

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 200-річчю з дня народження
Тараса Григоровича Шевченка*

Одеса
2014

ББК 63.5я431
УДК 39:7(063)
Е912

Редакційна колегія:

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

Кушнір В.Г., доктор історичних наук, професор (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 Другої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених, присвяченої 200-річчю Т.Г.Шевченка. — Одеса, 2014. — 216 стор.

На сторінках видання розглядаються проблеми фіксації та збереження локальних варіантів традиційної культури; питання трансформації етнічної культури, традицій та інновацій, діяльності культурно-просвітніх структур та окремих їхніх представників. Окрема увага приділена також історіографії 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 978-617-7111-70-1

Зміст

Передмова	5
Авсенёва С.Н. Быт и повседневность населения Керчи и ее окрестностей в записках путешественников конца XVIII – первой половины XIX века	6
Андрьеўская С.У. Традыцыі выхавання і побыту дзяцей на тэрыторыі беларускага Падзвіння ў канцы XIX – пач. XXI стст.....	16
Балан В.О. Мистецтво української кераміки	27
Бацвін М.Я. Допоміжні промисли та ремесла Опілля наприкінці XIX – 30-х рр. XX ст.....	31
Бойчук Ю.С. Весілля в с. Суховерхів на Буковині	42
Бурлака А.М. Сватання у весільній обрядовості українців і молдаван Буковини	48
Васюков О.Д. Соціокультурна ідентичність магрибінської меншини як наслідок французької моделі інтеграції	55
Георгиев М.Г. История изучения свадебной обрядности гагаузов и крымских татар	62
Зеніна А.В. Етнічний склад купецтва Південної України (кінець XVIII – XIX ст.)	72
Калініна С.І. Участь неодруженої молоді в родинній обрядовості села Маяки	80
Коробчук А.С. Особливості дошкільного виховання в селах Кодимського району в 30-50-ті роки XX ст.....	86
Коршак Я.М. Соціокультурні особливості повсякденного життя поляків на Півдні України в XIX – на початку XX ст.	91
Кузнецов В.А. Інтерналізація етнографічної спадщини українськими неоязичниками на прикладі календарної обрядовості.....	97
Мельник В.М. Психологічна антропологія: соціокультурні аспекти	105
Молдован І.А., Кожолянко О.Г. Дослідження української писанки у XIX ст.....	115

Негашева К.А. Система дошлюбного спілкування українців с. Загнітків Кодимського р-ну Одеської обл. у 50-ті – 60-ті роки ХХ ст.	121
Негода Ю.С. Законодавчі акти Російської імперії як джерело з правового статусу іноземців-підприємців міста Одеси (друга половина ХVІІІ – ХІХ ст.).....	126
Осадчук В.М. Наукова діяльність етнографа Григорія Купчанка	136
Переверзова С.С. Сучасне міське весілля очима молоді ...	142
Петрова А.О. Родильна обрядовість українців Кодимщини (за матеріалами польових досліджень)	150
Рева Б.В. Традиційно-господарський рік пасічника на Опіллі та його періодизація.....	156
Стрельцова А.В. До питання про мотиви в орнаменті ткацьких виробів українців Одещини.....	167
Третякова (Мягка) О.А. Розвиток сільських культурно-просвітніх установ польського населення Південної України в 20-х рр. ХХ ст.	175
Фецик І.М. Землеробсько-скотарська основа весняних свят.....	183
Шакайло К.В. Танець у весільній обрядовості українців.....	189
Юхновец А.С. Роль белорусских фольклорных фестивалей в сохранении этнокультурной идентичности	199
Яцунік В.О. Толока в с. Сербинів, Волочиського району, Хмельницької області як локальний варіант хатобудування	208

Передмова

II Міжнародна конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Етнічна культура в глобалізованому світі» була присвячена центральній події в ювілейному календарі 2014 року – 200-річчя Т.Г.Шевченка.

Хоча безпосереднє шевченкознавство на конференції представлено не було, однак сама ідея її міцно пов'язана з постаттю Кобзаря на символічному рівні. Т.Г.Шевченко в силу власного генія і перебігу долі спромігся звести до купи основу знакової матриці української модерної нації. Під цією матрицею ми розуміємо не тільки літературну мову, однак і «садок вишневий коло хати» як ідеал мирного життя вільного хлібороба, і грізний відгомін гайдамаччини як національної реакції на критичні подразники, і замилювання природою, і навіть спадкові хвороби суспільної свідомості («німець скаже: ви могли...» й подібне).

Бурхливі події, що струснули нашу Батьківщину незадовго до і невдовзі після конференції, яскраво довели, наскільки актуальними в українському суспільстві є дискурси націоналізму (багато в чому так само антиколоніального), глобалізму та локалізації як діалектичної пари протилежностей. Знаменно, на наш погляд, також те, що феномен Майдану сягає своїми ідейними коріннями не західного протестного руху межі 1960-1970-х років (алегорично кажучи, Вудстоку), а радше традиційних східнослов'янських форм самоорганізації та протесту, – не дарма його неодноразово порівнювали із Січчю.

Відтак, дух Шевченка витав над Майданом як новітньою маніфестацією української ідеї, достатньо демократичної (однак чи в сенсі західних представницьких демократій?) та егалітарної. Наша ж конференція зосередила увагу на тому, як зберігається і як змінюється те бездонне джерело, звідки черпав і яке заповідав вартувати Кобзар, – етнічна традиція українського, а також інших народів, їхні ідентичності та практики. Регулярне звернення до цієї живильної криниці, на наш погляд, не тільки дає змогу самим дослідникам збагатитися цінним досвідом, але й вберегти саму криницю від пересихання серед непростой соціокультурної ситуації.

Редакторський колектив НЕСТу

БЫТ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ КЕРЧИ И ЕЁ ОКРЕСТНОСТЕЙ В ЗАПИСКАХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ КОНЦА XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Произведен анализ записок российских и иностранных путешественников – ученых, писателей и просто любителей древностей – посетивших Крымский полуостров в конце XVIII – первой половине XIX в. Рассмотрен отдельный аспект истории Керчи в записках путешественников указанного периода, а именно – быт и повседневность жителей Керчи и ее окрестностей на основе данных сочинений отечественных и зарубежных вояжеров, таких как: П. Сумароков, П. Свиньин, И. Сбитнев, Ж. Ромм, П. Паллас, Н. Мурзакевич, Г. Гераков, Ф. Вигель, Р. Хебер, И. Михайловский-Данилевский, П. Беккер.

Ключевые слова: путешественники, Керчь, население.

ВВЕДЕНИЕ. Интерес к данной теме исследования обусловлен особой ценностью такого рода исторического источника для истории Украины как путевая литература, которая, не смотря на высокую информативность и жанровое разнообразие, до начала XIX века не испытывала пристального внимания исследователей. Вместе с тем, историография интересующего нас узкого вопроса, а именно – изучение путевой литературы о Керчи, невелика. Некоторые ее аспекты освещены в работах Л.А. Михайлова [9; 11], В.С. Тарбаева [24], В.Н. Боровковой [2], Н.Ф. Федосеева [25], С.В. Механикова [10]. Отдельные аспекты темы пребывания путешественников в Керчи в конце XVIII – первой половине XIX в. рассматриваются в работах исследователей путевой литературы о Крыме в целом, таких как: А.А. Непомнящий [14], С.В. Громенко [5], Г.С. Каушлиев [7; 8], Т.А. Прохорова [16; 17; 18].

Главными источниками по изучению данного вопроса являются тексты дневников, произведений, заметок, биографий, писем, записок и наблюдений путешественников, написанные по результатам посещения ими Керчи в конце XVIII – 1-й половине XIX в.

Что касается вопроса о роли и ценности записок вояжеров конца XVIII – начала XIX в. для истории Украины, Крыма и города Керчи, в частности, то, нужно отметить, что сте-

пень его научной разработки остается низкой. В некоторой степени это объясняется сложностью поиска, а порой и работы с сочинениями путешественников. Особенно это касается работ иностранных путешественников. Зачастую исследователи использовали в своих работах труды далеко не всех вояжеров, предпочтение отдавалось наиболее содержательным произведениям таких путешественников, как П.С.Паллас, Ф. Дюбуа де Монпере, И.М.Муравьев-Апостол и др. Труды многочисленных вояжеров по сей день остаются неизученными или вовсе неизвестными. Необходимость поиска всех доступных трудов вояжеров по Крыму указанного периода, их анализа и изучения, объясняют идею данного исследования. Объектом исследования в данной работе является история Керчи нового времени, а именно – быт и повседневность населения города в записках путешественников конца XVIII – 1-й половины XIX в.

Цель работы: выявить и показать ценность мемуаров путешественников конца XVIII – первой половины XIX в. как исторического источника для изучения истории Крыма в целом и, в частности, города Керчи.

1. Путешествия как начало накопления этнографических и научных знаний о юге Украины и Крыме.

Вторая половина XVIII в. вошла в историю как эпоха энциклопедизма. Среди ученых умов тогда была популярна идея необходимости накопления большого количества знаний по разным отраслям науки. В связи с этим получает немалую популярность направление «ученых путешествий», предпринятых Санкт-Петербургской Академией наук с целью всестороннего изучения разных регионов России.

На протяжении 1770-1790-х гг. специалистами были осуществлены путешествия по территории Южной Украины и Крыма. Эти поездки осуществлялись, в основном, по заказу царского правительства и имели целью выявить природные ресурсы, экономический и культурный потенциал края, ознакомиться с главными достопримечательностями истории и культуры. Но Крым посещали также люди, не ставившие целью детальное научное изучение края, а прибывавшие сюда ради отдыха и приключений.

Вторая четверть XIX в. – время своеобразного расцвета путешествий. За 25 лет Крым, и, в частности, Керчь посетили десятки ученых, военных, знатоков и любителей древности.

Этот возросший интерес к путешествиям по неизведанной земле, к сожалению, был прерван Крымской войной 1853-1856 гг. Потрясения и тяготы войны естественно повлияли на экономическое, культурное, нравственное состояние крымских городов, они перестали быть чем-то диковинным для приезжавших сюда иностранцев. Описания Крыма и Керчи второй половины XIX в. сосредоточены на перечне, толковании, изучении археологических находок, географическом описании, в основном путеводители, лишённые мыслей и личных наблюдений и авторов.

К концу первой половины XIX в. не осуществить путешествие в Крым для человека, принадлежавшего к высшему обществу, было уже чем-то странным. Отправляться на Южный берег, к морю стало чрезвычайно модным. Немало путешественников прибывало в Крым по приглашениям светлейшего князя генерал-губернатора Новороссии М.С.Воронцова. Это были французский дипломат Феликс Жак-Франсуа Де-прео де Сен-Совер (1836 г.), англичанин Эдмунд Спенсер (1836 г.) и другие.

1. Путешественники о Керчи

Керчь — один из древнейших городов Украины, насчитывающий двадцать шесть веков своей истории. Город начал развиваться как значительный центр Крымско-Кубанского региона лишь с начала XIX в. благодаря вниманию государства и вскоре превратился в форпост, защищавший военные и экономические интересы Российского государства. Важной датой в его развитии стал 1821 год, когда указом Александра I в нем был учрежден морской торговый порт, что способствовало формированию нового промышленного города, который многие называли маленькой Одессой. В 1826 г. был открыт городской историко-археологический музей, что положило начало археологическим изысканиям на керченской земле, которые особенно активизировались после открытия кургана Куль-Оба в 1830 г. Город украсили новые общественные здания и другие постройки.

Можно смело утверждать, что начало XIX века знаменует собой новый важнейший этап в истории Керчи. Город со столь насыщенной и красочной историей не мог остаться без внимания людей интересующихся новыми открытиями, поклонников странствий и приключений. Вхождение Керчи в состав России в 1774 г. привлекло сюда большую волну уче-

ных и путешественников, которые наблюдали, восхищались увиденным, поделились своими впечатлениями с современниками и сохранили их для потомков.

Быт городских жителей, их будни и праздники были одной из наиболее интересных тем для отечественных и иностранных вояжеров.

О керченской повседневности больше всего нам рассказал Филипп Филиппович Вигель (1786-1856) – керченский градоначальник 1826-1828 г.: «Находившийся в то время с флотом в архипелаге граф Орлов-Чесменский предложил поселить тут более тысячи семейств греков-островитян, которые, боясь ужасов турецкого мщения, молили его принять их под свое покровительство и увезти с собою...

Сие цветущее состояние не было продолжительным. Как скоро Крым решительно присоединен к России, то греческие выходцы из разных городов и селений его поспешили обратно на прежние свои пепелища... Керчь и Еникале не опустели еще, но почти на половину уменьшилось число их жителей...» [3, с. 47; 72].

Уход татар с вновь приобретенных российских земель оказался, по всей видимости, не столь отдаленным. Так, отмечая отсутствие их в самом городе, писатель, сенатор и член Российской академии Павел Иванович Сумароков (1760 [7, с. 30;]-1846; посетил город в 1799; 1802 г.) довольно подробно передает быт татар, живших в степи по дороге от Феодосии к Керчи: «...В 1774 году, при заключении у нас с Турциею мира, Керчь и Еникуль – сии только два города на всем полуострове поступили во владение России, чрез что ознаменовалось близкое покорение всего Крыма. Тогда все татары из него удалились и пришлые потом греки поселились в оном опустевшем городе. Керчь был довольно просторен, но ныне в нем считают до 100 неважных домов, и жители его, греки, отправляют небольшие торги мелочными вещами...» [23, с. 70]. «...Таковой недостаток в необходимых вещах превозмогает лень татар, и они здесь, где другой народ, может быть, обитать бы не согласился, заменяют трудолюбием бедность природы. Они дома свои сооружают из нетесаных камней, на вязкой глине, покрывают их землею, также черепицею, а топят кизяком. Касательно до доставления себе воды (ибо колодезей, как выше сказано, по причине солености, горькости и глубокого

рытья почти нет нигде), то придуманное к тому средство заслуживает внимания. Они по избрании покатога места, прокапывают по уклону до низменного положения борозды, окружают его насыпью, обложенную камнями, и от сего стекающая в сей бассейн дождевая вода чрез долгое время не портится, не зеленеет и без нужды служит ко всякому употреблению...» [22, с. 95-96; 103-104].

Медленно город начинает двигаться к подъему: «Помимо гарнизона, в городе живет очень небольшое количество жителей и среди них ни одного татарина; все они либо греки, либо арнаулы...» [19, с. 50]. «Жители малочисленны, так что мужского населения насчитывают только пятьдесят семь купцов и сто девятнадцать ремесленников; большая часть жителей — греки, занимающиеся только рыбной ловлей...» [15, с. 55].

Постепенно к концу XVIII в. Керчь приобретает большое значение в торговых сношениях России со странами Средиземноморья, Северной Африки и Ближнего Востока, являясь крупным перевалочным пунктом во внешней торговле, чему способствовала активная деятельность местных купцов. Так, читаем у Павла Ивановича Сумарокова далее: «Керчь, имея в длину не более полуверсты, состоит из двух улиц, из коих главная вся занимается лавками, а позади их сокрыты жилища хозяев. Итак, базар составляет весь город, что есть причиною движения народа и обманчивого его количества. Небогатые обитатели промышляют ловом рыб, и, скупая с идущих мимо Керчи в Таганрог судов мелочные товары, как то фрукты сушеные, бокалии, трубки, табак и тому подобное, там переторговывают. Не редко находишь, что вся лавка с таковыми товарами стоит по оценке не дороже 30 или 40 рублей...» [22, с. 106-107].

