

40. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. – Lwow, 1899. – 491s.

41. Stecki T. Wołyn pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym / Tadeusz Stecki. – Lwow, 1864. – Т. I. – 388 s.

Немец В. Атрибуты традиционной свадьбы историко-этнографической Волины: предсвадебный цикл (вт. пол. XIX – XX в.).

В статье на основании полевых этнографических материалов и опубликованных источников дается характеристика атрибутов предсвадебного цикла традиционной свадьбы историко-этнографической Волины. Автор анализирует атрибутивный комплекс с точки зрения его семантики, символики и функциональной нагрузки. Результаты данного исследования призваны помочь в деле определения места волинской свадьбы в типологической классификации украинского свадебного обряда.

Ключевые слова: Волинь, свадьба, атрибуты, предсвадебный цикл, хлеб, платок, полотенце, кожух, печь.

Nyemyets V. The attributes of the traditional wedding in ethnographic Volyn: pre-wedding stage (sc. half XIX – XX ct.).

The paper based on field ethnographic data and literary sources presents the characteristic of the attributes of pre-wedding stage in eth-

nographic Volyn. The author analyses the attributive complex emphasizing its semantics, symbolics and functional load. The results of this investigation are being called to help in the problem of defining the place of the wedding ritual of Volyn in the typological classification of the Ukrainian wedding ritual.

Key words: Volyn, wedding, attributes, pre-wedding stage, bread, kerchief, towel, stove, sheepskin coat.

АПОТРОПЕЙНІ ФУНКЦІЇ ДОМОВИКА В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

У статті, що ґрунтується на польових етнографічних матеріалах автора, зібраних під час експедицій на Поліссі та Слобожанщині, розглянуто апотропейні функції домовика. Автор також аналізує образ домовика та його регіональні відмінності. Крім того, в дослідженні висвітлюється трансформація образу під впливом ЗМІ та популярної комерційної літератури.

Ключові слова: апотропей, домовик, хатній дух, захист будинку.

Домовик, або хатній дух, є одним з найпоширеніших образів, за народними віруваннями українців. Однак, образ цього міфологічного персонажу є досить спірним і неоднозначним. Українське трактування домовика аналогічне уявленням інших народів, хоча і має, безумовно, свої особливості. Так, наприклад, домовика іноді вважали істотою невизначеного роду (воно) [12, с. 221]. На Слобожанщині домовик є постійним мешканцем оселі та її захисником, в той час як у інших регіонах існує антонімічне бачення домовика, а саме: чорт, біс, заставний небіжчик, проміжний між духами природи і духами-господарями [4, с. 120-127; 11, с. 415-428]. Для порівняння, в північних районах Росії та Сибіру етнографи фіксують вірування про дружину домового – домовиху, яка, за народними уявленнями, схожа з кікіморою, пряде та ганяє курей по двору [5, с. 139].

Образ домовика був цікавим для етнографів ще з ХІХ століття. Дослідження цього міфологічного персонажу знаходимо у етнографічних працях Володимира Гнатюка [7, с. 103-107], Хведора Вовка [6, с. 185], Івана Нечуй-Левицького [9, с. 47-66], Василя Милорадовича [11, с. 415-428] та ін. Серед наших сучасників варто виокремити етнолога Юлію Буйських, яка дослідила походження домовика у традиційних віруваннях українців та показала його генетичний зв'язок з подібними істотами у традиційних віруваннях інших слов'янських народів. Крім того, дослідниця окреслила коло основних дій і функцій домовика, його характер відносин з людиною, зовнішній образ, локалізацію в домашньому просторі тощо [4, с. 120-127].

Нас цікавлять, в першу чергу, апотропеїчні функції домовика і його образ хазяїна оселі, та все ж ми не можемо оминати у даному дослідженні його протилежний образ негативного персонажу, від якого також потрібно захищати будинок. Насамперед ставимо собі за мету дослідити апотропеїчні функції домовика і превентивні та захисні міри, які застосовуються для захисту від нього. Для досягнення поставлених цілей буде розглянуто й інші питання, такі як: трансформація образу домовика під впливом ЗМІ та популярної літератури і окреслення регіональних відмінностей образу в традиційній культурі.

Спершу звернемося до характеристики самого образу домовика, який при зовнішній ніби простоті є одним з найскладніших та багатозначних міфологічних персонажів [5, с. 140]. За уявленнями, він має різний вигляд, але найчастіше зустрічається такий опис: *«маленьке, лохмате, зовсім маленького розміру, але сильний»* (записано автором у м. Валки Харківської обл.), *«пухнастий кругленький, волосатий такий»* (запис. автором у м. Валки), *«такий невисокого росту сантиметрів 76 дідок, з бородою, ходє босяком, на ньом така як мішкловина одежа. Дуже любить варення і дуже не любить, шо ви розкидаєте січки біля газової плити»* (запис. автором у м. Валки).

Ще в архівних джерелах ХІХ століття на Волині фіксуються згадки про домовика як про мешканця кожного будинку [13, Арк. 7]. Зазначаємо також, що віра в домовика була досить сильною, на що вказують священники у своїх звітах про вірування парафіян [15, Арк. 14]. Так, священник Арсеній Камінський у 1893 році повідомляє, що в Дубенському повіті, а саме у селах Косарів, Мошків і Кораблище, домовик, за народними уявленнями, є покровителем будинку. Його місцеперебування – горище, тому під час пожежі не зривають дах для того, щоб домовик не гнівався [16, Арк. 46]. Окрім того, побачити домовика можна під час пожежі на даху будинку або обійшовши будинок із запаленою Страсною свічкою у руках [16, Арк. 46].

Часто домовика ототожнюють з чортом, особливо на Поліссі, але від сатани його відрізняє те, що він не робить зла, а тільки іноді жартує над господарями або худобою [8, с. 209], тому що не вживається з ними: *«...от в нас постійно не приживалися сіренькі котенята. В нас кішка народила була котенят і двоє було сіреньких, і на слідуєчий день їх постійно знаходили на повітці на горищі задавленими. Їх домовик давив. І постійно оце сірі котенята»* (запис. автором від мешканки м. Миронівка Київської обл.), або,

навпаки, знаходить собі улюбленця і допомагає йому: *«такий патлатий, бачиш во сні, але ти не закричійш. До мене приходив, чула сусідка, одіяло з мене знімав, я держу, а він всівранно зніма, якось крикну – сусідка заходить – все закрито і двері, і все, а він пішов. Це така нечиста сила. Но до тебе хароший приходив. Ну домовий як приходить, такий патлатий, одна жінка казала, шо з ним всю жизнь жила – лягає спати і він лягає, каже з ним харашо, а це не став ходити, чимсь на ньо розсердився, а домовий і стукає і все»* (запис. автором у м. Валки), *«у нас дома тоже был домовик, у меня с братом спал, такое ощущение, что кот. Он ложится и ничего нету и кот видел – боялся. Такой смотрит шерсть дыбом, ходил там»* (запис. автором від мешканки м. Харків).

Окрім того, домовик досить часто ототожнюється з «ходячим мерцем»: *«ну, чула, шо казали домовик, як ходять хтось по хати ходить кажуть там... Вродє злий же ж, не так, щоб добрий, а... бо кажуть, шо шось злеє ходить по по хате...»* [3, Арк. 14].

На Поліссі ж саме поняття «домовик» зустрічається зрідка і пов'язане з впливом ЗМІ та експортом вірування зі східних регіонів України, спричиненим міграційними рухами: *«ми не чули в той період про його. Це вже зараз я стала чути, що якісь там є домовие, а раніш, у нашіь возрасти там раніше ніхто такого поняття не мав, що там якийсь є домовий»* [2, Арк. 56], *«я, наприклад, про того домового пізно я взнала. Баби за домового наші не говорили, а домового моя дочка оця, шо в Краснодарі (Луганська обл. – А. Н.), і оця Ніна, шо з Луганська приїхала, вона тоже тіки в того домового вона вірить. Вона каже: в кожний хати є домовий»* [1, Арк. 28]. До того ж, саме популярній комерційній літературі і ЗМІ ми завдячуємо популяризацією цього образу. Періодична преса повна порад щодо задобрювання хатнього духу, телебачення цій тематиці присвячує цілі програми. Сьогодні на конвеєр також поставлене виробництво сувенірів «домовиків-оберегів», яких народні майстри зображують з сучасними символами достатку (паперові долари, євро тощо), при цьому втрачається первісне значення цього міфологічного персонажу. Так, домовика починають ототожнювати з добрим охоронцем будинку навіть в тих регіонах, де ніколи не живалися такі терміни як «домовик» і «оберег».

Зупинимось детальніше на взаємодії господарів з домовиком. За народними уявленнями, домовика потрібно обов'язково запросити з собою під час переходу в інше, нове помешкання. Нижченаведений приклад є підтвердженням шанобливого ставлення до домовика і

однозначно є превентивним заходом спрямованим на привернення «покровителя» до будинку: «...взяти хустку чисту, платочка, головного, розіслати на порозі, де ти вже вибираєси з тої хати і в нову в'їстя і просиш: домовий, якщо ти мене любиш і ти мене поважаєш, я перехожу в друге місце, ходи зі мною. Будь моїм і даліше хазайном хати. Розіслати, ти не бачиш чі він є, ти зайшов, ти вже сів, треба з ним тіко говорити, от... І вона, ось ця дочка, вона хустку тую закрила, зложила, як вона зайшла, в ту нову квартиру. Вона ту хустку розстиляє: ну домовий виходь, подивися, тобі нравицца? Хороша квартира? Будеш мене надалі оберігати? Будеш зі мною? І з ним треба дуже говорити всьо врем'я говорити. Ну кажу: ти таке робила? – Робила, мамо, каже, як мені на тій квартирі везло і там, каже, і тут заре везе. І каже у кожній хати є домовий. І в нас є тоже домовий. Є домовие, я не знаю як вони визнають, є домовие... Вона тут жила в Морочно в своєї мами, потім вона поїхала туди і той домовий прийшов туди за нею. То, каже, його треба забирати з собою, якщо підеш, да не скажеш: ходи зо мною – може обідитися на тебе, може прийти, то він тоді вже буде тобі тіки шкодити. Якщо ти його покинула, з собою не взяла і не попросила, шоб він їхав з тобою. Тоді, каже, в тебе все буде валитися перекидатися і битися і не буде ладу» [1, Арк. 28].

Злим, за народними уявленнями, він може бути, якщо його не запросять на новосілля і не вшанують значущість домовика в цьому господарстві (запис. автором у м. Валки.). Для того, щоб задобрити домовика використовують хліб та сіль і застосовують вербальне примовляння: «домовий на тобі хліб та сіль, / дай мені спокійне життя, / шоб я спала з вечора до півночі» (запис. автором у м. Валки). Крім того, для задобрювання домовика також використовують солодощі та інші предмети: «можна десь положити, заховати, закинути цукерочку, а то іще говорять, карти кладуть йому. Ховають десь карти, під диван закидають і з словами – на бери, грай» (запис. автором в м. Валки). На Різдвяну вечерю його пригощають кутею також з метою задобрювання: «залишали горіжк з кутьой, накривали серветкой, ложили сіль і ... ще шось ложили. Вобщем то по словам деяких людей, якщо домовик добрий, то він здвине серветку, з'їсть тієї куті, а якщо він злий, то обов'язково повинен розсипати сіль» (запис. автором у м. Валки).

У випадку, коли хатній дух злий, і жоден з методів задобрювання не допомагає, використовують церковний захист – освячення будівлі або читання молитви «Отче наш» (запис. автором на Київщині-

ні, Харківщині). Домовик ображається на неохайних господарів, які залишають на ніч гострі предмети на столі, і своїми капосними діями примушує їх краще доглядати за господарством (запис. автором у м. Валки). Ще в XIX столітті для захисту від злого домовика застосовували перешкоджання за допомогою заслону від печі, який щільно закривали, щоб «домовики не лазылы» [10, с. 181].

За народними уявленнями, домовик застосовує різні методи перевірки господарів на доброту і щедрість: «...вони сиділи із своєю бабою в хаті. І двері були закриті, замикали ж на ніч. І сидять вони тут чують – хтось стукає, а там у баби було одні двері, тоді - сіни і інші двері. І хтось стукає в сінях. Вони відкрили двері, якийсь дід стояв сивий з бородою і каже: «дайте мені, будь ласка, кусочок хліба». Баба каже: так в нас самих нема. Той дід розвернувся і пішов. Коли дивляться, а ті ж двері, що в сіни ведуть, одкриті, бо вони ж йому одкрили, а ті, що в хату ведуть, замкнуті. І так вони й не поняли як то дід зайшов. Тоді люди казали, що то домовик провіряв їх чи вони добрі» (запис. автором від мешканки м. Миронівка).

Розповсюдженням є уявлення, що домовик душить уночі мешканців будинку, що пояснюють і як попередження від домовика про певну небезпеку для господарів, і як завдання шкоди та внесення змін у життя (запис. автором в м. Валки). Зазначимо, що хатній дух може виступати як захисником оселі, так і безпосередньо нести функцію шкоди, від впливу якої і застосовується захист.

Отже, підсумовуючи зазначимо, що апотропеїчні функції домовика є чітко вираженими і направленними, в першу чергу, на захист будинку, в якому його вважають господарем. До основних методів захисту домовиком людей відносимо: попередження господарів про небезпеку їх душінням уночі, супроводження і підтримка господарів у складні життєві моменти, відвертання небезпеки від будинку. Щодо методів захисту від домовика, то їх розділяємо на превентивні і захисті. До превентивних відносимо всі методи за добрювання хатнього духу, а до захисних – освячення і очищення будинку від злого духа.

Джерела та література

1. Архів Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (далі – ДНЦЗКСТК). – Спр. А. Ніколаєва – 04. – Записано автором від Воробей О.В. в с. Локниця Зарічненського р-ну Рівненської обл.

2. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 06. – Записано автором від Вакулич А. Г. в с. Новосілля Зарічненського р-ну Рівненської обл.

3. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 07. – Записано автором від Лойтри Л. А. в с. Кухітська Воля Зарічненського р-ну Рівненської обл.

4. Буйських Ю. Домовик у традиційних віруваннях українців: походження образу // Етнічна історія народів Європи. – К.: УНІСЕВР, 2008, №26. – С.120 – 127.

5. Власова М. Русские суеверия. – СПб., 2001. – 669 с.

6. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – 336 с.

7. Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 2000. – 263 с.

8. Забылин М. Русский народ: обычаи, обряды, предания, суеверия. – М., 2002. – 606 с.

9. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу / Ескіз української міфології. – К.: АТ «Обереги», 1992. – 88 с.

10. Милорадович В.П. Житье-бытѣ лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1991. – С.170 – 342.

11. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1991. – С.407 – 430.

12. Українська минувшина. Ілюстрований етнографічний довідник. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1994. – 256 с.

13. Центральний державний історичний архів України в м. Київ (далі ЦДІАК України). – Ф. 2205. – оп. 1. – Од. зб. 176.

14. ЦДІАК України. – Ф. 2205. – оп. 1. – Од. зб. 246.

15. ЦДІАК України. – Ф. 2205. – оп. 1. – Од. зб. 261.

16. ЦДІАК України. – Ф. 2205. – оп. 1. – Од. зб. 368.

Николаева А. Апотропейческие функции домового в традиционной культуре украинцев.

В статье, которая базируется на полевых этнографических материалах автора, собранных во время экспедиций на Полесье и Слобожанщине, рассматриваются апотропейные функции домо-

вого. Автор также анализирует образ домового его региональные отличия. Кроме этого, в исследовании отображается трансформация образа под влиянием СМИ и популярной коммерческой литературы.

Ключевые слова: апотропей, домовый, дух дома, защита дома.

Nikolaieva A. Domovyk's apotropaical functions in traditional ukrainian culture.

The article, which is based on ethnographic field materials, which were collected during the expeditions in Polissya and Slobozhanshchyna, considered domovyk's apotropaical functions. The author also analyzes the domovyk's image and its regional differences. In addition, the study shows the transformation of the image under the influence of mass media and popular commercial literature.

Keywords: apotropaic, domovyk, house spirit, protection of a house.

ТРАДИЦІЇ ТА ІННОВАЦІЇ ТРАДИЦІЙНОЇ ТРАПЕЗИ НА ПРИКЛАДІ КОРИННИХ НАРОДІВ КРИМУ

Розвиток народу, його історичні та духовні цінності, релігія, місце проживання та контактування з іншими народами - все це формує унікальну культуру, яка включає в себе і традиційну трапезу. Спільне споживання їжі являє собою універсальний феномен, який існує в різних культурах: простих і складних, стародавніх і сучасних. В даній статті буде розглянуто традиційну трапезу та нововведення сьогоднішнього часу, на прикладі корінних народів Криму.

Ключові слова: традиції, інновації, трапеза, корінні народи, Крим.

Система цінностей, що реалізується в ритуалі застілля, має універсальний характер. Її домінантами є прагнення до процвітання роду, до цілісності та щастя сім'ї, до багатства і благополуччя, до успішної кар'єри, до здоров'я і довголіття, до вічної любові та дружби. Значущим елементом застільної системи цінностей є також вираз оціночного ставлення до співтрапезника.

Актуальність теми визначається тим, що в сучасному суспільстві проблема зберігання традиційного становиться найбільш важливою. Забуваються традиції минулого, їх вивчення представляє собою з кожним роком все менш доступним. Поки зберігаються ще релікти минулого, вивчення традиційної культури може бути можливим, і тим паче воно необхідно, оскільки це – цінне джерело інформації з історії культур в минулому і трансформація їх в сьогоденні, історія її розвитку. Не дивлячись на втрату цілісності, кількості дійових осіб, спрощення деяких форм, все-таки ще збереглися специфічні етнічні риси. Основа традиційного харчування кожного народу є джерелом життя і його продовження, тому трапеза займає чи не найголовніше місце в житті кожної людини.

Тому ми поставили перед собою найголовніше завдання: проаналізувати та дати пояснення, які традиційні риси збереглися в трапезі та які інновації прийшли з плином часу та зміною місця проживання на прикладі корінних народів Криму.

Стаття базується на основі польового матеріалу, який тривалий час збирався на території Кримського півострова, а саме в Бахчисарайському районі. Дані дослідження ввійдуть до одного з розділів дисертаційної роботи.

Господарсько-культурні та природно-кліматичні особливості Кримського півострова наклали відбиток на хід подальших етнокультурних процесів, в їх числі і на формування сучасної системи харчування, в тому числі і трапези.

Виділення в системі харчування трапез різного таксономічного рівня, від повсякденної (мирської) до похоронної (сакральної) дозволяє розглядати ступінь залучення кожного виду трапези в процес трансформації і, таким чином, виявити поетапний характер внутрішньо структурного розвитку системи харчування. Приготування і вживання тих чи інших страв і напоїв в кожному конкретному випадку залежать від типу трапези і торжества, під час якого вона відбувається. З цим пов'язано подальше засвоєння, інтерпретація нових, а також запозичених з інших систем харчування елементів, які включаються до складу трапез різних типів і різного ступеня.

У системі харчування сучасного корінного населення Криму виділяється два типи трапез: домашня і громадська. Домашня трапеза проходить виключно в рамках сім'ї, з обмеженим числом учасників, тоді як громадська трапеза припускає участь великої кількості родичів, односельців, товаришів по службі та ін. В обох типах трапез поведінкові аспекти суттєво різняться. Виходячи з цього, на основі аналізу домашніх трапез спробуємо простежити співвідношення традицій та інновацій. Домашня трапеза ділиться на два підтипи: повсякденна і гостьова. Повсякденна – це щоденна буденна трапеза членів сім'ї (сніданок, обід, вечеря), в яких іноді беруть участь і близькі родичі. Гостьова – організовується сім'єю на честь невеликої кількості запрошених або несподівано прибулих гостей.

Матеріальний склад повсякденної трапези на сьогоднішній день, може включати в себе страви, русько-української кухні, а також узбекської для кримських татар. Постійний атрибутом підчас трапези на столі є хліб, на сьогоднішній день мало хто з родин випікає хліб, купують в пекарнях [1].

У повсякденних трапезах досі побутують традиційні напої, способи приготування, порядок прийому яких майже не піддалися істотним змінам.

Способи прийому їжі в сучасних умовах піддавалися деяким змінам. У традиційній системі харчування при прийомі їжі сиділи

на підлозі, їли за низьким круглим столиком. В минулому сім'я їла з одної миски ложками або руками (в залежності від виду страви). За столом заборонялося сваритися. Існував особливий порядок розсаджування за столом та ритуал їжі. Кожний повинен був знати своє місце за столом і взяти свою ложку. Вся родина починали їсти після того, як починали їсти дорослі: батько, мати, старший брат, бабуся. Дорослі сліdkували за поведінкою дітей. Жінка сідала за стіл тільки після того, як сяде чоловік.

Багато принципів елементи коротко наведеного традиційного етикету повністю функціонують в сучасних повсякденних і обов'язково в гостьових трапезах. Однак, тепер стала повсякденністю прийом їжі і на високих столах в європейському стилі. Статевовікова сегрегація майже зникла. Їдять як руками, так і столовими приборами (дивлячись яка страва подається) [2].

Здається, що настільки стрімке проникнення столів у побутову культуру сім'ї пояснюється, перш за все, зручністю для сервірування столу, прийом їжі та обслуговування присутніх за трапезою.

Таким чином, аналіз основних параметрів повсякденному трапези дозволяє зробити висновок, що в цій частині системи харчування традиційні та нові елементи органічно переплелися. Хоча між регіонами існують окремі відмінності в темпах оновлення повсякденних трапез, в рівні збереження традиційних елементів, тим не менш загальна тенденція інтеграція зональних систем повсякденних домашніх трапез, оновлення страв як за рахунок модернізації традиційного, спонтанно виниклого нового і запозиченого єдина. Серед основних інновацій-встановлення точно фіксованих ранкових, денних і вечірніх свійських повсякденних трапез є найбільш примітною, так як у традиційній системі харчування кочівників точно фіксованого числа трапез протягом дня не було.

Саме в повсякденних трапезах процес освоєння нетрадиційних видів продуктів харчування, запозичення страв з кухні інших народів і їх переробка відповідно до норм власної кухні йде інтенсивно. Можна сказати, що повсякденні трапези є свого роду експериментальним цехом, де випробовуються технології й смакові якості нових поєднань страв, здатність їх задовольнити соціонормативні вимоги системи харчування. Іноді ті чи інші запозичені або модернізовані традиційні страви за певний відрізок часу отримують широке поширення і починають вживатися до складу трапез престижного таксономічного рівня (наприклад, громадських, гостьових).

Гостьова трапеза є центральним елементом універсальної для всіх без винятків етнічних культур народів і інститутом гостинності.

Гостьова трапеза в системі харчування корінних народів Криму кардинально відрізняється від повсякденних трапез як за характером продуктів, за кількістю та якістю приготованих страв, так і по престижному і їх семантичному (смысловому) змісту. Польові матеріали, зібрані автором протягом декількох років свідчать, що гостьова трапеза в рамках сім'ї зазнала значних змін, зумовлені новими соціально-культурними чинниками. На гостьових трапезах запрошених гостей садять строго за правилами традиційних трапез за ставевовіковим принципом.

Сервіровка і меню столу для запрошених гостей залежать, насамперед, від складу гостей [3].

Однак найпрестижнішим і загальноетнічним маркером системи харчування вважається м'ясне блюдо, з якого найчастіше готують плов. Зараз, хоча м'ясне блюдо залишається головним в гостьових трапезах, в цілому сервіровка столу і меню виглядають зовсім по-іншому. У сучасних гостьових трапезах обов'язковими атрибутами святкового столу є кондитерські вироби, цукор (причому перевагу віддають рафінаду), масло (як заводське, так і власного виробництва), різні види традиційних вершків - «каймак», мед, різні види варення, сушений фрукти і ягоди та ін. Наведений склад в тому чи іншому поєднанні присутній на трапезах [4].

Зміни торкнулися сервірування столу, складу страв і т. д. Однак ставевовікова організація трапези, престижність м'ясних страв продовжують мати традиційний характер.

Таким чином, розглянуті види трапез дозволяють прийти до висновку, що в системі харчування корінних народів Криму відбулися значні зміни. Вона стала набагато різноманітніше: багатшим за асортиментом продуктів, за рахунок спонтанно виниклих і запозичених блюд розширилося меню та ін., що в свою чергу вплинуло на поведінкові аспекти харчування сім'ї та на сам процес трапези.

Взаємодія інновацій і традицій складає основний зміст трапез; це говорить про те, що дана тема буде завше актуальною.

Джерела

1. ПМА. – 2012 г. АР Крым, Симферополь, пгт. Кировское, Люманова Зубиде Куртсейитовна, год рождения 1966 г.
2. ПМА. – 2008 г. АР Крым, Симферополь, пгт. Кировское, Хайретдинова Нюбер Энверовна, год рождения 1960.

3. ПМА. – 2010 г. АР Крым, Симферополь, пгт. Кировское, Рашитова Адиле Зекиевна, год рождения 1965.

4. ПМА. – 2012 г. АР Крым, Симферополь, пгт. Кировское, Люманова Зубиде Куртсейитовна, год рождения 1966 г.

Новосёлова Ю. Традиции и инновации в традиционной трапезе на примере коренных народов Крыма.

Развитие народа, его исторические и духовные ценности, религия, место жительства и контакты с другими народами - все это формирует уникальную культуру, которая включает в себя и традиционную трапезу. Совместное потребление пищи представляет собой универсальный феномен, который существует в разных культурах: простых и сложных, древних и современных. В данной статье будет рассмотрена традиционная трапеза и нововведения сегодняшнего времени, на примере коренных народов Крыма.

Ключевые слова: традиции, инновации, трапеза, коренные народы, Крым.

Novosyolova Y. Tradition and innovation in a traditional meal for example: indigenous peoples of Crimea

Development of the nation, its historical and cultural values, religion, place of residence and contact with other people - all this creates a unique culture, which includes the traditional meal. Joint consumption of food is a universal phenomenon that exists in different cultures: simple and complex, ancient and modern. This article will be considered a traditional meal and innovations of our time on example of the indigenous people of Crimea.

Key words: traditions, innovations, meal, indigenous peoples, the Crimea.

**ПРОЯВИ ЕТНІЧНОСТІ В УМОВАХ
СУЧАСНОГО МІСТА
(на прикладі діяльності культурних товариств
болгар Одеси)**

Дана стаття присвячена діяльності культурних товариств болгар в Одесі; досліджені форми збереження етнічності в сучасному місті.

Ключові слова: етнічність, культурні товариства, громадські організації, розвиток, культура, традиції.

В умовах сучасного міста актуальні проблеми збереження етнічної самосвідомості, особливо для представників етнічних груп. В існуючих культурних товариствах міста діяльність спрямована на збереження етнічного колориту, вшанування своїх звичаїв та традицій. Розглянемо прояви етнічності на прикладі болгар Одеси. За кількістю (після українців та росіян) вони є найбільш чисельними в Одесі; об'єднуючись у національно-культурних товариствах (центрах), яких в Одесі щонайменше три, вони мають змогу:

1. Розмовляти своєю рідною мовою;
2. Відзначати національні свята;
3. Влаштовувати культурні заходи (виключно рідною мовою як ідентифікатором своєї особистості);
4. Співпрацювати із міськими громадами і товариствами;
5. Друкувати газети рідною мовою;
6. Вести рідною мовою телепередачі на Одеському державному телеканалі.

Завдяки діяльності культурних товариств в Одесі представники інших етносів виявляють себе як єдине ціле, продовжуючи співпрацювати та розвиватися.

На підставі Конституції України, Законів України «Про об'єднання громадян» [2], «Про національні меншини в Україні» та інших, а також волевиявлення громадської ініціативи 15 травня 2007 р. у місті Одесі була проведена установча конференція зі створення Всеукраїнської громадської організації «Конгрес

болгар України». Основною метою створення цього товариства було збереження національної мови, культури та традицій болгар у місті.

Виходячи з останньої статті на філологічному факультеті ОНУ імені І.І. Мечникова була відкрита спеціальність «Болгарська мова та література», ліцензована Міністерством освіти України 25 травня 1995 року [3]. Актуальність відкриття спеціальності зумовлена процесом відродження мов національних меншин в Україні, потребою у висококваліфікованих фахівцях-болгаристпх, відсутністю в Україні наукового закладу, чітко орієнтованого на слов'янознавство та балканістику.

В Одесі на сьогоднішній день існує щонайменше три культурні товариства, які допомагають болгарам підтримувати зв'язок один з одним:

1. Конгрес болгар України
2. Асоціація болгар України
3. Болгарський молодіжний клуб «Актив»

Конгрес болгар України

З моментом набуття незалежності в демократичній Україні представники всіх національностей отримали право на законодавчому рівні зберегти етнічну приналежність, освітні та історичні цінності свого народу.

Сприятливі умови для створення Всеукраїнської громадської організації «Конгрес болгар України» [1] були пов'язані з бажанням багатьох українських громадян реалізувати свої ідеї, потенціал для блага народу.

Українське законодавство та існуючі нормативні акти Міністерства освіти і науки України забезпечили можливості для національних меншин вивчати свою рідну мову. Тим не менш, при наявності правил відсутні кошти на підручники болгарської мови, літератури та історії. Брак підручників в Одесі в 2007 році склав 14500 одиниць. Долучившись до вирішення цієї проблеми, Конгрес болгар України в січні 2008 року забезпечив понад 6000 закладів підручниками для загальноосвітніх шкіл у Ізмаїльському, Арцизькому, Тарутинському, Болградському, Татарбунарському, Кілійському, Ренійському, Іванівському районах Одеської та Київської області й недільні болгарські школи по всій Україні.

У період з 2008 року у Конгресі болгар України відкриті і працюють чотири болгарських культурно-освітніх централізацій, такі як «Я Буки Веди» в Одесі, Ізмаїлі, Іллічівську, Болграді. Вивча-

ються такі предмети, як болгарська мова та література, історія та географія Болгарії. Для поліпшення студентської творчості і особистісного розвитку є відкритими і функціонують семінари з вокалу, мистецтва та хореографії для всебічного розвитку талановитої молоді.

Асоціація болгар України

Цілі:

Асоціація об'єднує індивідуальних і колективних членів з Болгарії в Україні, болгарських національно-культурних об'єднань та інших громадських організацій, діяльність яких пов'язана з розвитком культури, мови та традицій болгарської діаспори в Україні.

Завдання:

- Координація культурних і освітніх заходів болгар в Україні, болгарських культурних і освітніх організацій, компаній, що входять в Асоціацію, представляти і захищати їх інтереси на рівні держави та місцевих органів влади.

- Консолідація зусиль болгар в Україні для досягнення цілей Асоціації.

- Координація суміжних співпраць між болгарськими компаніями і організаціями та державними структурами в сфері освіти, культури і науки.

- Зосередження в органах законодавчої та виконавчої влади України розробити та здійснити комплексну програму для реалізації духовних, соціальних, культурних та економічних проблем болгар в Україні.

- Заохочення сільських, районних та обласних компаній болгар в Україні і допомогу в їх роботі.

- Підтримка у відкритті болгарських шкіл, гімназій, театрів, музеїв, центрів телебачення, радіо, у друкованих засобах масової інформації.

- Організація громадських заходів, пов'язаних з культурою та історією болгарського народу: ярмарки, фестивалі, виставки.

- Може утворювати та вступати в міжнародні діяльності НУО, які відповідають цілям та завданням Асоціації підтримувати міжнародні відносини, укладати договори і брати участь в організації заходів, які не суперечать міжнародним зобов'язанням України.

БМК «Актив»

Болгарський молодіжний клуб «Актив» створений за ініціатииви болгарських патріотичних і амбіційних молодих людей з Бессарабії. Основні напрямки діяльності БМК «Актив»: працювати з

молодими болгарами в Одесі і Одеській області для розвитку і збереження болгарської ідентичності, культури і способу життя. Це досягається шляхом організації молодіжних зустрічей і культурних заходів. Завданням клубу є не тільки допомога талановитим українським болгарам, а й надає можливість встановити зв'язок між молодими поколіннями України та Болгарії.

Всі проекти реалізуються в співпраці зі Всеукраїнською громадською організацією «Конгрес болгар України».

«Ми тут для того, щоб дізнатися більше про свій народ. Ми робимо це для того, щоб не існувало інформаційних кордонів між нашими країнами. Щоб стати ближче - не тільки на словах. Ми робимо це для того, щоб наші діти не соромились говорити рідною мовою. Щоб нікому не доводилося відрікатися від своїх коренів і витоків для того, щоб досягнутий кар'єрних висот. Ми тут - заради болгар України, заради нас самих - щоб БУТИ!»

У цих культурних центрах можна спостерігати розмаїття болгар, що приїхали до Одеси з різних частин області. Звикши святкувати національні свята у себе вдома, вони вирішили не відходити від традицій та за допомогою центрів впроваджували свята у місті.

Активно проводяться різноманітні фестивалі та конкурси. Молоді та ініціативні, які згуртувалися у молодіжному клубі «Актив», вирішили йти в ногу з сучасністю та започаткували Бессарабську лігу КВК. Відмінність її від звичайної розважальної гри полягала в тому, що вона складалася з команд за територіальною приналежністю і проходила виключно болгарською мовою. З одного боку, це дає великий поштовх розвитку мови та постійне спілкування нею у своїй сфері, з іншого, команди намагалися у жартівливій формі висвітлити проблеми свого краю та звернути на них увагу глядача.

Святкуючи національні свята, вони намагаються зробити феєричне шоу, у якому обов'язково розповідають про історію, пов'язану із певною подією, залучаючи до організації та проведення молодих дівчат та хлопців, щоб змалечку привчати їх до національних свят. Обов'язковими є виступи національних вокальних та хореографічних номерів, які показують усе розмаїття культури.

Сучасний потік інформації потрапляє до нас звідусіль. За сприянням культурних центрів, на одному з Одеських міських телеканалів йде передача «Роден край». У цій програмі суспільство може дізнатися про традиції, побут, культуру болгар. Розглядаються різноманітні питання як стосовно історії, так і сучасних проблем.

Під цією ж назвою виходить ще один вісник – газета «Роден Край». Вона бере на себе роль педагога і просвітителя болгарського національного духу в Україні. Вона має серйозний статус відомості, дає широкі права і можливості для болгар Одеси та області.

Можна зазначити, що є єдині цілі, які об'єднують між собою ці культурні товариства:

- Збереження та розвиток історичних цінностей, національної культури, мови та традицій болгар в Україні.

- Сприяння в реалізації прав і свобод болгар в Україні, закріплені Конституцією та законами України, а також задоволення їхніх культурних, релігійних, етнічних та соціально-економічних інтересів.

- Сприяння розвитку культурних, дружніх і ділових відносин між Україною і Болгарією.

Джерела та література:

1. Конгрес національних громад України. Болгари [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kngu.org/KongrUkr/Communit/ObzhBolgary1.htm>

2. Конгрес національних громад України. Декларація прав національностей України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kngu.org/KongrUkr/Zacon/Zacon.htm>

3. ОНУ ім. І.І. Мечникова, філологічний ф-т. Спеціальність «Болгарська мова та література» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://select.odessa.net/filology_onu/bulgarian.html

Овсяно И. Проявления этничности в условиях современного города (на примере культурных обществ болгар Одессы).

Данная статья посвящена деятельности культурных обществ болгар Одессы; исследованы формы сохранения этничности в современном городе.

Ключевые слова: этничность, культурные общества, общественные организации, развитие, культура, традиции.

Ovsyuhno I. ... of ethnic identity in modern city conditions (on example of Bulgarian cultural societies in Odesa).

This article is devoted to the activity of Bulgarian cultural societies in Odesa; forms of ethnic identity saving in modern city are researched.

Key words: ethnic identity, cultural societies, ... organizations, development, culture, traditions.

ВЕСІЛЛЯ В ОДЕСІ В ОСТАННІЙ ТРЕТИНІ ХХ ст. (за матеріалами досліджень Молдаванки)

У статті узагальнено інформацію про зміни весільних обрядів та звичаїв, які відбулися у місті Одеса продовж 20-30 років минулого століття. Здійснена спроба дослідити трансформацію дійств або їх зникнення за допомогою опитування місцевих жителів.

Ключові слова: Молдаванка, весілля, трансформація традицій.

Весілля як унікальне ритуальне дійство, що відіграє велику роль в житті людини, не втрачає своєї актуальності і в епоху сьогодення. Натомість, як і інші сфери традиційної культури, весільний обряд зазнає змін, які є наслідком сучасних тенденцій розвитку культури.

В традиційному середовищі весілля святкують відповідно до наставлянь батьків, що є одним з механізмів передачі традиції, старше покоління є носієм інформації про те, що і як повинно відбуватися і наставляють своїх дітей в процесі підготовки і проведення обряду. Таким чином традиційні елементи весілля ще зберігаються, особливо в сільському середовищі.

На жаль, у наш час, особливо в урбанізованому середовищі, складно відшукати ті традиції, що шанувались народом в давнину, в місті мало хто знає всю глибину цього яскравого і важливого обрядового дійства.

Майже неможливо прослідити пошану до традицій в сучасних містах, де весілля значно втратило свої корінні традиції та обряди, а на їх місце пришли подекуди штучні та запозичені з інших, зокрема західної культури, елементи.

Не можна не відмітити, що в сучасному весіллі є багато елементів було взято ще із давніх традицій, які зараз «перелаштовано» під сучасні умови. Для дослідження даної проблеми постає необхідність формування джерельної бази, оскільки спеціальних досліджень цього питання щодо обрядовості міста не проводилось. Для нашої теми ми проводили польові дослідження в одеському мікрорайоні Молдаванка. Основою для написання статті стали матеріали, які ми зібрали літом під час етнографічної практики,

досліджуючи цей мікрорайон і спілкуючись зі старожилами. Нами були опитані мешканці мікрорайону 1941-1953 років народження: Анатолій Іванович, який проживає за адресою м. Одеса., вул. Прохорівська, 55; Тетяна Валентинівна – м. Одеса, вул. Болгарська, 8; Кузнєцова Тамара Олексіївна – м. Одеса, вул. Богдана Хмельницького, 72.

Опитування проводилось за запитальником, в своїх бесідах з респондентами ми звернули увагу саме на ті зміни, які відбулися у весіллі сучасного міста Одеса, порівняно із 70-80-ми роками минулого століття.

Відомо, що традиційне українське весілля структурно складається з трьох частин: передвесільні, власне весільні та післявесільні дійства. Авжеж це робилося не просто так.

Кожна частина весілля супроводжувалася низкою обрядів та ритуалів участь, в яких приймали обидві родини. Наприклад, раніше, коли парубок сватав дівчину, відбувалася так звана розвідка: парубок із дівчиною сповіщали батьків, потім до дівчини засилали старостів, і коли все було добре, то хлопець приходив з сіллю та хлібом [4, с. 87-95]. Ця важлива, насичена різноманітними елементами частина перед весільного циклу особливо у місті зазнала не абияких змін. Все спростилося до того, що парубок просто знайомиться із батьками нареченої і, якщо отримує позитивну відповідь, то обидва сімейства починають готуватися.

Випікання короваю, виробів із тіста, без яких весілля весіллям і не вважається, вже немає такого магічного сенсу, як раніше. Випіканням короваю займалися дві-три жінки, заміжні, які не сварилися вдома із чоловіками. Весь обряд випікання проходив під пісні та промовки [4, с. 95-101]. У сучасному весіллі, особливо міському, частіше за все коровай випікається на заказ у спеціальних кондитерських магазинах, тим самим остаточно втрачаючи свій магічний сенс.

Традиція викупу молодої, яка залишилася до наших днів теж супроводжується частіше різноманітними «ноу-хау» родичів, які не скупляться на нові ідеї. В сучасному весіллі можна побачити яскраві перешкоди молодому, які все більше віддаляються від традиційного викупу. Одна із респондентів, відповідаючи на питання «Як саме проходить викуп молодої?» розповіла:

«Значит, как проходит эта процедура, значит, невеста готова, она уже одета, выходит свидетельница, вот и говорит, спрашивая жениха: «По какому поводу вы пришли?», а он говорит: «У вас то-

вар, у нас купец, вот мы хотим значит купить у вас вашу невесту», а она начинает говорить, какие достоинства невесты, - вот у нас наша невеста то, то, то, вот и мы вам так просто ее не отдадим, вы должны заплатить какой-то выкуп, и вот начинается. И тут, понимаете, уже зависит от фантазии. У меня три года назад, я выдавала дочку замуж. На лестничке мы перевязали красной ленточкой, мы жениха не пускаем, и они начинают торговаться, идут торги, он в начале предлагает деньги, какие то, ну и так далее» [3].

Мешканці Молдованки, згадуючи про весілля своєї молодості, дають підстави думати, що традиції та обряди ще 20-30 років по тому в місті існували набагато краще ніж зараз, але вже і тоді досить відрізнялися від сільських. Розповідають далі наші респонденти:

«Ну, такая свадьба больше в деревнях. Там именно выкупа-ли невесту. Ну, ее прятали потом, заставляли искать, и кто не находил, платили выкуп, и было даже вот, я помню такое, случай был, когда заставили этого дружку, налили прямо в тувель шампанского и заставили выпить, катали этих, в такую коляску, значит, сажали отца и мать невесты, и заставляли их катать. Ряженые были, шо в селе, шо в городе одинаково, ну гуляли долго, это зависимости от состояния человека. Обычно где-то не менее недели было, от трех дней до недели. И это не только свадьбы со всеми праздниками, помню, у нас вот старые эти одесские дворики, собирались вот здесь, все отмечали, любые праздники, то ли религиозные, то ли советские, все равно отмечалось, схвачено группой, а свадьбы проходили шикарно. С выездами были, еще я помню на машинах ездили, дочку я отдавал когда, так мы тоже где-то гуляли, здесь на углу» [1].

Як ми бачимо, деякі батьки ще не втратили бажання зберігати свої традиції, намагаючись якомога детальніше відтворити весілля своїх дітей, сповнюючи їх обрядами та ритуалами. Однак, як говорить далі наш респондент, багато залежало від майнового статусу людини, що незмінним залишається і у наш час.

«Тоже украшали и ходили, с села приезжали люди, пели обрядовые песни, делали вот так ветками: они проходили через них, осыпали их там пшеницей, ну там зерном и все прочее, песни пели, всю ночь уже порасходились и цыганочку танцевали, на следующий день они уже опять сидели, они уже не в фате были, дня три или четыре, а побогаче могли и неделю сидеть, и больше, а в селах там вообще, ну там более соблюдают обряды, а у нас тут

не то – приехали, расписались, там походили, цветы у памятни-ка, - это же не интересное. Вот когда переодеваются ряжеными, там один чужак обмазался помадой бегал всех целовал. А потом катали жениха этого отца и маму запрягали как лошадей они их катали или по городу или по селу, интересно было» [2].

Зараз, щоб відтворити весілля, яке б було наближене до всіх традицій, треба влаштувати чи в самому селі, чи запрошувати людей звідти. На жаль, у місті люди обмежуються лише деякими обрядодіями. Молодята дуже рідко вінчаються у церкві, більшість просто реєструється у РАГСі, де навіть і там ми можемо прослідити трансформацію традицій. Адже у народному весільному обряді усі дії, що стосуються обох молодих, виконує спочатку наречений, у сучасному виконанні до розпису першою запрошується молода. Також трансформованим є такий цікавий обряд як звуковий ряд весілля, який має бути гучним, щоб відігнати лихо. Зараз це трансформувалось у гудіння машин, коли молодята їдуть із РАГСу. І точно ніде ми не зустрінемо обряд во-зіння батьків по місту.

Отже, ми можемо зробити висновок, що міське весілля несе в собі лише малий відбиток тих традицій та обрядів, які існували, а більшість з них і зовсім вже втрачена. Дуже багато з них трансформовано, і тільки старі люди намагаються ще якось зберігти їх для наступних поколінь.

Джерела та література

1. Записано зі слів респондента Анатолія Івановича, який проживає за адресою: м. Одеса., вул. Прохорівська, 55
2. Записано зі слів респондента Кузнецової Тамари Алексіївни, яка проживає за адресою: м.Одеса., вул. Богдана – Хмельницького, 72.
3. Записано зі слів респондента Тетяни Валентинівни, яка проживає за адресою: м. Одеса., вул. Болгарська, 8.
4. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-і рр. ХХ ст.). – Одеса, 2008.

Переверзова С. Свдьба в Одессе в последней трети ХХ в. (на материалах изучения Молдаванки).

В статье обобщена информация об изменениях свадебных обрядов и обычаев, которые произошли в городе Одесса в течение 20-30 годов прошлого столетия. Сделана попытка исследовать

трансформацию обрядовых элементов или их исчезновение с помощью опроса местных жителей.

Ключевые слова: Молдаванка, свадьба, трансформация традиций.

Pereverzova S. The wedding in Odesa in the last third of the XX ct. (on the materials of Moldavanka`s research).

This article summarizes the information about the changes of wedding rituals and customs that have occurred in the Odesa city in the last 20-30 years of the past century. An attempt to investigate the transformation of rituals elements or their disappearance by interviewing residents was made.

Key word: Moldavanka, the wedding, transformation of traditions.

РОЗВИТОК ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ БУГО-ДНІСТРОВСЬКОГО МЕЖИРІЧЧЯ ТА БУДЖАКА В ХХ ст. В ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті подано історіографічний огляд досліджень, присвячених розвитку сімейної обрядовості українців Буго-Дністровського межиріччя та Буджака у ХХ столітті. Цей регіон зі своєю специфікою, яка зумовлена тривалістю заселення краю, полікультурним складом населення, не знайшов належного висвітлення у працях вітчизняних дослідників. Простежується ступінь вивчення окремих складових сімейної обрядовості (родильної, весільної, поховальної).

Ключові слова: Буджак, Буго-Дністровське межиріччя, родильна, весільна, поховальна обрядовість.

Важливе місце у вітчизняній етнології посідає дослідження обрядів сімейного циклу, оскільки вони є ключовими у житті людини, найкраще збереглися з усього комплексу духовної культури й якнайяскравіше ілюструють специфіку історико-етнографічних регіонів. Своєрідність Півдня України зумовлюють тривалість колонізації краю та полікультурний склад населення. Як і інші сфери духовного життя, сімейна обрядовість змінювалась під впливом чинників регіонального характеру, зокрема це взаємодія українців з болгарами, молдаванами, росіянами, гагаузами, яка була більш ефективною у Буджаку, ніж у Буго-Дністровському межиріччі, що і позначилось на традиційній обрядовості. Сімейна обрядовість українців до сьогодні залишається недостатньо дослідженою, особливо на вказаних теренах.

Метою моєї статті є дослідити стан вивчення сімейної обрядовості українців Буго-Дністровського межиріччя та Буджака в історіографії.

Весільна обрядовість українців широко представлена в науковій літературі. В.К.Борисенко в своїх монографіях: «Нова весільна обрядовість в сучасному селі (на матеріалах південно-східних районів України) [3], «Весільні звичаї та обряди на Україні» [2] зосередила увагу саме на регіональних особливос-

тях українського весілля, а також на специфіці весільних обрядодій у радянські часи. Саме південно-східні райони України є одними з найпоказовіших районів щодо проходження там активного процесу етнічної взаємодії українців, росіян, болгар. Основним джерелом для написання роботи були польові матеріали, зібрані під час наукових відряджень у Дніпропетровську, Донецьку, Запорізьку області в 1973—1978 рр., і набагато менше уваги приділено Одещині, тому праця має вузький локальний характер, дає матеріал скоріше для порівняння та виявлення тих структурних компонентів весільної обрядовості, які зазнали змін чи залишилися.

Н.І.Здоровега у своїй монографії «Нариси народної весільної обрядовості на Україні» [8] досліджує розвиток весільної обрядовості та її трансформацію, аналізує весільну символіку та атрибутику. Автор висвітлює проблеми, пов'язані з зародженням та розвитком весілля в цілому та трансформації, які зазнало весілля протягом часу. Один розділ присвячений сучасній весільній обрядовості, в якому простежує основні закономірності розвитку нового весільного свята, аналізує форми сучасних весіль, їх символіку та атрибутику. Питання, порушені у монографії (походження української весільної обрядовості, історичні форми шлюбів та ін.), дають змогу краще зрозуміти розвиток сучасної весільної обрядовості на Україні. Праця дає змогу нам порівняти та проаналізувати весільну обрядовість українців Буго-Дністровського межиріччя та Буджака в загальноукраїнському контексті, простежити її витoki та розвиток.

Питому вагу серед останніх наукових студій складають праці дослідників Одеського національного університету імені І.І.Мечникова В.Г.Кушніра [9] та Н.О.Петрової. У їхній спільній монографії «Традиційна весільна українців Одещини» [10], написаній за матеріалами етнографічних експедицій у 1990-х – на початку 2000-х років, ареал досліджень охоплює території Південно-Східного Поділля, Буго-Дністровського межиріччя, південно-східної Добруджи, а також територію Буджака. Наукові розвідки Петрової Н.О. присвячені різноманітним аспектам весільної обрядовості: дошлюбне спілкування та передвесільна обрядовість [16, с. 335-343; 18, с. 37-41; с. 14, с. 25-34; с. 12, с. 268-272], весільний фольклор [15, с. 50-58], традиційні ігри та розваги у дошлюбному спілкуванні [17, с. 102-107], короваїні обряди [13, с. 163-168]. Нові матеріали етнографічних розвідок Петрової Н.О. доповню-

ють джерельну базу вивчення традиційного весілля, дозволяють з'ясувати всі проблемні питання, які стосуються як окремих обрядодій, так і весільної обрядовості в цілому [11, с. 293-323].

К.П.Чокан у своїх статтях зосереджує увагу на окремих аспектах весільної обрядовості українців Миколаївського району: дошлюбному спілкуванні молоді [19, с. 320-322], різноманітних варіантах укладання шлюбу у повоєнний час [20, с. 535-539], коровайному обряді [21, с. 359-363]. Автор зупиняється на такій особливості коровайного обряду в селах Миколаївського району, як звичай прикрашати коровай зверху білою масою. К.П.Чокан зібрала нові матеріали для вивчення дошлюбного спілкування молоді, різноманітних варіантів шлюбу у повоєнний час, коровайного обряду не тільки у Миколаївському районі Одещини, але і у Новоодеському районі Миколаївської області.

Родильній обрядовості порівняно з весільною приділено набагато менше уваги у працях українських дослідників. Особливої уваги заслуговує монографія Н.К. Гаврилюк «Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)» [4]. В монографії вперше застосовується картографічна методика для вивчення родильних звичаїв та обрядів – малодослідженої складової духовної культури українців. У праці прослідковується розповсюдження і розвиток явищ і комплексів традиційно-побутової родильної обрядовості кінця ХІХ – початку ХХ століття і середини ХХ століття. Експедиційні дослідження були проведені в таких селах Одеської області, як Броска Ізмаїльського району, Любомирка Котовського району, Миколаївка Білгород-Дністровського району, Ольгиново Великомихайлівського району, Пасицели Балтського району, с. Перелети Балтського району, с. Сичавка Комінтернівського району, смт. Цебрикове Великомихайлівського району та с. Троїцьке Любашівського району.

Родильна обрядовість слов'янського населення Одещини зайшла своє відображення в працях Г.М.Стоянової (Захарченко) [5, с. 143 – 145]. Автор в своїх дослідженнях звертає увагу на розподіл ролей в родильній обрядовості, аналізує родильний ритуал як соціальний регулятор, його структурно-семантичні особливості, обряди першого року життя, специфіку післяродового циклу обрядів. Проте більше уваги в її дослідженнях приділено традиційній обрядовості не українців, а болгар і росіян-старообрядців (липован), які проживають у Буджаку.

Для аналізу родильної обрядовості корисними є окремі статті, зокрема стаття Т.Агафонової [1, 523-524]. Джерельну базу статті становлять польові матеріали, зібрані в українських селах Тульчинського повіту під час спільної етнографічної експедиції ОДУ імені І.І. Мечникова та Союзу українців Румунії. Хронологічні межі роботи охоплюють 30-50-ті рр. ХХ ст. Автор зробила висновок, що у родильному циклі у 30-50-ті рр. сплелися дії, символи, словесні формули та атрибути, які виникали в різні історичні періоди і тому відбивали притаманні кожному з них соціальні, правові, морально-етичні, релігійні норми і уявлення. Витоки окремих дій пов'язані з магічними актами, що були спрямовані з одного боку на забезпечення здоров'я і добробуту людини, з іншого – на захист від злих сил. Разом з тим дослідниця зазначила, що, на відміну від України, в родильній обрядовості українців Добруджі значно меншу роль відігравали чоловіки, зокрема батько дитини та кум. Ця стаття корисна для вивчення процесів трансформації та розвитку обрядовості переселенців в поліетнічному середовищі.

Поховально-поминальній обрядовості слов'янського населення Одещини, а саме українців, болгар та росіян присвячені інші наукові розвідки Г.М.Стоянової (Захарченко). Зокрема, автор досліджує світоглядні уявлення населення Одещини про душу, смерть та потойбічний світ, систему табу в поховальній обрядовості, традиційний розподіл ролей в обрядовості та їжу в традиційних поминальних звичаях [6, с. 129-132; 7, 40-44.]. Проте автор звертається переважно до матеріалу польових досліджень, проведених в болгарських селах Південної Бессарабії.

Таким чином, сімейна обрядовість українців давно привернула увагу вітчизняних дослідників, проте Буго-Дністровське межиріччя і Буджак недостатньо і нерівномірно висвітлені в історіографії. З обрядів сімейного циклу найповніше представлений весільний ритуал. Родильна обрядовість залишається малодослідженою, це стосується всього етнографічного простору Південно-Західної України. Щодо поховально-поминальної обрядовості, то Буджак набагато краще представлений в історіографії, ніж Буго-Дністровське межиріччя, якому поки не присвячене жодного окремого дослідження. Слід зазначити, що дослідження цих регіонів отримали новий поштовх у ХХІ столітті, формування джерельної та історіографічної бази дослідження сімейної обрядовості триває.

Джерела та література

1. Агафонова Тетяна. Родильна обрядовість українців Добруджі (Румунія) // Народознавчі зошити: двомісячник. - 2001. – Зошит 3 (39). Травень-червень. - С. 523-524.
2. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – 192 с.
3. Борисенко В.К. Нова весільна обрядовість в сучасному селі (На матеріалах південно-східних районів України). – К., 1979. – 134 с.
4. Гаврилук Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981. – 279 с.
5. Захарченко Г.М. Розподіл ролей в традиційній родильній обрядовості (на матеріалах Степової України) // Національні та етносоціальні процеси в Україні. Матеріали другої всеукраїнської науково-практичної конференції молодих науковців. – Чернівці, 1997. - С. 143 – 145.
6. Захарченко Г.М. Традиційна поховальна обрядовість українців: за матеріалами експедицій на Одещині // Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. – Одеса, 1998. - С. 129-132.
7. Захарченко Г.М. Уявлення про душу, смерть та потойбічний світ в світогляді слов'ян (за матеріалами експедицій на Одещині) // Етнічна історія народів Європи: Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць. – К., 1999. - С. 40-44.
8. Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974. - 159 с.
9. Кушнір В.Г. Передвесільна та весільна обрядовість українців Південно-Східного Поділля // Археологія і етнологія Східної Європи. – 2000.
10. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса, 2008. – 256 с.
11. Петрова Н.О. Весільна обрядовість українців Миколаївського району Одеської області середини ХХ – початку ХХІ ст.: нові польові матеріали // Весільна обрядовість у часі і просторі. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Одеські етнографічні читання». – Одеса, 2010. - С. 293-323.
12. Петрова Н.А. Добрачное общение молодежи: джок // Україна і Болгарія: віхи історичної дружби (матеріали конференції, при-

свяченої 120-річчю визволення Болгарії від османського іга). Одеса, 29-31 жовтня 1998 року. – Одеса, 1999. - С. 268-272.