Немалую роль в повседневной жизни города играли военные, чей удельный вес в общем количестве городского населения в начале века был значителен. «Возможно, стоит упомянуть, как показатель национального характера, что русский майор, который согласился обеспечить нас лошадьми и открытой кибиткой до Каффы, настаивал на столь ростовщических условиях, что другие офицеры назвали это «позором»; и что тот же человек позже вымогал у слуги Торнтонна некоторые дополнительные подарки. Казак счел бы такое поведение недостойным.

Город Керчь очень мал и беден; он населен главным образом евреями. На базаре есть один сносный часовщик и две

лавки, в которых мы видели известное количество английских хлопковых изделий. Окрестная страна полностью лишена деревьев, а дрова привозят сюда из окрестностей Эски Крима на расстоянии, наверное, 120 верст. Здесь есть крупная крепость с гарнизоном из подполковника, майора и четырех рот легкой пехоты. Эти люди отличались тем, что не носили сабель, как это делает большинство русских солдат; унтер-офицеры имели при себе ружья...» [26, с. 645-654], — пишет англичанин, вице-президент Королевского Азиатского общества Реджинальд Хебер (1783-1826; посетил город в 1806 г.)

О превышениях военными своих полномочий рассказал также генерал-лейтенант, известный военный писатель Александр Иванович Михайловский-Данилевский (1790-1848), сопровождавший императора Александра I в его поездке по Крыму в 1818 г. [12, с. 93-94].

Быт греческого населения Керчи начала XIX в. кратко очерчивает также педагог и писатель Гавриил Васильевич Гераков (1775-1838; посетил город в 1820 г.): «В Керчи считается около четырех тысяч жителей обоего пола; греческий язык везде слышен; я говорил со многими гречанками: они весьма приветливы и хороши собою. По древнему обычаю, сидят поджавши ноги, перед своими домиками, на ковриках; в будние дни в трудах; сегодня, в праздник, проводят день в разговорах...» [4, с. 118-120].

Несколько строк о повседневности оставил учитель математики Новгород-Северской гимназии Иван Матвеевич Сбитнев ([1798]-1856; посетил город в 1820 г.): «Впрочем, построение сего города лучше Еникаля и величиною несколько более оного. Близость залива, окруженного горами и удобного к пристанию кораблей, доставляет некоторую выгоду жителям...

Общество здешнее — и лучше и многолюднее еникальско-го. Женщины одеваются с лучшим вкусом, по-европейски. Девушки обвивают свою голову длинною своею косою, которая от того делается и полнее и прелестнее. Вообще гречанки прелестны; важная фигура и изящная шея им придают нежность, красоту и мужество...» [20, с. 35-36].

Новый толчок экономическому развитию города дал указ 10 октября 1821 г. об открытии в нем торгового порта, введении должности градоначальника, создании отдельного керчь-еникальского градоначальства, учреждении торговой таможни и учреждении карантин.

«Жителей в Керчи около 4000 и они большей частью состоят из греческих выходцев, вызванных из Мореи щедротою Екатерины II, которая даровала им при безопасном убежище, разные привилегии на 30 лет... Тут беспрерывно слышатся отголоски татарского, греческого и русского языков...» [21, с. 21-22; 25] — пишет издатель «Отечественных записок» 1818-1823 гг. Павел Петрович Свиньин (1788-1839; посетил город в 1825 г.)

Стабильно развивалась торговля, многочисленные промыслы, особенно рыболовство. У археолога, натуралиста Фредерика Дюбуа де Монпере (1798-1850; посетил город в 1832; 1834 гг.) читаем: «В 1834 г., согласно подсчетам, в Керчь прибывало — непосредственно или проходом в Азовское море — 1100 судов; каботаж насчитывал 500 прибытий и 600 отправлений.

Самая распространенная отрасль — рыбная ловля: весной заготавливают до 2 млн. сельдей, значительную часть которых вывозят на Юг России. Ловля осетров и приготовление икры составляют значительную статью дохода...» [6, с. 13].

Бурно развивалась и культурная жизнь горожан. Историк и археолог Николай Никифорович Мурзакевич (1806-1883; посетил город впервые в 1836 г.) говорит: «Остановившись в новой гостинице с классическим названием «Воспорской», мы были приятно удивлены, найдя тут же хорошенькую общественную библиотеку в красивых покоех; сюда по вечерам Керчи воле жители собираются для чтения книг, газет и журналов...

Красивая Керчь имеет уездное училище (с 40 учениками) и недавно учрежденный Девичий Институт для 50 воспитанниц. В Керчи главный торг производится: солью, отправляемою в Таганрог, Ростов и Мариуполь. Новая отрасль промышленности — лов сельдей, приготовляемых по голландскому способу соления, доставляет уже значительный доход...» [13, с. 675; 689-690].

К 1850 г. в городе действовали: макаронная фабрика, сахарный, кирпичный, свечной и мыльный заводы [9, с. 4-5; 32-33]. Даже вступив во вторую половину XIX в. город не утратил свой азиатский колорит, причудливо соединив в себе европейскую элегантность с загадочностью востока, о чем говорит профессор и директор Ришельевского лицея, археолог Павел Васильевич Беккер (1807-1881; посетил город в 1852 г.): «Перед красивым рядом домов, расположенных по берегу моря, лежит большая площадь, которая бывает очень

оживлена в торговые дни, особенно по утрам. Дикие звуки языка татар, собирающихся из соседних мест, странная смесь европейских и азиатских одежд с русскими мундирами и нарядами черкесов, все это до такой степени поражает приезжего, что он на некоторое время забывает прошедшее для настоящего и рассеянно рассматривает все его окружающее...» [1, с. 351]

ВЫВОДЫ. Чрезвычайно интересные и ценные наблюдения путешественников за городской повседневностью Керчи конца XVIII — первой половины XIX в. выстраивают перед нами динамику развития города от начала его бытности в составе России как маленького заброшенного городка до превращения его в один из важнейших торговых центров Крыма, заново обустроенный, но с сохранением некоего восточного влияния в архитектуре, полный перспектив, над которыми неустанно трудилось постоянно меняющееся население.

Выявление сочинений малоизвестных путешественников: английских, французских, немецких, их перевод и анализ, систематизация биографических данных вояжеров, позволит получить более четкую картину динамики интереса путешественников к отдельным группам памятников, аспектам культуры и этнографии Крыма в целом и Керчи, в частности.

Источники и литература

1. Беккер П.В. Керчь и Тамань в июле месяце 1852 г. // Пропаганды: сборник статей по классической древности. — М., 1853. — Т. 3. — С. 349-373.
2. Боровкова В.Н. Город Керчь в воспоминаниях путешественников // Науч. сб. Керч. заповед. / Керч. ист.-культ. заповед. — Керчь, 2006. — Вып. 1. — С. 500-505.
3. Вигель Ф.Ф. Записка о Керчи // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. — 1864. — Кн. 1. — Отд. 2. — С. 11-99.
4. Гераков Г.В. Путевые записки по многим российским губерниям 1820 г. — СПб. : В тип. Имп. Воспит. Дома, 1828. — 172 с.
5. Громенко С.В. *Stepu, Morze I Gory* : польские путешественники конца XVIII — начала XX века о Крыме / Под ред. А. А. Непомнящего. — Киев: Антиква, 2011. — 304 с.
6. Дюбуа де Монпере Ф. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхамам, в Грузию, Армению и в Крым : в 6 т. — Париж, 1843. — Т. 5, 6. — Симферополь: Бизнес-Информ, 2009. — 328 с.

7. Каушлиев Г.С. Отечественные путешественники в изучении историко-культурного ландшафта Крыма на рубеже XVIII-XIX ст. // Питання історії науки і техніки. – 2011. – № 4 (20). – С. 29-39.

8. Каушлиев Г.С. Путешествия в историко-краеведческом изучении Крыма (последняя треть XVIII – первая половина XIX века): автореф. дис. канд. ист. наук. – Одесса, 2012. – 20 с.

9. Керчь: документы и материалы по истории города / Под. ред. Л.А.Михайлова. – Керчь: Редотдел Крым. ком. по печ., 1993. – 400 с.

10. Механиков С.В. «Записка о Керчи» Филиппа Филипповича Вигеля // Науч. сб. Керченского заповедника. – Керчь, 2006. – Вып. 1. – С. 469-476.

11. Михайлов Л.А. Керчь в воспоминаниях ученых, писателей и путешественников : XVIII – XIX вв. // 175 лет Керченскому музею древностей: мат. междунар. конф. – Керчь, 2001. – С. 172-174.

12. Михайловский-Данилевский А.И. Из воспоминаний: 1818 г. // Русская Старина. – 1897. – Т. 91. – Июль-август-сентябрь. – С. 90-96.

13. Мурзакевич Н.Н. Поездка в Крым в 1836 году // Журнал Министерства народного просвещения. – 1837. – № 3. – Отд. 4. – С. 625-691.

14. Непомнящий А.А. Записки путешественников и путеводители в развитии исторического краеведения Крыма: посл. треть XVIII – начало XX в. – Киев: Институт украинской археологии и источниковедения им. М.С.Грушевского, 1999. – Научно-справочные издания по истории Украины; Вып. 46. – 211 с.

15. Паллас П.С. Путешествие по Крыму в 1793 и 1794 гг. // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1883. – Т. 13. – С. 49-62.

16. Прохорова Т.А. Анатолий Николаевич Демидов и его «Путешествие в Южную Россию и Крым»...» // Культура народов Причерноморья. – 2009. – № 152. – С. 92-97.

17. Прохорова Т.А. Крымские древности в произведениях малоизвестных путешественников первой половины XIX в.: на примере путевых заметок Ж. де Сен-Совера // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма / Ред.-сост. М.М.Чоревф. – Севастополь–Тюмень, 2012. – Вып. 4. – С. 103-108.

18. Прохорова Т.А. Проблемы поиска древних памятников Крыма путешественниками первой половины XIX века // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма / ред.-сост. М.М.Чоревф. – Севастополь–Тюмень, 2012. – Вып. 4. – С. 97-101.

19. Ромм Ж. Путешествие в Крым в 1786 г / Пер. с рук., вступ. ст., прим. К.И.Раткевич. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1941. – 79 с.

20. Сбитнев И. Прогулка по Воспорскому проливу и по берегам Азовского моря, в 1820 году // Отечественные записки. – 1828. – Ч. 36. – № 103. – Ноябрь. – С.181-205 ; 1829. – Ч. 37. – № 105. – С. 33-57.

21. Свиныйн П.П. Керчь, древняя Пантикапея: из живописного путешествия по России издателя «Отечественных записок» // Отечественные записки. – 1828. – Ч. 34, № 96. – Апрель. – С. 3-31.

22. Сумароков П.И. Досуги крымского судьи, или Второе путешествие в Тавриду. – СПб.: Имп. типогр., 1803–1805. – Ч. 1. – 226 с.; Ч. 2. – 224 с.

23. Сумароков П.П. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 году, с историческим и топографическим описанием всех тех мест. – М.: Унив. тип. у Ридигера и Клаудия, 1800. – 238 с.

24. Тарбаев В.С. По керченским следам А.С.Пушкина. – Керчь: керч. гор. тип., 2000. – 119 с.

25. Федосеев Н.Ф. Керчь в описании Павла Беккера // Науч. сб. Керченского заповедника / Керч. ист.-культ. заповед. – Керчь, 2006. – Вып. 1. – С. 477-499.

26. Храпунов Н.И. Крым в описаниях Реджинальда Хебера (1806 г.) // Материалы по археологии истории и этнографии Таврии. – 2008. – Вып. XIV. – С. 645-696.

Авсеньова С.М. Побут та повсякденність населення Керчі та її околиць у записках мандрівників кінця XVIII – першої половини XIX століття.

Зроблено аналіз записок російських та іноземних мандрівників – вчених, письменників і просто любителів старожитностей, які відвідали Кримський півострів у кінці XVIII – першій половині XIX ст. Розглянуто окремих аспекти історії Керчі у записках мандрівників зазначеного періоду, а саме – побут і повсякденність жителів Керчі та її околиць на основі даних творів вітчизняних і зарубіжних вояжерів, таких як: П. Сумароков, П. Свиныйн, І. Сбітнєв, Ж. Ромм, П. Паллас, Н. Мурзакевич, Г. Гераков, Ф. Вігель, Р. Хебер, І. Михайловський-Данілевський, П. Беккер.

Ключові слова: мандрівники, Керч, населення.

Avseneva S.N. Mode of life and everyday life of the population of Kerch and it's surroundings in notes of travelers of the end of the 18th – the first half of the 19th century.

Here was conducted an analysis of the notes of Russian and foreign travelers such as: scientists, writers and amateurs of antiquities, who visited the Crimean Peninsula in the late 18th – the first half of 19th century. Here was considered a separate aspect of the history of Kerch in the notes of travelers of specified period as a daily life of population of Kerch and its surroundings, based on the works of domestic and foreign travelers, such as: P. Sumarokov, P. Svin'in, I. Sbitnev, J. Romm, P. Pallas, N. Murzakevich, G. Gerakov, F. Vigel, R. Heber, I. Mikhailovsky-Danilevsky, P. Becker.

Keywords: travelers, Kerch, population.

ТРАДЫЦЫІ ВЫХАВАННЯ І ПОБЫТУ ДЗЯЦЕЙ НА ТЭРЫТОРЫІ БЕЛАРУСКАГА ПАДЗВІННЯ Ў КАНЦЫ ХІХ – пач. ХХІ стст.

На аснове польовых этнографічных даных апісаны народні абряды, пов'язаны з выхаваннем дзіцей на тэрыторыі білоруськага Подвиння. Зібрано і введзена в навуковы абіг матэрыял про прыкметы, повір'я, народні забабоны, пов'язаны з дзіцьмі.

Ключовыя слова: традыцыйнае выхаванне, побыт дзіцей, абрад, свято, прыкметы, повір'я.

У ХХІ ст. адбываецца разбурэнне сістэмы народных традыцый. Аднак, у сферах, напрыклад, у сямейным выхаванні дзіцей, традыцыі аказаліся больш трывалымі. Некаторыя прыёмы догляду дзіцей забабоны адносна дзіцей захаваліся з ХІХ ст. да пач. ХХІ ст. Тэрыторыя Падзвіння з'яўляецца недастаткова даследаваным рэгіёнам, які мае свае адметнасці.

Для даследчыкаў традыцыйнага побыта дзіцей цікавасць прадстаўляе вывучэнне трансфармацыі некаторых звычайў, сямейных народных традыцый у адносінах да дзіцей у ХХ-ХХІ стст. Невывучанымі застаюцца аспекты захавання традыцый народнага выхавання ў сучаснай беларускай сям'і. Асабліваю цікавасць ўяўляюць ірацыянальныя традыцыйныя вераванні і рытуалы, звязаныя з дзецьмі.

Аб'ектам даследавання з'яўляюцца традыцыі выхавання і побыт дзіцей у канцы ХІХ – пач. ХХІ стст. **Мэтай** даследавання з'яўляецца даследаванне традыцый выхавання і побыту дзіцей на тэрыторыі беларускага Падзвіння ў іх генезісе з кан. ХІХ да пач. ХХІ стст. Для дасягнення мэты ставяцца наступныя **задачы**: 1. Выявіць і апісаць абрадавыя дзеянні, звязаныя са сферай дзіцінства ў сучаснай культуры. 2. Выявіць ролю і месца дзіцей у абрадах, вераваннях традыцыйнай культуры беларусаў Падзвіння на падставе дадзеных этнаграфічнай літаратуры.

У працэсе працы па навуковай тэме праведзена палявое этналагічнае даследаванне мэтай якога быў збор першаснай інфармацыі аб традыцыях выхавання і догляду дзіцей на тэрыторыі Падзвіння ў ХХ – пач. ХХІ стст. [1, с. 92].

У артыкуле раскрываецца змест традыцыйных уяўленняў адносна выхавання дзяцей, характэрных для тэрыторыі Прыдзвіння. Разгледжаны рытуальныя дзеянні, звязаныя з дзецьмі, традыцыйныя метады і сродкі выхавання.

Матэрыялы, скарыстаным ў артыкуле, сабраны пры распрацоўцы аднайменнай навуковай тэмы № 20091312 (фінансаванай Беларускім Рэспубліканскім Фондам Фундаментальных даследаванняў, 2009-2011 гг.). Вынікі даследавання таксама могуць быць выкарыстаны ў вучэбным працэсе сярэдніх і вышэйшых навучальных устаноў, пры напісанні навуковых прац па блізкай праблематыцы.

Звязаныя з доглядам дзяцей забабоны, прыкметы, забароны не зніклі ў XXI ст., а працягваюць існаваць і перадавацца сярод насельніцтва беларускага Падзвіння. Застаючыся перыферыйнай сфера дзяцінства ў побыце беларусаў захоўвае шмат архаічных, традыцыйных элементаў. Даследаванне такіх элементаў дапаможа зразумець механізм іх захавання, дазволіць больш дасканала вывучыць народную культурную спадчыну Падзвінскага рэгіёна, паказаць этнакультурныя асаблівасці вывучаемага рэгіёна з пункту гледжання этнаграфіі дзяцінства. Асноўнай крыніцай інфармацыі ў дадзенай працы сталі этнаграфічныя матэрыялы, сабраныя ў выніку палявога даследавання, ці здабытыя ў выніку працы ў бібліятэках і архіве ДНУ “Центр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры” (раней – архіў ІМЭіФ НАН Беларусі) [3]. Асноўнымі метадамі для здабычы інфармацыі сталі этнаграфічнае назіранне і аналіз этнаграфічных крыніц.

Гістарыяграфія праблемы вывучэння традыцый сямейнага выхавання і побыту дзяцей у кан. XIX – пач. XXI стст. дастаткова багатая ў адносінах да тэрыторыі Беларусі ўвогуле, але толькі невялікая яе частка датычыцца тэрыторыі беларускага Падзвіння. Асаблівасцю навуковых прац з’яўляецца адсутнасць рэгіянальнай дыферэнцыяцыі, г.зн. даследчыкі вывучалі дзіцячы побыт, выхаваўчыя народныя традыцыі на тэрыторыі Беларусі, не вылучаючы рэгіянальнай спецыфікі. Вывучэнне і асэнсаванне каштоўнасцей народнай педагогікі беларусаў пачалося ў кан. XIX ст., калі з’явіліся працы этнографіаў, у якіх змяшчаліся некаторыя звесткі аб традыцыйных нормах выхавання, педагогічных прынцыпах і прыёмах, ролі сям’і ў выхаванні і перадачы этнічных традыцый. Увагу працоўнай

дзеінасці дзяцей, гульням, звычайам і абрадам з удзелам дзяцей на тэрыторыі Беларусі надавалі даследчыкі XIX – пач. XX ст.: М.Я. Нікіфароўскі [15-17], М.В. Доўнар-Запольскі [9], А.К. Сержпутоўскі [22], П.В.Шэйн [11-14], Е.Р. Раманаў [21]. У т. 1. “Матэрыялаў для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края...” “Бытавое і сямейнае жыццё беларуса ў абрадах і песнях” [12] апісваецца радзінны абрад і хрэсьбіны, павер’і і прыкметы, якія датычацца дзяцей, прадстаўлены хрэсьбінныя песні, калыханкі і дзіцячыя песенкі з Віцебскай і Віленскай губерняў. У другім томе “Матэрыялаў” [13] змешчаны казкі жывёльнага свету, міфічныя і бытавыя, прыказкі і прымаўкі, загадкі, замовы ад дзіцячых хвароб. Н.Анімеле ў раздзеле “Хрэсьбіны” апісвае абрады “радзін”, “адведак”, “хрышчэння” у Віцебскай губерні [2]. Значнае месца ў апісанні дзіцячых гульняў займаюць матэрыялы М.Я. Нікіфароўскага, сабраныя ім ў Віцебскай губерні [15-17].

У сучаснасці этнаграфія дзяцінства прадстаўлена ў шматлікіх зборніках фальклору. Цікавасць уяўляе дапаможнік, выдадзены ў Віцебскім педагагічным універсітэце імя П.М. Машэрава ў 2007 г. “Дзіцячы фальклор Віцебшчыны ў сучасных запісах” [6], складзены на падставе экспедыцыйных палявых запісаў. Зборнік змяшчае калыханкі, забаўлянкі, песні, заклічкі, дражнілкі, лічылкі, жэраб’ёўкі, сабраныя і сітэматызаваныя студэнтамі і выкладчыкамі навучальнай установы. Фальклорныя тэксты з Віцебскай вобласці таксама ўтрымліваюць: зборнік, складзены з экспедыцыйных матэрыялаў студэнтаў Беларускага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта імя М. Танка “Дзіцячы фальклор: зборнік матэрыялаў” [7], пад рэдакцыяй У.А. Васілевіча, выдадзены ў 2006 г. і акадэмічны зборнік “Дзіцячы фальклор” 1972 г. [8]. Сучасная даследчыца Г.А. Барташэвіч у кнізе “Вершаваныя жанры беларускага дзяцічага фальклору” [11] вывучае вусны формы народнай творчасці, звязаныя з дзецьмі. У 2009 г. выйшла новая манаграфія Л.В. Ракавай “Эвалюцыя традыцый сямейнага выхавання беларусаў у XIX-XX стст.” [20], у якой упершыню ў беларускай этнаграфіі на падставе матэрыялаў шматгадовых экспедыцыйных даследаванняў, дакументальных і літаратурных крыніц аналізуецца працэс эвалюцыі традыцый сямейнага выхавання беларусаў у XIX-XX стст. ва ўзаемасувязі з сацыяльнай структурай грамадства, тыпам, структурай і са-

цыяльным статусам сям’і. У працы акцэнт зроблены на ролі сям’і як найважнейшага інстытута выхавання і сацыялізацыі ў традыцыйным і сучасным грамадстве. У манаграфіі апісаны выхаваўчыя традыцыі не толькі сялян, але і гараджан, шляхты. Даследчыца выкарыстала надзвычай шырокая кола крыніц, сярод якіх этнаграфічныя запісы, архіўныя матэрыялы, літаратурныя творы. Падсумоўваючы вышэй прааналізаваныя працы, прыходзім да высновы, што большасць з іх разглядае традыцыйнае сямейнае выхаванне, побыт дзяцей на тэрыторыі Беларусі ўвогуле, не вылучаючы рэгіянальныя асаблівасці.

Тэрыторыя Падзвіння з’яўляецца недастаткова рэгіёнам, які мае свае адметнасці ў адносінах дзіцячага побыту. Некаторыя прыёмы догляду дзяцей у сем’ях захаваліся з кан. XIX ст. аж да пач. XXI ст.

Згодна логікі традыцыйнага светапогляду, нованароджанае дзіця прыходзіць у гэты свет як істота, што яшчэ не з’яўляецца чалавекам у поўным сэнсе гэтага слова, і гэты адметны статус патрабавае пэўных рытуальных дзеянняў, накіраваных “на далучэнне” дзіцяці да свету людзей, да сферы “свайго”. “Пераўтварэнне” нованароджанага ў чалавека, пачыналася адразу пасля нараджэння, і першай, хто выконваў гэтыя дзеянні, была бабка-павітуха, якая адыгрывала важную ролю ў доглядзе нованароджанага дзіця і аднаўленні здароўя парадзікі. Паўсюдна на Падзвінні існавала патрабаванне прымаць дзіця “не галаруччу”, а абкруціўшы рукі новым палатном, каб у будучыні яно “не жыло з голымі рукамі” [17, с. 10]. Пялюшкі і іншыя дзіцячыя рэчы патрабавалася рабіць “са старызны” якую насілі старэйшыя – тады дзіця “абавязкова возьме ў спадчыну добрыя рысы тых, чыю старызну будзе насіць” [17, с. 14]. Зараз інфарматары тлумачаць гэтае патрабаванне хутчэй з меркаванняў пабытовай логікі (“новае калаватае было, гэта цяпер усё крамнае. А тады ўжо гатуеш... рубашку вынашаную, ці якую там пасцілачку мяканькаю, і спавіваеш”).¹ Існавала на Віцебшчыне і павер’е, што дзіця трэба было прымаць у адзенне процілеглага полу: дзяўчынку – “у мужчынскія штаны і абавязкова бацькавы, каб яе любілі хлопцы”, а хлопчыка – “у жаночую кашулю, і абавязкова ў кашулю маці, каб яго любілі дзеўкі” [10, с. 95].

¹ Запісала Андрыеўская С.У. ад Дранковіч Д.В., 1928 г.н., в. Хмялёўшчына, Докшыцкі р-н. Віцебскай вобласці.

Паўсюдна на Падзвінні сустракаецца звычай пераразаць пупавіну на якім-небудзь прадмеце, што, як лічылася, паўплывае на будучы лёс дзіцяці. Так, хлопчыку бабка-павітуха пупавіну “перабівала камянямі, каб сільны быў, пераразала на кніжцы “каб граматы быў” [19, с. 89], дзяўчынцы – “на нітках, іголках, кручках” [19, с. 93]. Адразанне пупавіны набывае, такім чынам, “дадатковае рытуальнае значэнне: задае неабходныя межы частак чалавека, “накіроўвае” прыроду ў патрэбны бок і ў той жа час акрэслівае рамкі будучага жыцця як у біялагічным, так і ў сацыяльным плане” [4, с. 42].

Важнае значэнне надавалася першаму купанню дзіцяці, якое выконвала не толькі функцыю пасляродавага рытуальнага і гігіенічнага ачышчэння, аддзялення дзіця ад сферы “нечалавечага, але, па народным меркаванні, зноў-такі, аказвала ўплыў на будучы лёс нованароджанага. Так, у ваду для купання кідалі грошы: “каб быў шчаслівы, каб крэпенькі быў, каб грошы вяліся [23, с. 235]. Нельга было купаць дзіця ў гатаванай вадзе – “будзе кіпецц усё жыццё” [19, с. 91]. У ваду таксама клалі зерне, бурштын, кідалі кавалачак сала і ўлівалі крыху гарэлка [17, с. 4]. Лічылася што калі дзіця пасля першага купання пакласці на правы бок, то ён будзе “праўшак”, а на левы, адпаведна – “ляўшак” [10, с. 107]. Такая ж самая прыкмета тычылася і першага кармлення [10, с. 104].

Варта адзначыць, што ў другой палове ХХ стагоддзя, з развіццём медыцынскага абслугоўвання, інстытут бабак-павітух практычна знік, а разам з ім знік і комплекс вераванняў, абрадаў, звычайў, звязаных з нараджэннем дзіцяці. Больш устойлівымі заставаліся тыя рытуалы і вераванні, што тычыліся надання імя, хрышчэння дзіцяці і далучэння яго да соцыуму. Паводле прааналізаваных этнаграфічных матэрыялаў, хрышчэнне носьбітамі традыцыйнай культуры разглядалася як важны этап у працэсе далучэння дзіцяці да сферы “свайго”, яго рытуальнай сацыялізацыі. Да хрышчэння дзіця не мела адзення у поўным сэнсе гэтага слова (кашулі, пояса), яго загортвалі ў пялюшкі, а таксама нехрышчонае дзіця не клалі ў калыску [17, с. 14; 11, с. 4], яно ўсё яшчэ не з’яўляецца паўнаважным чалавекам. Пры гэтым нехрышчонае дзіця лічыцца асабліва “урочлівым”, таму існавалі патрабаванні хаваць яго ад людскіх вачэй, не вывешваць на вуліцу бялізну і пялюшкі [18, с. 104], і ў вогуле “засцерагаць “радзіху і дзяцёнку” не толькі ад знеш-

няга ветру, але і ўсялякага хвалявання паветра каля іх, які можа быць ад узмаху адзення, хусткі, шапкі, таму што з такім ветрам “прычыпаюцца нячысцікі” да слабай, зняможанай жанчыны і нехрышчонага дзіцяці” [18, с. 15]. У сучаснай беларускай вёсцы, “*модно называць по церковному календарю, и в моде старинные имена*”²

Важная функцыя ў абрадах, звязаных з дзецьмі належыла хросным бацькам “і ў царкву завясці хросная матка далжна была, ці ў касцёл”.³ Як паказваюць матэрыялы апытанняў, за кумоў бралі пераважна людзей, з якімі былі ў добрых адносінах, сябравалі: “Кумаўство-любаўство. Хто ў дзярэўні наравіцца, хто падруга, таго”, “як па душэ чалавек”⁴ або запрашалі кагосьці з радні: “Ці братоў, ці сяцёр, ... самыя блізкія, самая блізкая радня”⁵. Акрамя таго, кумоў стараліся падбіраць “па аднэй веры”. Цікава, што сустракаюцца процілеглыя меркаванні на-конт таго, ці павінны быць адны і тыя ж кумы для ўсіх дзяцей сям’і. Так, у адных мясцінах Віцебшчыны лічылася, што “у таго чалавека, які часта мяняе кумоў, будуць нядобрасумленныя дзеці”, а у іншых казалі, што “адных і тых няможна” [браць за кумоў]. Калі ж у сям’і дзеці паміралі, то для нованароджанага запрашалі т. зв. “збожжых” кумоў — першых мужчыну і жанчыну, якіх бацька сустракаў на перакрываванні дарог, асабліва калі гэтыя былі старцы [17, с. 17]. Таксама вельмі добрым “для гадоўлі дзяцей” запрашаць у кумы родных брата і сястру [17, с. 17]. М.Я.Нікіфароўскі зафіксаваў таксама вераванне, што вельмі спрыяльным лічылася стаць хроснымі ў незаконнароджанага дзіцёнка, які “не толькі сам атрымлівае ад Бога шчасце з лішкам, але і дарыць яго сваім хросным” [17, с. 18]. У прыватнасці, “дзявушчая жанчына”, запрошаная ў хросныя да такога дзіцяці, павінна была выйсці замуж да таго часу, як хрэснік пачне хадзіць [17, с. 18].