13. Петрова Н.О. Деякі аспекти вивчення коровайних обрядів в українському весіллі Одещини // Історія України. Маловідомі імена, події, факти. (Збірник статей). Випуск 8. Проблеми вивчення та відтворення історико-культурної спадщини. – К.: Рідний край, 1999. - С. 163-168.

14. Петрова Н.О. Деякі передшлюбні дійства українського весілля Одещини (коровайні обряди, запросини, дівич-вечір) // Записки історичного факультету ОДУ ім. І.І. Мечникова. – Вип. 7. – Одеса, 1998. – С. 25-34.

15. Петрова Н.О. Міжетнічні взаємовпливи російсько-українського населення Буджака в середині – другій половині ХХ ст. (за матеріалами етнографічних досліджень весільного фольклору) // Записки історичного факультету ОДУ ім. І.І. Мечникова. – Вип. 5. – Одеса, 1997. - С. 50-58.

16. Петрова Н.О. Обряди передвесільного циклу: за матеріалами етнографічних досліджень українського населення Одещини // Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования. – Одесса, 1997. – С. 335-343.

17. Петрова Н.О. Традиційні ігри та розваги в дошлюбному спілкуванні українців і росіян Одещини // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць. – К., 1999. - С. 102-107.

18. Петрова Н.О. Традиційні форми дошлюбного спілкування молоді (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини) // Записки історичного факультету ОДУ ім. І.І. Мечникова. – Вип. 4. – Одеса, 1997. - С. 37-41.

19. Чокан К.П. Деякі аспекти дошлюбного спілкування молоді та передвесільної обрядовості українців у Степовому Побужжі в першій половині ХХ століття (за матеріалами етнографічних досліджень Миколаївщини) // Матеріали до української етнології: щорічник. Збірник наукових праць. Вип. 8 (11). / [Голов. ред. Г.Скрипник]; НАНУ, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – К., 2009. - С. 320-322.

20. Чокан К.П. Деякі варіанти укладання шлюбу у післявоєнний час (50-ті рр. ХХ ст.) за матеріалами етнографічних досліджень Миколаївського району Одеської області // Наука і освіта: крок у майбутнє. Матеріали VI Міжнародної наукової конференції

«Кайндлівські читання», присвяченої 145-річчю від дня народження Р.Ф.Кайндля. Чернівці, 29 квітня 2011 р. – Чернівці-Вижниця, 2011. – С. 535-539.

21. Чокан К.П. Коровай у весільній обрядовості українців Верхнього Потилігулля (40-70-ті рр. ХХ ст.) // Весільна обрядовість у часі і просторі. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Одеські етнографічні читання». – Одеса, 2010. – С. 359-363.

Петрова А. Развитие традиционной культуры украинцев Буго-Днестровского междуречья и Буджака в ХХ веке в историографии

В статье подается историографический обзор исследований, посвященных развитию семейной обрядности украинцев Буго-Днестровского междуречья в ХХ веке. Этот регион со своей спецификой, которая обусловлена длительностью заселения края, поликультурным составом населения, не освещен должным образом в работах отечественных исследователей. Прослеживается степень изученности отдельных составляющих семейной обрядности (родильной, свадебной, похоронной).

Ключевые слова: Буджак, Буго-Днестровское междуречье, родильная, свадебная, похоронная обрядность.

Petrova A. Development of traditional culture of Ukrainians Bug-Dniester interfluve and Budzhak in the twentieth century in the historiography

The article is focused on historiographical review of studies on the development of family rites Ukrainians Bug-Dniester in the twentieth century. This region with the specificity, which is caused lasting settlement of the region, multicultural composition of the population, is not addressed properly in the works of scholars. Can be traced level study of individual components of family rites (maternity, wedding, funeral).

Key words: Budjac, Bug-Dniester interfluve, maternity, wedding, funeral rites.

УКРАЇНСЬКІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ НА СВЯТИЙ ВЕЧІР (на матеріалах Ширяївського р-ну Одеської області)

У статті описується обряди святкування Святвечора українців Ширяївського району; головні атрибути, які наповнюють це свято; 12 страв які готуються на вечерю; прикмети та вірування, пов'язані зі Святвечором.

Ключові слова: Святий вечір, календарна обрядовість, народні прикмети

Святий вечір – одне із найбільш важливих родинних свят, один із найбільш магічних днів, коли кожна сім'я і словом, і ділом створювала у своїй оселі атмосферу затишку, багатства, щастя й миру. У день перед Святвечором тримали строгий піст. Дозволялось трохи поїсти в обід тільки дітям. Тому не дивно, що дорослі та дівчора із нетерпінням очікували, коли ж зійде перша зірка та можна буде розпочати трапезу. Ця вечеря, хоч пісна, але багата, бо має аж 12 традиційних страв. Звідси її назва – Багата кутя [2, с. 132].

Нашим завданням є розглянути особливості святкування Святвечора, магічні дії, що наповнюють це свято, та головні атрибути, що фігурують у передріздвяний день; розкрити регіональну специфіку Святого вечора у загальноукраїнському контексті

Чому саме на цей день готують 12 страв? Як свідчить зібраний матеріал, це питання є неоднозначним. Одні говорять, що це пов'язано з дванадцятьма місяцями в році, бо саме вечеря є дяка природі за плодючість в минулому році [5]. Інші трактують число 12 як згадку про дванадцять апостолів Ісуса Христа [6].

До Святого вечора готувалися ще з літа. Під час жнив перший сніп («Дідух») пшениці залишали необмолоченим. До нього додавали також по кілька стеблин з інших злаків і перев'язували одним, двома, а інколи трьома перевеслами, щоб на Святвечір занести його до оселі [8, с. 54].

Ранок. Над кожною хатою стовпами в'ється дим. Тихо. Здається, що все село спить, на вулицях нікого не має. Але в кожній хатині давно кипить робота.

6 січня увесь день до вечора, тобто власне до Святої вечері, вважався буденним. Жінки й дівчата, навіть малі дівчатка, після приготування вечері на сьогодні й обіду на другий день, на Різдва, прибирали в хаті, щоб вона стала затишною та святковою. Вечерю господиня готувала увесь передріздвяний день. До роботи вона повинна була братись обов'язково з гарним настроєм, бо інакше їжа не вдасться, а це вважалось поганою прикметою [9, с. 367].

Господар теж не гає часу, поки господиня порасться біля печі, він повинен нагодувати та напоїти худобу, прибраться в хліві, ретельно оглянути весь двір і все господарство. Уся родина, усе живе й не живе, що має відношення до сім'ї, повинно бути готове до зустрічі родинного свята. Обов'язково слід повернути все, що було де-небудь забуте, або кимось позичене і віддати всі свої борги.

Уся родина цього вечора неодмінно має бути разом, щоб і протягом року пам'ятати про міцність родинних зв'язків. Старі люди кажуть, що та людина, яка проведе Святвечір поза сімейним колом, весь рік блукатиме світом, почуватиметься незатишно й самотньо. Важливо також у цей день пробачити всі кривди, що були заподіяні, щоб не брати образи й поганий настрій із собою до майбутнього року.

Як зайде сонце, господар вносить до хати обжинковий сніп, який від закінчення жнив перебував у хліві чи на горіщі. Коли господар заносить Дідуха до хати, то вітається з усіма, ніби вперше побачив:

- Дай Боже здоров'я!
- Помагай, Боже,— відказує господиня. — А що несеш?
- Несу злато, щоб увесь рік ми жили багато! [7, с. 143]

Дідух має відношення до культу предків. Вважається, що добрі душі пращурів мають оберігати посіви та врожай від всіляких бід: повені, граду, бурі, вогню тощо [1, с. 328].

Вечеряти сідали аж тоді, коли на небі сходила перша зірка — символ народження Сина Божого. За Святвечірній стіл першим, як і годиться, сідає господар, а за ним інші члени родини. Під час святкової вечері намагаються не виходити з-за столу, розмовляють тихцем. Вставши, глава сімейства пропонує пом'янути предків і запросити їх до Святої вечері. Вважається, що саме в цей час усі предки мають прийти до оселі. Проте перед тим, як сісти, кожен дмухав на місце на лаві, щоб раптом не придушити душі, які на Святвечір мали приходити до хати.

Серед страв Святої Вечері на першому місці стоїть кутя. Це варена пшениця з медом та маком. Кутя з'явилася ще в дохристиян-

ську добу. З тих часів вона зберегла символізм поминальної страви. Пшениця, як зерно, щороку оживає, тому є символом вічності, а мед – символ вічного щастя святих у небі, мак – символ добробуту та продовження роду. На місці, де мала стояти кутя, - покуті – робили кубло з сіна, власне, в нього і ставили горщик. По закінченні свят частину сіна віддавали тваринам, а решту тримали для кубел, де мали нестися кури чи висиджуватися курчата. А інші 11 страв, за словами респондента, були такими: узвар, вареники, риба жарена, голубці, пампушки, венігрет, квасоля з часником та цибулею, картопля з грибами (капустою), рибні котлети, гнічені сливи з горіхами, кисіль фруктової [3].

Починали вечерю з куті. Їли всі зі спільних мисок і пили з одного кухля, що символізувало мир і злагоду в сім'ї впродовж року, а потім смакували всі страви, щоб завершити їство ще раз кутею та узваром. Після вечері на столі залишали кутю, інші страви, ложки, бо вірили, що вночі померлі прийдуть ще раз на вечерю.

Після вечері з сім'єю, діти, а якщо вони зовсім маленькі, то з батьками, несуть вечерю своїм хрещеним батькам. «Нести Вечерю» означало вшанувати старійшину, а також Діда – Лада – духа, найстаршого опікуна роду, ділити надію, долю, добро, згадувати померлих [9].

Збираючи дітей до хрещених, матері брали хустину, в неї ставили два калачі, матерію, цукерки, яблука, горіхи і зав'язували в гудзик. Давали його дитині, щоб віддати його хрещеним.

Заходять вони в двір, гукають хрещених, виходе господар, і вони говорять: «Добрий вечір, Святий вечір, будьте здорові, тато й мати просили, щоб ви прийняли нашу вечерю». Їх запрошують до будинку, садять за стіл, і перше, що вони повинні були скуштувати, - це кутю, а потім за бажанням смакувати різні страви.

Хрещені дякували за принесену їм вечерю, забирали її і взамін давали свою, частували горіхами, цукерками, і грішми [4].

Зі Святим вечором пов'язані й прогнозування на наступний рік:

На багату кутю зоряне небо — кури добре нестимуться і вродить горох.

- Місячна ніч — врожай на баштани.
- Ожеледь на деревах — вродять горіхи й садовина.
- Сніг іде — врожай на яблука.
- Іній або сніг — на мокре літо і дорід зернових.
- Дивляться після вечері у вікно: якщо чисте й зоряне небо, то буде сухе й урожайне літо і навпаки.

- З кубельця витягали сінину; якщо довга, то рік буде врожайним, а коротка – на недорід [8, с. 67].

Ось такі найвідоміші ворожіння, пов'язані зі Святвечором на всьому терені України. Якщо дівчина хотіла побратися з хлопцем, то підходила до хліва і слухала, як поводять себе свині: тихо сплять – в родині буде лад, а коли кричать – у сім'ї будуть часті сварки. Найпоширеніше – ворожіння із чобітком. З лівої ноги знімали чобіток і кидали його через тин. Сватів потрібно було чекати з тієї сторони, у яку вказував носок. Якщо ж чобіток падав носком до власного паркану, заміжжя цього року не чекай. Підійти до чужого вікна або дверей і прислухатися до розмови. Якщо розмова весела, жива – таким і вийде майбутній шлюб, а нудний або скандальний – значить, чоловік-буркотун попадеться. Вийти вночі на перехрестя доріг і слухати – в якій стороні загавкає собака, туди і заміж йти.

Підготовка до святкової вечері носила урочистий характер і розгорталася як справжній ритуал. За уявленнями, всі предмети, які мали відношення до обрядового столу, набували чудодійної сили. З ним було пов'язано багато звичаїв та обрядів.

Свята Вечеря – це спільна вечеря всього роду. Навіть мертві родичі і безвісти зниклі – всі мають у цей вечір зібратись разом, щоб трапезувати цілим родом.

Отже, ми дійшли до таких висновків: звичаї Святвечора в Ширяївському районі мають спільне із загальноукраїнськими традиціями, як то варіння куті, але на Правобережній Україні її варили з рису. Сідали вечеряти зі сходом першої зірки, заносили в дім «Дідуха», в різних регіонах він інакше називався («дід», коляда», «колядник»). Відмінним є те, що в північних областях несе на покуття кутю господар, а в південних – господиня. Також на вечерю одним із 12 страв є борщ, а для Ширяєвського району це є неприйнятним, і самі страви відрізняються. В північних та західних областях Святвечір – це сімейне свято, і вся родинна дома, і ніхто не ходить в гості, а в південних областях, після вечері з рідними носять вечерю до хрещених.

Джерела та література

1. Боряк О.О. Україна: етнокультурна мозаїка. – К., 2006.
2. Вербець О., Манько В. Обряди і страви Святого вечора. – Львів, 2008.

3. Записано автором у Петровської Юлії Валеріївни, 1957 р.н., с. Старі Маяки, Ширяївський район, Одеська область, вул. Іллічівська, 19.

4. Записано автором у Підгорної Валентини Павлівни, 1970 р.н., с. Старі Маяки, Ширяївський район, Одеська область., вул. Одеська, 3.

5. Записано автором у Поплавської Марії Іванівни, 1933 р.н., с. Старі Маяки, Ширяївський район, Одеська область, вул. Комсомольська, 45.

6. Записано автором у Савровець Олени Сергіївни, 1945 р.н., с. Старі Маяки, Ширяївський район, Одеська область, вул. Красносоколянська, 7.

7. Курочкін О.В. Українські новорічні обряди: Коза і Меланка із історії народних масок. – К., 1995. – С.143

8. Скуратівський В.С. Український народний календар. – К., 2003.

9. Шкода М. Н. Люба моя Україна: свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети та повір'я українського народу. – Донецьк, 2009.

Петровская О. Украинские обычаи и обряды на Святой вечер (по материалам Ширяевского р-на Одесской области)

В статтю описуються обряди святкування Святого вечера українцями Ширяєвського району; головні атрибути, які наповняють цей празник, 12 блюд, які готуються на ужин; прикмети і веровання в Святой вечер.

Ключевые слова: Святой вечер, календарная обрядность, народные приметы.

Petrovskaya O. Ukrainian customs and rites on Christmas Eve (based on materials of Shiryayev district of Odesa region)

In this article celebration rites on Christmas Eve of Shiryayev district Ukrainians are described; main attributes, that fill this holiday; 12 dishes, that prepared on dinner; omens and beliefs of Chritstmas Eve.

Key words: Christmas Eve, calendar ritualism, folk omens.

ОСОБЛИВОСТІ ВИГОТОВЛЕННЯ ТА ПОБУТУВАННЯ ВЕСІЛЬНОГО ДЕРЕВА НА СХІДНОМУ ПОДІЛЛІ

Основну увагу в статі приділено особливостям виготовлення та просторовому поширенню весільного дерева на Східному Поділлі, а також обрядовим діям, що відбувались із ним.

Ключові слова: весільний обряд, традиції, весільне деревце.

Невід’ємним атрибутом традиційного загальноукраїнського весільного обряду є обрядове деревце – *гільце* з цілим комплексом обрядодій по його виготовленні і прикрашанні [11, с. 98-214].

Метою даного дослідження є аналіз одного із головних весільних атрибутів – гільця.

Семантика весільного дерева складна і багатогранна. Витоки її сягають у давні релігійно-світоглядні уявлення і пов’язуються насамперед з символікою світового дерева як образу простору та часу, світовою віссю, що поєднує землю і небо, віссю плинину та часу від земного – до небесного, від народження до смерті. Гільце («вильце») належить до групи таких символів, як вовна, льон, конопля (сировина, яка пройшла первинну обробку, але ще не стала готовою продукцією) й особливо кужіль, з яким пов’язують звання як процес перетворення персонажу, отримання ним іншого соціального статусу [8, с. 218]. Як зазначає А.В.Гура, у більшості випадків гільце – це прикрашена ялинка або гілка смереки, іноді інше хвойне дерево (сосна, ялиця, верес) [9, с. 198]. Наші матеріали доповнили дослідження попередніх років, подавши просторове поширення гільця на Східному Поділлі, особливості його виготовлення та обрядодії з ним. Виготовлення гільця із гілок *сосни* поширене на переважній більшості досліджуваної території і побутує у селах Вінницького, Барського), Гайсинського, Жмеринського, Козятинського, Літинського, Липовецького, Могилів-Подільського, Немирівського, Оратівського, Тульчинського, Чернівецького, Шаргородського районів Вінницької області, а також у Дунаєвському, Красилівському, Теофіпольському районах Хмельницької області. Польові матеріали засвідчили, що гільце виготовляють з *сосни* і *ялини*, чи тільки з *ялини* у Вінницькому, Барському, Калинів-

ському, Козятинському, Муровано-Куриловецькому, Оратівському, Іллінецькому, Шаргородському, Чечельницькому, Теплицькому районах Вінницької області, а також у Красилівському, Летичівському, Старокостянтинівському районах Хмельницької області. Менш поширеним є використання гілок *плодового дерева*. Так, прикрашання гілок *вишні* найбільш відоме у селах Вінницького, Бершадського, Калинівського, Козятинського, Оратівського, Іллінецького районів. У селі Мітлинці Гайсинського району на Вінничині для виготовлення гільця, крім ялинки, використовували вершок *черешні*, що є локальною особливістю даного населеного пункту [2, Арк. 14]. Варіативність у виборі матеріалу для гільця зафіксована у Іллінецькому районі, у більшості досліджених сіл якого традиційно переважає *вишня*, проте у селі Привільне використовують *гілку верби*, прикрашену стрічками і цукерками [3, Арк. 5]. Використання *палиці* як гільця побутувало на півдні Вінничини, а саме – у селі Кукавка Могилів-Подільського району: «Раніше була палка, а зараз куповане!» [5, Арк. 2]. Локальною особливістю села Орлівка Теплицького району Вінницької є форма гільця. Для його виготовлення роблять спеціальний каркас із арматури який прикрашають гілками ялини [7, Арк. 5].

На переважній частині досліджуваної території виготовлення гільця відбувалось в переддень весілля на *дівич-вечорі* або *вінокплетинах*, переважно це була *п'ятниця* або *субота*. Дані експедиційних матеріалів засвідчили, що виготовляти гільце могли *дружки з молодого*, а також *самі дружки без участі молодого*. Варіант, коли гільце виготовляли дружки з молодого, поширений у Вінницькому, Липовецькому, Оратівському, Іллінецькому районах Вінницької області, а також у Красилівському та Летичівському районах Хмельницької області. Без участі молодого гільце виготовляли у деяких населених пунктах Вінницького, Барського, Гайсинського, Жмеринського, Калинівського, Крижопільського, Козятинського, Немирівського, Тульчинського, Іллінецького, Шаргородського районів Вінницької області, а також у Красилівському районі Хмельницької області. Поширеним на досліджуваній території є побутування весільного деревця – *гільця* і в *молодого*. Виготовлення і прикрашання гільця у молодого входило в обов'язки *світилок*. Дана традиція побутує у Вінницькому, Барському, Гайсинському, Жмеринському, Калинівському, Козятинському, Оратівському, Тульчинському, Іллінецькому районах Вінницької області.

Менш поширеною є обрядодія виготовлення гільця, яку здійснювали *дружба з молодим*. Зафіксована вони лише у кількох населених пунктах Вінницького, Козятинського, Липовецького, Чечельницького районів Вінницької області, а також у Красилівському районі Хмельницької області.

Прикрасами для гільця, як в молодого, так і в молодій служив різний матеріал. У нашому дослідженні подається детальний опис прикрас гільця. Найпоширенішими для всієї досліджуваної території були *паперові стрічки* та *паперові квіти*. Менш поширеним для прикрашання гільця є використання *цукерок*, що спорадично зафіксовано у селах Вінницького, Козятинського, Літинського, Тульчинського, Іллінецького районів Вінницької області. В окремих селах Вінниччини гільце прикрашали *колосками пишенці, колосками жита, калиною, барвінком, стружкою, биндами* (стрічками). Локальною особливістю села Цвіжин Вінницького району Вінницької області є використання для прикраси гільця паперових *грошей* [1, Арк. 3]. Очевидно, це є пізнім явищем. Поширеним для досліджуваної території є прикрашання гільця *старшою квіткою* – це перша квітка, яку чіпляє на верх гільця молода. Побутування *старшої квітки* поширене у селах Вінницького, Гайсинського, Літинського, Оратівського, Іллінецького, Теплицького районів Вінницької області, а також у Красилівському та Летичівському районах Хмельницької області. Детальний опис виготовлення і прикрашання гільця вдалося зафіксувати в селі Митинці Красилівського району Хмельницької області (від Ганни Олександрівни Шляхової та Горбатюк Марії Артемівни). Респонденти розповіли: *«Дівчата робили «старшу квітку» – перша квітка, яку чіпляє молода на самий верх гільця. До старшої квітки могли добавляти колосся жита і вівса, калину. Молода вчіпила старшу квітку, а дівчата намагаються відразу вчепити за молодую свої квітки, вважаючи, що швидко вийдуть заміж. «І це правда!» – згадує М. А. Горбатюк – я тільки квітку вчипила – Ганіська за мною – торк... і вчипила, дівчата кажуть, що хлопця не має, де вона замуж вийде!?? Але десь Іван взявся – хлопчисько такий – нічого, і засватав! Всі аж здивувалися!!!»* [4, Арк. 7]. В ході весільного дійства з гільцем відбувались певні обрядодії. У селах Вільшанка Крижопільського району і Юхимівка Шаргородського району Вінницької області зафіксовано *танець дружби* із гільцем. У окремих селах Літинського району Вінницької області та Красилівського району Хмельницької області зафіксовано обмін гільцями між молодістю і молодим. Ритуальна функція гільця простежується

й у прикріпленні його на дах хати. А.В. Гура зазначає, що гільце мало сприяти щасливому подружньому життю: його розбирали, «щоб ніхто не міг нашкодити молодим», чи виносили на дах, як це прийнято у західних слов'ян, зокрема у поляків [10, с. 84]. Наше дослідження показало, що така обрядодія, а саме – *прикріплення гільця на дах хати*, є поширеною на досліджуваній території і характерна для населених пунктів Літинського, Іллінецького, Шаргородського районів Вінницької області, а також у Красилівському, Летичівському і Старокостянтинівському районах Хмельницької області. Так, у селі Хотьківці, Митинці, Вереміївка, Заруддя Красилівського району Хмельницької області на другий день весілля ввечері старший сват (старший боярин – М.П.) висаджує гільце на хату чи на дерево, а подають його на коцюбі. До гільця прив'язують пляшки горілки. Те гільце має там бути, поки не впаде саме. А про горілку кажуть: «*Ї треба випити тоді, коли народиться перша дитина!*» [6, Арк. 6]. Висаджене на хату або на дерево гільце вказувало, що недавно в цьому будинку святкували весілля. На переважній території Східного Поділля в кінці весілля гільце *розламували*. Обрядодія побутує у селах Вінницького, Барського, Гайсинського, Крижопільського, Іллінецького, Чернівецького, Чечельницького, Теплицького районів Вінницької області. У тих селах, де виокремлюється *старша квітка*, при розподілі гільця її віддавали молодим, а решту – всім гостям.

Дослідник весільної обрядовості А.В.Гура розглядає побутування весільного деревця як окремого елемента, а також в поєднанні з весільним короваєм або хлібом [10, с. 83-84]. Нами зафіксовано, що гільце в *поєднанні з хлібом* (вставляли в хліб – М.П.) поширене у Вінницькому, Жмеринському, Тульчинському, Іллінецькому, Шаргородському районах Вінницької області. В *коровай* гільце вставляли у селі Бубнівка Гайсинського району та Грушка Могилів-Подільського району Вінницької області. Як *окремий елемент* гільце побутує у селах південно-східних районів Вінниччини. Для його підтримки використовували спеціальну підставку чи хрестовину. Отже, як показали матеріали дослідження, виготовлення весільного деревця гільця побутує дотепер. Найчастіше для його виготовлення використовують гілки *сосни* та *ялини*, рідше – *вишні черешні*. Спорадично зафіксовано використання гілки *верби*. До 50-х років ХХ століття виготовлення гільця здійснювали на дівич-вечорі або вінкоплетинах. Традиційно гільце для молодої могли виготовляти самі дружки, або за участі молодої; гільце для молодого переважно – світилки, рідше – дружба з молодим.

Традиційними прикрасами гільця були паперові стрічки та паперові квіти, стружка, що мали найбільше поширення на досліджуваній території, та колоски жита, пшениці, барвінок, калина, локально побутуючі. Спорадично зафіксовано пізніше використання цукерок та паперових грошей. Збереження архаїчного елементу старшої квітки як прикраси гільця зафіксовано у південно-східних та західних районах Вінницької області, а також на півночі Хмельниччини.

Разом із виготовленням та прикрашанням гільця збережено і ряд обрядодій, які з ним виконувались: танець дружби з гільцем, розламування і роздавання гостям в окремих районах, а в інших – висаджування його на дах хати або дерево. Наше дослідження показало, що гільце могло існувати як окремий елемент або ж в поєднанні з обрядовим печивом.

Джерела та література

Архівні фонди Вінницького державного педагогічного університету ім. М. М. Коцюбинського. Приватний архів В. А. Косаківського

1. Ф. 1. – Оп. 3. – Спр. 39. Лисак Т.А. Українські народні звичаї та обряди с. Цвіжин Вінницького р-ну Вінницької обл. Весільні звичаї та обряди. Рукопис. 9 Арк.
2. Ф. 1. – Оп. 4. – Спр. 68. Карпишена І.Ю. Українські народні звичаї та обряди с. Мітлинці Гайсинського р-ну Вінницької обл. Весільні звичаї та обряди. Рукопис. С. 10-22.
3. Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 2. Бендата І. Українські народні звичаї та обряди с. Привільне Іллінецького р-ну Вінницької обл. Весільні звичаї та обряди. Рукопис. Арк. 9
4. Спр. М.Пилипака–17. Матеріали записані в с. Митинці Красилівського р-ну Хмельницької обл. 26 липня 2007 року. Комп'ютерний набір. 11 арк.
5. Спр. М.Пилипака–18. Матеріали записані в с. Кукавка Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. 8 червня 2007 року. Комп'ютерний набір. 3 арк.
6. Спр. М.Пилипака–19. Матеріали записані в с. Хотьківці Красилівського р-ну Хмельницької обл. 24 липня 2007 року. Комп'ютерний набір. 10 арк.

7. Спр. М.Пилипака–20. Матеріали записані в с. Орлівка Теплицького р-ну Вінницької обл. 20 квітня 2008 року. Комп'ютерний набір. 9 арк.

8. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 238 с.

9. Гура А.В. Ареальное исследование в языкознании и этнографии (язык и этнос) / Гура А. В. – Л. : Наука, 1983. – 248 с.

10. Гура А.В. Деревце свадебное / А. В. Гура // Славянские древности: этнолингвистический словарь [в 5 т.] / РАН, Ин-т славяноведения / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М.: Междунар. отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К. – С. 83–84.

11. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-западный отдел [у 7 т.]. – СПб., 1872. – Т. 4 : Обряды : родины, крестины, свадьба, похороны. – 1887. – 713 с.

Пилипак М. Особенности изготовления и бытования свадебного дерева на Восточном Подолье

Основное внимание в статье уделено особенностям изготовления и пространственному распространению свадебного дерева на Восточном Подолье, а также обрядовым действиям, которые происходили с ним.

Ключевые слова: свадебный обряд, традиции, свадебное дерево.

Pylypak M. The features of wedding tree`s making and existence on East Podolia.

The main attention in article is paid to features of production and spatial distribution of a wedding tree on East Podolia, and also to ceremonial actions which happened to it.

Keywords: wedding ceremony, traditions, wedding tree.

СИМВОЛІКА ВЕСНЯНИХ СВЯТ ТА ОБРЯДІВ УКРАЇНЦІВ

У статті досліджено символіку весняних свят та обрядів українців. Проведено аналіз веснянок і гаївок українців за змістом та символічним значенням.

Ключові слова: календарна обрядовість, пісні, символіка, ігри, ритуал.

В українців протягом тисячоліть сформувалось багата святково-обрядова культура. Особливо багатою на звичаї, обряди, фольклорний супровід є календарна обрядовість, яка умовно поділяється на весняну, літню, осінню і зимову.

В Україні починають водити весняні хороводи й танки та виспівувати пісні-веснянки з того дня, коли вперше закує зозуля, в інших – коли з'явиться пташка-веснянка зі своєю пісенькою, ще в інших – з часу, як, за народним прислів'ям, «щука хвостом розбиває лід».

За часом виникнення і за своєю функцією веснянки і гаївки діляться на дві групи: стародавні, архаїчні за своєю обрядовою функціональністю хороводи з пантомімою, іграми й танками (їх збереглося менше) і новіші ліричні та жартівливі пісні, що їх співали дівчата як супровід до старовинного за походженням «кривого танцю» чи «кривого колеса» або й просто на вечірніх сходинах десь на вулиці, вигоні чи в гаю. Всі вони були своєрідним поетично-, музично-, хореографічним компонентом найдовшого народного свята – свята весни, що тривало від раннього пробудження природи до літньої робочої пори.

Веснянки в глибокій давнині були підпорядковані практично-магічній меті: прикликати весну, прогнати зиму, виворожити урожайне літо, напророкувати дівчатам й парубкам щасливого обрання пари і весілля. У танках і хороводах, супроводжуваних простими за змістом співами, люди розбуджували бадьору енергію, життєрадісний настрій.

Дослідник української народної культури М.Максимович ще у першій половині ХІХ ст. здійснив групування веснянок:

1. Кругові: «Мак», «Кріп», «Перепілка», «Заїнько», «Ящур», «Король», «Нелюб», «Подоляночка», «Царівна», «Голубка» та ін.;

2. Ключові: «Галка», «Горобей», «Лісаниця», «Кривий танець», або ж зімкнувшись в два ключі, як у танці «Просо сіяти» і «Шумі» [6, с.72].

Яскравим відблиском дохристиянського обоженування природи виступає у веснянках і гаївках щедра персоніфікація її явищ. Так відтворюється образ весни та її дочки («Ой весна, весна, весняночка, де ж твоя дочка-панночка»), зеленого шуму (гра «Шум»), вітру, сонцю, дощу. У них, як і в описі бажаних весняних дарів, в звертаннях до птахів – провісників весни, до дібров і гаїв, до дерев і квітів, як і в трудових мотивах веснянок та гагілок ще й тепер можна вловити приглушений відгомін магічного обряду – пісню й танок просити природу сприяти людині. Вони відбивають очікувальний настрій, повний світлих сподівань від пробудженої і визволеної з-під зимових пут природи, захоплення нею:

*Вишні, черешні розвиваються,
Синь-озеро розливається, гей!
Ясне сонечко усміхається,
Жито силоньки набирається, гей!*

Особливо виділяються сповнені символіки сільськогосподарських робіт весняні хороводи й ігри хліборобського циклу, що славлять родючу землю і весняну працю. Наслідування в танках та іграх хліборобських рухів при оранці, сівбі, плеканні молоді рослини (хороводи «Просо», «Мак», «Огірочки», «Грушка», «Льон» тощо) мало на меті сприяти трудареві й допомагати буйному зросту врожаю.

Весна – це чудова пора молодості, зустрічей, товаришування, поетична пора кохання, найніжніших, найліричніших почуттів, а отже і пісень. Навесні гулянки в селі набирали найбільшого розмаху. Дівчата й парубки своїми піснями та іграми вносили в трудову атмосферу села бадьорий, піднесений настрій та радість [1, с. 115].

Центральним у любовних веснянках і гаїлках є образ дівчини. В поетичній передачі гармонії її зовнішньої краси і щирої благородної душі народна фантазія виявила себе винятково щедрою і неперевершеною щодо простоти зображення.

В образній системі цієї групи творів дуже широко розвинена символіка, багаті асоціації і чудові порівняння та часті прийоми розгорненого паралелізму. Вибір у хороводі дівчини («Качурик», «Зайчик»), тестя, тещі, діверів та зовиць, прохання парубка, щоб

дівчина напоїла коня, звання вінків і дарування їх, покоління рути, заманювання соколонька, збирання милим намиста, рятування милої, що тоне, тощо, – все це символи кохання, сватання та шлюбу.

О.Потебня, аналізуючи символіку весняних ігор «Просо», «Воротар», «Мости», «Вербова дощечка» та ряду інших, ствердив, що в багатьох випадках вона вказує на глибоку старовинність веснянки чи гаїлки [5, с. 16]. Особливо переконає в цьому подібність образів - символів і розміру українських пісень і пісень інших слов'янських народів (російського, сербського, болгарського). На думку О.Потебні, це пояснюється не пізнішими запозиченнями, а первісною спорідненістю або ж запозиченнями настільки старовинними, що відрізнити їх від первісної спорідненості уже неможливо [5, с. 39]. В такій же мірі велику давність окремих веснянок засвідчує наявний у них відгомін старовинних сімейних та громадських відносин (викуповання дівчини, одержання викупів за дівчину, викрадення дівчат і тощо).

Однією з найбільш поширених в усіх населених пунктах України є кругова, ігрова веснянка «Подоляночка». Популярність її, в якійсь мірі, пояснюється тим, що дана веснянка у період радянської доби використовувалась як гра для дітей дошкільного та молодшого шкільного віку [3]. Веснянка є круговою, з елементами пантоміми. Учасники беруться за руки, утворюючи коло (символ сонця), і йдуть, співаючи, за сонцем (за годинниковою стрілкою). В середині кола знаходиться «каталяночка», яка пантомімічними жестами відтворює зміст веснянки. Даний зразок побудований на основі гексахордового ладозвукоряду, з використанням форми ритмічної організації типу репетиція.

Одним з найпоширеніших зразків, який побутує в активі на теренах нашого краю є «Кривий танець». «Кривий танець» є найпоширенішим із ключових танків, існує в багатьох варіантах. Виконують його один або два ключі, кожен з 10-15 дівчат. Вони йдуть одна за одною, тримаючись за руки, «змійкою» (символ вічності життя). Перед веде «Царівна» (так говорять на Волині) або «ведений» (на Поділлі). Ключі вигадливими фігурами обходять намічені точки (від двох до чотирьох - камені, деревця, іноді ставлять малих дівчат, які в такий спосіб поступово пізнають науку вести танок). Окреслювання ключами фігури пояснюють і походження самої назви – «кривий танець». У віршованому тексті частково використовується конкатенація, або ланцюжкова зв'язка (слова,

якими закінчується 2-а строфа, з'являються на початку третьої). Для більш яскравого вираження сюжетної лінії використовується прийом порівняння: «дівочка краса, як житня роса» та «парубочка краса, як пізня роса». В даному варіанті використано тип однорядкової, три сегментної строфи, складочислова будова (6+6+6). В основі ритму лежить ритмоторча форма типу репетиція [4].

Ой кривого танця / ой кривого танця // та й не виведеш кінця.

Однією з наулюблених ігрових веснянок є веснянка «Жучок». Дівчата стають в довгий ряд парами. В парі обидві дівчини звернені до себе обличчями. Кожна бере правою рукою свою ліву зверху в кисті; тримаючи так, бере лівою рукою праву руку зверху в кисті іншої дівчини з пари. Робляться «крісельця» по яких ходить «жучок». Пара обабіч пари близько! Двоє найвищих дівчат йдуть поволі по обох боках пар і підтримують за руки «жучка» - 5-6-річного хлопчика, щоб не впав. Як «жучок» переступить на «крісельце» наступної пари, то попередня перебігає з боку глядачів, тримаючись за руки, в голову ряду пар. Так перебігає кожна пара! Отже ряд пар завжди однаків, але виглядає, що ніби посунувся. «Жучок» іде від лівої руки глядача до правої. Ряд приростає спереду, загинає хід і «жучок» обходить цілу сцену. Співають всі весь час. Спів підтримують ті дві, що ведуть за руки «жучка» [2]. У даній веснянці змальовується образ «жучка», гіпотично, що це був колись малого зросту, але надзвичайно обдарований музиком, якого за його гру так любили, що аж на руках носили. Веснянка побудована трирядковою двосегментною строфою складочислової будови, типу «заспів-приспів»:

Ходить жучок / по ручках (4+3)

Йо в червоних / чобітках, (4+3)

Граї, жучку, граї/ граї, вигравай. (4+3)

Наспів побудований на гексахордовій основі. Ритм типу репетиція.

У весняній обрядовості знайшла яскраве вираження ідея врожайності, яка виражається в асоціативних зв'язках між родючістю природи і жіночою фертильністю. Тому саме в кінці червня (за старим стилем), коли сонце досягло zenіту своїх можливостей, біля купальського деревця як зосередження плодотворних сил, проводився цілий комплекс ритуальних дій, (очищення вогнем, водою, обрядовий спів та танці, що являло собою розмаї-

ті види землеробської магії) із завершенням матримоніальними регламентаціями. Це відбувалося в історичний період існування нерегламентованого групового шлюбу, а також в більш пізніший період – епоху матріархату. З переходом до сучасної моногамної форми сім'ї, втратилась первинна сутність купальських обрядів і тому відбулася трансформація тематики купальських пісень. Але основна ідея залишилась і у піснях більш пізнього періоду. Тема вибору нареченого, об'єднання долі, створення сім'ї з метою продовження роду залишається головною ідеєю купальської обрядовості. Тому тематика, музичні особливості веснянок, а також символіка та комплекс обрядово-ритуальних дій, які збереглися в пам'яті народу і донеслися до нас із далекого історичного минулого свідчать про те, що закликання весни на Україні відіграло важливу роль в свідомості людей і було одним з найважливіших моментів народного календаря, створеного багатовіковим досвідом поколінь.

Джерела та література

1. Маковій Г. Пісні одного села. – Чернівці, 1997.
2. Матеріали Лабораторії музичної етнології КОГПІ ім.Т.Шеченка. Записав В. Сабран в с. Забара від Довгалюк У. 20.05.1999 р.
3. Матеріали Лабораторії музичної етнології КОГПІ ім.Т.Шеченка. Записав В.Сабран в с. Кордишів Шумського району від Поліщук Г. 16.05.1999 р.
4. Матеріали Лабораторії музичної етнології КОГПІ ім.Т.Шеченка. Записав В. Сабран в с. Татаринці Ланівецького району від Басюк М. та Кравчук В. 17.05.1999 р.
5. Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Варшава, 1883.
6. «Русская беседа». – 1856, №1.

Сабран И. Символика весенних праздников и обрядов украинцев.

В статті досліджено символіку весенніх праздників и обрядов украинцев. Проведен анализ веснянок и гаивок украинцев по содержанию и символическим значением.

Ключевые слова: календарная обрядность, песни, символика, игры, ритуал.

Sabran I. Symbolism of spring holidays and ceremonies of Ukrainians.

In the article investigational symbolism of spring holidays and ceremonies of Ukrainians. The analysis of vesnianky and gaivky of Ukrainians is conducted on maintenance and by a symbolic value.

Keywords: calendar rite, songs, symbolism, games, ritual.

МОТИВ «ДЕРЕВО РОДУ» НА ТКАЦЬКИХ ВИРОБАХ УКРАЇНЦІВ ОДЕЩИНИ

У статті йде мова про мотив «Дерево Роду» на ткацьких виробах українців Одещини. У статті розглядається семантика даного орнаменту, його варіації у українців Одещини.

Ключові слова: «Дерево Роду», «вазон», орнамент.

Існує безліч варіацій орнаментации ткацьких виробів. Але є певні домінуючі мотиви, котрі поширені по всій території України. Серед таких орнаментів можна виділити мотив «Дерева роду».

«Дерево роду» має безліч варіацій, назв в залежності від регіону, часу вишивання тощо. Його зустрічаємо в російському, білоруському, українському мистецтві, він типовий для Болгарії, Польщі, Румунії, Молдови [5, с.139]. Щодо назв, то тут народна фантазія не мала меж. Але найпоширенішими серед них є такі: Дерево роду, Світове дерево, Дерево життя, Вазон, Дерево, Квітка, Дерево-квітка. На наш погляд, всі ці назви є синонімами одного поняття. Але, деякі дослідники розділяють «дерево» та «вазон» як окремі варіанти орнаменту. Наприклад, Т.В.Кара-Васильєва стверджує, що поряд з деревом-квіткою популярний мотив «вазон». Згідно з її твердженнями, він набув розповсюдження в декоративному мистецтві Східної Європи у XVI –XVII ст. У російському мистецтві і зокрема у вишивці він з'являється в XVII – на початку XVIII ст. внаслідок засвоєння ренесансно-барочних мотивів. Хоча і відмічається їх стилістична єдність, що виявляється в загальному характері трактування мотивів [5, с. 137]. М.Селівачов же вважає, що основний елемент мотиву «вазону» – білатеральне зображення рослини, а прототип – міфологічні образи дерева життя, світового дерева, що підтверджують варіанти «вазону», де сам вазон (посудина) відсутній [9, с. 282]. Погоджуючись з М.Селівачовим, не можна також відкидати думку Т.В.Кара-Васильєвої, отже вважаємо, що «вазон» є більш пізнім варіантом «дерева життя», котрий у XVII –XVIII ст. перетерпів впливу ренесансно-барочних мотивів.

Дерево зображується по різному. Починається, «виростає» воно з певної основи, котра може зображуватися по різному:

коло, трикутник, пряма або хвиляста лінія, котра уособлює землю, стежку, вазон (найчастіше у вигляді трапеції). Існує два види розміщення гілок – білатеральна симетрія та позмінне чергування гілок. Також різні принципи побудови його центрального стовбура: одно-, дволінійні прямі, хвилясті, ламані або зубчасті стрічки; вишиті лише по контуру та заповнені всередині [4, с. 99]. Кількість ярусів розміщення бокових гілок може варіюватися, так само як і їх зовнішній вигляд.

Щодо семантики орнаменту, то її потрібно шукати у міфології та фольклорі. Як відомо будь яке явище народної орнаментики проходить через певний механізм: «міф – графічний образ – орнамент» [6, с. 117]. Тобто під час пошуку семантики орнаменту для початку потрібно вичленити графічний образ з системи орнаменту, а вже потім шукати його відповідник у міфології. У нашому випадку графічним образом буде виступати дерево. Розглянемо декілька прикладів фольклору у котрих можна прослідкувати космогонічні мотиви і у котрих фігурує дерево:

Що ж нам було з світа початка?
Не було нічого, їдна водонька,
На той водоньціїдне **деревенько**.
На тім дешевеньку шовкове гніздо,
А в тім гніздечку три голубоньки,-
Не три голубоньки - три ангелоньки.
Юж ся впустила в глибоке море, -
В глибоке море, на самое дно,
Винесли там три пожитоньки:
Перший пожиток - возимо жито,
Возимо жито людям на хлібець,
Другий пожиток - яру пшеничку,
Яру пшеничку на проскіроньки
До служби божей до церквоньки;
Третій пожиток - зелену траву,
Зелену траву для худобоньки [6, с. 139-140].

Другий зразок:

Коли не було з нашада світа,
Тогди не було неба, ні землі,
А но лем було синсе море,
А серед моря **зелений явір**.
На явороньку три голубоньки,

Три голубоньки радоньку радять,
Радоньку радять, як світ сновати:
- Та спустимеся на дно моря
Та дістанемо дрібного піску,
Дрібний пісок посіємо ми:
Там нам ся стане чорна земляця.
Та дістанемо золотий камінь,
Золотий камінь посіємо ми:
Там нам ся стане небонько,
Ясне небонько, світле сонінько,
Світле сонінько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця,
Ясна зірниця, дрібні звіздочки [3, с. 142].

Третій зразок: «На морі на Окіяні, на острові на Кургані стоїть біла береза, вниз вітами, вверх коренями».

У всіх зразках ми маємо дерево, котре стоїть у воді. У двох перших зразках на дереві живуть голуби, котрі виступають творцями світу. Також потрібно зауважити, що у народній міфології «море», «море-океан» символізують світовий простір, а дерево – внутрішню невидиму структуру цього простору. [3, с. 142]. За В.Войтовичем, Дерево Життя породило матір всесвіту, богиню Ладу, а водночас небо, землю, та увесь світ в цілому, з його божественного світла вийшла людина [3, с. 140]. Також наші далекі предки вірили в існування дерева, котре росте посеред лісу і своїм гіллям сягає оселі богів. Від землі до неба по ньому бігає білка і приносить Богам звістки від людей. З-під коріння його б'ють золоте і срібне джерела, на ньому ростуть золоті яблука, а з листя падає цілюща запашна роса [3, с. 134]. Також Дерево Життя було символом Роду та Рожаниць. Пізніше, після прийняття християнства, Світове Дерево отримала дещо іншу назву (Райське Дерево) та значення. На Україні були надзвичайно поширені варіанти апокрифа «Сказання про дерево хресне». Зміст «Сказання...» такий: Райське дерево вирросло з насіння, кинутого посередині Раю Сатанайлом тоді, як бог насаджував Рай. Коли дерево пізнання добра і зла вирросло – воно розділилося на три частини: одна частина означала Адама, друга – Єву, третя – Господа. Після вчинення першого гріха Адамова частина дерева впала в річку Тигр, яка винесла її з Раю; Євина частина залишилась у Раю до потопу, а гілка з дерева Господа була вручена Сифу для Адама, який зробив собі з неї вінець. Його поховали у тому вінці, з нього і вирросло дерево на могилі Адама. Далі на три

дерева чекали фантастичні подорожі, але у кінці кінців вони знову зустрілися: з них зробили три хрести для розп'яття Ісуса та двох злочинців. Під впливом наведеного апокрифу у середовищі українського народу склався цілий цикл легенд про «триблажне дерево», основна думка якого те, що те саме дерево, яке спричинило вигнання прабатьків з Раю, перемогло на Голгофі смерть і відкрило людям шлях до Раю [2, с. 118-128]. Також існує опис Райського дерева, приведений Афанасьєвим з рукопису XVI ст. «А посреди Раю дерево животное. Єже есть божество, и приближается верх того дерева до небес. Дерево то злато видно в огненной красоте, оно покривает вервями весь Рай, имеет же листья от всех дерев и плоды тоже; Исходит от негосладкое благоуханье, а от корня его текут млеко и медом 12 источников» [1, с. 214].

Отже, можна погодитися з висновком Ю.Мельничука, що древо символізує собою загалом Космос з усіма його проявами. Сягаючи своїм коренем неосяжних глибин витоків, воно розвивається в могутній прямий стовбур (вісь Всесвіту) з кроною, спрямованою вгору. Дерево являє собою безсмертя, нескінченість життя, його розмаїття. Воно стоїть понад часом (об'єднуючи минуле, сучасне і майбутнє) та простором (будучи центром Світу, включаючи всі плани Буття). Умовно Древо можна поділити на три частини – коріння, стовбур і крону, які співвідносяться з трьома світами: долішнім (підземним), земним та горішнім (небо). В той же час на цьому образі відображено дуальність, полярність Світу – поєднання Духа і Матерії. Матерія являє собою коріння, стовбур, гілки (статична форма), як скелет дерева взимку. А Дух – це молоді гілки з листям, квіти, плоди, бруньки (динамічна субстанція), - дерево весною та влітку. Дерево Життя зображується квітучим. Квіти символізують людські життя сьогодні, бруньки – зародки майбутніх поколінь, а плоди – людські діяння. Древо завжди має яскраво виражену центральну верхню квітку. Вона символізує собою Вогонь Життя, який палає постійно, не згасає, повний енергії [8, с. 15-16]. З пізнішими нашаруваннями християнства пов'язана традиція зображувати обабіч центральної квітки янголів та подавати її саму у вигляді монстрації (остенсорії).

Мотив дерева побутує на ткацьких виробах в українців Одещини, так само, як і на інших територіях України. Але слід зауважити, що територія Одеської області заселена представниками різних культур. За даними останнього перепису, населення найчисельнішим етносом на території Одеської області є українці (62,8%),

далі йдуть росіяни (20,7%), болгари (6,1%), молдавани (5%), гагаузи (1,1%) тощо. Щодо розселення національних груп, то ми маємо наступну картину: українці переважають у всіх районах крім Арцизького (болгари, 39%), Болградського (болгари, 60,8%), Ренійського (молдавани, 49%), Тарутинського (болгари, 37,5%) [10, с. 442]. Отже, орнаментика українців розвивалася не ізольовано, а у тісному зв'язку з традиціями представників інших етносів. Орнаментика етноконтактних зон відзначається особливим багатством варіантів, активними процесами еволюції та взаємозбагачення. При всій, на перший погляд, спонтанності й різноманітності типів взаємообміну художніми ідеями, випадковості каналів запозичення, освоюється лише те, що відповідає внутрішнім закономірностям розвитку осередку, особистим уявленням майстрів про прекрасне. Коли новація збігається з потребами загалу, вона стає фактом колективного народного мистецтва, в протилежному випадку - лишається самодіяльним захопленням.

Отже, пропонуємо розглянути декілька варіацій мотиву Дерева життя у українців Одещини. Дерево життя українці Одещини виконують у різних техніках, використовують різні матеріали, кольори. Аналізуючи наявні у нас ткацькі вироби, приходимо до висновку, що українці у зазначеному регіоні віддавали перевагу геометризованому зображенню дерева. Щодо вишивки, то поширеною була технікою «кубики» [7, с. 127]. Ця техніка, за В.Г. Кушніром, є найдавнішою у регіоні і використовувалася до 80-х рр. ХХ ст. включно [7, с. 127]. Отже, виходячи з цього, можемо вважати, що дерево на даних рушниках може містити у собі архаїчні мотиви. Охарактеризуємо їх. Обидва рушники виконано яскравими кольорами, явно синтетичного походження; мають по дві бічні гілки, розташовані у білатеральній симетрії, та традиційну центральну частину – квітку; дерева «виростають» з вазонів, але, якщо у першого випадку вазон виділено, то у другому випадку замість нього трапецієподібна чорна фігура; під кожним зі зразків маємо хвилясту лінію, ймовірно, маючу відношення до символів типу «безконечник». Але, незважаючи на схожість, дані зразки різняться тим, що перше дерево виконано більш деталізовано, та воно має супроводжуючі мотиви – чотирьох пташок попарно розташованих біля центральної квітки та вазона. Вважаємо, що розташування вишивальницею птахів біля «землі», тобто там, де, за міфологічними уявленнями, вони не мають бути, - є модерним нашаруванням у вишивці мотиву Світового дерева. Звертаючись

до витканих орнаментів, Кушнір В.Г. зазначає, що орнаментика, сформована на місцевій основі, за столітній період еволюціонувала від геометризваних композицій до рослинних з елементами реалістичних зображень рослин і квітів [7, с. 141]. Він зазначає, що для килимів, паратар тощо, виготовлених у другій половині ХІХ ст. властиві дві (верхня і нижня) кайми завширшки 5-7 см, витканих із ниток одного кольору, на тлі яких розміщено «безконечник» у вигляді трикутників чи інших геометричних фігур. Між верхньою і нижньою каймою знаходиться мотиви стилізованого «дерева життя», «вазона» («вазонка»), стилізованих зображень тварин чи птахів [7, с. 149-150]. Отже, виходячи з цього, можемо стверджувати, що пізніші, більш досконалі з художнього боку, рослинні орнаменти не є явищем суто новітнім. Вони, виступаючи кінцевим (у даний момент) продуктом трансформації архаїчного мотиву.

Порівнюючи варіанти мотиву «Світове дерево» як у вишивці, так і у ткацтві, можемо виділити наступні, характерні для Одеського регіону, риси такі як: перевага геометризваних орнаментів, білатеральна симетрія, різнобарвність, присутність «вазону» та супроводження вищезгаданого мотиву різними варіантами «безконечника».

Джерела та література:

1. Афанасьев А.Н. Дерево жизни. – М., 1982. – 464 с.
2. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1993.
3. Войтович В. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2005. – 664 с.
4. Захарчук-Чугай Р.В. Українська народна вишивка. Західні області УРСР. – К.: Наукова думка, 1988.
5. Кара-Васильєва Т.В. Українська вишивка. Альбом. – К.: Мистецтво, 1993. – С. 139 с.
6. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. – Донецьк: Донецьке відділення НТШ, 2007. – С.117.
7. Кушнір В.Г. Господарсько-побутова адаптація українців південно-західного степу та нижнього Подунав'я. – Одеса, 2012.

8. Мельничук Ю. Семантика українських вишитих рушників // Народне мистецтво. – №27-28, 2004. – 60-64; №29-30, 2005. – 59-64.

9. Селівачов М.Р. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). – К.: Ант, Ніжин: Аспект-Поліграф, 2005.

10. Тимошенко Г.М. Населення України за 2010 рік: демографічний щорічник. Державна служба статистики України. – К., 2011. – 442 с.

Стрельцова А. Мотив «Дерево Рода» на ткацьких изделиях українцев Одесской области.

В статті йде про мотів «Дерево Рода» на ткацьких изделиях українцев Одесской области. В статті розглядається семантика даного орнаменту, його варіації у українцев Одесской области.

Ключевые слова: «Дерево Рода», «вазон», орнамент.

Streltsova A. The motive of “Family Tree” in textile products Ukrainians in Odesa region.

The article deals with the motif “Family Tree” in textile products Ukrainians in Odesa region. The article deals with the semantics of the ornament, its variation among Ukrainians Odesa area.

Key words: “Family Tree”, “pot”, ornament.

КАМ'ЯНА СКУЛЬПТУРА СВЯТОГО ОНУФРІЯ В с. КАСПЕРІВЦІ НА ТЕРНОПІЛЬЩИНІ

У статті досліджено культурну пам'ятку с. Касперівці на Тернопільщині. Дослідження показали, що статуя видовбана в скалі і належить скіфському богу війни Аресу.

Ключові слова: скульптура, скіфи, фортеця, святилище, язичники.

Перша згадка про село Касперівці датується 1469 роком, проте є і пізніші відомості, зокрема 1493 та 1517 рр. З 1619 р. по 1786 р. [1] Касперівці згадуються як місто. Теорія походження назви села має досить міцну основу, адже Касперівці як топонімічна назва походить від власного імені. Лінгвістичні дані також підтверджують, що ім'я Каспері є римського походження.