На тэрыторыі Падзвіння бытавалі шматлікія павер’і і прыкметы, звязаныя з калыскай. Шматлікія магічныя дзеянні

² Запісала Андрыеўская С.У. ад Гарлачовай І.М., 1986 г. нар., г. Полацк.

³ Запісала Андрыеўская С.У. ад Ліпскай М. Э., 1944 г. нар., в. Волкаўшчына, Міерскі р-н Віцебскай вобласці.

⁴ Запісала Андрыеўская С.У. ад Парцянка М.М., 1938 г.н., в. Несцераўшчына, Докшыцкі р-н Віцебскай вобласці.

⁵ Запісала Андрыеўская С.У. там жа.

выконваліся для таго, каб дзіця добра спала ў калысцы, не хварэла, хутка расло, а шматлікія правілы і забароны, звязаныя з выкарыстаннем калыскі, павінны былі папярэдзіць фарміраванне кепскіх рыс і якасцей дзіцяці [17, с. 23]. Шырока распаўсюджанай на тэрыторыі Падзвіння, як і ў іншых рэгіёнах, была забарона калыхаць пустую калыску, у такім выпадку “казалі, што чорт калышыць калыску”.⁶

Галоўная мэта рытуальна-магічных дзеянняў, звязаных з радзінамі і хрэсьбінамі — забяспечыць дзіцяці яго “долю”. Уласна кажучы, актам сімвалічнага пераразмеркавання калектыўнай “долі” з улікам нованароджанага, даследчыкі лічаць рытуал падзелу “бабінай кашы”. Непасрэдна з “бабінай кашай” таксама звязаны пэўныя магічныя дзеянні, закліканыя паўплываць на нованароджанае дзіця. Цікава, што выкананне іх належыла іншым, старэйшым дзецям: “бабіну кашу давалі дзецям; яны яе хапалі і беглі з ёй на вуліцу. Лічылася, што гэта трэба рабіць, каб дзіця хутка бегала, калі падрасце. Ад дзяцей адкупляліся цукеркамі, і тады бабіна каша вярталася на стол” [23, с. 253].

У адрозненне ад радзінна-хрэсьбіннага абрадавага комплексу, дзе дзіця з’яўляецца адным з галоўных удзельнікам (праўда, пасіўным), удзел дзяцей у вясельным абрадзе быў значна меншым. Безумоўна, дзеці прысутнічалі на вяселлі, але ў асноўным як назіральнікі. Аднак, у некаторых выпадках іх удзел быў пажаданым, больш таго, за імі трывала замацоўваліся пэўныя рытуальныя функцыі. Так, часам дзяцей абіралі на ролю “падкоснікаў”, што распляталі ці расчэсвалі косы нявесце, а таксама маглі весці нявесту за пояс да вясельнага стала [17, с. 63]. У некаторых мясцовасцях дзеці перагароджвалі дарогу вясельнаму поезду, і “ім давалі гасцінцы: канфеты, ці можа, там, яблакі якія” [23, с. 319]. У Лепельскім і Шаркаўшчынскім раёнах былі зафіксаваны сведчанні, што дзеці павінны былі “прадаваць падушкі” нявесты, калі яе адвозілі у дом жаніха: “Пасодзюць во такога рабёначка. Я пасадзіла сястру дваюрадную. ... Сказалі: “Прасі бумажку з хвосцікам”. А гэта была дваццацьпятка сіняя”. Крычыць “Давай!” А ў маладзёна нічога не было. Ну, алі даў бумажку з хвосцікам”; “мяне пасадзілі эта, падушкі прадаваць.... Давалі мне... казалі, давалі мне, як

⁶ Запісала Андрыеўская С.У. ад Ліпскай М. Э., 1944 г. нар., в. Волкаўшчына, Міерскі р-н Віцебскай вобласці.

на даўнейшыя, злот. — А, не! А тады дзве па дзесяць грошай далі. Дык мне гэтага дзве падалі — гэта болі, а гэна мала. Ну, тады пасміяліся, кажуць: “О! Давалі злот, дык ні хацела, а дзесяць грошы, дык...”⁷

Этнаграфічныя матэрыялы утрымліваюць вельмі мала сведчаньняў таго, што дзеці прысутнічалі на пахаванні як выканаўцы нейкіх значных рытуальных дзеянняў. Аднак, з’яўляючыся часткай вясковай супольнасці, яны не маглі быць ізаляваны ад гэтых падзей, тым больш што смерць некага з блізкіх ці аднавяскоўцаў магла паўплываць і на іх лёс.

Кепскай прыкметай лічылася нараджэнне дзіця ў тыя дні, калі у вёсцы, і асабліва ў роднай хаце быў нябожчык [17, с. 10]. Калі пахавальная працэсія рухалася па вёсцы, патрабавалася абавязкова разбудзіць малое дзіця, каб яно доўга жыло, бо “да соннага дзіцяці лягчэй за ўсё падступае смерць” [23, с. 385]. У Шаркоўшчынскім раёне дзіця павінна было несці крыж перад пахавальнай працэсіяй, але гэта было вельмі рэдкая і параўнальна позняя з’ява. У большасці выпадкаў крыж на пахаванні нёс мужчына [23, с. 385].

Асобная група вераванняў і уяўленняў была звязана са смерцю дзяцей. Так, лічылася, што памерлае немаўля “прылічваецца да ліку анёлаў і выконвае анельскія абавязкі: служыць Богу на небе, спускаецца на зямлю і інш., але ўсё гэта робіць моўчкі, быццам няное. Такі анёл не можа прасіць перад Богам за сваіх жывых родзічаў. ... такія “анёлкі” зноў увасабляюцца ў наступных дзяцей сваіх бацькоў... Бяздзетнасць бацькоў пасля памерлага дзіцяці служыць указаннем, што такі “анёлык” ці вельмі спадабаўся Богу, ці ж “зацёрся” ў мностве яму падобных, а таму не вярнуўся ў новым увасабленні” [19, с. 46]. Што тычыцца дзяцей, памерлых ва ўзросце 6-8 год, то, па народнаму меркаванню, яны “робяцца святымі, але да анельскага ліку не далучаюцца” [23, с. 47].

На Віцебшчыне існаваў звычай памінаць памерлых дзяцей у чацвер велікоднага тыдня, які называецца “Наўскім скрысеннем”. У гэты дзень варылі яйкі па колькасці памерлых у сям’і дзяцей, але іх не фарбавалі, і з’ядалі “на адкрытым месцы, пакатаўшы папярэдне па траве, каб нявінныя дзеці з вышыні неба бачылі і благаслаўлялі сям’ю, што памятае пра іх” [23,

⁷ Запісала Андрыеўская С.У. ад Літвін М.П., 1931 г.нар., в. Губіна, Лепельскі р-н. Віцебскай вобласці.

с. 244]. Даволі шырокае распаўсюджанне мела перакананне, што бацькам памерлага дзіцяці нельга есць яблыкі да Спаса, бо як бог будзе раздаваць залатыя яблыкі памерламу дзіцяці такой маці не дастанецца. Своеасаблівай ахвярай быў і звычай у Докшыцкім раёне: “Калі памерла дзіця, то жанчына, збіраючы ягады, тры першыя з іх павінна кінуць на зямлю” [10, с. 160].

Такім чынам, найбольш цікавым элементам народнага выхавання ў сучаснай беларускай сям’і ўяўляюць ірацыянальныя традыцыйныя вераванні і рытуалы, звязаныя з дзецьмі. Некаторыя з іх маюць прамую сувязь з апісанымі яшчэ ў XIX ст. звычаямі і рытуаламі. У даследаванні былі выяўлены і апісаны абрадавыя дзеянні, звязаныя са сферай дзяцінства ў сучаснай культуры, праведзена іх параўнанне са старажытнымі традыцыямі беларусаў Падзвіння на падставе дадзеных этнаграфічнай літаратуры.

Тэма традыцый выхавання і побыту дзяцей на тэрыторыі беларускага Падзвіння ў канцы XIX – пач. XXI стст., безумоўна, не абмежавана толькі звычаямі, рытуаламі і забабонамі, звязанымі са сферай дзяцінства, яна ўключае і матэрыяльны побыт дзяцей, і народныя медыцынскія прыёмы лячэння дзяцей, і ўдзел дзяцей у календарнай абраднасці, і народную педагогіку, што дае шырокае поле для далейшага вывучэння тэмы.

Спіс крыніц і літаратуры

1. Андрыеўская С.У. Палявыя даследаванні Падзвіння па этнаграфіі дзяцінства (лета 2010 г.) // Вестник Полоцкого государственного университета. Сер. А: Гуманитарные науки. – № 1. – 2011. – С. 92-98.
2. Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. – 1854. – Вып. 2. – С. 111-268.
3. Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклора НАН Беларусі. – Фонд 6. – Воп. 11. – Спр. 247. – Л. 1. – 13; 2. – Спр. 261. – Л. 1. – 16; 3. – Спр. 273. – Сш.13. – Л. 1. – 30.
4. Байбурын А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993 г. – 240 с.
5. Барташэвіч Г.А. Вершаваныя жанры беларускага дзіцячага фальклору. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – 168 с.
6. Дзіцячы фальклор Віцебшчыны ў сучасных запісах: дапаможнік / Склад. А.С.Емельянаў, Г.П.Харошка. – Віцебск: Выдавецтва УА “ВДУ імя П.М. Машэрава”, 2007. – 200 с.

7. Дзіцячы фальклор: зборнік фальклорных матэрыялаў / рэд. кал.: У.А.Васілевіч (навук. рэд.) і інш. — Мінск: БДПУ, 2006. — 359 с.
8. Дзіцячы фальклор / Склад., уступ. арт. Г.А.Барташэвіч; рэд. кал. В.К.Бандарчык [і інш.]; рэд. тома К.П.Кабашнікаў. — Мінск: Навука і тэхніка, 1972. — 734 с.
9. Довнар-Запольский М.В. Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. — 1891. — Вып. 4. — С. 203-208.
10. Жыцця адвечны лад: беларускія народныя прыкметы і павер'і / Кніга 2. / Уклад., прадм., пераклад, бібл. У.Васілевіча. — Мінск: Беларусь, 2010. — 614 с.
11. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края / Собр. и приведена в порядок П.В. Шейном. — Т. 1, Ч. 1: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. — Санкт-Петербургу: Императорская академия наук, 1887. — 585 с.
12. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края / Собр. и приведена в порядок П.В. Шейном. — Т. 1, Ч. 2: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. — Санкт-Петербургу: Императорская академия наук, 1890. — 712 с.
13. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края / Собр. и приведена в порядок П.В. Шейном. — Т. 2: Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. — 1893. — XX, [1]. — 715 с.
14. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / Собр. и приведена в порядок П.В. Шейном. — Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождения времени, игр, верований, обычного права наследства и проч. — СПб, 1902. — 535 с.
15. Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии: Игры и игроки // Этнографическое обозрение. — 1897. — № 3. — С. 21-66.
16. Никифоровский Н.Я. Очерки простонародного жит'я-быт'я в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. — Витебск: Губернская тип., 1895. — 552 с.
17. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. — Витебск: Губ. типо-лит., 1897. — 336 с.
18. Полацкі этнаграфічны зборнік / склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. — Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. — Ч. 2. — Наваполацк: ПДУ, 2006. — 332 с.
19. Радзіны: Абрад. Песні / Уклад. і сістэм. тэкстаў Г.А. Пятроўскай, апісанне абрадаў Т.І. Кухаронак; уступ. арт. і камент. Г.А. Пятроўскай, Г.В. Таўлай, Т.І. Кухаронак; Рэдкал.: А.С. Фядосік і інш. — Мн.: Беларуская навука, 1998. — 637 с.

20. Ракава Л.В. Эвалюцыя традыцый сямейнага выхавання беларусаў у XIX-XX стст. – Мн.: Беларуская навука, 2009. – 311 с.

21. Романов Е.Р. Белорусский сборник. – Вып. 8: Быт белоруса. – Вильно: Б. м., 1912. – 600 с.

22. Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.

23. Традыцыйная мастацкая культура Беларусаў. У 6 т. – т. 2. Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А. М. Боганева, М. А. Козенка і інш.; складальнік Т.Б. Варфаламеева. – Мн.: Бел. навука, 2004. – 910 с.

Андріевская С. Традиции воспитания и быта детей на территории Придвинья в конце XIX – начале XXI вв.

Рассмотрены народные представления белорусов о воспитании детей на территории Придвинья, характерные для конца XIX – начала XXI вв. На основе полевых этнографических данных описаны основные средства и методы воспитания детей на Придвиньи, место детей в системе родственных связей, роль детей в семейных обрядах. В ходе полевых этнографических экспедиций, проведённых в рамках темы собран и введён в научный оборот материал о приметах, поверьях, народных суевериях связанных с детьми, о ритуальных действиях, магических приёмах народной медицины относительно детей.

Ключевые слова: традиционное воспитание, быт детей, обряд, праздник, приметы, поверья.

Andrievskaya S. Traditions of education and life of children on the territory of the Dvina Region, at the end the 19th – the beginning of 21st centuries.

Primary results of the research: in this work are considered national concepts of Belarusians about education of children on the territory of the Dvina Region, characteristic for the end of the 19th – the beginning of the 21st centuries.

On the basis of field ethnographic data, in the work are described the basic means and methods of education of children on the territory of the Dvina Region, place of children in a system of relationship, the role of children in family ceremonies.

During the field ethnographic expeditions, within the limits of the theme, was collected and introduced into a scientific use the material about signs, popular beliefs, the national superstitions connected with children, about ritual actions, magic receptions concerning children

Keywords: traditional upbringing, childrens' daily life, rite, holiday, tokens, superstitions.

МИСТЕЦТВО УКРАЇНСЬКОЇ КЕРАМІКИ

У статті досліджується розвиток керамічного виробництва починаючи з першої половини XIX ст. і до сьогодні на прикладі села Коболчин Сокирянського району Чернівецької області. Ця стаття є досить актуальною, адже гончарство залишається осередком культурної спадщини Буковини.

Ключові слова: кераміка, гончар, гончарний круг, глина, майстер, орнамент, посуд.

З давніх-давен с. Коболчин відоме гончарним мистецтвом.

Уже в XIX ст. у селі працювало майже 300 майстрів кераміки, тобто майстер був майже у кожній четвертій хаті. До Коболчина приїздили не тільки селяни чи заможні люди за посудом, а й купці, які вимінювали чи скуповували глечики, макітри, миски та інше домашнє начиння. У середині XX ст. (за радянських часів) гончарство в селі не підтримувалось, навіть заборонялося. Люди вимушені були тайком займатися виготовленням горшків. І все ж навіть тоді, коли це ремесло вимищувалось по всій Україні, печі тут димували вночі, а вдень випікали, виготовляли посуд. Ті рукотворні дива в магазинах не продавалися, їх можна було придбати тільки в майстра та на базарах. Сільські умільці їздили торгувати керамікою на ринки в Молдову, Могилів-Подільський, до Хмельницького і навіть до Карпат. Там також виставляли свою продукцію не в центрі торгових площ, а десь у закутках, подалі від очей усяких контролерів. Можливо, тому гончарних виробів у селах не вистачало, їх мимоволі стали забувати [1, с. 10].

Для збереження керамічного промислу і історичної пам'яті про коболчинську кераміку у грудні 2008 року у селі з ініціативи спадкового гончаря, шанувальника і збирача перлин древньої і сучасної кераміки Івана Івановича Гончара та за підтримки районної влади було відкрито музей гончарства. У ньому зібрано багато реліквій кераміки, що виготовлялись на Сокирянщині і сусідніх територіях [1, с. 11]. У Коболчині працювали такі відомі гончарі:

- у першій половині і середині XX ст.: Балан О.І., Гончар І.Ф., Гончар С.М., Гонца М.І., Кушнір Ф.І., Кучінік В.П., Ніколайко І.Д., Ніколайко Ф.Д., Рясенко В.Г., Шевчук І.А. [2, с. 22];

- у другій половині ХХ ст.: Горган І.І., Гонца І.В., Гончар С.І., Шевчук І.Т., Мамавко В.Ф.;

- на початку ХХІ ст. і донині: Горган С.В., Грищук П.Г., Грищук К.І., Мазур І.С., Мамавко М.Г.

Продовжувачем кращих художніх традицій в кераміці Коболчина є Гончар Іван Іванович.

Вибір глини:

Для гончаря глина – це «хліб» гончарної справи. В Україні є великі поклади глин. Вони різні за кольором – біла, сіра, жовта, блакитно-сіра, сіро-зелена, темно-жовта, світло-фіолетова. Але не всі вони придатні для гончарства. Гончарна глина м'яка на дотик і створює з водою досить тягучу масу, легко розтирається і розчиняється у воді. Їх можна знайти біля цегельних заводів, біля річок та в ярках.

Є гончарна глина, яка по-народному називається «глей». Глей залягає неглибоко і навіть буває на поверхні землі. Глей – чудовий матеріал. Він добре піддається обробці на гончарнім крузі та пластичному ліпленню.

Організація гончарні:

Знайшовши глину, потрібно мати гарну майстерню. Це кімната, де гончар займається гончарюванням та всіма іншими процедурами по виготовленню посуду.

Побудувавши гончарню, потрібно виготовити гончарний круг, мати необхідний гончарський інвентар – валики, гумові груші, шаблони, ножики, стругач, довбню, різні штампки, кольорові ангоби (глини), пензлики тощо. Маючи це все, можна приступити до заготовлення глини.

Підготовка глини:

Підготовка глини до роботи – це тривалий і трудомісткий процес. Він виконується як ручним, так і механізованим способом. Спочатку знаходять поклади глини, її копають, складають надворі на задалегідь підготовлене місце. Там вона лежить довго, чим довше – тим краще. Потім заносять глину в майстерню. З неї вибирають різні камінці, гілочки, її замочують. Глину збивають в чотирикутні кулі.

Кожну із куль довбнею розбивають на такий млинець, кладучи одну на одну. Отриману велику так звану «глиняну бабу» декілька раз перестругуємо зробленим з коси стружком, і знову збиваємо у «бабу». Вже із цієї, декілька раз переструганої і збитої «баби» гончар настругує стільки глини, скільки йому потрібно для роботи на цілий день [2, с. 25].

Цю настругану і змочену глину гончар переминає на маленькі кульки, на цей раз для виготовлення посуду. Чим більша кулька глини, тим більший вийде гончарний посуд, і навпаки. Маючи вже заготовлені різні кульки глини, можна приступити до самого гончарювання. А щоб навчитися гончарству, потрібно знати основні гончарні прийоми.

Основні гончарні прийоми:

У гончарстві гончарних прийомів багато. І їх всіх обов'язково потрібно знати. Тільки засвоївши їх в певній послідовності, можна навчитись гончарству. За браком часу я їх тільки перерахую:

1. Центрування;
2. Підтягування і опускання;
3. Формування днища;
4. Підтягування циліндра;
5. Точимо із циліндра вазу;
6. Робимо вінчик і утар.

Після виконання цих прийомів гончар приступає до розпису кольорами. Далі проходить процес сушки виробів. Коли вироби добре висушено або коли їх вже випалили, їх глазурують поливами в сирому.

Після випалу посуд має дзвінкий звук, називається теракотою, він випалений перший раз. Крім теракоти та полив'яного випалу, коболчинські гончарі випалювали і на сиву марфу (чорнолощену).

Чорний колір можна отримати тоді, коли під час закінчення випадку швидко закрити у горні обидва отвори (пічку і вхідне горно, через яке вкладається посуд). За рахунок ще догораючих дров, чорний дим проходить так звану дифузію через розжарені стінки посуду, внаслідок чого після остигання посуд стає чорним.

Особливо цікавою є коболчинська чорна кераміка. Посуд такого кольору коболчинський майстер одержує за допомогою спеціального димлення. Скажімо, коли закінчується випалювання, майстер вкладає в топку горна дерево, яке при горінні виділяє багато диму. Горн засипають землею, яка щільно закриває всі отвори в челюстях і топці горна. Внаслідок недостатнього доступу кисню ззовні дрова згорають за рахунок кисню, який є у глиняних виробах. Чим більше у складі глини заліза, тим чорніший посуд. При малій кількості в глині заліза при такому випалюванні посуд набуває сріблясто-попелястого

кольору. Перед випалюванням чорного посуду майстер полірує його, а орнамент, скомпонований з нескладних елементів рослинно-геометричного характеру, наносить гладким каменем – «гладиком» – вертикально по всій поверхні посуду [1, с. 15-16].

Система лічби посуду:

Випаливши посуд, гончар його сортирує – великі до великих, середні до середніх, малі до малих. Це сортування по величині має свою лічбу. Ця система лічби у кожному регіоні своя. В Коболчині теж є своя система: найбільший посуд називається одинарний; трошки менший називається подвійний; ще менший – потрійний тощо. За послідовністю малі посудини називаються десятерні, двадцятірні, тридцятірні. Їх основна кількість складає так звану «штуку». Наприклад: п'ятнадцять горщиків – штука п'ятнадцятірних; двадцять горщиків – штука двадцятірних тощо. Миски, макітри на такі штуки не рахували.

Таким чином, українська кераміка с. Коболчин має глибоке, давнє коріння. Витоки її віддалені в кілька століть від наших днів. Мистецтво коболчинської кераміки продовжує плеяда майстрів, які виготовляють різні побутові та мистецькі речі.

Джерела та література

1. Чорний О. Диво твориться душею. – Сокиряни, 1994.
2. Чорний О. У царстві коболчинського глечика. – Чернівці, 2011.

Балан В. Искусство украинской керамики.

В статье исследуется развитие керамического производства начиная с первой половины XIX в. и до сегодня на примере села Коболчин Сокирянского района Черновицкой области. Эта статья является весьма актуальной, ведь гончарство остаётся центром культурного наследия Буковины.

Ключевые слова: керамика, гончар, гончарный круг, глина, мастер, орнамент, посуда.

Balan V. Ukrainian ceramic art.

This article examines the development of ceramic production from the first half of the XIX century until nowadays on the example of the village Kobilchyn Sokiryany district of Chernivtsi region. This article is very relevant, as pottery is in the focus of the cultural heritage of Bucovina.

Keywords: pottery, potter, potter's wheel, clay, master, ornaments, tableware.

ДОПОМІЖНІ ПРОМИСЛИ ТА РЕМЕСЛА ОПІЛЛЯ наприкінці ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.

У дослідженні висвітлюються головні види діяльності населення Опілля: ткацтво, кушнірство, шевство. На сьогодні проблема комплексного вивчення допоміжних промислів та ремесел Опілля залишається малодослідженою. Застосування технічних прийомів виробництва тканини, обробки шкіри та шевство викладені в даній статті.

Ключові слова: ткацтво, обробка шкіри, шевство, Опілля.

У першій третині ХХ ст. активно розвивалась промислова індустрія. Серед галузей легкої промисловості текстильна промисловість вирізнялась значними темпами зростання об'ємів виробництва. Фабричні тканини, все більше проникали у сферу щоденного побуту українців, що призвело до витіснення з ужитку домотканих виробів, а згодом і окремих видів тканин для одягу й інтер'єру. У зв'язку з цим різко скоротилися посіви льону, конопель, зменшилося поголів'я овець як сировинної бази для домашнього ткацького виробництва. У наслідок цього процесу селяни почали активно застосовувати фабричну бавовняну пряжу, що призвело до втрати технології виготовлення домотканого лляного та сукняного полотна для повсякденного вжитку. Основне завдання сьогодні – на основі польових досліджень описати технологію виготовлення й дати відповідну характеристику. Саме тому основне завдання бачимо в проведенні комплексного аналізу технології, виявленні технологічних прийомів, які побутували в населення Опільського історико-етнографічного району.

Основний масив джерельних матеріалів становлять польові матеріали, зібрані науковцями Національного заповідника «Давній Галич». Окремих праць, що присвячені проблемі дослідження, немає. Виняток становлять роботи, в яких означена тема знайшла відображення через зріз інших історико-етнографічних регіонів України (Г. Горинь, Я. Грендиш, Ю. Гошко, Ковальчук, Котович, О. Никорак, С. Сидорович, Рега). Окремі аспекти проблеми висвітлені в періодичній пресі.

Своєрідність ведення господарства селянами на Опіллі зумовила необхідність виготовлення ними багатьох предметів побуту та знарядь праці, потрібних у повсякденному житті. Зважаючи на господарську спеціалізацію населення досліджуваного етнографічного масиву, його спектр промислів і ремесел був тісно пов'язаний із обробкою рослинної і тваринної сировини та мінералів [44].

Основою промислів на Опіллі, як і в сусідніх рівнинно-ни-
зинних етнографічних масивах, було виробництво тканин для власного одягового, господарського й інтер'єрного призначення. Традиційно полотно виготовляли з льону та конопель [21, арк. 1-9; 25, арк. 1-32].

Його продукування передбачало виконання певних своєрідних технологічних дій. Спочатку стебло вимочували у воді. Інколи для цього використовували спеціальні ями, глибина яких становила 1,5-1,8 м. Їх стінки обкладали деревом або со-
ломою, щоб льон не забруднювався. Для вимочування льону на Опіллі використовували спеціальні клітки, у які накладали стебла та занурювали у воду [48, с. 154].

На Опіллі тонкий і ніжний льон вимочували швидше, ніж грубий. Зелений льон, вибраний ще перед дозріванням, вимочувався за 5-6 днів, а вибраний пізніше – 8-14 діб. При теплій, вологій погоді та великих росах льон міг вимокнути за 3-4 тижні, а при сухій погоді – за 6 тижнів. Коли стебла з жовтого кольору змінювалися на сірий, брали кілька їх у руки й ламали. Якщо прядиво від луб'яної частини стебла добре відділялося, то льон готовий до просушування [1, арк. 1-20; 33, арк. 2; 35, с. 149]. Після цього льон терли на терлиці для відділення прядива від луб'яної частини стебла – костриці. Тріпали льон об дошку або стовп. Після цього льон ставав чистішим, але мав у собі двояке прядиво – тонке й грубе [36, с. 166]. Згодом льон розчісували на дергівках, де його сортували на довгий і короткий. Якісним прядивом вважалося прядиво світло-сірого кольору, яке мало однакову довжину [37, с. 210].

Аналогічним методом вирощувалися та оброблялися коноплі. На відміну від льону, коноплі мали чоловічі (літні або білі) та жіночі (матірка або осінні) стебла. Спочатку вибирали літні стебла, волокно з яких було ніжніше. Їх в'язали в невеликі горстки й залишали сушити на полі [20, арк. 1-38]. Висушені коноплі вимочували у воді. Осінні коноплі збирали восени.

Молотили на веретах за допомогою ціпа, як і льон. Процес їх вимочування тривав довше, тому що стебла, зібрані восени, були значно товстішими [48, с. 154-155].

Після попередньої обробки стебел їх повільно розділяли, зволожували й навивали довкола куделі клубочком. На території Опілля, як і загалом на Україні, куделі робили з тонкого стовбура з короткими сучками посередині. Прядіння ниток із куделі відбувалося за допомогою веретена. Веретено з напряденою ниткою називали починком.

У другій половині ХІХ ст. на зміну веретену приходять куделя (кужіль, кужівка) з ніжним приводом. Це значно полегшило та прискорило процес виготовлення ниток. Випрядені нитки змотувалися з веретена чи куделі на мотовило в мотки. Кожні три нитки рахували за одну чисницю, десять чисниць становили – пасмо, 20 пасом – півміток, два півмітки – моток [48, с. 157]. Мотки вимочували в теплій воді, потім прали й золили в зольницях [32, арк. 2].

У селі Вербівці на Рогатинщині витерте й вичесане прядиво складало в повісма «куклою», яку ще називали «ладінка». Її намотували на куделю й пряли за допомогою веретена. Веретено з пряденими нитками називали починком. З починка нитки мотали на мотовила в пасма, перев'язані пасемниками. Певна кількість пасем давала лікоть, пару, півторах, наміт, моток. Двадцять мотків чи ліктів або шість пар пряжі становили штуку (півштуки – це шість ліктів або три пари пряжі). Нитки з веретена змотували в клубки [34, с. 11].

Для фарбування ниток застосовували барвники хімічного й рослинного походження. Щоб одержати жовтий колір, використовували листя берези. З допомогою кори вільхи отримували коричневі кольори, зі звіробою – червоний, ліловий, рожевий чи вишневий. Листя конвалії давало темно-зелений колір. Інші барвники, які широко використовувались, – це лушпиння бобу, цибулі, ягоди, березова та дубова кора. Пізніше стали застосовувати фабричну пряжу – заполоч, волічку, гарус [28, арк. 2]. Кольори закріплювалися натуральними кислотами: капустяним чи огірковим розсоллом, сироваткою. З появою хімічних анілінових барвників натуральними почали користуватися менше [30, арк. 2].

На пряжу багаті селяни закупували й вовну. Це переважно робили на базарах у с. Більшівці Галицького району

[29, арк. 2]. Вовну випарювали в бочках або цебрах протягом двох – п’яти годин. Після цього її перекладали в кошики, де її знежирювали. Ще раз промивали в проточній воді, сушили, потім вичісували на дерев’яних гребенях чи металевих щітках. Відділяли довгі волокна від штиму. Штим вичісували на залізних щітках. Чесану вовну накладали на кужіль і пряли, звичайно веретенем. Краща, більш м’яка, вовна йшла на пряжу, а з відчосу робили грубі тканини. Вовняну пряжу снували й ткали, після чого сукно збивали й валяли, поливаючи його водою (грубошерсте – холодною, а тонкорунне – гарячою). Грубе сукно били в ручних ступах або ночвах ногами [32, арк. 1].