Пізніше з'являються й інші частини села, які називалися здавна і до цього часу: Кадовб, Липники, Голетин, Деринівка, Гнила. Проте народні перекази не зберегли походження цих назв і часу їх виникнення.

Життя села розвивалося і в давньоруські часи, і під час монголо-татарського нашествия. На жаль, ці сторінки історії села є досить сумними. Люди не могли чинити опір могутній татарській навалі і покидали свої житла напризволяще. Селяни переховувалися у непролазних лісах, які носили назву Ростова і Самотія. Після звільнення села від монголо-татар життя тут відновилося з новою силою, цьому сприяв Чумацький шлях, який ішов через Серет з Прикарпаття на Збручанське Поділля.

Сільський священний Микула у «Книзі Священнодійства Касперівці» висуває власне припущення походження пам'ятника Святого Онуфрія. На його думку, на тому місці стояв старовинний монастир, що носив назву Святого Онуфрія. На честь цього святого, мабуть, і був висічений в скалі його портрет. За своєю формою ця пам'ятка нагадує жертовник. Саме така форма дає підстави, що був виконаний він за часів язичництва. Історик Іван Кушнірик вважає, що в печерах через 200 м. був скельний храм – святилище дохристиянського періоду (VII-VIII ст.). Біля храму величезний жертовний камінь. На верхній частині каме-

ня видовбано під тіло людини, яку вбивали. У скалі є отвір куди кров стікала на голову цій скульптурі (Богу). Але цієї думки мало хто дотримується з односельчан. А теперішній священик Зубик Василь Михайлович та вчитель історії Марчук Віра Ярославівна висувають припущення, що влітку 1672 р. турки після тривалої облоги відчайдушного штурму оволоділи головним оплотом оборони – фортецею, і Кам'янцем.

Поділля на 27 років опинилося під османською владою. Новий кордон проходив по р. Стрипі, і Бучач ділився на дві частини – турецьку і польську. По р. Сереті який протікав через Касперівці теж був кордон. Однієї темної ночі, коли лютувала негода і турецька сторожа послабила свою пильність, з полону втік якийсь козак. Він подолав ріку, яка в ті часи була ширшою і глибшою, бо ходила судна по ній. Утікач дістався до замку польського, який стояв, за твердженням істориків, неподалік мосту в районі теперішнього будинку культури. Чи то втеча випала на день Святого Онуфрія, і козак вибрав його своїм покровителем, чи, може, його самого так звали. Але він взявся висікти в скелі фігуру Святого Онуфрія. Обросла мохом, вона до нині видніє в кам'яному моноліті. Цю пам'ятку жителі села оберігають як наочний опис важкого минулого їх предків. Було чи так, чи ні, очевидців немає, тільки перекази від діда до батьків до сина. Правда, є один німий свідок – церква святого Юрія або Георгіївська, що майорить з протилежного лівого берега. Вона вже тоді стояла на крутому схилі, бо закладена ще у XVI ст. Точних свідчень щодо цієї скульптури немає, тому багато істориків вважають, що це язичницьке капище. Також про це свідчить оленячий мох на скелі, який росте приблизно вже 2-3 тис. років. Такий самий мох на самій скульптурі. Це засвідчує, що це не Святий Онуфрій, а статуя видовбана в скалі належить, за даними Олійника, Богові війни Аресу, який був у скіфів. З іменем цього божества пов'язаний кривавий культ та жертвоприношення людей. В жертву Богові війни приносили полонених, кров яких виливали на меч, а їхню праву руку відрубували, потім вбивали. На жаль, Онуфрію руки було відбито, тому ми не можемо казати, чи він тримав меч. На території села було знайдено поселення скіфів яке датується VII-V ст. до н.е. Олійник вважає, що ця скульптура скіфського періоду яка підтверджується поселенням.

Джерела та література

1. Книга Священнодійства Касперівців. (Зберігається у церкві св.Юрія с. Касперівці, Заліщицького району Тернопільської області).

Фецик И. Каменная скульптура святого Онуфрия в с. Касперовцы на Тернопольщине.

В статье исследовано культурную достопримечательность с. Касперовцы на Тернопольщине. Исследования показали, что статуя выдолблена в скале и принадлежит скифскому богу войны Аресу.

Ключевые слова: скульптура, скифы, крепость, святилище, язычники.

Fezek I. Stone sculpture of St. Onufriy in village Kasperovci in Ternopil region.

In the article cultural sight is investigational v. Kasperovci on Ternopolschina. Researches rotined that a statue is hollow-out in a rock and belongs to scythian god of war to Ares.

Keywords: sculpture, scythians, fortress, temple, heathen.

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСКОЇ КРИМСЬКО-ТАТАСЬКОЇ АНТРОПОНІМІЇ

В статті розглядаються традиційні кримськотатарські імена, аналізується загальна структура особистого імені та її трансформація в різні історичні періоди. Автором відмічаються особливості запозичення з інших мов особистих імен в кримськотатарську антропонімію, наводяться списки найбільш використовуваних імен. Дослідження базується на вивченні усіх опублікованих джерел з цієї проблематики, а також на широкому колі етнографічних джерел.

Ключові слова: антропонімія, особисті імена, кримські татари.

Кримські татари – тюркомовний народ мусульманського віросповідання. Їх етнос сформувався на Кримському півострові в результаті злиття дотюркських (таври, скіфи, сармати, греки, готи, алани) та прийшлих тюрко-монгольських (гуни, тюрко-болгари, печеніги, огузи, кипчаки, турки-сельджуки, монголи, ногайці) елементів. Суджень про те, що в етногенезі кримських татар брало участь дві основні групи компонентів дотримуються всі вчені, але й досі ведеться дискусія про співвідношення між цими компонентами. Одні вчені схильні бачити в кримських татарах, перш за все, нащадків нетюркських народів півострова, які були ісламізовані та перейшли на тюркську мову [13, с. 7-8; 10, с. 23], інші вважають, що тюркський компонент зіграв вирішальну роль в їх етногенезі [23, с. 336-340]. Необхідно відмітити і той факт, що кримські татари поділяються на три субетнічні групи (степові, горні та півдоннобережні), які значно відрізняються в антропологічному і культурно-побутовому відношеннях та, відповідно, за своїм походженням.

В травні 1944 р., за звинуваченням у посібництві фашистам, кримські татари були депортовані в республіки Середньої Азії, перш за все, в Узбекистан, а також Таджикистан, Киргизстан, Казахстан та в інші північні та східні області Радянського Союзу (Поволжя, Урал, Сибір) [7, с. 106-107]. В результаті цих історичних подій, в культурному житті кримських татар спостерігалися процеси деетнізації. Кримським татарам заборонялося повертатися на

батьківщину, була знищена історична тюркська топонімія Криму, а зі словників та особистих документів зник навіть сам етнонім «кримський татарин» [7, с. 110]. З кінця 1980-х рр. в результаті активізації національного руху кримських татар починається масове повернення їх на історичну родину [13, с. 17].

Етнічна багатокомпонентність кримських татар, їхня багата історія та етнокультурні контакти відобразилися в духовному житті народу і, зокрема, в кримськотатарській антропонімії. Аналіз особистих імен кримських татар може пролити світло на маловивчені питання етнічної історії, міжетнічних впливів і контактів, на особливості еволюції їх духовного життя, специфіку світогляду.

Незважаючи на те, що антропонімія кримських татар неодноразово ставала об'єктом досліджень, вона і досі залишається вкрай маловивчена, а наявні роботи здебільшого носять довідниковий характер. Серед них: розділ «Крымскотатарские мужские имена и отчества» стислого російсько-українського і україно-російського словника, який був підготовлений колективом авторів [2], брошура «Крымскотатарские мужские имена и отчества. Крымскотатарский-украинский словарь правописания» [15], а також «Крымскотатарские имена. Справочник», укладений С.Усеїновим [9].

Ці довідники призначені, перш за все, для співробітників офіційних органів державних установ з метою впорядкувати і уніфікувати написання українською мовою кримськотатарських чоловічих імен та по-батькові. При цьому автори вищезгаданих словників використовували наявні словники кримськотатарських імен, укладених Е.Озенбашли [12] і Ш.Кайбуллаєвим [8], котрі являються більш-менш повними зібраннями кримськотатарських особистих імен та в яких наводиться їх переклад. Однак час та місце побутування імен, ступінь їх поширеності, мотиви номінації та іншу важливу історико-етнологічну інформацію автори не розглядають.

У розділі А.В.Суперанської і М.А.Шейх-Аметова «Крымскотатарские имена», який розміщений у довіднику особистих імен народів СРСР [16], наводиться список, який включає декілька сотень кримськотатарських особистих імен. Однак всі коментарі до цього списку зводяться до висновку, що весь кримськотатарський іменник складається в основному з арабських імен; наводиться декілька допусульманських кримськотатарських імен: *Бавбек*, *Байбек*, *Бактемир*, *Улан*, *Чалаш*, *Чорман*, *Улькер* та ін.

Найбільш фундаментальним словником імен мусульманських народів Близького Сходу, Середньої Азії, Закавказзя та Поволжя залишається робота А.Гафурова «Имя и история. Имена арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь» [1]. В цій роботі в науково-популярній формі описуються деякі мотиви надання імені дитині, повір'я, які пов'язані з окремими іменами, говориться о складених іменах, о деяких титулах та почесних прізвиськах. Проте найбільш вагомий в цьому дослідженні є словник, в котрому імена відповідних народів представлені арабською графікою з латинською транскрипцією та надано їх переклад російською мовою. Хоча для роботи А.Гафурова й характерна деяка неповнота, стислість змісту, іноді неточність етимології імен, але на сьогоднішній день вона являється кращим дослідженням на цю тему, що включає в себе і кримськотатарську антропонімію.

Значний внесок у вивчення іншомовних запозичень в кримськотатарську мову зробив А.М.Меметов. В його роботах стисло розглядаються і кримськотатарські особисті імена, які були запозичені з інших мов. Наприклад, в монографії «Лексикология крымскотатарского языка» [11], він аналізує кримськотатарські імена, які були запозичені з інших мов і приходять до висновку, що в сучасній кримськотатарській мові більшість (приблизно 90 %) особистих імен запозичені з арабської та персидської мов, а особисті імена тюркського походження представлені поодинокими прикладами: *Бекташ*, *Дагъджи*, *Дерменджи*, *Памукъчи* та. ін. [11, с. 178]. Втім, в цих випадках автор зміщує особисті імена і прізвиська. Навряд чи можна припустити, що в минулому кримські татари могли давати імена з наступними значеннями: *Бекташ* – назва мусульманського суфійського ордена, член цього ордена, дервіш; *Дагъджи* – букв. «горець»; *Дерменджи* – букв. «мельник»; *Памукъчи* – букв. «хлопковод».

В двох статтях А.М.Емірової [23, с. 299-305; 24, с. 326-331] наводяться загальні міркування відносно вивчення ономастики, в тому числі антропонімії кримських татар. Автор розглядає проблему історії вивчення кримськотатарської антропонімії, а також ряд інших проблем лінгвістики, такі як: пристосування арабських звуків до фонетичної системи кримськотатарської мови, проблеми кримськотатарських вокативів, традиційні та перетворені особисті імена, проблема двокомпонентних чи бінарних особистих імен. Також в роботах розглядаються кримськотатарські імена, які запозичені з інших мов, де автор пропонує вживати кримськотатар-

ські особисті імена в тому варіанті, як вони звучать арабською та персидською мовами, а не їх «неправильні» варіанти. Однак саме вивчення діалектних форм особистих імен представляє великий інтерес як для лінгвістики, так і для вивчення особливостей історії та культури народу. До того ж, не можливо передати латинською чи кириличною графіками, які використовують кримські татари, все різноманіття звуків арабської мови, більшість з яких не мають аналогій в кримськотатарській.

Враховуючи вказані недоліки вищезгаданих праць, для наукового вивчення питань кримськотатарської антропонімії потрібне залучення не тільки лінгвістичного, але й етнографічного матеріалу.

Метою цієї статті є виявлення загальних особливостей кримськотатарської антропонімії на основі отриманих письмових і етнографічних матеріалів.

В ході дослідження була використана методика, котра була розроблена і застосована для вивчення етнічних груп Південної України А.В.Шабашовим [19, с. 246-2614; 20, с. 616; 21, с. 112].

В якості джерел для вивчення кримськотатарської антропонімії нами, окрім існуючих опублікованих робіт, які присвячені цій тематиці, були використані погосподарські книги і матеріали польових етнографічних досліджень, які були зібрані у кримських татар гірського Криму.

Так як духовна культура кримських татар заснована на ісламі, який був затверджений у Криму в XIV ст., то, відповідно, саме крізь мусульманські канони проводяться основні обряди, зокрема, обряд надання імені дитині. В ісламі, як і в інших монотеїстичних релігіях, особливе значення надається вибору особистого імені. Мусульманські богослови відмічають, що пророку Мухаммаду доводилося змінювати імена деяким своїм друзям, які здавалися йому нещасливими, принизливими чи потворними, на більш прийнятні і милозвучні. З іншого боку, пророк не схвалював такі імена, як «Доброзичливий», «Прекрасний» і т. ін., які явно чи побічно натякають на наявність у людини якихось моральних чи фізичних характеристик, якими він може і не володіти.

Мусульманськими можуть вважатися такі імена, в яких в першу частину особистого імені входить слово *Абдул* - «раб», а друга, заключна, включає один із 99 епітетів Аллаха, наприклад, *Абдул Рахман* - «раб Милостивого», *Абдул Карім* - «раб Великодушного», а також імена канонізованих пророків та праведників, наприклад, *Мухаммад*, *Алі*, *Ібрагім* (Авраам), *Сулейман* (Соломон). Дівчатам

частіше за все дають імена жінок із сім'ї пророка: *Айша, Фатіма, Хатіджа, Рукайя, Зайнаб* і т. ін. [18, с. 119].

В наші часи ім'я дитині зазвичай обирають батьки за власним розсудом, керуючись його красою та милозвучністю. Для обряду, коли дитині дають ім'я, запрошується мулла, який, обернувшись убік Мекки, читає малюкові спочатку на праве вухо, а потім на ліве особливу молитву «езан ади», в якій три рази промовляється ім'я, яке було обране батьками. Потім, мулла вголос вимовляє ім'я дитини та його батьків і повертає його їм [4]. Коли обирається ім'я, батьки намагаються враховувати думку бабусь та дідусів малюка. Іноді немовлят називають іменами їхніх бабусь та дідусів чи інших близьких родичів (частіше померлих). Так в 2007 році в селі Баштановка (Пички) Бахчисарайського району у респондента Асанової Найле, 1935 року народження, була записана інформація про те, що першій дитині ім'я зазвичай обирає мати чоловіка, ім'я другій дитині – мати дружини, інших дітей батьки називають за власним розсудом [5]. Іноді батьки дають імена відомих людей (*Амет-хан, Герай, Тимур*) чи нові модні імена (*Ельзана, Леніза, Деніза, Артур*) [3].

Розглядаючи особливості кримськотатарської антропонімії потрібно визначити загальну структуру особистого імені. В минулому кримські татари, як і інші тюркські народи, не мали прізвищ та по-батькові в нашому сучасному вигляді. Ім'я складалося з особистого імені (ім'я, яке давали дитині при народженні) та особистого імені батька з часткою *-огли* (син) чи *-кизи* (дочь). Також в Російській імперії проводилася практика впровадження прізвищ, а в радянські часи ця практика остаточно вкоренилася як серед кримських татар, так і серед інших тюркських народів. Прізвища походили від імені батька чи від імені діда (батько батька).

Починаючи з другої половини ХХ ст., людям записували в документах і ім'я по-батькові, таким чином, система найменування стала такою, якою ми її маємо в наші дні: прізвище, ім'я та по-батькові. Не дивлячись на те, що офіційно прийнятий варіант антропоніма всюди використовується в різній документації, але в народному побуті він не прижився. Так кримські татари, на могильних каменях на мусульманському кладовищі смт. Куйбишево Бахчисарайського району, вказували тільки ім'я батька померлого з відповідним афіксом та його особисте ім'я, наприклад, Сейтталі-оглу Сейтджелілі (1932-1995), а не Сейтджелілі Сейтталієвич, як записано в документах.

В останній час спостерігаються інші процеси, відроджується колишня форма по-батькові. Батьки часто дітям навмисно записують в документах таку форму антропоніма, яку колись носили їх предки, наприклад, Евеліна Ернес-кизи (2000 р. н.), Іслям Рефат-огли (2006 р. н.) [14].

Мала місце в житті кримських татар заборона використання особистих імен. В давнину чоловік і жінка не називали один одного за їх особистими іменами, а називалися іменами їхніх старших дітей. В цьому звичаї вбачається давнє тюркське табу, яке збереглося до недавно. Існували і інші варіанти звернення до чоловіка (жінки): Апай! (Дружина!), Акай! (Чоловік!) [5]. Подружжя в домі звертаються до дорослих тільки на «Ви», до молодших – за бажанням, чи на «Ви», чи на «Ти» [4]. Однак в сучасний час така форма звернення між подружжям використовується не часто [6]. Частіше за все на «Ви» кримські татари звертаються до старшої за віком чи за соціальним статусом людини, окрім татів долини [5] і татар Північного Криму від Керчі до Перекопу, а також в деяких районах південного берега Криму [17, с. 109].

Однією з особливостей кримськотатарської антропонімії є мелодичність особистих імен, що обумовлено специфікою фонетики кримськотатарської мови. У кримських татар, як і у деяких інших тюркських народів, побутує звичай називати дітей співзвучними іменами, особливо часто такі імена даються близнюкам. Наприклад, п'ять дочок Ібраїма та Сидіх Асанових мають наступні імена: Найле, Надіє, Нурійє, Разійє, Джевайє [5]. Дуже часто дочкам дають близькі за значенням чи за сенсом імена. Так, наприклад, якщо одну дівчину в сім'ї назвали Айше, то, напевно, якщо народиться друга дочка, - їй дадуть ім'я Фатіма [4].

Традиційні для кримських татар, втім, як і для казанських, вкорочені форми особистого імені, які запозичені, в основному, з інших мов. На перший погляд, навіть може складатися враження, що імена у кримських татар не мають нічого спільного з їх арабським чи персидським варіантом. Наприклад, кримськотатарське чоловіче ім'я *Абляз* походить з арабської *Абдуллазіз*, кримськотатарське жіноче ім'я *Зера* – з араб. *Захра*. Способи скорочення іншомовних імен в кримськотатарській мові різні, втім, це вже є скоріше проблемою для філологів.

Коли ми говоримо про запозичені особисті імена в кримськотатарській антропонімії, необхідно погодитися з вищезгаданими дослідниками в тому, що більшість кримськотатарських імен за

своїм походженням є арабо-персидськими. Імена такого походження складають приблизно ? кримськотатарських імен. При цьому саме арабськими мусульманськими є трохи більше половини цих імен, інші ж є домусульманськими іменами, які бажають блага, наприклад, *Фікрет* - «ідея», *Емір* - «правитель», *Салім* - «неушкоджений, здоровий». Цікавий і той факт, що арабські імена переважають у списку чоловічих кримськотатарських імен, а кримськотатарські жіночі імена складаються, в основному, з персидських слів. Проте, за нашим дослідженням, на противагу даним А.М.Меметова [11, с. 178], на долю тюркських за своїм походженням імен доводиться менше 1/10 від всіх кримськотатарських імен. Так, нами були виявлені лише одиничні тюркські імена із вибірки імен, які реально функціонують в сучасності, а це приблизно дві тисячі імен. Наприклад, *Болат*, *Темір*, *Турди* [14], причому останнє ім'я запозичене у тюркських народів Середньої Азії.

За матеріалами наших досліджень, серед татар гірського Криму найбільш розповсюдженими чоловічими іменами є: *Айдер*, *Алі*, *Алім*, *Асан*, *Ахмет*, *Ділявер*, *Мемет*, *Мурад*, *Наріман*, *Осман*, *Ремзі*, *Рефат*, *Руслан*, *Рустем*, *Сервер*, *Едем*, серед жіночих – *Айше*, *Аліє*, *Арзи*, *Гульнара*, *Діляра*, *Зарема*, *Зейнеб*, *Зера*, *Сабріє*, *Фатіма*, *Феріде*, *Хатідже*, *Ельмаз*, *Еміне*.

На початку минулого століття найбільш вживаними були чоловічі двоскладні імена, наприклад, *Мемедалі*, *Сейталі*, *Сейтасан*, *Сейтумер*, а також *Велі*, *Зеккій*, *Ремзі*, *Різа*, *Сейран*, *Сервер*, *Шевкет*, жіночими – *Азізе*, *Васфіє*, *Джеваре*, *Зудіє*, *Лютфіє*, *Надіє*, *Найле*, *Рукіє*, *Уріє*, *Усніє*, *Шадіє*. На сьогоднішній день отримали розповсюдження односкладні чоловічі імена *Амет*, *Алі*, *Умер*, *Асан*, а також *Арсен*, *Ленур*, *Марлен*, *Рамазан*, *Ельдар* і жіночі – *Марлена*, *Ленура*, *Реяна*, *Ельвіна*, *Ельвіра*, *Ельзара*, *Ельміра*.

Серед нових явищ в кримськотатарській антропонімії необхідно відмітити появу декілька груп імен, які з'явилися за радянських часів. Перш за все, це група імен даних на честь революційних вождів. В цю групу входять такі імена як *Ленар/Ленур* (Ленін + тюрк.-перс. *нур* «світло, сяйво»), *Марієн* (скор. Маркс і Енгельс), *Марлен* (скор. Маркс і Ленін), *Дамір* (ймовірно, контамінація російського «Да будет мир!» і тюрк. *Демір* «залізо, сталь»). За таким же принципом виникли і жіночі імена, такі як *Ленура/Ленара*, *Лемара*, *Леніза*, *Леніє*, *Леніяр*, *Марлена*. Такі імена часто використовувалися також серед казанських татар та башкир.

У кримських татар зустрічаються імена як західноєвропейські (*Арсен, Ельвіс, Еміль, Ернес, Ельвіра, Ельвіна, Евеліна*), так і імена, які використовуються серед східних слов'ян (*Альона, Олена, Алла, Діана, Ірина, Людмила, Надія*). Достатньо часто серед кримських татар зустрічається жіноче ім'я *Венера*, яке є російською калькою розповсюдженого у багатьох тюркських народів імені *Чулпан* «планета Венера», що пов'язано з уявленнями давніх тюрків про наявність душі у природи [14].

На появу в кримськотатарській антропонімії, умовно кажучи, «східнослов'янських» імен та імен із Середньої Азії частково вплинули міжетнічні шлюби. Наприклад, за матеріалами господарських книг Зеленовської сільської ради 2006-2010 рр., сім'я, яка проживала в селі Плотине (Гавр), складалося із голови сім'ї – Драннікова Леоніда Анатольовича, 1963 року народження, судячи з імені – росіянина за етнічною приналежністю, та його дружини – кримської татарки Леннари Деляверівни, 1960 року народження. Вони мають дочок з іменами: Еліна (1986 р. н.), Альона (1987 р. н.) і Ельвіра (1990 р. н.) [14].

У кримських татар існують і імена, що запозичені з мов Середньої Азії, наприклад, *Турди* - «той, що залишився, вижив», *Алішер, Турсуной* - «нехай залишиться» + «красуня», *Пардагуль* - «той, що народився в сорочці» + «квітка». Поява таких імен пояснюється міжнаціональними шлюбами кримських татарок із узбеками, таджиками, киргизами. Іноді зустрічається ім'я *Ельбрус* [11], яке утворилося від назви гори і, ймовірно, запозичене кримськими татарами у народів Кавказу.

Потрібно відмітити, що в наші дні вживання багатьох імен-новоютворень різко скоротилося, все частіше батьки намагаються дати своїм дітям кримськотатарські імена їх предків. Проте, якщо раніше, декілька поколінь назад, часто зустрічалися особисті імена, які склалися з декількох компонентів, наприклад, *Курт-Велі*, то зараз існує тенденція давати однокомпонентні імена, а також вигадувати до кримськотатарських імен «слов'янські» аналоги, які активно використовують в побуті, не дивлячись на кримськотатарські імена в метриках, виходячи зі співзвучності чи по першим буквам, наприклад, *Едем* → *Андрій*, *Шадіє* → *Шура*, *Сервер* → *Сергій*, *Судабіє* → *Соня* і т. ін.

У зв'язку з вищесказаним, хотілося виразити побажання не тільки кримським татарам, але й іншим етносам не забувати свою історію та культуру, а дбайливо зберігати традиції своїх предків

та пишатися своїми національними іменами. Кримськотатарська антропонімія зберігає в собі багато нерозкритих питань, детальне вивчення яких є предметом подальших досліджень.

Джерела та література

1. *Гафуров А.* Имя и история: Об именах арабов, персов, таджиков и тюрков. Словарь. – М.: Наука, 1987. – 221 с.
2. *Девлетов Р.Р., Каленчук Г.М., Прадид Ю.Ф.* Краткий русско-украинский и украинско-русский словарь. Крымскотатарские фамилии, имена, отчества / Под ред. Ю. Ф. Прадеда. – Симферополь: Таврия-Плюс, 2000. – 128 с.
3. Записано 24. 07. 2009 р. зі слів Алядінової Судабе Халіловни, 1956 р. н., с. Танкове (Біюк Сюрень) Бахчисарайського району АР Крим.
4. Записано 11. 07. 2009 зі слів Аметова Афдера Небі-оглу, 1938 р. н., смт. Куйбишево (Албат) Бахчисарайського району АР Крим.
5. Записано 30.06.2007 р. зі слів Асанової Найле, 1935 р. н., с. Баштановка (Пички) Бахчисарайського району АР Крим.
6. Записано 21. 07. 2009 р. зі слів Емірової Зейнеб Якуб-кизи, 1937 р. н., с. Танкове (Біюк Сюрень) Бахчисарайського району АР Крим.
7. Зінченко Ю. І. Кримські татари: Історичний нарис. – К.: Голов. спеціалізм. ред. літ. мовами нац. Меншин України, 1998. – 205 с.
8. Крымскотатарские имена. Происхождение и значение / Составитель Ш. Э. Кайбуллаев. – Симферополь, 1994. – 82 с.
9. Крымскотатарские имена. Справочник / Составитель С. Усеинов. – Симферополь: Анаюрт, 1992. – 63 с.
10. Меметов А. Крымские татары (Историко-лингвистический очерк). – Симферополь: Анаюрт, 1993. – 54 с.
11. *Меметов А. М.* Лексикология крымскотатарского языка. Учебное пособие. – Симферополь: Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2000. – 288 с.
12. *Озенбаишы Э.* Къырымтатар адлары. Крымскотатарские имена. – Симферополь: Таврия, 1992. – 49 с.

13. Очерки истории и культуры крымских татар / Под ред. Э. Чубарова. – Симферополь: Крымское учебно-педагогическое государственное издательство, 2005. – 208 с.

14. Погосподарські книги на 2006-2020 рр. с. Плотине (Гавр) Зеленовської сільської ради Бахчисарайського району. – № 1.

15. *Регушевський Е. С., Регушевська І. А., Усеинов С. М.* Кримськотатарські чоловічі імена та імена по батькові. Кримськотатарсько-український правописний словник. – Симферополь: Доля, 2005. – 132 с.

16. *Суперанская А. В., Шейх-Аметов М. А.* Крымскотатарские имена //Справочник личных имен народов СССР / Под ред. А.В. Суперанской, Ю. М. Гусева. – М.: Русский язык, 1987. – С. 185-195.