У другій половині XIX – на початку XX ст. на Опіллі, як і загалом на Україні, застосовували горизонтальний і вертикальний ткацькі верстати. На Рогатинщині у вертикальному ткацькому верстаті кросна являли собою прямокутну вертикальну раму. До її верхньої жердки прикріплювали нитки основи. Щоб їх натягнути, знизу прив’язували глиняні або кам’яні грузила та засновували нитки на нижню раму – вал [26, арк. 1; 34, с. 15].

Сировина, з якої ткали полотно, якість, а також техніка ткання залежали від способу переплетіння двох систем ниток із допомогою різної кількості підніжок (від двох до шести) [34, с. 18]. Найпростіше полотно робили на двох підніжках, а «саржеве» або «чиновате» шляхом переплетення зі скісними лініями – на трьох, чотирьох, шести підніжках. Так, на Опіллі «чиноватим» переплетенням ткали обруси, верети, рушники, лавники [32, арк. 2; 38, с. 6].

Окремо існував і верстат для плетіння шлеїв, на якому самотійно пряли пояси, крайки. На ньому зазвичай виконувався той самий виробничий процес, що й на складному ткацькому верстаті. Дошкою користувалися як у горизонтальному, так і вертикальному положенні. Через зроблені в ній щілини й очка протягували нитки основи, якими черговим рухом руки, вгору – вниз, утворювався рівчик і прокладалося підткання. Прибивати нитку або ткати можна самою дошкою чи іглицею (терниця, самокішка) [27, арк. 1].

Тканини, вироблені із коноплі, поділялися відповідно до якості волокон. Від них і залежала назва. На Опіллі були поширені три види: «повстяне» – ніжне полотно з тонких волокон, «згрібне» – з волокон нижчої якості й грубих ниток і «кло-

чане» – з найгрубших волокон [48, с. 158]. Про них Ф. Вовк писав, що вони були розповсюджені на українських землях. Перше виготовлялось із чоловічих стебел коноплі (поскінь) – воно було тонше і якісніше; друге – з жіночих (матірка) – було грубше, нижчого сорту [42, с. 455-647].

Готові виткані тканини складали вдвоє, скручували на кругляк і «прасували» маглівницями доти, доки полотно не набувало полиску. Потім скручували в сувої. Сукно, як і полотно, теж міряли на «риффи» та сажні [31, арк. 1].

Технологія традиційного виготовлення домотканого й сукняного полотна являла собою цілу низку технічних прийомів, застосування яких мало власну специфіку для того чи іншого способу. Матеріалом для виготовлення тканини було лляне волокно, коноплі, рідше овеча вовна, які потребували значних затрат жіночої праці. У 20-30-ті рр. ХХ ст. ремесло почало занепадати, на зміну йому прийшла фабрична продукція.

Найпоширенішими допоміжними заняттями населення Опілля в кінці 1890 – 1930-х рр. було бондарство [2], бляхарство [3], мулярство [4], колісникарство [6], колодязництво [7], ковальство [8], теслярство [9], кравецтво [10] та столярство [13]. На Опіллі той чи інший населений пункт «спеціалізувався» на певному допоміжному ремеслі. У Генетниках мешкали теслярі, стельмахи, які майстрували вози, столярі та шевці [19, арк. 1-75; 49, с. 5; 41].

Важливим промислом була обробка шкіри. У досліджуваний час відбувся перехід від домашнього виробництва, яке вже не забезпечувало в повному обсязі попит на шкіру, до спеціалізованого, де вичинка шкіри не обов'язково поєднується з виготовленням виробів із неї. На Опіллі як окремі галузі шкіряного ремесла були поширені грабарство, кушнірство, лимарство, шевство.

Сировиною служили шкіри великої рогатої худоби, кіз, коней, овець. Обробкою шкіри займалися чинбарі. Шляхом механічної та хімічної обробки чинбарі виготовляли сирицю, пергамент, шевро, сап'ян, замшу і юхт [34, с. 20; 43].

Найбільшого поширення на Опіллі набуло виготовлення сириці і сап'яну. Так, сирицю використовували для виробництва шлеїв, упряж, сідел, ременів, пасів та інших виробів, сап'ян – для взуття, обтягування меблів, футлярів [34, с. 23].

Вичиняли шкіри як у домашніх умовах, так і в спеціалізованих майстернях – гербарнях. Центрами вичинки шкір

на Опіллі були Рогатин, Бурштин [15, арк. 1-5; 16; арк. 1-7]. Постачальниками шкір були селянські господарства та бойні. Шкіри продавали на ярмарках у Стратині, Рогатині, Галичі [17, арк. 1-72].

Гарбування кролячих, козячих та заячих шкір відбувалося в домашніх умовах. Для цього шкіри замочували в теплій воді (на десять літрів води додавали кухонну ложку солі) протягом двох-трьох днів. Добре розмочену шкірку розтягували на дошці і ножем зішкрібували рештки жиру. Після очистки шкір готували гарбарський розчин. Для цього використовували товчений галун, грис та сіль. На один літр води додавали по 50 грамів кожного з цих компонентів. Шкіри вимочували в такому розчині 4-5 днів у теплому місці, після чого розвішували для висихання [48, с. 160].

Висохла вигарбувана шкіра була білявою і твердою, тому її знову замочували й розминали. Після розминки їх випростували і зсередини посипали трачинням, складаючи одну на другу і приклавши зверху камінням. За 6-10 годин їх розтягували та ставили в тепле місце на висушування [31, арк. 1; 39, S. 1].

Готові шкіри з хутряної сторони посипали та натирали піском і тріпали лозівкою. Гарбування відбувалося в грудні – лютому, коли шерсть із тварин була густою. У 1920-1930-х рр. на Опіллі були відомі кооперативні гарбарні, де виправляли різного сорту шкіри юхти з корів, коней, телят, псів [18, арк. 1-25].

У майстернях за виправу шкір можна було розрахуватись не тільки грішми, але й готовою продукцією. Так, за виправу шкіри на юхт у Рогатинських гарбарнях замовник платив за шкіру коня 7-9 зл., коров'ячу – 8-9 зл., телячу – 2-3,5 зл., з собаки – 1-2 зл. За виправу сирівця платили 6-8 зл. На бланк (лимарські шкіри) ішли грубі шкіри з корів. За їх виправу платили 14-18 зл. [48, с. 160]. Основними замовниками в таких майстернях були шевці, лимарі та інші ремісники, що мали справу зі шкірами [34, с. 29].

Таким чином, обробка шкіри на Опіллі здійснювалася здебільшого в кустарній і фабричній формах. Поштовху до занепаду ремесла завдав довіз більш якісної та дешевої фабричної сировини з-за кордону. Рутинність у технології обробки призводила до утвердження кустарного чинбарства.

Певного розвитку досягло й кушнірство. Вичинкою шкір овець для одержання овчини займалися кушнірі. Ремесло було

поширене на всій території Опілля. У кінці XIX ст. кушнірство було досить розвинутим, що було пов'язано зі значними державними замовленнями одягу для армії та поліції. На початку XX ст. попит на кушнірські вироби зменшився. Виробництво в основному концентрувалося в селах. Скороченню промислу сприяла також нестача сировини та підвищення цін на неї. Для поживлення даного промислу в 20-30-х рр. XX ст. були організовані курси кушнірів, товариства закупівлі сировини та реалізації готової продукції у містах та містечках. Їх асортимент кушнірських виробів складався з кожухів, шапок, рукавиць [45, с. 302; 40, с. 131-135].

Шевство у групі шкіряних промислів посідало перше місце щодо кількості зайнятих осіб [11, арк. 1-18]. Кустарне шевство до кінця XIX ст. майже повністю забезпечувало місцевих жителів взуттям [12, арк. 2].

У містечках та селах шевство майже завжди поєднувалось із землеробством чи суміжним промислом (наприклад, чинбарством). Ступінь порівняння шевства з землеробством був різний, в окремих випадках воно відігравало другорядну роль, в інших — навпаки, і велось у вільний від землеробства час. Наявність земельного наділу давала певну незалежність кустареві. Такий швець počувався більш самостійно, міг займатися промислом, коли це було вигідно, регулювати виробництво взуття залежно від попиту на нього. Шевці ремонтували взуття у селах аж до 60-70 рр. XX ст., це і тримало ремесло.

Періодом найбільшого збуту був вересень — листопад та останні тижні перед Різдом та Великоднем. Споживачами кустарного взуття найчастіше було місцеве та околичне населення. У кожному селі було по чотири, п'ять, шість шевців.

Користуючись становищем дрібних виробників, заможні ремісники та торговці шкірами ставали посередниками при збуті взуття. Забезпечуючи шевців сировиною, вони забирали готову продукцію як розрахунок за борг. Швець-посередник платив за пошиття пари селянських чобіт збіднілому шевцю, а торговець шкірою — половину цих грошей [34, с. 30].

У 1920-1930 рр. у Рогатині діяли крамниці з різноманітним взуттям, що продавалось за досить доступними цінами — 30-50 крейцарів, іноді навіть нижчими, ніж на продукцію місцевих майстрів [23, арк. 1-8; 24, арк. 1-5]. У 30-х рр. XX ст. для захисту своїх інтересів частина ремісників об'єдналася в

товариства. Однак усі ці заходи стосувалися тільки міських ремісників, дрібного кустарного виробництва вони майже не торкнулися. Бракувало фахових ремісничих шкіл [5; 14; 22]. У міжвоєнний період була зроблена спроба створити ремісничі товариства, які мали свої статuti з ухваленням прав та обов'язків. Вони об'єднували всіх осіб, які займалися самостійним промислом. Ремісники одержували промислову карту (патент) на свою ремісничу діяльність. Хоча шевців, які не мали промислові карти, було значно більше [11; 22, арк. 1-127; 41].

Так, у звіті старости Рогатинського повіту за 6 грудня 1922 р. зазначалося, «що ремісників, які займались промислами без промислової карти, є дуже багато і до відповідальності не можна їх притягнути тому, що це переважно бідні батьки сімей. Відібрати і цей єдиний спосіб виживання було б дуже небезпечним експериментом, яке б виникало в громадах велике незадоволення» [48, с. 165].

Асортимент виробів шевців становили чоботи, черевики, півчобітки. Їх виробництво залежало як від традицій даної місцевості, так і соціального стану. Залежно від призначення їх можна поділити на робоче, святкове, спеціальне (мисливське), доросле та дитяче [24, арк. 1-5; 46, с. 152-171; 46, с. 166-167].

Отже, головні промисли та ремесла на Опіллі розвивалось на загальноукраїнському рівні. Тому воно мало багато спільних рис у веденні господарства із сусідніми Поділлям і Покуттям. Таким чином, зважаючи на господарську спеціалізацію Опілля, на терені краю були поширені відповідні допоміжні заняття, більшість з яких передбачала задоволення власних повсякденних потреб місцевого населення. Важливе місце в господарському укладі краю займало виробництво тканин, шевство і кушнірство, які відігравали неабияку роль у господарській інфраструктурі етнографічного масиву.

Джерела та література

1. Неопубліковані джерела Центральний Державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 302. Крайове господарське товариство «Сільський господар», м. Львів, 1899 – 1944 рр. Спр.640. В. Мельник. Плекання льону та конопель. Б/д., 46 арк.
2. Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО), ф.29, оп 7, спр. 24, арк. 4.
3. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 26, арк.3.

4. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 71, арк.7.
5. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 111, арк.10.
6. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 125, арк. 24.
7. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 137, арк. 8.
8. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 205, арк. 4.
9. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 607, арк. 82.
10. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 654, арк. 98.
11. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 397, арк. 18.
12. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 700, арк. 2.
13. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 849, арк. 7.
14. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 996, арк. 21.
15. ДАЛО, ф.295, оп 1, спр. 39, арк. 5.
16. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 50, арк. 7.
17. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 67, арк. 72.
18. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 71, арк. 7.
19. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 71, арк. 25.
20. ДАЛО, ф.41, оп 1, спр. 18, арк. 75.
21. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 104, арк. 38.
22. ДАЛО, ф.29, оп 7, спр. 1, арк. 9.
23. ДАЛО, ф.567, оп 1, спр. 7, арк. 7.
24. ДАЛО, ф.567, оп 1, спр. 10, арк. 8.
25. ДАЛО, ф.567, оп 1, спр. 11, арк. 5.

26. Львівська національна наукова бібліотека імені Василя Стефаника НАН України Відділ рукописів Ф. 125. Архів Галицького господарського товариства Од.зб. 290. Матеріали що стосуються льонарства. Пробне управління 1889-1890., 32 арк.

27. Науковий етнографічний архів ДВНЗ «Прикарпатський національний університету імені Василя Стефаника» Ф.1. Рукописні матеріали про господарство та матеріальну культуру Опілля в 90-х рр. XIX ст. – 30-х рр. XX ст. (на матеріалах Рогатинського та Галицького районів Івано-Франківської області) оп.8. спр. 1. Свідчення Торган Марії Антонівни 1919 р.н. та Ткачик Анастасії Гнатівни 1920 р.н., народженні в с. Юнашків Рогатинського району Івано-Франківської області. 2 арк.

28. Далі НЕАІП, ф.1, оп. 8, спр. 2. Свідчення Кліщ Теклі Петрівни, 1916 р.н. с. Юнашків Рогатинського району Івано-Франківської області. – 1 арк.

29. НЕАІП, ф.1, оп. 8, спр. 3. Свідчення Городецької Дарії Степанівни, 1927 р.н. м. Рогатин Івано-Франківської області. – 2 арк.

30. НЕАІП, ф.1, оп. 8, спр. 17. Свідчення Ожгевич Павліни Ільківни, 1918 р.н. с. Бовшів Галицького району Івано-Франківської області. – 2 арк.

31. НЕАІП, ф.1, оп. 8, спр. 23. Свідчення Лисак Ольги Семенівни, 1916 р.н. с. Залуква Галицького району Івано-Франківської області. – 2 арк.

32. НЕАІП, ф.1, оп. 8, спр. 35. Свідчення Гамуляка Петра Миколайовича 1922 р.н. с. Мединя Галицького району Івано-Франківської області. – 2 арк.

33. НЕАІП, ф.1, оп. 8, спр. 54. Свідчення Ричака Михайла Даниловича, 1924 р.н. с.Куничі Галицького району Івано-Франківської області. – 2 арк.

34. НЕАІП, ф.1, оп. 8, спр. 51. Свідчення Гензи Ганни Василівни, 1920 р.н. с. Яблунів Галицького району Івано-Франківської області. – 3 арк.

35. Національний заповідник «Давній Галич» Звіти етнографічних експедицій Національного заповідника «Давній Галич» Звіт етнографічної експедиції по селах Опілля, яка діяла протягом 1997-2003 рр. Зібрання матеріалів для написання наукової теми: «Допоміжні промисли та ремесла Опілля» – Ковальський Р.С. Керівник етнографічної експедиції Клюб Я.М. Зошит. – 158 с.

36. Романенко А. Як скоро лен дозріває і зацвітає та коли й як його вибирати? / А. Романенко // Сільський Господар. – 1933. – №10. – 380 с.

37. Романенко А. Як сушити й молотити лен? // Сільський господар. – 1933. – №11. – 380 с.