17. Хайруддинов М. А., Усеинов С. М. Этикет крымских татар. Эдепнаме. Часть III кн. «Мудрость веков». – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 288 с.

18. Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. А. Антропонимия и религиозные верования ногайцев Буджакской Орды // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. – 2008. – Вып. 2. – С. 119-126.

19. Шабашов А. В. Антропонимия // Очерки истории и этнографии села Кирнички в Бессарабии. – Одесса: Гермес, 1998. – С. 246-261.

20. Шабашов А. В., Пинти Н. П. Антропонимия // Чийшия: Очерки истории и этнографии болгарского села Городне в Бессарабии. – Одесса: Астропринт, 2003. – 792 с.

21. *Шабашов А. В.* Болгарская семья в 40-х годах 20 века (по материалам похозяйственных книг села Главаны) // Древние культуры и цивилизации Восточной Европы. (Материалы 3-ей международной археологической конференции студентов и молодых ученых. Одесса, февраль 1995). – Одесса, 1995. – С. 112–114.

22. Шабашов А. В. Система терминов родства //Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре. Материалы III Судакской международной научной конференции (18-21 сентября 2006 г.). – Т. II – Киев-Судак: Академперіодика, 2006. – С. 336-340.

23. *Эмирова А. М.* Крымскотатарский ономастикон как объект этнолингвистики // Культура народов Причерноморья – 1998. – № 3. – С. 299–305.

24. Эмирова А. М. Онимы как кумулятивные знаки этнической культуры // Избранные научные работы. – Симферополь, 2008. – С. 326-331.

Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О.А. Некоторые особенности современной крымскотатарской антропонимии.

В статье рассматриваются традиционные крымскотатарские имена, анализируется общая структура личного имени и ее трансформация в разные исторические периоды. Автором отмечаются особенности заимствования из других языков личных имен в крымскотатарскую антропонимию, приводятся списки наиболее употребляемых имен. Исследование базируется на изучении всех опубликованных источников, касающихся этой проблематики, а также на полевом этнографическом материале.

Ключевые слова: антропонимия, личные имена, крымские татары.

Khudayberdyeva (Ashirgeldy-gyzy) O.A. Some particular in modern antroponomy of Crimean Tatars.

In this article examines the traditional names of Crimean Tatars, analyses the general structure of the personal name and her transformation in a different historical periods. An author marker the particular of borrowing from other languages of the personal names in anthroponomical of Crimean Tatars, to given the list of the most used names. This is research is based on the study of all published sources hue touching this range of problems, and also of the field ethnographic material.

Keywords: antroponomy, personal name, Crimean Tatars.

УЯЎЛЕННІ БЕЛАРУСАЎ ПРА АТМАСФЕРНЫЯ З’ЯВЫ ЯК КРЫНІЦА ДАСЛЕДАВАННЯ МІФАЛАГІЧНАЙ СВЯДОМАСЦІ ЭТНАСУ

У статці прадставленыя некаторыя папярэднія высновкі вывучэння уяўлень пра атмасферныя з’явішчы (грозу, грім, блискавку, дощ), відображэных у традыцыйным беларуськім фольклоры, як джерело досліду міфалагічнай свідомасці этносу. Прыводзіцца спіс публікацый аўтара, у якіх гэтыя пытанні разглядаюцца дэталёва.

Ключовыя словы: фольклор, міфалагічная свідомасць, атмасферныя з’явішчы, апатропеечныя забароны і прыписы, святкова атрыбутика, абряд і рытуал.

У працэсе складаных узаемаадносін таго ці іншага народа і асяроддзя яго пражывання ўтвараецца культура (у першапачатковым значэнні – апрацоўка глебы), «якую можна назваць універсальнай формай адаптацыі». «Этнас увогуле нярэдка вызначаюць як форму культурнай рэакцыі на экалогію» [4, с. 6].

Земляробча-гаспадарчая дзейнасць селяніна самым непасрэдным чынам залежала ад прыроды, таму кожную яе з’яву – навальніцу, гром, маланку, дождж, снег, град, іней, расу, туман, вясёлку – ён імкнуўся «выкарыстаць» для забеспячэння свайго дабрабыту (умацавання здароўя, засцярогі ад няшчасных выпадкаў, паляпшэння стану гаспадаркі). Шматвяковы практычны вопыт назіранняў за надвор’ем (больш шырока: за разнастайнымі паказчыкамі жывой і нежывой прыроды) знайшоў сваё адлюстраванне ў шматлікіх прыкметах і прадказаннях метэаралагічнага характару.

Але перш за ўсё ў народных павер’ях і прыкметах, якія тлумачаць прычыну той ці іншай атмасфернай з’явы і з’яўляюцца асновай для апатропеечных забарон і прадпісанняў, адлюстравалася спецыфіка міфалагічнай свідомасці як першаснага спосабу асваення свету, асаблівай сімвалічнай сістэмы, у тэрмінах якой нашы продкі тлумачылі свет. Для яе характэрна «канкрэтна-пачуццёвая форма спасціжэння свету, дыфузнасць мыслення (змяшэнне прыроднага і сацыяльнага, жывога і нежывога, прычыны і следства), арыентацыя

на мысленне ў катэгорыях супрацьпастаўлення ці т. зв. бінарных апазіцый <...>, метафарычнасць, сімволіка, антрапамарфізм, <...> падсвядомае адчуванне непарыўнай сувязі паміж чалавекам і прыродай, зямлёй, навакольным асяроддзем і Космасам, вера ў розныя міфічныя істот, багоў і божастваў, духаў прыроды <...>, хатніх духаў <...>, прадстаўнікоў нячыстай сілы» [1, с. 161].

На матэрыяле беларускіх народных павер'яў (якія грунтуюцца «выключна на вобразна-сімвалічных асацыяцыях, містычных сувязях ці проста на прымхлівасці, выдумцы, фантазіі» [2, с. 5]), легенд (у якіх больш элементаў фантастыкі, казкі ў параўнанні з паданнямі) і паданняў (што ўспрымаюцца як рэалістычны аповяд пра сапраўдныя падзеі) версіі генезісу навальніцы, грому і маланкі выяўляюцца ў рэчышчы дзвюх асноўных тэндэнцый: хрысціянскай і язычніцкай. Так, гэтыя атмасферныя з'явы выступаюць атрыбутамі вышэйшых нябесных сіл (Бога, святых, анёлаў, язычнікага Перуна), а менавіта войскам, зброяй (стралой, бічом), светачам, следам калясніцы, гукам яе руху. Язычніцкія ўяўленні сінтэзавалася з хрысціянскімі, функцыі і атрыбутыка Перуна перайшлі, перш за ўсё, да прарока Іллі. Град (у адрозненне ад дажджу), напрыклад, таксама тлумачылі як пакаранне за грахі, а таксама як барацьбу Бога з нячыстай сілай. Паказ навальніцы, грому і маланкі як зброі, якая ўсталёўвае справядлівасць і ажыццяўляе пакаранне нячысцікаў, паноў-прыгнятальнікаў, людзей, якія добраахвотна звязаліся з цёмнымі сіламі або працавалі ў царкоўных святых, у легендах і паданнях (у параўнанні, напрыклад, у павер'ямі) набывае дадатковы сацыяльны падтэкст.

Ствараючы цэлую сістэму разнастайных забарон і прадпісанняў апатрапечнага характару, прыкметы і павер'і рэгламентавалі сямейны побыт і гаспадарчую дзейнасць. Так, агульны сэнс прадпісанняў, якія патрэбна было выконваць, каб пазбегнуць негатыўных наступстваў (смерць, пажар), напрыклад, ад навальніцы, грому і маланкі, – не ствараць шум і грукат (у процівагу спакою і цішыні). Забаранялася, напрыклад, бегаць, есці; патрэбна было сядзець дома, хрысціцца і маліцца, запальваць свечку перад абразамі. Забароны на выкананне палявых або хатніх відаў працы – дзеля прадухілення граду (як і пры абароне ад грому (маланкі)) – звязаны з пэўнымі рэлігійнымі святамі, а таксама з т. зв. «градавымі» днямі (напрыклад, у некаторых беларускіх мясцовасцях нельга было займацца працай на зямлі ў сераду пасля Вялікадня, а ў сераду пасля Сёмухі забарона

магла датычыцца толькі хатняй працы); апатрапеічныя рытуалы выконваліся ў некаторыя святочныя дні або пэўныя перыяды сельскагаспадарчага года.

Прафілактычнае выкарыстанне святочнай прадметнай атрыбутыкі Грамніц, Вербніцы, Вялікадня (хоць прыналежнасць атрыбутыкі да пэўнага свята не заўсёды акцэнтуюцца) у абароне супраць негатыўных наступстваў стыхіі ўключала шэраг магічна-рытуальных захадаў. Народнай свядомасці характэрна вера ў набыццё прадметамі прафілактычна-апатрапеічных уласцівасцей (і захаванне гэтых уласцівасцей на працягу года, што робіць магчымым іх выкарыстанне пры першай патрэбе ў любы іншы час) у пэўныя пераломныя моманты гадавога каляндарнага цыклу (трэба таксама ўлічваць той факт, што з прыняццем хрысціянства адбылося напластанне царкоўных свят на язычніцкія).

Для павелічэння сілы ўдзеяння магічных уласцівасцей святочнай прадметнай атрыбутыкі мела месца правядзенне магічна-рытуальных захадаў супраць маланкі ў дачыненні да покуці, печкі, акна – локусаў, якія маркіруюцца як прыналежнасць да чалавечай культуры (гэтыя локусы маглі суадносіцца з паняццем хрысціянскага (покуць) і язычніцкага (печ) пачаткаў). З разгледжанага матэрыялу вынікае, што мела месца як актыўная («захрэшчванне» хмары, запальванне грамнічнай свечкі, прыпальванне валасоў на галаве, спальванне асвячоных траў, з'яданне пупышкі з вербнага прутка), так і пасіўная (вынас на двор велікоднага настольніка, размяшчэнне вярбы на акне) абарона. Дзейнымі сродкамі дзеля прадухілення або спынення граду лічыліся выстаўленне хлебнай лапаты, а таксама некаторых іншых прадметаў гаспадарчага ўжытку, закопванне ў раллю рэштак ежы з велікоднага стала, выкарыстанне святочнай прадметнай атрыбутыкі (спальванне асвечаных вярбы і зёлак, запальванне грамнічнай свечкі), выкананне такіх абрадаў як абворванне сяла або тканне абыдзённага ручніка і г.д.

Нашы продкі адносіліся да прыроды і яе з'яў з вялікай увагай у плане тлумачэння генезісу, але і практычных захадаў па іх выкарыстанні дзеля забеспячэння дабрабыту, асабліва ў пераходныя каляндарныя этапы. Сяляне-беларусы ў павер'ях і практыцы народнай медыцыны адлюстравалі асаблівае значэнне першага веснавога грому (які павінен быў суправаджаць і першы веснавы дождж). Лічылася, што першыя веснавыя грывоты

– паказчык сапраўднай вясны. Магічна-рытуальныя дзеянні, якія выконваліся ў сувязі з першым грамам, адрозніваліся разнастайнасцю напаўнення складовых элементаў: такіх, як само дзеянне (качацца, валтузіцца, куляцца праз галаву па зямлі; каціць, грызці, перакідваць праз галаву камень і інш.), суб’ект (уся сям’я, жанчыны, дзяўчаты, любы чалавек), аб’ект (зямля, камень, жалеза, вада, дрэва (дуб, дубовае шула, бяроза, стоўб, плот)), мэта дзеяння (каб быць здаровым увогуле, каб папярэдзіць або вылечыць канкрэтную хваробу, каб не баяцца грому і інш.).

Пэўныя атмасферныя сітуацыі вызначалі асаблівасці лячэбна-прафілактычнай магіі, але ў залежнасці ад кантэксту, былі здольныя выяўляць амбівалентныя значэнні. Так, у час першага веснавога грому, які лічыўся несумненнай прыкметай штогадовага абуджэння зямлі, актывізацыі яе сіл, нашы продкі прыпісвалі звышнатуральныя ўласцівасці зямлі, вадзе, дрэву, каменю, жалезу, пры дапамозе якіх нібыта можна было вылечыць або папярэдзіць хваробу. У любы іншы час камень і дрэва станавіліся забароненымі локусамі, месцамі, дзе, па павер’ях, хаваўся нячысіцк, таму знаходжанне чалавека каля іх (пад імі) стварала пагрозу для яго жыцця. Амбівалентнасцю вызначаліся адносіны да чалавека і дрэва, у якія ўдарыла маланка, да т.зв. грамавых стрэл (і прыцягваюць, і адводзяць маланку).

Увага надавалася таксама назіранням за вясёлкай: яе станам, колерам, лакалізацыяй і інш. Так, па асаблівасцях выгляду і часе ўзнікнення вясёлкі на небе прадказвалі надвор’е і, як вынік, сялянскі дабрабыт. Часам вясёлка ўнушала прымхлівы страх. Вясёлка – своеасаблівы «рэгулятар» надвор’я ў яго найбольш істотных праявах: дажджу як жыццядайнай вільгаці і сухога надвор’я як крыніцы паўнавартаснага высыявання ўраджаю.

Існаваў шэраг рытуальных захадаў і забарон, выкананне якіх нібыта павінна было прынесці жадаемы вынік – выкліканне дажджу / спыненне засухі або спыненне дажджу / усталяванне пагоды. Пры выкананні абрадаў выклікання дажджу дзеці або падлеткі (але ў залежнасці ад мясцовасці гэта маглі быць і дарослыя) выконвалі пэўныя дапаможныя дзеянні, а ў некаторых выпадках праводзілі рытуалы самастойна. Шэраг дзіцячых заклічак, прыгаворак і песень, што, верагодна, з’яўляюцца трансфармаванымі апісаннямі рытуалу ахвярапрынашэння (кідання-сыпання-вылівання (у розных рэгіёнах) маку, зёрнаў ільну, пшаніцы, гаршчкі з баршчом і г.д. у калодзеж або крыніцу),

уяўляць сабой кароткую просьбу (або патрабаванне), а таксама абяцанне ўзнагароды (пачастунка або падарунка).

Беларускі фалькларыст І.В. Казакова адзначае, што адной з вызначальных рыс этнасу з'яўляецца закладзены ў яго свядомасці і падсвядомасці вобраз свету, таму «рэканструюваць глыбінны, амаль нязменны змест этнічнай свядомасці і зразумець, якімі моцью быць формы яе выражэння, адэкватныя гэтаму зместу <...> дапамагаюць рэшткі старажытнага светаўспрымання, якія захаваліся <...> ў фальклорнай спадчыне» [3, с. 156–157].

Менавіта фальклор у сваіх жанрах быў і застаецца гістарычна першай формай выяўлення народнай свядомасці і чалавечай духоўнасці наогул. На падмурку народных уяўленняў і вераванняў, назапашаных у пакаленнях ведаў, будаваўся, па сутнасці, увесь сцяганскі этычны кодэкс, эстэтычныя погляды, закладваліся асновы этнічнай свядомасці.

Крыніцы і літаратура

1. Дубянецкі, Э. Міфалагічная свядомасць / Э. Дубянецкі // Беларускі фальклор: энцыклапедыя. У 2 т. Т. 2: Лабараторыя традыцыйнага мастацтва – «Яшчур» / Рэдкал.: Г. Пашкоў [і інш.]. – Мінск, 2006. – С. 160–161.

2. Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча. – Кн. 1. – Мінск, 2010. – 574 с.

3. Казакова, І. Прыкметы і павер'і Магілёўшчыны / І. Казакова // Фалькларыстычныя даследаванні: Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: зб. арт. Вып. 3 / пад нав. рэд. В. Прыемка, Т. Марозавай. – Мінск, 2006. – С. 156–161.

4. Этналогія Беларусі: традыцыйная культура насельніцтва ў гістарычнай перспектыве: вучэб.-метад. дапам. / Т.А. Наваградскі [і інш.]. – Мінск, 2009. – 335 с.

Шваба А.М. Представления белорусов об атмосферных явлениях как источник исследования мифологического сознания этноса.

В статье представлены некоторые предварительные итоги изучения представлений об атмосферных явлениях (грозе, громе, молнии, дожде и т.д.), отображённых в традиционном белорусском фольклоре, как источник исследования мифологического сознания

этноса. Приводится список публикаций автора, в которых этот вопрос рассматривается подробнее.

Ключевые слова: фольклор, мифологическое сознание, атмосферные явления, апотропеические запреты и предписания, праздничная атрибутика, обряд и ритуал.

Shvaba A. Notions of Belarusians about atmospheric phenomena as a source of researching mythological consciousness of ethnos.

The preliminary results of the study of notions about atmospheric phenomena (storm, thunder, lightning, rain etc.) reflected in traditional Belarusian folklore as a source of researching mythological consciousness of ethnos are briefly described in the report. There is the list of author's publications where this topic is considered in detail.

Keywords: folklore, mythological consciousness, atmospheric phenomena, prohibitions and directions (to protect against negative consequences), festive attribute, ceremony and rite.

УДК 39(477)

**ТРАДИЦІЇ ТА ІННОВАЦІЇ У ОПІШНЯНСЬКОМУ
ВЕСІЛЛІ
(XX – початок XXI століття)**

На основі спогадів жителів селища Опішне, що в Полтавщині, реконструйовано опішнянський весільний обряд XX–XXI століття. Описано трансформації, які сталися впродовж досліджуваного періоду. Подано матеріали про використання глиняного посуду. Зроблено висновок, що глиняний посуд використовувався на всіх етапах весілля. Подано тексти весільних пісень.

Ключові слова: Опішне, весілля, Молодий, Молода, макітра, горщик, глиняний посуд.

В результаті історіографічних досліджень з'ясовано, що навіть для полтавського регіону України, весілля якого порівняно з іншими, охарактеризовано чи не найкраще, опубліковано детальні описи лише кількох населених пунктів. Дана студія – спроба детальної характеристики весільного обряду селища Опішне, що на Полтавщині. Головне джерело дослідження – спогади місцевих жителів.

Як і повсюдно в Україні, шлюб в Опішньому вважався укладеним лише після здійснення низки весільних обрядів, за загальноукраїнським весільним «сценарієм», поділений на передвесільний, весільний і післявесільний етапи. До передвесільного належать обряди, пов'язані з досягненням згоди двох родин на шлюб Молодих – запити, сватання, заручини, домовини, оглядини.

Після сватання відбувалися ще одна-дві зустрічі шлюбних сторін, які опішняни називали оглядини-домовини та заручини, визначали дату весілля, зважаючи на християнський календар. «*Основне, щоб у маю не грали свайбу, щоб не маялися Молоді. Все робилося, щоб як у всіх людей*» [25]. День утворення законної сім'ї в давніші часи припадав на неділю, оскільки Молоді вінчалися в церкві. Внаслідок гонінь на православ'я і знищення останнього в Опішньому храму, а відтак відмови від обряду вінчання упродовж 1960–1980-х років, цей день було перенесено на суботу. Гуляння весілля суботньої днини обумовлювалося також зайнятістю біль-

шості мешканців селища на роботах в державних підприємствах. Та й заключний етап весільного обряду (*«іти в свати»*) було зручніше здійснювати не в понеділок (як колись), який був робочим днем, а в недільний вихідний.

Приготування-клопоти до весілля починалися у родинах Молодої й Молодого за тиждень. З цього приводу в Опішному й досі побутує приказка: *«від середи до середи, хоч на призьбі сиди»* [21, 11].

Середа. В середу запрошували молодичь-кухарок (в четвер вони ж були калачницями) готувати весільні солодощі. Обов'язково в Опішному на весілля готували вергуни [25].

Четвер. Цього дня, за опішнянським звичаєм, намагалися випікати всі види весільного обрядового печива: короваї (два), медяники (двісті-триста штук), шишки (щонайменше сто штук) [25]. В четвер також «кололи поросю» для приготування м'ясних страв до весільного столу. [21]. Про людей, наділених особливим почуттям власної гідності, в Опішному казали: *«Сидить мов коровай на весіллі»* [18]. До речі, більшість інформаторів переважно вживали слово «калач» (відповідно жінок, що його випікали називали «калачницями»), у весільних піснях та приказках фігурує назва «коровай». Кожен етап коровайного і всього весільного обряду супроводжувався відповідними піснями [11, 25].

Впродовж періоду за який віднайдено інформацію, для замішування короваїв використовували переважно немальовані глиняні макітри ємністю 20-30 літрів. Їх перев'язували рушником чи червоною стрічкою. Калачниці вимішували тісто обов'язково попарно. Виробляючи калачі, медяники, пироги, оздоби для них, калачниці співали пісні «Було б, тобі, мати», «П'ятниця-починальниця», «Хороші коровайниці», «Бгає мати коровай, бгає», «Тобі ж мати, не журитися». Коли тісто було готовим для випікання, калачниці виводили-вистіпували, задобрюючи піч «Чогось наша піч гогоче», «Світи Боже з раю». Як і в Великих Будищах, Тарасівці, Великій Павлівці Зінківського району, в Опішному зафіксовано пісню про «вірмена», того самого, що піч вимітає.

Коли калачі «сиділи» в печі, відбувався цікавий обряд «гнічення калачів» [11]. Суть його в тому, що калачниці виходили до воріт і розбивали макітру, в якій вчиняли й вимішували тісто. Це було символом закінчення роботи – інформатори одноставно пояснювали, що макітру розбивали «щоб не місити у ній більше», «щоб вже не пекти», «на щастя» [11, 25]. «Гнічення калачів» відбувалося перед відчиненими воротами. Калачниці розпалювали символічний

вогонь з соломи, ставали навколо, передавали через нього навхрест макітру, потім цілувалися і кидали її на вогонь. Наприкінці, пританцювуючи навколо вогню, роздавлювали черепки ногами, гасячи багаття. Звичайно ж, не обходилося без чарочки міцних напоїв. В обряді випікання весільних калачів глиняна макітра відіграла не лише функціональну, а й ритуальну роль [30]. Зауважимо, що традиція розбивання місткості (дерев'яної діжі) для вчинення головного обрядового весільного хліба після посадки його у піч має давні корені. Зокрема, цей обряд відбувався на межі XIX–XX століть у Лубенському повіті (Полтавщина), с. Землянки Глухівського повіту Сумщини та [2, С.85; 4, С.154]. Після закінчення «гнічення калачів» калачниці заходили до обори. Витягуючи готові калачі з печі, дякували їй піснями: «Який коровай хороший», «Ой спасибі, Пречистая Мати».

З часом у Опішному повелосся так, що весільний хліб на замовлення односельців та людей з інших населених пунктів почала випікати одна калачниці. Одноособове виконання обряду випікання весільних калачів пов'язано з тим, що забувся, втративши своє значення, давній обрядовий сенс колективного коровайного ритуалу [18]. Готові весільні калачі в Опішному уквітчують барвінковим листям, колосками жита, кетягами калини, перев'язують червоними стрічками. Про те, що робота з ними закінчена, калачниці сповіщають пісню «Вигрібай, мати, жар, жар», або «Загрібай, мати, жар, жар».

В четвер в Опішному також перевозили «худобу» (придане) Молодої до Молодого. Весь процес лаштування-виряджання в батьків Молодої, перевезення-розвантаження в батьків Молодого супроводжувався піснями «Куди, доню, собираєшся», «Наш коник як уточка», «Впала ластівонька з неба».

П'ятниця. У цей день відбувалися передвесільні приготування, готували деякі з солоних м'ясних страв. Наприклад, холодець, укусове (курячий бульйон з м'ясом, який перед подачею до столу заправляли яйцями і сметаною – авт.).

Субота. Куховарки продовжували приготування [11]. Опішнянське весільне меню, яке складала головна кухарка: «*м'ясо-жаркое (шматочки м'яса в підливі, страву їли ложками), картопля до м'яса, пироги до сметани, сельодка до картоплі, фруктовий компот*» [25]. Заздалегідь в домашніх умовах готували горілку та вино.

Цього дня Молода запрошувала подруг у дружки, пришивала їм до одягу квіти та стрічки. Групу Молодого представляли старший

боярин, бояри, світилка, свашки. Молода з друзками йшли запрошувати родичів і друзів на весілля. Згідно свідчень Марії Ситник, Молода приходила до людей з хлібиною на рушнику, кланялася трічі, говорячи такі слова: «Просили батько і мати і ми просимо до нас на весілля» [21].

Напередодні весілля як символ прощання з вільним життям друзки влаштовували *дівич-вечір* (*дівичник*). Такі вечори і в опішнянській дівочій громаді визначалися особливою ліричністю. Дівчата-подруги завивали «весільне гільце» – у Опішному для цього брали соснову гілку, яку прикрашали стрічками, паперовими квітами, колосками.

Неділя. Опішнянський весільний цикл складається із власне весілля і триває один день, впродовж якого відбувається виряджання Молодого по Молоду, колись вінчання, а тепер реєстрація шлюбу, весільне застілля в батьків Молодої і за майже ідентичним сценарієм в батьків Молодого, обдаровування, розподіл короваю, розплітання коси Молодої та покривання її голови. Весілля починалося з обряду *виряджання Молодого по Молоду*. Батьки споряджали весільний поїзд. З Молодим їхала така кількість людей, щоб він був без пари (бо їхав за своєю парою): світилка та бояри (неодружені) і «гарячі» (одружені чоловіки й жінки). Одна з «гарячих» – головна свашка, носила вузол з весільними дарунками, шишками. Мати перед дорогою запрошувала «поїжджан» за стіл. Перед від'їздом – поспала Молодого на щасливу дорогу, добре та багате життя сумішшю з жита, ячменю, монет, цукерок та горіхів з глиняної тарілки. Іноді після цього її розбивала. До речі, ставлення до цього звичаю в Опішному було різним. Зокрема, Уляна Гаврильєва вважає: «*Це дуже погано, коли мати, обсипавши дітей житом, розбиває тарілку тоді. Мені наче життя розбиває. Не треба розбивати її*» [9].

В оселі Молодої весільним сценарієм завідували друзки. Вони співали під час усіх дійств цього дня до того часу, коли Молода поїде до Молодого. «Головною» була старша друзка, яку ще називали «початухою», бо вона першою починала співати пісні, «передбачені весільним сценарієм». Зранку в оселі Молодої друзки готували свою подругу йти під вінець, вдягали та прикрашали. Під час одягання Молодої у весільне вбрання, друзки співали пісні: «Куди, дочко, збираєшся», «Вигрібай, мати, жар, жар» (наведені вище). Зауважимо, що мешканці містечка Опішного, почали втрачати самотні елементи стародавнього народного одягу ще на

початку ХХ століття. Ніхто з опитаних респондентів не пам'ятав, щоб Молоді одягалися на весілля в український костюм. Навпаки, в 1930-х роках їх одяг майже не відрізнявся від звичайного святкового. Упродовж 1950–1960 років у Опішному весільну сукню переважно шили самотужки зі шматка більш-менш піджої матері. Кольорова гама тогочасного весільного вбрання Молодої: від білого, тілесного, блідо-блакитного, блідо-зеленого до навіть коричневого.

З кінця 1950-х зафіксовано використання весільних вінків та фати (новотвір, її брали на прокат) [12, 25]. Вінки ж використовувалися українцями здавна. Опішнянські весільні вінки 1950–1960-х років виготовлялися місцевими майстринями, тому були подібними за формою до народних, відрізняючись лише кольором. До весільного зимового вбрання додано хоч і не весільний, але часто використовуваний елемент тогочасного одягу – піджак. Піджаки в той час носили всі – і чоловіки і жінки. Наявність у жінки піджака вважалося ознакою більш-менш середняцького існування. Приблизно з кінця 1960-х років весільні сукні наречених почали шити довгими, порівняно з попереднім періодом, коли вони переважно були «до колін». 1970–1980-ті роки позначені черговою уніфікацією опішнянського весільного одягу з міським, внаслідок чого він остаточно втратив подібність до традиційного народного.