38. Романенко А. Тертя, тріпання та сортування лену / А. Романенко // Сільський Господар. – 1933. – №14. – 381 с.

39. Ткацький промисл // Новий час. Ілюстрований політично-господарський часопис. – Львів, 1918. – 3 жовтня. – С.6

40. Towarzystwo kusnierzy a białoskorników w Tysmienicy // Kurjer Lwowski. – 1892. – № 176. – S. 1.

41. Блажевич Ю. Традиційні народні промисли та ремесла в Проскурівському повіті (кінець XVIII – початок XX ст.) / Ю. Блажевич // Культура Поділля: історія і сучасність: Матеріали II науково-практичної конференції, присвячена 500-річчю м. Хмельницький, 27-29 серпня 1993 р. – Хмельницький, 1993. – с.131-135.

42. Витанович І. Історія українського кооперативного руху / І. Витанович. – Нью-Йорк, 1964. – 624 с.

43. Волков Ф. Етнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. – С.-Пб., 1916. – Т. 2. – отд. 4. – 706 с.

44. Горинь Г. Шкіряні промисли західних областей України (друга половина XIX – початок XX ст.) / Г. Горинь. – К.: Наукова думка, 1986. – 94 с.

45. Гошко Ю. Промисли й торгівля в Українських Карпатах XV-XIX ст. / Ю. Гошко. – К.: Наукова думка. 1991. – 256 с.

46. Етнографія України: навч. посібн. / за ред. С. Макаруча. – 2-е вид., перероб. і доп. – Львів: Світ, 2004. – 520 с.

47. Ковальчук С. Обробка шкіри / С. Ковальчук // Українське народознавство: книга для вчителя. – К., 1992. – С123-151.

48. Котович В. Походження назв населених пунктів Опілля. – Дрогобич, 2000. – 156 с.

49. Опілля. Дослідження етнографічного загону постійно діючої науково-дослідної експедиції Національний заповідник «Давній Галич». – Галич, 2010. – 204 с.

50. Рега В. Нариси з історії села Тенетники / В. Рега. – Івано-Франківськ, 1997. – 31 с.

Бацвин М. Вспомогательные промыслы и ремёсла Ополья в конце XIX – 30-х гг. XX в.

В исследовании освещены главные виды деятельности населения Ополье: ткачество, обработка кожи, сапожничество. Сегодня проблема комплексного изучения вспомогательных промыслов и ремесел Ополье остается малоисследованной. Применение технических приемов производства ткани, обработки кожи, и сапожничество изложены в статье.

Ключевые слова: ткачество, обработка кожи, сапожничество, Ополье.

Batsvin M. Auxiliary crafts and mītiers of Opillya in the end of the XIX ct. – in the 30-s of the XX ct.

The main ways of Opillya population's activity are described in this research. They are: weaving, kushnirstvo, shevstvo. Nowadays the problem of complex learning of these activities isn't investigated enough. Using technical methods of cloth production, work with skin, shown in this article.

Keywords: weaving, treatment of skin, shoemaking, Opillya.

ВЕСІЛЛЯ В с. СУХОВЕРХІВ НА БУКОВИНІ

У статті аналізується проведення весільних обрядодій українцями на прикладі села Суховерхів (Кіцманський район, Чернівецька область). Також подається коротка характеристика нових та трансформованих елементів весільних обрядодій українців північної частини Буковини на початку ХХІ ст.

Ключові слова: весільна обрядовість, весілля, заручини, «пирого».

Дослідженням весільної обрядовості Буковини займалися науковці Р.Ф. Кайндль [2], Г. Кожолянко [3], О. Кожолянко [4], В. Борисенко [1]. Проте питання регіональної весільної обрядовості окремих районів та сіл Буковини ще потребують наукового аналізу.

У народі кажуть, що кожна людина тричі дивна у житті: на хрестини, на весілля та на похорон. До цих обрядів готувались ретельно. А особливо до весілля, бо це була найвеселіша подія в житті. Весілля, що символізує союз жінки та чоловіка і закріплює поєднання назавжди двох люблячих сердець, – красиве, запальне і зворушливе дійство, насичене драматичними подіями, піснями та веселощами.

Змалечку дівчина опосередковано готувалася до весілля: вчилася готувати страви, доглядати худобу та вправно робити всі хатні справи. Крім того, дівчина вчилася вишивати, а потім готувати собі посаг. Хлопці також готувалися до майбутнього весілля заздалегідь. По-перше, вони мали стати гарними господарями, а по-друге, назбирати на певну суму власних грошей, щоб було за що викупити молоду і сплатити посаг.

Хлопці в Суховерхові одружувалися до 23-річного віку. А дівчата виходили заміж у 15-18 років.

Найчастіше дівчата та хлопці знайомилися в межах свого рідного села. Гуляння, які носили назву «вулиця», відбувалися ввечері після роботи. На гуляння дівчата одягали яскраве вбрання, квітчали коси, прикрашали себе вінками та барвистими стрічками. На забавах молодь танцювала, співала, водила хороводи. Коли наставали холоди, хлопці та дівчата збиралися на досвітки, посиденьки, вечорниці. Спілкуючись на людях,

молодь перебувала під певним контролем громади, старших людей. За традицією, дівчина могла бути наодинці з хлопцем лише до заходу сонця.

Після знайомства проходило сватання. Сватання зазвичай відбувалося у вільний час від польових робіт. Доречно це було робити від Паски до Трійці, або на Покрову. Сватання, як правило, відбувалося в домі дівчини. Зі сватами до дівчини йшов і сам хлопець. На знак згоди дівчина перев'язувала сватів рушниками, які вона вишила сама.

Після сватання проходили заручини, які також проходили в домі нареченої. На заручини приходили, крім самого хлопця, його батьки та родичі, і звичайно ж, свати. До заручин готувалися заздалегідь. На заручинах обговорювали всі деталі, пов'язані із весіллям. Після заручин відбувалося дійство, яке отримало назву першого посаду молодих на покутті, найсвятішому місці в домі. Перед тим, коли молодих виводили на посад, старший староста брав накритий рушником хліб, клав на нього руку дівчини, а зверху — руку хлопця і перев'язував їх рушниками. Після пов'язання та посаду батьки благословляли молодих. Молоді тричі вклонялися батькові та матері, а потім батьки дівчини частували. Заручини проходили весело, з чарками, піснями та музиками.

З моменту заручин дівчина і хлопець вважалися офіційною парою, яка стала на законний шлях одруження. З цього дня, кожна людина, яка не знала про заручини, могла здогадатися за зовнішнім виглядом дівчини й хлопця: хлопець отримував квіточку барвінку, а дівчині вплітали в косу червону квітку. На цей випадок були поширені вінки з барвінком. Такий «царський» вінок дівчина одягала один раз на житті — на заручини. Вона не знімала його до шлюбу, навіть спала в ньому.

Коли до весілля залишалися лічені дні, молоді мали розпрощатися зі своїм вільним життям. Для цього влаштовувалися вечори окремо в оселях дівчини та хлопця, де вони спілкувалися з неодруженими друзями. Прощання з дівочим життям називалося «дівич-вечором»; у хлопців він мав назву молодечий вечір, дружини. Це були особливі обряди, адже вони знаменували важливу подію — перехід до нового статусу: заміжньої жінки та чоловіка.

Весілля зазвичай відбувалося в неділю. Починалося весілля з обряду, який мав назву вирядження молодого. Виряджа-

ла нареченого мати, яка саджала його на ослоні. Отримавши батьківське благословення, наречений вирушав у супроводі весільного почту до нареченої. У цей час в оселі нареченої кипіла робота: дружки готували свою подругу йти під вінець. Вони вдягали її та прикрашали. Брат нареченої розплітав косу, а дружки, потім востаннє косу заплітали вінком. Після цього наречена вставала з лави, і тут починалося щось неймовірне: кожна з дівчат хотіла зайняти місце молодої, – вірили, яка першою зробить це – та першою серед присутніх вийде заміж. Усе це мало відбутися до прибуття весільного почту.

Святковий почет зустрічати повинна була мати нареченої. Дружки стояли на дверях і не пускали молодого з боярами до нареченої, – вони вимагали за неї викуп. Здолавши всі перешкоди, наречений входив у хату, і вони разом із дівчиною просили батьківського благословення. Це відбувалося із хлібом-сіллю, крім того, мати нареченої кропила дітей свяченою водою, інколи обсипала хмелем або зерном. Після цього молоді йшли до церкви вінчатися.

Після вінчання подружжя поверталось до батьків нареченої, які їх знову благословляли. Після цього починався розподіл короваю, який виносив старший дружба або староста. Він зрізав з короваю верхню шишку – для молодих. Найчастіше її не зрізали, адже молоді повинні були з'їсти шматок короваю разом. Це символізувало народження нової родини. Після молодих дружба давав шматок короваю батькам нареченої, потім усім весільним чинам, а потім іншим гостям.

Після цього, молодій розплітали косу й покривали голову наміткою. Розплітали косу сестра, брат або й сам молодий. Потім косу відтинали. Наречена плакала, прощаючись в останній раз із своїм дівочим життям. Після відтинання коси відбувалося покриття молодої очіпком. Молода плакала, зривала очіпок двічі, показуючи таким чином, що не хоче «покривати голову», а на третій раз все ж корилася долі.

Наступного дня, у понеділок вранці, теж відбувалися обряди. Свекруха «загадувала» невістці роботу, аби прилучити її до господарювання. Одним із найпоширеніших завдань, що давало змогу перевірити вправність молодиці, було мазання печі. У понеділок відбувалася ще одна знакова подія: зять вводив тещу до своєї хати. Зять саджав тещу за стіл, частував, пригощав її. Він мав порозумітися з матір'ю дружини, щоб увесь вік не сваритися.

Потім, через тиждень після весілля, у домі нареченої проходили сміни, де молода розповідала своїй родині, як її прийняли в новій сім'ї, як до неї ставляться, як їй там живеться.

Щодо сучасного часу, поряд зі старими весільними обрядами існують нові, трансформовані, обряди. Однак збереглися певні елементи колишніх весільних обрядодій. Після знайомства хлопця та дівчини проходить сватання, потім заручини. На заручинах батьки наречених знайомляться та обговорюють умови весілля та визначають його дату.

У селі Суховерхів, в останній тиждень перед весіллям, а саме у четвер, наречена іде за барвінком до лісу. Туди вона повинна взяти вишитий рушник, копійки, цукор та калач. Прийшовши до лісу з друзками вони шукають барвінок і друзки розстеляють вишитий рушник. Наречена повинна стати на коліна, і промовити молитву, потім піднятись, і перехреститись на чотири сторони. Тоді вона повинна висипати з однієї руки три рази цукор, а з іншої копійки. І лише після цього рвати барвінок через отвір у калачі.

Коли зібрано достатньо барвінку, його збирають у хустку, зав'язують і несуть додому нареченому. Вважають, що коли наречена повертається з лісу, то кого вона першого зустріне, — то першою дитиною буде хлопчик або дівчинка. Коли наречена іде до дому нареченого, то його не повинно там бути. Після цього вона повертається додому.

Починають шити вінок до заходу сонця. Спочатку починає шити вінок мати, потім тато, а після цього вже шиє вінчальна матка. За весь час наречені вінок повинні поміряти три рази. Коли вінок пошитий, вінчальні батьки передають його батькам, а ті вже віддають нареченим. Після цього «клоняють калачі» і запрошують гостей до столу.

У день весілля планується вінчання в церкві та церемонія розпису. Наречений іде до нареченої і звідти вони разом ідуть до церкви. По дорозі зустрічають людей, яким кланяються три рази. У церкві здійснюється обряд вінчання. Наречені дають обіцянку один одному і обмінюються обручками. Після цього вони ідуть фотографуватись, а потім до ресторану.

У ресторані проводиться виїзна церемонія реєстрації шлюбу, і після цього наречені танцюють перший подружній танець. Потім, гості обдаровують молодих і сідають за святкові столи. Після цього гості йдуть танцювати. Ближче до вечора,

гостей знову запрошують за столи, і нареченій знімають фату. Всі виходять на подвір'я наречена присідає на подушку, яка стоїть на колінах у нареченого і вінчальна матка починає знімати фату, а свекруха покриває голову молодій хусткою.

Старший дружба розгулює фату з незаміжніми дівчатами та дружками. Потім наречена кидає свій весільний букет і та дівчина, котра його спіймає, та наступною вийде заміж.

Наприкінці закінчення весілля вінчальні батьки розрізають калач і першу половину дають нареченим, а іншу роздають гостям.

Наступний день весілля, або як кажуть українці, «пироги», може проводитись як у домі нареченого, так і в нареченої. На «пироги» молоді хлопці переодягаються в наречених і їдуть на фірі чи на машині з причепом за вінчальними батьками. Після такого «приїзду» вінчальних батьків гостей запрошують до святкового столу, продовжуються весільні гуляння [5, с. 1-8].

На сучасному етапі в українців с. Суховерхів співіснують більш давні весільні обряди та трансформовані (виїзна церемонія реєстрації шлюбу, кидання весільного букета, кидання підв'язки з ноги нареченої), весілля залишається невід'ємною частиною людського життя, важливим етапом у створенні нової сім'ї.

Джерела та література

1. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. — К., 1988.
2. Кайндль Р.Ф. Гуцули. — Чернівці, 2000.
3. Кожолянко Г.К. Етнографія Буковини. — Т.2. — Чернівці, 2001.
4. Кожолянко О.В. Запрошення гостей у весільній обрядовості українців, молдаван та румунів Буковини // Международный исторический журнал «Русин». — Кишинёв, 2010. — № 2 (20).
5. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. — 2013. — Т. 2.

Бойчук Ю. Свадьба в с. Суховерхов на Буковине.

В статье анализируется проведения свадебных обрядов украинцев на примере села Суховерхов (Кицманский район, Черновицкая область). Также даётся краткая характеристика новых и трансформированных элементов свадебных обрядов украинцев северной части Буковины в начале XXI века.

Ключевые слова: свадебная обрядность, свадьба, помолвка, «пироги».

Boichuk Y. The wedding in the village Suhoverhiv in Bukovina.

This article analyzes wedding ceremonies in Ukrainian village on the example of the village Suhoverhiv (Kitsman district, Chernivtsi region). Also a short description of the new and transformed elements of wedding ceremonies of Ukrainians of the northern part of Bukovina in XXI century is given in it.

Keywords: wedding ritual, wedding, engagement, “cakes”.

СВАТАННЯ У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВСТІ УКРАЇНЦІВ І МОЛДАВАН БУКОВИНИ

У статті досліджено один із початкових етапів весільної обрядовості українців та молдован Буковини – сватання. Визначено час сватання, атрибутику та процес здійснення обряду.

Ключові слова: весілля, сватання, ритуал, магія, повір'я, традиції, шлюб.

Наукова проблема полягає в тому, що стаття робить внесок в дослідження, вивчення та збереження духовної культури, певні особливості весільної обрядовості українців і молдован Буковини.