Святковий поїзд зустрічали батьки Молодої. На шляху до двору Молодої вуличні хлопці вимагали викуп за неї від поїзда Молодого, біля воріт Молодої, в хаті торги з друзками. В Опішному побутував звичай, коли після благословення Молоді виходили з хати, «в'язати поїзд». Одна зі свашок виносила в ситі подарунки, якими обдаровувала усіх: Молодому – хустку, бояринам – хустки носові, чоловікам з поїзда (старостам, друзкам) – рушники, жінкам – хустки. В цей час Молодий дарував матері Молодої чоботи, в яких вона танцювала. Співали пісню «Ой, чоботи, чоботи ви мої».

Після зустрічі Молодого з Молодою в її дворі, вони їхали до церкви, пізніше органу реєстрації актів громадянського стану – сільської ради. Виряджуючи Молодих, мати Молодої обсіпала їх житом і монетами, цукерками, кропила свяченою водою, тричі обходячи навколо них [12]. В цей час співали пісні: «Не сип, мати, вівсом», «Не кропи мати водою», «Мати дочку родила», «Загрібай мати жар», «Куди, доню, собираєшся», «По той же бік ставу», «За хатою за світлицею», «Одступіться вороги», «Схилилася вишня».

Коли Молоді поверталися з реєстрації шлюбу (раніше – вінчання), їх зустрічали батьки з хлібом-сіллю. Неодружений брат Молодої, якому традиційно відведено важливе місце у весільному обряді Опішного, при вході в хату просив викуп (про суму викупу могли домовитися заздалегідь) [25], одночасно виконуючи роль охоронця сестри Молодої.

До святкового столу, на якому обов'язково стояли коровай та дві свічки в глиняній мисці з житом, Молоду заводив її брат, взявшись за кінець хустки, яку та тримала в руках. Бо свою руку дівчина цього дня мала дати лише нареченому, і, за народним повір'ям, між руками наречених ніхто не повинен був проходити. Молоді до самого вечора мали бути нерозлучними. Біля Молодої сідали дружки і її родичі, біля Молодого – бояри, світилки, «гарячі». До речі, за весільними свічками слідкували, провіщаючи долю Молодих – чия свічка згорить швидше, той швидше й помре.

Весілля відбувалося спочатку в Молодої, потім у Молодого. Під час весільного застілля ті, «хто в причеті» (гості, запрошені сидіти за столом – авт.), співали тих пісень, яку страву подають: капусту подають, співають про капусту. В 1960-х роках весільні страви (м'ясо-жаркоє, капусняк, укусове, картоплю до м'яса) подавали в середнього розміру мисках (глиняних у тому числі), з розрахунку на п'ять чоловік. Сметану подавали в мисках меншого розміру. Пирого подавали цілими [25]. Лунали пісні: «Дружечки-паняночки», «Що на хаті зілля», «За хатою, за світлицею».

В цей час перед Молодим танцювала свестя (сестра Молодої), вимагаючи викуп за сестру. Дружки співали пісні «Скаче сестра скаче», «На зятя не дивлюся», «Ти, зятю, хороший». За столом дружки співали пісні «Не сідай, Ваню, боком», «Ой засвіти, мати, свічку», «В саду соловейко защебетав», «Ми думали, що Саша вельми багаті», «Прибирайся свекрухо, прибирайся», «Я в багечка на одході», «Було б не йти з хорошого дому», «Загрібай, мати, жар, жар», «Не йди, Галочко, між чужі люди», «Ой зашуміла, зашелестіла», «Я ж думала в батька горе», «Матінка частує», «Має, коса, має», «Із Києва швачка, з Києва фіалочка», «Ой ні далеко, ні далеченько»:

Частування матір'ю гостей супроводжувалося піснею «Матінка частує». Звертаючись до брата Молодої, дружечки співали піснею «Не заводь мене, мій брате», «Братіку-навісничку», «Татарин, братічок, татарин». За весільним столом відбувалися переспіви між дружками та боярами.

Заключною стадією весілля у Молодї було дарування Молодих. В цей час перев'язані шматком тканини («на плаття», «на рубашку») хрещені батьки краяли весільні калачі. Співали пісні «Світи, Боже, з раю», «Дружко коровай крає». На адресу боярина лунали і жартівливі пісні «Чи бачиш ти дружку», «Казали дружко старий».

Спершу хрещені батьки підносили по великому медянику та по шматку калача Молодї та Молодому. Потім підносили батькам, а тоді кожному гостеві хрещені підносили на тарілці чарку горілки і залежно від сімейного статусу: одруженим шматок калача і медяник, неодруженим лише по медянику [25]. Гості ж дарували Молодим подарунки. За народними традиціями, найважливішою була не вартість подарунку, а щирість слова, тому кожен мав своє примовляння до подарунку. На відміну від сьогоднішнього дня, раніше гроші дарували дуже рідко. Найчастіше – посуд, тканину, художю. В родинях гончарів іноді дарували глину. Зокрема, коштовний подарунок – віз глини «з привозом» у день її весілля подарував Наталці Пошивайло її хрещений Сава Пошивайло [10].

На опішнянському весіллі обов'язково грали музики [5]. На весіллі замовляли: гопак, краков'як, парапет, польку [16]. На завершення весілля у Молодї дружки співали пісні: «Дівочий порядку» «Старшая дружечко», «Брала Ганночка льон, льон», «Прощай, прощай Галинонько», «Вигрібай, мати, жар», «Оглянься мати», «Ой спасибі Богу». На цьому весіллі в Молодї закінчувалося. За подібним сценарієм воно відбувалося і в Молодого. Проводжаючи Молодих до свекрухи, мати Молодї знову обсіпала їх тричі житом.

Приїхавши до господи Молодого, наречені підходили до порога хати, на якому їх зустрічали батьки з іконами та хлібом на рушнику. Молода ставала на стілець, кланялася на чотири боки – схід, захід, північ та південь і казала: «Візьміть, мамо, хлібину, прийміть мене, як рідну дитину». Передавала привезену з дому хлібину свекрусі. Та, взявши хлібину, благословляла Молодих. Зайшовши в хату вони сідали за стіл і обов'язково куштували хліба з сіллю. Після застілля, розподілу короваю і дарування Молодих гостями Молодого, відбувалося драматичне дійство – знімання з Молодї вінка та фати. Це означало символічне її приєднання до гурту жіноцтва. Респонденти наголошували, що це обов'язково мало відбутися до заходу сонця. Весільний вінок мала зняти Молода або Молодий і ні в якому разі не свекруха. Після цього Молода покривала голову – колись очіпком, нині – хусткою.

Післявесільний цикл опішнянського весілля присвячений вшануванню батьків Молодими та гостями, прилученню невістки до родини чоловіка, майбутній плідності молодих та всього роду.

Понеділок. Завершальна фаза опішнянського весільного ритуалу, як і повсюдно на Полтавщині, є карнавальні-сміховими обрядодійствами, що пародують шлюбні церемонії. Понеділок, другий день весілля починався з «кукурікання», який зберігся в Опішному донині. Дехто зі «свайбових» гостей переодягались, за висловом опішнян, «химерами»: зображуючи «лікаря» (атрибутами були імпровізований шприц та термометр), «циганку» (обличчя вимазували сажею), «солдата», «старців» від Молодої приходили до Молодого подекуди ще до перших півнів (1-2 година ночі) «будити-вмивати Молодих». З пляшкою горілки та їжею ряджені підходили до хати, стукали у вікна, кукурікали. Батько Молодого мав відкрити двері і пригостити гостей. З цього часу починався період дев'янтної поведінки весільних гостей – іноді вони навіть безчинствували [16].

Хоч колишній зміст обряду, що символізував приєднання до нової родини Молодої, тепер уже дружини, втрапився, але ще й досі зберігся давній обряд ранкового вмивання Молодих у опішнянському весіллі. А також досі несуть «снідати Молодим». Сніданок складається з сирих буряків, картоплі, інших овочів по-сезону [11].

«Збудивши» таким чином усіх, гості заслуговували на продовження застілля. Гуляння продовжувалося до пізнього вечора. Цей обряд, який починався зранку, по-опішнянськи називається «іти в свати», тобто гостювати один в одного, а ще його називали «на кури». До обіду в Молодого, після обіду в Молодої. До перевдягнутих ще вночі персонажів додавалися «наречена», «наречений» та «коваль». Ідучи по дорозі ця процесія (кілька десятків чоловік – серед них сват, сваха і рідня), могла пригощати зустрічних односельців горілкою та закускою. Напій, що називався «варюха» міг бути німецьким, але настоящим на «стриуку» – гіркому перцю. Гості ходили з музиками, співали пісень. Надія Шиян згадувала, що повертаючись від Молодого, гості на знак «чесності» Молодої, прикріпляли до одягу червону стрічку [25].

У опішнянському весіллі присутніми були й пісні сороміцького змісту. Опішняни-старожили згадують, що співали їх дуже багато на другий день весілля. Нам вдалося зафіксувати кілька з них: «Прийшла сваха до свахи», «Мати дочку питається».

На цьому весільному етапі також співали, зокрема пісні: «А де ж наша весільна мати», «Відкривай, свате, хату», «А в нашого свата».

Надія Шиян згадувала, що в понеділок під час застілля в кожного із сватів розрізали принесений іншими калач [25]. В цей або наступний день в господі Молодої (вона була відсутньою, бо перший післявесільний тиждень згідно старого звичаю не могла приходити до своїх батьків) «молотили жито». Підходячи до її двору співали. Зайшовши в двір брали задалегідь заготовлений снопок жита, ціпи і з піснями обмолочували його. Зокрема співали пісні «А в нашого пана свата та й жито на житі», «Ой уроди, Боже жито». Зерно і полузу збирали у ринку і «продавали» присутнім по наперстку. Потім це зерно віддавалося домашній худобі. Опішнянський післявесільний цикл як і повсюдно в Україні, прикметний тим, що гуляння могли продовжувати тільки одружені люди. Тому й допускалися сороміцькі жарти, пісні, вигуки [25].

Середа. Післявесільні застілля продовжувалися іще і в середу, «продавати рогачі» [11].

Через тиждень. У першу післявесільну неділю в Опішному справляли «великі пироги», які пекла молода дружина і разом із чоловіком приходили провідати її батьків. Досі в Опішному побуває назва «ходити по щастя» [11]. До речі, опішняни пам'ятають, і хто знає, намагаються дотримуватися давнього звичаю, згідно якого молода дружина повинна цілий тиждень по весіллю жити в свекрухи. Відвідувати своїх батьків впродовж цього тижня їй «заборонено» [25, 23, 18, 21].

Варто звернути увагу і на те, що в опішнянському весільному обряді здавна і дотепер люди існували певні «заборони». Приміром, доки старша дочка заміж не піде і меншої не віддавали [11]. Весільні рушники, одяг молодих не можна позичати, а потім їх потрібно зберігати.

Початок ХХІ сторіччя опішнянське весілля зустріло в значно трансформованому вигляді – від давнього лишилися лише окремі рудименти. Зокрема, передвесільний цикл обрядів звівся до однієї обрядової дії – зустрічі двох майбутніх родин в домі нареченої. Майбутні чоловік та дружина беруть рівноправну участь в обговоренні всіх питань. Змінилися також традиційні запитання гостей на весілля: весільною листівкою, усним запрошенням чи запрошенням по телефону.

Урочистості тривають переважно два дні – суботу й неділю. Обрядовий хліб усе частіше замовляють у пекарнях або в місцевій коровайниці Катерини Порскало. В першому випадку, відповідно, ніяких обрядових дій пов'язаних з його виготовленням, не дотри-

муються. В другому – їх кількість мінімальна. Обдарування калачем відбувається майже так само як і колись. Величальних пісень нині не співають. З плином часу для багатьох із нас, сучасних людей, втратився так і не зрозумілий зміст певних весільних дій, обрядів. Приміром, відповіді на запитання, чому потрібні на весіллі короваї чи рушничок, на який стають Молоді, більшість не знає. Просто роблять так, щоб як у людей було. Процес передвесільної підготовки нині зводиться здебільшого до метушні навколо організації застілля, хоча в умовах нашого часу це заняття стало не особливо клопітливим навіть для сільських жителів. Які так само як і в місті можуть замовити цю організацію, приміром, у кафе. Нині Молодий їде по Молоду на автівці, яка неодмінно має бути престижної марки. Мати Молодого донині в'яже хустку до автолюстерка і за хустку виводить машину з двору. Це – залишки старовинного обряду, коли боярин і Молодий їхали по Молоду на конях і мати в'язала хустку до вуздечки. Весільна сукня у Молодої нині переважно білого кольору, довга, пишна, з атласу чи шифону, прикрашена блискучими камінцями й вишивкою. Молодий одягнений у більшості випадків у класичний костюм. Досі до вбрання Молодих на грудях пришивають квітки білого кольору. До 1960–1970-х років весільне застілля відбувалося переважно в хаті, потім, аж до кінця 1990-х на подвір'ях ставили «шалаші» – намети зі столами. Всередині стіни прикрашали килимами, стелю сосновими й березовими гілками, різнокольоровим папером, стрічками, фольгою, повітряними кульками. Нареченим визначали місце для посаду. Нині його прикрашають парою ікон у рушнику та двома обручками на гарному килимі. Крім наречених на покуті сидять почесні свідки, хрещені батьки, найближчі родичі, частіше за все молодь. Обдарування гостей весільним хлібом збереглося і до нашого часу. Зберігся обряд покривання Молодої хусткою. Зафіксовано танець Молодої з подругами, які одягають її фату (щоб скоріше вийти заміж). Найбільше «старого» збереглося на післявесільному етапі весільного обряду.

Джерела та література

1. Василенко З.І., Шумада Н.С. Народні пісні в записах Степана Руданського. – К. : Музична Україна, 1972. – 292 с.
2. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у селі Землянці Глухівського пов. у Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів : з друкарні НТШ. – С.70–173.

3. Роздольський О.І. Пісні соціально-побутові, родинно-побутові, весільні. З мелод. Дожовтнева тематика. с. Опішні (Опішне). – Полт. Губерн. Теп. Полтавська обл. // Наукові архівні фонди рукописів та фонознімків ІМФЕ НАН України. – Ф.40. – Оп.1. – Спр.35. – 62 арк. (Пісні 1–8 – арк.9, інші – арк.9).

4. Свадебные песни в Лубенском уезде, Полтавской губернии. Собрал В.М. // Приложение к «Киевской старине», 1890 г. Материалы по истории, литературе и этнографии южной России. – Киев : типография Г.Т. Корчак-Новицкого.

5. Серета Тимофій. Зошит: Музика, співи, театр. Опішне. 1900–1968. // Архів Опішнянської спеціалізованої школи I–III ступенів. – Од.зб.264. – 89 арк.

6. Спогади Бабешко (у дівочтві Шулепа) Раїси Кирилівни, 1935 р.н., від 7.08.2010 року, Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

7. Спогади Вепро (у дівочтві Пилипенко) Віри Іванівни, 1947 р.н., від 20.02.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали автора. Приватний архів Олени Щербань, (Опішне, Полтавщина).

8. Спогади Волкової (у дівочтві Омеляненко) Марії Григорівни, від 20.11.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

9. Спогади Гаврильєвої (у дівочтві Гави) Уляни Давидівни, 1930 р.н., від 4.12.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали автора. Приватний архів Олени Щербань, (Опішне, Полтавщина).

10. Спогади Діденко (у дівочтві Каленич) Ганни Павлівни, 1944 р.н., від 1.12.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

11. Спогади Дудник (у дівочтві Порскало) Тетяни Петрівни, 1943 р.н., від 4.12.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

12. Спогади Козак (у дівочтві Козацької) Раїси Семенівни, 1932 р.н., від 26.11.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів автора (Опішне, Полтавщина).

13. Спогади Коростиленко Христини, від 26.11.2008 року, Опішне, Полтавщина // Звіт старшого наукового співробітника Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному Олени Щербань про результати односторонньої керамологічної експедиції по Опішному в рамках наукового проекту «Гончарство Опішного в іменах його майстрів» 26.11.2008 року. – Національний архів українського гончарства в Опішному, Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному.

14. Спогади Мерехи (у дівочтві Сердюк) Марії Іванівни, 1939 р.н., від 20.11.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

15. Спогади Меткої (у дівочтві Андрейченко) Людмили Олексіївни, від 23.01.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

16. Спогади Острянина Михайла Максимовича, 1938 р.н. від 25.01.2010 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

17. Спогади Острянин (у дівочтві Радченко) Олександри Григорівни 1937 р.н., від 25.01.2010 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали автора. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

18. Спогади Порскало (у дівочтві Лещенко) Катерини Миколаївни 1951 р.н., від 17.03.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

19. Спогади Пошивайла Богдана Григоровича, 1984 р.н., від 3.02.2009 року, Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

20. Спогади Пошивайла Миколи Гавриловича, від 26.01.2010 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

21. Спогади Ситник (у дівочтві Ткаченко) Марії Андріївни 1940 р.н., від 23.01.2010 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

22. Спогади Старушенко (у дівочтві Мелашенко) Ліни Михайлівни, 1938 р.н., від 20.02.2009 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань, (Опішне, Полтавщина).

23. Спогади Троцької Валентини (у дівочтві Козловська), 1959 р.н., від 22.02.2009 та від 25.01.2010 р. // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

24. Спогади Шапошник Марії Євгеніївни, від 20.11.2008 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

25. Спогади Шиян (у дівочтві Окари) Надії Василівни, 1939 р.н., від 23.01.2010 р. та 25.01.2010 р., Опішне, Полтавщина // Польові матеріали Олени Щербань. Приватний архів Олени Щербань (Опішне, Полтавщина).

26. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранныя П.П.Чубинским. – С.Петербург: Типография В.Киршбаума, 1877. – Том четвертый: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. – 713+45 с.

27. Щербань Олена. Яреха Ганна. Весільний обряд села Велика Павлівка. – Берегиня. – 2008. – №3 (38). – С.31–54.

28. Щербань Олена. Весільний обряд у с. Великі Будища // Берегиня. – 2009. – №2. (61) – С.5–34.

29. Щербань Олена. Весільний обряд села Тарасівка 1950–1960-х років Полтавщина, Україна. – Берегиня. – 2009. – №4 (63). – С.5–26.

30. Щербань Олена. Глиняна макітра у весільному обряді Опішного (друга половина ХХ століття) // Збірник наукових праць Міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання» «Весільна обрядовість у часі та просторі» (Одеський національний університет імені Мечникова, 20-21 травня 2010 року).

Щербань Е.В., Щербань А.Л. Традиция и инновации в опошнянскиой свадьбе (XX – начало XXI века).

На основании воспоминаний жителей Опoшны (Полтавская область), впервые реконструировано опошнянский свадебный обряд

XX–XXI веков. Описано трансформации, которые произошли на протяжении исследуемого периода. Подано материалы об использовании глиняной посуды. Сделано вывод, что она использовалась на всех этапах свадьбы. В статье присутствуют тексты свадебных песен.

Ключевые слова: Опoшня, свадьба, Молодой, Молодая, макитра, горшок, глиняная посуда.

Shcherban O., Shcherban A. Tradition and innovation in the Wedding Ceremony in Opishne (XX - beginning of XXI century).

The author has reconstructed the wedding ceremony of the 20th century, typical for the village of Opishne in the Poltava Region on the basis of the inhabitants' memories, collected by herself, for the first time. She describes some transformations, occurred during the investigated century. The materials on the usage of earthenware in the Opishne wedding are given. The author makes a conclusion on its usage in all the wedding stages.

Key words: Opishne, wedding, bridegroom, bride, poppy basin, pot, earthenware.

УДК 061 .2 : [655.5 : 39 (=161.2)] (477)

ДОСЛІДЖЕННЯ МОЛОДІЖНИХ ГРОМАД В ДІЯЛЬНОСТІ Етнографічної комісії Наукового Товариства ім. Шевченка.

У статті проаналізовано наукові дослідження Етнографічної комісії НТШ ім. Шевченка представлені у публікаціях серійних видань НТШ, які стосувалися молодіжних громад, їх структури та діяльності, вікового поділу молоді, а також її соціалізації. Значна увага приділена розвідкам дослідників відносно соціалізації дітей. В статті аналізуються дослідження пов'язані зі статевовіковими характеристиками дітей, підлітків та молоді; приділена увага аналізу важливим виховним та соціалізуючим чинникам – організації та проведенні молодіжного дозвілля: вечорниць, досвіток та вулиці. В контексті народного календаря розглянуті відомості дослідників про місце та роль молоді в системі народних свят.

Ключові слова: Етнографічна комісія, молодіжні громади, діти, молодь, статево-віковий поділ, соціалізація, традиційна культура, вечорниці, досвітки, дозвілля, народні свята.

Наукове Товариство ім. Шевченка, створене 1892 р. шляхом реорганізації діючого із 1873 р. у Львові Товариства ім. Шевченка, – визначне і унікальне явище в історії української науки та культури. НТШ об'єднало вчених як природничих, так і гуманітарних дисциплін, в тому числі істориків та етнологів. Наукова праця вчених була зосереджена у трьох секціях: математично-природничо-медичній, історико-філософській і філологічній. Особлива увага надавалася розвитку гуманітарних наук, зокрема етнографії. У 1898 р. на загальних зборах НТШ було створено при історико-філософській та філологічній секціях спеціальну Етнографічну комісію, завдання якої полягало в тому, щоб гуртувати та виховувати науковців-етнографів, проводити експедиційну роботу, розвивати музейну справу, публікувати етнографічні та фольклорні матеріали і дослідження, а також перейняти на себе видання «Етнографічного збірника» (збірник засновано 1895 р. при Історичній секції, редактором першого тому був М.Грушевський) [18, с. 1].

Етнографічна комісія на чолі з Іваном Франком, його заступником Федором Вовком і секретарем Володимиром Гнатюком (з 1913 – її голова), зуміла протягом короткого часу організувати успішне виконання програмних завдань НТШ у галузі народознавства: розгорнула величезну роботу щодо збору етнографічного матеріалу, створила багату музейну етнографічну збірку, поставила на високий науковий рівень опрацювання зібраних матеріалів, налагодила регулярний випуск двох серійних видань: «Етнографічного збірника» (виходив з 1895 р.) і «Матеріалів до українсько-руської етнології» (виходив з 1898 р.), що становлять золотий фонд українського народознавства, організувала стаціонарні та експедиційні дослідження різних регіонів України. На сторінках цих двох періодичних видань побачили світ численні дослідження про народні звичаї та обряди, господарство, сімейний побут, народні заняття та ін.

Метою нашої розвідки є аналіз етнографічних досліджень на сторінках згаданих періодичних видань, які безпосередньо стосуються молоді, молодіжних громад, статевовікових характеристик та поглядів на процес соціалізації.

Хронологічні межі нашого дослідження охоплюють час від створення Етнографічної комісії (1898 р.) до 1929 р., оскільки в цьому році вийшли друком останні томи (XXI-XXII т.) «Матеріалів ...». У 1930-х роках через фінансову скруту НТШ «Матеріали ...» перестали виходити і припинили своє існування.

Діяльність НТШ, та, зокрема, його Етнографічної комісії, значною мірою висвітлювалася в науковій літературі: у нарисі до 50-ліття НТШ (1873-1923) довголітнього секретаря Етнографічної комісії, а згодом її голови Володимира Гнатюка «Наукове Товариство ім. Шевченка у Львові», перевидане 1984 р. [3]. У нарисі значна увага приділена також характеристиці діяльності Етнографічної комісії. Нарис про історію Наукового Товариства ім. Шевченка написав у 1949 р. В.Кубійович до 75-річчя Товариства. Вчений підкреслив, що саме в ділянці етнології НТШ досягло визначного рівня не тільки в слов'янській, а й світовій науці [10, с. 635]. Фундаментальними сучасними дослідженнями з діяльності НТШ є праці О.Д.Сапеляк [17, 18].

Етнографічна комісія НТШ підготувала протягом 1899-1919 і 1929 рр. 22 томи (у 20 книгах) серійного видання «Матеріалів до українсько-руської етнології» (згодом назва змінювалася – з 1909 р. збірник називається «Матеріали до української етнології», у 1929 р. – «Матеріали до етнології й антропології»). Спочатку томи збірника

виходили регулярно – один, іноді два рази на рік (1899, 1909, 1910, 1918). Під час Першої світової війни і згодом видання стає неперіодичним: т. XIX-XX вийшли у 1919 р., XXI-XXII – 1929 р.

За змістом основна кількість томів «Матеріалів ...» формувалася тематично або за географічно-етнографічною ознакою того чи іншого регіону України. Деяким регіонам присвячено декілька томів. Так відбулося з історично-етнографічним дослідженням Володимира Шухевича «Гуцульщина», яке розміщене у 2, 4, 5 та 7 томах «Матеріалів ...». Оскільки першими обрядами соціалізації дітей в традиційній культурі українців були родини, перша купіль, хрестини ім'я наречення, похрестини, пострижини та перше заплітання, В.Шухевич в своєму дослідженні Гуцульщини не оминув цієї теми, описавши обряд родин у гуцулів та пов'язані з цим обрядом вище перелічені обрядові дії та народні повір'я [21, с. 1-10]. Що стосується пострижин, то як зазначає Володимир Шухевич, у гуцулів обряд пострижин відбувався коли дитині виповнювався місяць аби волосся росло гарне і густе [21, с. 8]. Хоча за звичаєною нормою стригти волосся дитині до виповнення року заборонялося, як бачимо, у гуцулів існували свої погляди на цю традицію. Не оминув дослідник своєю увагою і перше заплітання. Дівчину заплітали перший раз коли їй минало п'ять років. Для цього обряду запрошували сохтівну [пригодну] жінку. Це обрядове заплітання з примовляннями на щасливу долю та програмуванням на знайдення пари і як результат – щасливий шлюб: «як я зав'язую усе волосся на тобі, аби воно тримало з усіх чотирьох боків, як аби сі до тебе везали з усіх боків парубки, вдівці, дідицькі сини; котрий тебе уздрит, то так аби за тобов умлівав, як риба за водов!» З того часу дбали родичі про те, аби дівчина чи хлопець у тім віці мали на собі окрім сорочки, якийсь інший одяг, що акцентувало увагу на статеві-вікових відмінностях (21, с. 8). Дивлячись на актуальність тематики з досліджень дітей, її продовжив Антін Онищук у своїй розвідці «З народного життя гуцулів: Родини і хрестини, та дитина до шестого року життя» [13, с. 90-113].

Тобто, під час таких обрядів родинного циклу як родини, перша купіль, хрестини, ім'я-наречення, похрестини, пострижини відбувалося обрядове залучення дітей до роду та до громади, визнання дітей новими, повноправними членами суспільства. Обрядові дії були важливими ритуальними процедурами у статевій ідентифікації дітей: вони починають відповідати основним класифікаційним ознакам, у тому числі й ознаці приналежності до певної статі.

У 8-9 томах «Матеріалів ...» публікуються дослідження Марка Грушевського «Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини». Ця праця являється важливою віхою в аспекті етнографічного вивчення дитини і дитинства. Вона становить значний науковий інтерес як у плані охоплення діапазону явищ (від вагітності до підліткового віку), так і новаторською методикою збору матеріалів. Впорядковуючи до видання матеріали Марка Грушевського, Зенон Кузеля систематизував факти та явища, які містилися у записах, відповідно до аналогічних у світовому культурному контексті [5-6].

В ході опрацювання публікацій ми мали змогу з загального тексту виокремити інформацію що безпосередньо стосується молоді. Так, наприклад у 2-му томі «Матеріалів ...» Володимир Шухевич у Етнологічному огляді Гуцульщини зазначає, що «у гуцулів є відмінність у назвах, притаманна для вікової диференціації молоді: хлопець до 10 років це *хлопець*, старший: *хлопчіще*, великий: *парубок*, а той, що може працювати у бутинах [лісосік, вирубка дерев] [19, с. 116] - *легінь*; хлопці, що ходять до школи: *шкільники*. Подібно: *дівче*, *дівчина*, *дівчище*, *дівка*, а та, що може віддаватися [заміж]: *дівка у заплітках*, *дівка у бовтицях*» [20, с. 32].

Щоб відрізнитись від заміжніх жінок, гуцульські дівчата мали багато червоних елементів на одязі, взутті та у волоссі. Це могли бути хустки, стрічки, запаски, чоботи та ін. [20, с. 123-124, 133]. А до святкового вбрання належала ще біла хустина, яку дівчина держала на показ у руках, «не утираючи нею ні носа ні поту» [20, с. 133]. Напевне, цей додаток до вбрання символізував дівування та пошук пари.

У житті сільської молоді в Україні помітне місце займала увіччасна форма дозвілля – вечорниці, досвітки, які виступали головним інститутом соціалізації молоді та підготовки цієї верстви до сімейного життя. Не оминули своєю увагою дослідники такі зібрання молоді. Так, наприклад, у 1-му томі «Матеріалів ...» О. Гриша описує парубоцькі і дівочькі товариства, збірки молоді які відбуваються на великі празники (Великдень, Різдво, Масницю); хлопці і дівчата збиралися до якоїсь хати і робили складчину. Хлопці вибирали отамана, а дівчата отаманку. Також зафіксований цікавий момент у Гадацькому повіті на Полтавщині, коли вже добре почастилися хлопці й дівчата, то брали музик і йшли до іншого села або на другі досвітки (тобто до другої хати де хлопці й дівчата збиралися) [4, с. 112]. Але відомо, що існують відмінності

у проведенні дозвілля, які відрізняються по регіонам України. Наприклад, як зазначають дослідники Одещини, молодь на «вулиці» збиралася по «своїм кутам»: дівчата намагалися дотримуватися «свого кута», а хлопці ходили по селу та роздивлялися де є гарні дівчата, але інколи траплялося так, що між парубками виникали бійки за дівчат, або ж з хлопців, які відвідували вулицю не на своєму «куті» вимагали «могорич» (це явище притаманне майже всім селам Одещини) [11, с. 45-46].

Але все ж таки це були хаотичні відомості про молодіжні громади. Вже через рік, у 1900 році у 3-му томі «Матеріалів ...» Митрофан Дикарів публікує «Програму до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечерниці, досвітки і склади) [7, с. 1-27]. Ця програма містить 201 питання, ділиться на складові частини: I ч. – Вулиця (пит. 1-73); II – Вечерниці і досвітки (пит. 74-175); III – Складки (пит. 176-201). В запитаннях перш за все звертається увага на пори року з яких починається чи то вулиця, чи то вечерниці, місце зібрань молоді (кутки, хата та ін.). Велика увага приділяється віковому цензу з якого часу молодь має право ходити на зібрання молоді, зовнішньому вигляду, вбранню. Окремий блок питань присвячений питанням, що безпосередньо стосуються статевих відносин, спільному спанню на вечерницях та досвітках. Приділяється увага також іграм, танцям, пісням, ворожінням. Тобто, програма була розроблена для комплексного дослідження молодіжних громад, яким приділялась велика увага, адже їх можна вважати місцем подальшої соціалізації молоді, взаємовідносин протилежної статі, виборі партнера та інститутом підготовки до сімейного життя. А така значна кількість питань говорить виключно про те, що на всій території України існували значні відмінності у всіх складових частинах та етапах, що стосуються молодіжних громад та локальними відмінностями.

Детально описаний народний календар Валуйського повіту Борівської волості на Вороніжчині у 6-му томі «Матеріалів ...» за 1905 рік М. Дикарева. В контексті народного календаря знаходимо відомості про місце та роль молоді в системі народних свят, зокрема на Івана Купала [7, с. 125-134]. Автор також акцентує увагу на гаданнях, зокрема приводить приклади гадань хлопців і дівчат на визначення майбутнього шлюбного партнера у свято Катерини та під Новий рік [7, с. 144, 158-159]. Детально описує гадання і Михайло Зубрицький. Ним приведені цікаві факти ворожіння дівчат на Новий рік, на Андрія, Святий вечір та Різдво в контексті народ-

ного календаря [9, с. 33-60]. Наприклад, на Андрія (30 падолиста) дівки сіяли лен по хижі і приговорювали: «Андрію! Лен на тя сію, дай ми боже знати, з ким тя буду брати». Заволочували портками (ногавицями) і клали їх на ніч під голову. Хто присниться дівці, за того і заміж вийде. Дівки рахували кіля в плоті і приговорювали: «то вдовець, то молодець». На яким слові котра скінчить, за такого віддасться. Як несли дрова до хиж, клали серед хати і рахували, скільки котра принесла, чи до пари, чи ні; як до пари принесла, то вийде заміж [9, с. 51-52]. На Святий вечір дівки виганяли пса на двір: як бреше – буде весілля [9, с. 56]. Дівки сипали барвінок на Різдво з дзвіниці перед порогом і в церкві перед дверми, а потім дивилися, хто наступить на барвінок, той на ній жениться [9, с. 57].

Окремий випуск «Матеріалів ...» присвячений гаївкам – обрядовим Великоднім пісням, тематично орієнтованих в основному на жарти дівчат до хлопців і навпаки [1]. Зібрав Володимир Гнатюк. Тему весняних молодіжних пісень та ігор Закарпаття продовжив Іван Панькевич в останньому томі «Матеріалів ...» [14].

Що стосується другого видання НТШ – «Етнографічного збірника», то тут здебільшого публікувалися фольклорні матеріали, що мали дещо інший характер. Це збірки казок, легенд, новел, пісень та ін. Відмітимо лише третій том за 1900 рік «Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Зібрав Володимир Гнатюк». В цьому виданні тематикою зібраних пісень виступають дівочькі пісні про кохання, дівування, утрату калини, та парубочькі пісні, що безпосередньо стосується нашого дослідження [2].

Окремі питання, пов'язані з процесами соціалізації дітей та молоді в традиційній українській культурі, стають об'єктом та предметом уваги в дослідженнях Етнографічної комісії НТШ. Незважаючи на описовість, фрагментарність та відсутність спеціального аналізу, ці праці є «золотим фондом» української етнографічної науки загалом та етнографії дитинства і молоді зокрема.

Отже, аналізуючи опублікований матеріал з 1899 по 1929 рік, зазначимо, що через комплекс елементів статевікового символізму в обрядово-світоглядному бутті дитинство легітимізувалося і досліджувалося як перша стадія життєвого циклу індивіда, а власне діти осмислювалися як окрема верства у статевіковій стратифікації суспільства. Більшість дослідників, описуючи молодіжні громади як в контексті народного календаря, так і окремо, велику увагу приділяли детальному описові ворожінь на свята, а ворожіння в свою чергу були запрограмовані на визначення долі та

шлюбного партнера. Слід також зазначити, що майже всі обряди календарного року мали соціалізуючий характер, були направлені на молодь. Здебільшого всі обрядові дії проводились у формі ігор, під час яких відбувалося опановування молоддю відповідних соціальних ролей і були спрямовані на визначення шлюбної пари, обов'язкове створення сім'ї та продовження роду. Підкреслювалась важливість дівочої чистоти та невинності.

На основі аналізу структури та діяльності молодіжних громад в українському суспільстві кін. ХІХ – поч. ХХ ст. можна зробити висновок, що вони були головним осередком спілкування молоді, відігравали важливу роль у її соціалізації, були важливим елементом у регулюванні дошлюбних стосунків, виконували головну функцію у підготовці молоді до одруження та визначення шлюбного партнера. Молодь збиралася для проведення дозвілля за територіальним принципом (в населеному пункті в різних частинах села – кутках). Можна також виділити форми дозвілля і поділити їх на спілкування просто неба влітку (вулиця), спілкування молоді у приміщенні в зимовий період року (вечорниці, досвітки), спілкування молоді під час проведення храмових і календарних свят як у приміщенні, так і просто неба (Андрія, Водохреща, Масниця, Зелені свята та ін.).

Джерела та література:

1. Гнатюк В. Гаївки // Матеріяли до українсько-руської етнології (далі – МУРЕ). – Л., 1909. – Т. 12, ч. 1. – 267 с.
2. Гнатюк В. Етнографічні матеріяли з Угорської Русі // Етнографічний збірник. – Л., 1900. – Т. 3. – 236 с.
3. Гнатюк В. Наукове товариство імені Шевченка у Львові: іст. нарис першого 50-річчя - 1873-1923. – Мюнхен; Париж, 1984. – 175 с.
4. Гриша О. Весілля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині // МУРЕ. – Л., 1898. – Т. 1. – С. 111-156.
5. Грушевський Мр. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу. Матеріяли з полудневої Київщини // МУРЕ. – Л., 1907. – Т. 9. – 144 с.
6. Грушевський Мр. Вказ. пр.. // МУРЕ. – Л., 1906. – Т. 8. – 220 с.
7. Дикарів М. Народний календар Валуйського повіту // МУРЕ. – Л., 1905. – Т. 6. – С. 113-204.

8. Дикарiв М. Програма до збирання вiдомостей про громади i збiрки сiльської молодi (вулицю, вечерницi, досвiтки i склади) // МУРЕ. – Л., 1900. – Т. 3. – С. 1-27.
9. Зубрицький М. Народний календар (звичай i повiрки) // МУРЕ. – Л., 1900. – Т. 3. – С. 33-60.
10. Кубийович В. Нарис iсторiї Наукового товариства iм. Шевченка у Львовi (1873-1948) // Кубийович В. Науковi працi. Т. 1. – Париж-Львiв, 1996. – С. 604-643.
11. Кушнiр В.Г. Петрова Н.О. Традицiйна весiльна обрядовiсть українцiв Одещини (20-80-тi рр. ХХ ст.). – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.
12. Литвинова-Бартош П. Житє на вiру у сибiрських селян // МУРЕ. – Л., 1900. – Т. 3. – С. 61-69.
13. Онищук А. З народнього життя гуцулiв: Родини i хрестини, та дитина до шостого року життя // МУРЕ. – Л., 1912. – Т. 15. – С. 90-113.
14. Патькевич I. Великоднi iгри й пiснi Закарпаття // МУРЕ. – Л., 1929. – Т. 21-22. – С. 255-276.
15. Петрова Н.О. Деякi форми дошлюбного спiлкування молодi в традицiйному українському суспiльствi: вечорницi (за матерiалами етнографiчних дослiджень Одещини) // Сучасна етнокультурна та етнополiтична ситуацiя на Пiвднi України i актуальнi проблеми державного управлiння. Матерiали регiональної науково-практичної конференцiї. Одеса 10-11 грудня 1996 р. – Одеса, 1996. – С. 20-21.
16. Петрова Н.О. Традицiйнi форми дошлюбного спiлкування молодi (за матерiалами етнографiчних дослiджень Одещини) // Записки iсторичного факультету. / ОДУ iм. I.I. Мечникова. – Одеса: Астропринт 1997. – Вип. 4 – С. 37-41.
17. Сапеляк О. Етнографiчнi студiї в Науковому товариствi iм. Шевченка (1898-1939). – Л., 2000. – 203 с.
18. Сапеляк О. Українська етнографiя в дiяльностi Наукового Товариства iм. Шевченка (1898-1939 рр): Автореф. дис. канд. iст. наук / О.А. Сапеляк; НАН України. Ін-т українознавства iм. I.I. Крип'якевича. – Л., 1998. – 18 с.
19. Словарь української мови / Упор. з дод. влас. матерiалу Б. Гринченко: в 4-х т. – К.: Вид-во Академiї наук Української РСР, 1958. – Т. 1. –
20. Сумцов Н. Досветки и посиделки // Киевская Старина. – Март. – 1886 – С. 421-445.

21. Шухевич В. Гуцульщина // МУРЕ. – Л., 1899. – Т. 2. – 144 с.
22. Шухевич В. Гуцульщина // МУРЕ. – Л., 1902. – Т. 5. – 255 с.

Яцун Н. Исследование молодежных общин в деятельности Этнографической комиссии Научного Общества им. Шевченко.

В статье проанализированы научные исследования Этнографической комиссии НТШ им. Шевченко представлены в публикациях серийных изданий НТШ, касающиеся молодежных общин, их структуры и деятельности, возрастного разделения молодежи, а также ее социализации. Значительное внимание уделяется разысканиям исследователей относительно социализации детей. В статье анализируются исследования связанные с половозрастными характеристиками детей, подростков и молодежи; уделяется внимание анализу важным воспитательным и социализирующим факторам – организации и проведении молодежного досуга: вечерниц, досвиток и улицы. В контексте народного календаря рассмотрены сведения исследователей о месте и роли молодежи в системе народных праздников.

Ключевые слова: Этнографическая комиссия, молодежные общины, дети, молодежь, половозрастное разделение, социализация, традиционная культура, вечерницы, посиделки, досвитки, народные праздники.

Iatsun N. Studies of youth communities of Ethnographic Commission Scientific Society Shevchenko.

The paper explores the research Ethnographic commission of Shevchenko Scientific Society (NTSh) presented in publications serial publications NTSh which related to youth communities, their structure and activity of youth age division and its socialization. Considerable attention is paid to research on the socialization of children. The article analyzes research related to age and sex characteristics of children, adolescents and youth; paid attention analysis important educational and socialization factors - organizing and conducting youth entertainment: “vechernits”, “dosvitok” and “vulytsy”. In the context of the national calendar, researchers examined data on the role of youth in the national holidays.

Keywords: Ethnographic Commission, youth communities, children, youth, sex and age division, socialization, traditional culture, “vechernitsy”, “dosvitky”, national calendar.

**ТРАДИЦІЙНІ ЗИМОВІ ІГРИ УКРАЇНЦІВ
(за матеріалами с. Сербинів Волочиського району
Хмельницької області)**

Стаття присвячена регіональним особливостям зимових дитячих ігор українців. Висвітлюється зміст і семантика народної дитячої гри як культурного феномену в процесі соціалізації в с. Сербинів Волочиського району Хмельницької області.

Ключові слова: зимові дитячі ігри, українці, с. Сербинів.

Народні ігри та ігрові елементи громадського та родинного побуту були і залишаються невід'ємною складовою традиційної культури українського народу. Ігри належать до таких сфер традиційно-побутової культури, в яких відображаються світоглядні уявлення, вміщується духовний світ та обрядово-міфологічні культури їх носіїв. Етнографія має багаті традиції у вивченні гри як необхідної форми суспільної поведінки, проте питання про її суть досі залишається дискусійним. Недостатність вивчення ігор обумовлена тим, що культурні явища, уявлялись як нерозривне ціле, і ігрова складова народної культури не була об'єктом вивчення, що нині надає актуальності.

У даному регіоні питання традиційної народної гри зимового календарного циклу не досліджувалось. Тому основною метою даної статті є не лише загальний огляд та характеристика цих ігор, а й визначення особливостей для даної місцевості.

Для початку потрібно визначити, що таке гра, а що забава. Існує багато наукових дискусій з цього приводу. В даній статті гра буде розглядатись як діяльність з розважальною та іноді повчальною метою. Бачимо, що в першу чергу, повчальність відрізняє гру від забави. Проте є також інші характеристики:

- відокремленість - гра обмежена певним місцем і часом;
- непевність - перебіг гри відкритий, а кінець наперед невизначений;
- правила - перебіг гри визначають правила;
- фіктивність - під час гри людина живе у фіктивній реальності.

Не менш важливою особливістю ігор є те, що вони зазвичай приносять користь, якщо не в продукуванні певних благ, то в розвитку необхідних якостей у самого гравця, наприклад, влучності, сили, спритності, сміливості та ін.

Тепер перейдемо безпосередньо до аналізу ігор. Почнемо з тих ігор, які грали діти з 5-7 років. Це – катання на санях.

Як зазначає Клак М.Л., на той час уже були сані заводського виробництва. Але це лише у дітей із заможних сімей, а інші брали для потіхи сані їздового:

«Гвечір в колгоспі повипрягали коні, а ми (чоловік вісім-десять) брали ті сані в їздового і каталися. Один буцім-то за дишла тримається і шось там керує. Три рази з'їхали і всьо. Бо вони тяжкі, шо їх не годен витаскати» [1].

Мабуть, сам їздовий здогадувався, де його сані, але не надавав цьому значення або просто дозволяв дітям потішитись зимою. Проте не завжди все проходило гладко.

«Один раз були сані там і лишили. І їздовий на другий день йде туди і запрагає там коня і лає» [2].

Бачимо на цьому прикладі, що до виховання дітей того часу долучались і по сторонні люди. Тому на даному етапі етнопедагогічний процес набував більш широкого суспільного втручання.

Коли діти трошки підростали (10 років), взимку вони вже ліпили снігові баби. Хоча не виключається й той факт, що навички цього процесу вони напрацювали в більш ранньому віці. До речі, для даного виду зимової колективної забави, як і для деяких інших необхідні певні погодні умови, в даному випадку - відлига. Погода при температурі плюсу, щоб чіплявся сніг. Снігова баба створювалася з кількох куль снігу різної форми. Кожна куля відповідала частині тіла: голова, живіт, ноги, руки.

Форма рук мала вигляд подовгастих куль, бо «там ше тре встроми ми мітлу (держака і пару гілячок). Зверха: старе, побите відро. Шоб очі зробити тре шукати болота або сажі. На ніс моркву. А рот тре намалювати сажою або болотом». В цих «шатах» вгадується містичний характер. Наприклад, ніс у вигляді морквини прикріплювали, щоб умилюстити духів, що посилають урожай та родючість. Перевернуте відро на голові символізувало достаток у домі. Ця забава є яскравим прикладом того, як народні вірування проявляються у традиційних іграх та забавах.

Під час етнологічних розвідок респондентами була згадана традиційна зимова гра-забава українців – «Ришуля».

«Першим делом треба найти колесо, а колесо можна було взяти тіки но з воза. Щоб колесо крутилося треба засадити ось залізну в став.

А ось щоб відповідала толщині отвору в колесі, щоб воно не сильно болталося. Потом до того колеса дві палки двохметрові, щоб можна було крутити, а п'ятиметрова чи шестиметрова палка прикручувалася, щоб прив'язати сані, або на коньках. Цікаво, щоб не втрималися» [3].

Гра Ришуля згадується й іншими дослідниками під назвою «Жорно» (крутилка, крутьолка) [4, с. 144].

В ополонку на ставку опускали дерев'яний стовпчик, і, коли він обмерзав, на нього настромлювали старе колесо від воза. До спиць колеса прив'язували довгу жердину, на кінець якої прикріплювали санчата. Одні учасники гри обертали колесо, а інші каталися на санчатах по 2-3 особи, що бігали по колу з великою швидкістю.

За даними описами бачимо, що створення самого механізму могло відрізнятись залежно від того, які матеріали були у наявності. Цікаво також і те, що дану гру можна розглядати і як забаву. Все залежало від того, чи домовляються попередньо ті, хто крутять і ті, кого крутять. Є також відомості про те, що дана гра ставала загальносільською розвагою і всі охочі могли приєднатись. Тоді лише вибирали тих, хто вмів добре крутити.

Одні крутять, другі ідуть, треті чекають. На крутилку ідуть і старі й малі, й чоловіки й жінки.

Коли ставок покривався товстою кригою (4-5 см.), то можна було кататись на ковзанах і грати в «Хокей». Вік гравців – приблизно 14 років. Правила дізнавались «з других-третіх уст, від старших». Необов'язково використовували для гри шайбу, могли брати і м'яч тенісний або подібний. Були випадки, коли шайбу спеціально виготовляли з «різینی такої суцільної з спеціальної машини, що снопи молоте. Відрізали шмат з скага, бо тая різина закладалася на скат».

Особливих вимог до гравців не було, наприклад, грали без «коньок (ковзанів) грали і з коньками»;

Ключками служили подібні за формою гілки дерев, знайдені в лісі чи лісосмузі. При цьому вид дерева не мав значення.

Спірні питання вирішували самостійно, тобто, спеціального гравця типу судді чи арбітра не призначали.

Ворота робили з двох цеглин, складених одна на одну або каміння. Межі самого поля теж були умовними. Ліній не робили.

Вищеописана гра схожа до традиційної старовинної української хлоп'ячої забави – ковіньки [5] (у ковіньки, пасти свинку, свинка [6], булка). При цьому використовувались спеціальні знаряддя:

Ковінька – палиця із загнутим кінцем, подібний до хокейної ключки.

Опука (м'яч) виготовляється з кульки вільшини, що росте при корені на стовбурі.

Цур – відповідник воріт у грі - товстий дерев'яний кілок, який всаджують в землю чи сніг або вморожують у лід.

Історію та основи гри наводить А.Терещенко у своїй статті в журналі «Живая старина» (40-ві роки XVIII ст.):

«...Ніхто вже не пригадає нині, коли з'явилися в Україні ця гра. Достеменно відомо, що ще у часи гетьмана Хмельницького у великому пошанівку в українських хлопчаків була гра «ковіньки» (у перекладі російською «клюшки»). Влітку грали на лузі, чи просто на вигоні, де випасали худобу; взимку - на вулиці. У дернину чи сніг всаджували товстий кілок, озброювались кривими палицями-ковіньками й до смерку ганяли опуку-невеличку дерев'яну цурку...»

Про існування гри ще у княжі часи свідчать дані археологічних розкопок у Звенигороді, під час яких серед дитячих іграшок були знайдені кулі для гри у «свинку» [7, с. 104].

Завдання гри – торкнутися опукою цура, або ж, в інших варіантах гри – закотити до ямки, чи загілити за обрій – проти-лежну лінію поля суперника.

Грають у ковіньки дві команди, із однаковим числом кравців у кожній. Кількість гравців у команді - за домовленістю, від двох до десяти, на майданчику завдовжки не менш як 20 м та завширшки 5-7 м (на твердому покритті грати потрібно в захисному спорядженні) [8, с. 62-64].

У ковіньках воріт немає. Замість них використовується цур – всаджений чи вморожений товстий кілок, неподалік від найдалшого краю майданчика. Завдання гравців – влучити в цура опукою.

За жеребом одна з команд починає гнати опуку до цура, а інша, довільно розпорозившись по майданчику, обороняє підступи до нього.

Задача команді оборонців - завадити команді нападників поцілити в ціль. Варто лиш нападнику торкнутися опукою цура - гра припиняється, атакуюча команда отримує очко й лаштується вже в обороні.

У ковіньках немає бортів, тому коли опука виходить за межі майданчика, суддя зупиняє гру і вводить її з місця порушення.

«З 14 років на лижах їздили, трампліни робили. Лопатами робили. На горбку робили лижню (в'їжджений сніг, щоб колії були), тоді там, де трохи нижче, на самому низу гірки насипали сніг, трамбували сніг лопатами чи ногами. Робили форму трампліна різною висотою, залежно від довжини гірки, щоб був розгін (до 35-40 см). Так скакали, що аж лижі ламали». Аналізуючи даний вид діяльності, можна сказати, що за вищевизначеними принципами він нагадує більше забаву, ніж гру.

В цьому віці діти грали у «Фортецю» [9]. Спочатку будували стіну, висотою в ріст. За нею мало поміститись приблизно 5-6 хлопців. Напроти на відстані 20 метрів інша команда будувала стіну, яку умовно й називали «фортеця». Потім заготовляли багато снігових кульок – вони слугували зброєю для наступу. За домовленістю одна із команд починає «наступ». Якщо закінчувались сніжки, хлопці могли переходити у рукопашний бій. Перемагала та команда, яка захоплювала «фортецю».

Отже, опрацювавши відповідну літературу та свідчення ре-спондентів, можна зробити певні висновки. Згадані ігри та забави зимового календарного циклу відносяться до традиційних українських, звичайно вони могли дещо змінитись, що було показано на прикладі «Ришулі». Особливими характеристиками для ігор та забав досліджуваного регіону є діалектні назви та певні ігрові елементи. Тому можемо класифікувати два види дитячої діяльності. Таким чином до забав віднесемо катання на санях, лижах, ліплення снігової баби, «Ришуля», а до ігор - «Хокей», «Фортецю», які за своїм змістом були доступні та сприяли розширенню уявлень дитини про оточуючий світ, удосконалювали усі психічні процеси, стимулювали розвиток рухових якостей та формування різноманітних рухових дій.

Джерела та література

1. Записано зі слів Клака Миколи Лук'яновича, 1946 р. н.
2. Записано зі слів Коваль Анастасії Миколаївни, 1950 р. н.
3. Записано зі слів Клака Миколи Лук'яновича, 1946 р. н.
4. М.Г. [Грушевський Марко] Дитячі забавки та ігри усякі // КС. – Т.86. – Іюнь-август. – К., 1904. – С. 144-146.

5. Ковінька // Грінченко Б. Словарь української мови. – К., 1907-1909. – С. 1084.
6. Свинка // Словник української мови. – К.: Наукова думка, 1978. – Т. 9. – С. 71.
7. Журнал «Жовтень», № 7, 1987.
8. Игры народов СССР. Ковиньки // Юный техник. – 1987, №2. – С. 62-64.
9. Записано зі слів Голишева Анатолія Антоновича, 1947 р. н.

Яцуник В. Традиционные зимние игры украинцев (по материалам с. Сербинов, Волочиского района, Хмельницкой области)

Статья посвящена региональным особенностям зимних детских игр украинцев. Освещается содержание и семантика народной детской игры как культурного феномена в процессе социализации на узко локальном уровне: в с. Сербинов, Волочиского района, Хмельницкой области. Определяется сущность игры как учебного процесса.

Ключевые слова: зимние детские игры, украинцы, с. Сербинов.

Yatsunyk V. Traditional winter games in the village Serbinov Volochysk district of Khmelnyts'ka region

The article is devoted to the regional features of winter child's games of Ukrainians. The question is in the context and semantics of folk child's game in the quality of cultural phenomenon in a socialization process at narrow-local level: village Serbynov Volochysk district Khmelnyts'ka region. Essence of game is determined as an educational process.

Keywords: winter children's games, Ukrainians, village Serbynov.

Редакційна колегія:

Кузнецов В.А., Кушнір В.Г., Петрова Н.О., Сминтина О.В., Стрельцова А.В.

Етнічна культура в глобалізованому світі

Підписано до друку
Формат 60x84/16 Ум. друк. арк. 14,04.
Папір офсетний. Наклад 100 прим.

ФОП «Сухачов»

65023 м. Одеса, вул. Садова, 14
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єкт видавничої справи ДК 4362 від 13.07.2012 р.
Тел.: (098)457-75-00, (044) 384-26-08, (050) 552-20-13
E-mail: osvita.odessa@gmail.com, www.rambook.ru

Видавництво «Освіта України»

04136, м. Київ, вул. Маршала Гречка, 13, оф. 808
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК №1957 від 23.04.2009 р.
Тел.: (044) 384-26-08, (097) 479-78-36, (050) 552-20-13
E-mail: osvita2005@gmail.com, www.rambook.ru

Видавництво «Освіта України» запрошує авторів до співпраці
з випуску видань, що стосуються питань управління,
модернізації, інноваційних процесів, технологій,
методичних і методологічних аспектів освіти та навчального
процесу у вищих навчальних закладах.
Надаємо всі види видавничих та поліграфічних послуг.