Практичне значення одержаних результатів визначається можливістю їх використання при науковому вивченні проблем духовної культури, риси та особливості обряду «сватання» в традиційній культурі українців і молдован Буковини. Подані матеріали весільної обрядовості та розроблені сценарії можуть мати практичне застосування для відновлення і відтворення призабутих або й уже зниклих окремих елементів передшлюбної весільної обрядовості та поширення їх через використання фольклорними колективами та у життєвій практиці українців і молдован Буковини нашого часу.

Буковина – зелена гілка розложистого дерева українського народу, здавна славилась оригінальністю народних обрядів.

У весільній обрядовості буковинців збереглося чимало прадавніх язичницьких елементів, первісний зміст яких забувся, але народ їх дотримується за традицією, «бо так треба». Вважалося, що шлюб буде щасливим тільки в тому випадку, коли молоді та їхня численна рідня виконають певні ритуали з походами, танцями, діями, примовками тощо. Прийоми цієї весільної магії збереглися у нас і до сьогодні [10].

Весілля – офіційна форма громадського скріплення шлюбу, яка являє визначну подію не тільки в житті молодої родини, але й села в цілому. Весільні побажання молодим були переважно напутнього й жартівливого характеру: зичили по-

дружньої вірності, злагоди, продовження роду людського. Замість сучасного мовчазного вручення конвертів з грішми, що знецінює духовний зміст дарунка, на традиційному весіллі лунали ширі пісенні й словесні побажання, звернені до молодих [1, с. 97-98].

Весілля поділялось на три періоди: передвесільний, власне весілля і післявесільний.

Сучасне сватання важко назвати весільним обрядом. Традиція проводити обряд сватання нині майже повністю втрачена. Зберігся спрощений варіант такої традиції: молодий, заздалегідь заручившись згодою нареченої, приходив до її батьків в призначений день. Прийнято піднести квіти матері нареченої і самій нареченій і, можливо, торт на стіл. Як правило, батьки вже знайомі з претендентом на руку і серце дочки, і якщо вони нічого не мають проти його кандидатури, погоджуються на шлюб. Офіційне сватання відбулося. Далі відбувається знайомство та оголошення свого рішення батькам жениха: у призначений день майбутні свекруха і свекор приймають у себе обраницю сина. Матері майбутнього жениха так само прийнято дарувати весільний букет. Батьки закоханих збираються разом, знайомляться і обговорюють організаційні моменти [2, с. 205-227]

Сватання проводили у вівторок, четвер або вихідні. Вибравши день для проведення сватання, його тримали в таємниці, так само, як і маршрут, по якому пойдуть до будинку. Головними учасниками цього обряду були свати і свахи. Сватів вибирали з родичів або зверталися за допомогою до свах, завданням яких було знайти відповідну наречену, зібрати інформацію про її сім'ю, придане, характер, зовнішність тощо. Часто саме від сватів і свах парубок і дівчина дізнавалися про існування одне одного і тоді вже могли зустрітися таємно, а могли побачитися лише на весіллі [11]. Всі переговори велися стоячи, щоб не виглядало, що дівчина «засиділася в дівках». Переговори могли з першого разу закінчитися нічим. Це зовсім не означало, що батьки проти шлюбу, просто у той час вважалося непристойним спішно віддавати свою дочку, давати згоду з першого сватання. Сватів могли засилати і другий, і третій раз, хоча рішення було зрозуміле відразу. Якщо ж батькам не подобався претендент, то просили прийти іншим разом, посилаючись на молодість дівчини або на «недостатньо багате придане» [3, с. 9-10]. У грубій формі вказувати на двері сватам батьків нареченої вимушували виняткові обставини,

особисті мотиви. Тоді свати, покидаючи будинок, закривали двері спиною. При сприятливому повороті справи на друге сватання нерідко їздили самі батьки молодого. На цій зустрічі вже обговорювалися день весілля, майбутні витрати, придане нареченої, її обов'язки в новій сім'ї тощо. Прийшовши до згоди, батьки призначали оглядини нареченої і день для відвідин будинку жениха, огляду його господарства. Закінчували зустріч гулянням і веселими піснями.

Етнографи відзначають, що були часи, коли дівчина сама могла засвататися до хлопця. І вважалося великим гріхом відмовити їй у такому разі і виставити її за двері. Дівчина могла врятувати життя осудженому козаку, сказавши: «Він одружується на мені. Відпустіть його».

Сватання було справою всієї сім'ї. Основним завданням оглядин і сватання був висновок майнових домовленостей, визначення економічної основи нового шлюбу. Свати розповідали про достоїнства жениха, розпитували про таланти нареченої. Після того, як було досягнуто згоди, сторони переходили до обговорення шлюбного договору. Сватів цікавило придане нареченої. А її батьків хвилювало матеріальне забезпечення їх дочки з боку майбутнього чоловіка, можливість не тільки сплатити весілля, але і забезпечити пристойне існування всієї майбутньої сім'ї. Прийнято було, щоб жених давав гроші на весільні подарунки. Подарунками могли бути не тільки гроші, але й одяг, продукти. На його гроші купувалися предмети «розкоші»: черевики, шовкові сукні і хустки, шерстяні шалі. Обумовлювали час і умови виплати, а також кількість дарів з обох боків і кількість гостей на весіллі. Успішні переговори закінчувалися потиском рук.

Передвесільний цикл весільної обрядовості Буковини включає в себе вивідування, сватання, оглядини та заручини. Найбільше особливих рис спостерігається у такому складнику весілля, як старости. З плином часу такі обрядові дійства, як заручини і оглядини, взагалі зникли, а в окремих селах регіону були об'єднані з обрядодією сватання.

Весільна обрядовість молдован, її структурні компоненти, обрядова атрибутика є одним з маловивчених аспектів у галузі традиційної культури етнічних груп України [4, с. 6-7].

Як і в інших народів, у молдаван існує повір'я, що у кожного хлопця і кожної дівчини є свій суджений призначений

долею. Існує безліч форм ворожіння на судженого. В основі свідомості сім'ї лежить любов і взаєморозуміння. Традиційне молдавське весілля починається зі сватання, коли наречений з більш дорослим родичем приходять до батьків нареченої, щоб попросити її руки [8]. Існують певні форми прохань і звернень до батьків нареченої. Якщо батьки згодні, через тиждень або два слідує заручини. Молодий кладе на тарілку гроші, а збоку молодої її батьки – у відповідь – нафраму (різновид хустки) і каблучку. Потім батьки кличуть дівчину і пропонують зробити вибір. В знак згоди на шлюб дівчина брала гроші, а молодий забирав нафраму і каблучку [5, с. 234-235].

У селі Динівці збереглося багато традицій і обрядів, які ведуть з глибокої давнини. Існувало повір'я: той, хто забув звичаї своїх батьків, не вартий жити у майбутньому.

У передвесільний період молоді знайомляться на вечорниці в пізньої осені та взимку, коли люди були вільні від польових робіт. Юнаки та дівчата збиралися в кожній дівчини по черзі. Спочатку на вечорницях з'являлись дівчата а хлопці приходили гуртом. Тут дівчата вчилися рукоділлю, шили, вишивали, пряли, плели. Також тут вони жартували, співали та танцювали. Хлопців, які досягли 17-18 річного віку, приймали тут у парубки (flăcăi), а він давав могорич [9].

Місцем знайомства та зустрічі молоді була церква, на сільських майданах, де хлопець замовляв музику і перший танцював з обраною дівчиною. Коли хлопець з дівчиною освідчувались у коханні, вони сповіщали про це батьків.

Сватання (logodna) – перша зустріч молодого з молодою та її батьками для досягнення згоди на шлюб. Посередники при сватанні називали «старостами» (staroste). Але перш ніж свататися дівчина дарувала хлопцеві скорцу (scoartă, lăicer) або хустку що означає її згоду.

Для сватання нещасливими днями вважалися п'ятниця і понеділок.

Старостами зі сторони хлопцеві міг бути чоловік поважний та господар авторитетний. Сватати дівчину вирушали увечері в суботу або неділю. Вони брали з собою могорич (пляшку віна або горілки).

Успіх сватання залежав від уміння вести розмову. Були випадки коли дівчина відмовила, тоді просили сватання зберегти у таємниці. Після традиційних вітань старости кликали дівчи-

ну й прилюдно запитували її згоди на шлюб. На знак згоди дівчина перев'язувала нареченого хусткою. У випадку відмови старостам підносили гарбуз.

Після сватання відбувалися оглядини (dăruirea) – обмін подарунками (придане – zestre). У селі Динівці батьків нареченого та молодії називали і називають – socri mari.

Після цього ні дівчина, ні хлопець не мали права відмовлятися від шлюбу, бо це був сором у селі, образа і безчестя. Протягом тижня молоді повідомляли священника про весілля та вінчання. А священник розпитував молодих чи вони добровільно одружуються. Якщо відповідь була «так», після цього можна було робити весілля.

У селі Берегомет, яке розташоване в передгір'ї Карпат, староста говорив: «Не знаємо, чи ми сюди попали, чи не сюди. Ми щось шукаємо купити. Чи у вас є щось купити? Може, телички є?». Господарі відповідали, що є. Староста просить показати товар. Виходила тоді стара жінка з хором, а свати відправляли її назад, говорячи, що їм такої не треба. Стара жінка жартувала зі старостами. Потім виходила дівчина-наречена. Старости були раді, що цей «товар» їм підходить. У наддністрянських селах (Буковинське Поділля) перш ніж свататися, родичі нареченого посилали до родичів дівчини жінку або чоловіка на розвідини. В селах передгір'я Буковини на розвідини приходили до хлопця посланці від дівчини. Мета розвідин – пересвідчитись у прагненні сторін вести мову про одруження молодії пари [6, с. 223-226].

На Хотинщині старости промовляли такі слова:

«Найясніший господарю! Полювали ми з стрільцем-молдцем (ім'я хлопця, що прийшов зі сватами) і зайшли аж сюди. Заманила нас олениця – красна дівиця. Довго йшли і сюди дійшли. Просимо тебе, віддай свою оленицю – красну дівицю та нашому стрільцю-молдцю».

Виголосивши ці слова, старший староста низько кланяється, спирається на палицю і чекає відповіді.

Господар відповідає:

«Не знаю, про яку оленицю ви говорите, люди добрі. Не пробігала ніяка олениця у мою господу, може помилився ваш стрілець-молдець? Може до іншої господи прибилася олениця?»

Староста заперече.

Батьки дівчини не зразу погоджувались. Вони говорили приблизно так: «Вона в нас ще не виросла. Вона в нас ще й не

дівувала. Не вміє шити, прясти. Худоби (приданого) не придбала, рушників, подушок не має, бо ми її не готували на видання».

При згоді батьки нареченої говорили: «Хліб святий приймаємо, доброго слова не цураємось і рушниками вас пов'язуємо». При цьому наречена виносила два рушники і пов'язувала старостів. Старости кланялись і казали: «Спасибі батькові й матері, що своє дитя рано будили і доброму ділу навчили. Спасибі і дівочці, що рано уставала, тонко пряла і гарні рушники придбала» [7, с. 18-21].

При відмові сватам хліб у них не приймали, рушниками їх не пов'язували. А дівчина, повертаючи хліб, промовляла: «Перепрошуємо, але краще ви в іншій господі знайдете те, що шукаєте».

Отож, сватання являє собою одне з найважливіших ритуалів весільного обряду як українців, так і молдован Буковини.

Джерела та література

1. Буковина – мій рідний край: Матеріали III історико-краєзнавчої конференції молодих дослідників, студентів та науковців (Чернівці, 17 травня 1998 р.). – Чернівці, 2000.
2. Яблуновський В. Весілля // Киевская старина. – 1905 – Т. 89.
3. Шарагова Н.Г. Весільні обряди Кельменеччини // Крайова освіта. – 2009. – 29 червня (№12).
4. Драчковська О. Весілля у нас гуляли тиждень [Розповідь жителів с. Біля Криниця Глибоцького р-ну про старообряд. звичаї] // Молодий буковинець. – 2006. – 18 березня (№31).
5. Белінська С.Б. Народні традиції у весільних обрядах Буковини // 50 років возз'єднання Північної Буковини з Радянською Україною у складі СРСР: III конференція. – Чернівці, 1990.
6. Кожоляно О.В., Сандуляк І.Г. Фрагменти фольклору в обряді весілля в селах передгірної зони Буковини // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці: Прут, 2003. – Т. 2 (16).
7. Петрова Н.О. Структура весілля молдован Буджака в середині XIX ст. за матеріалами регіональної преси // Записки історичного факультету. Вип. 18. – Одеса, 2007.
8. Хиждеу Б. Свадьба у бессарабских крестьян // Одесский вестник. – 1845. – № 51-52.
9. Степовий О. Звичаї нашого народу. – 1946.
10. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988.
11. Етнографія Києва і Київщини: Традиції й сучасність / За ред. В.Ф. Горленка. – К., 1986.

Бурлака А. Сватовство в свадебной обрядности украинцев и молдаван Буковины.

В статье исследованы один из начальных этапов свадебной обрядности украинцев и молдаван Буковины – сватовство. Определено время сватовства, атрибутика и процесс совершения обряда.

Ключевые слова: свадьба, сватовство, ритуал, магия, поверья, традиции, брак.

Boichuk Y. Matchmaking in the wedding ceremony of Bukovina Ukrainians and Moldovans.

The article analyzes one of the initial stages of the wedding rituals of Bukovina Ukrainians and Moldovans – the matchmaking. The time of the matchmaking, its attributes and process of the rite are defined.

Keywords: wedding, matchmaking, rite, magic, superstition, tradition, marriage.

СОЦІОКУЛЬТУРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ МАГРИБІНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНШИНИ ЯК НАСЛІДОК ФРАНЦУЗЬКОЇ МОДЕЛІ ІНТЕГРАЦІЇ

У статті представлено аналіз розвитку інтеграційної політики Франції щодо північноафриканських мігрантів та їх об'єднань. Описані основні перешкоди діяльності магрибінських асоціацій, нові явища культурної ідентичності мігрантів та бачення ними своєї соціальної ролі у французькому оточенні.

Ключові слова: Магриб, магрибінці, бьори, інтеграція, мультикультуралізм, ідентичність, асоціація.

Актуальність дослідження зумовлена тим, що нині європейське суспільство переживає найдраматичніший період становлення власної ідентичності. Історичні події, масова міграція інорелігійних, іномовних, інокультурних загалом спільнот до європейського континенту викликають жваві суспільні обговорення та подекуди провокують негативне ставлення до прибулих «нових» європейців.

Проблема трансформації європейського, зокрема французького, суспільства через включення в нього широкого пласту нових елементів викликає значний інтерес серед наукового світу. Серед дослідників слід особливо виділити Ж.П. Віллема, І. Понкіна, І. Синяткіна, С. Прожогіну та К. Демінцеву.

Метою дослідження є аналіз концептуального розвитку інтеграційної політики Франції, діяльності магрибінських асоціацій та спровоковані нею трансформації ідентичності мігрантів, бачення ними себе і своєї ролі у французькому суспільстві.

Сьогодні політики все частіше говорять про «культурний розрив», досить помітний у відносинах французького суспільства з деякими народами, зокрема з вихідцями із мусульманських країн. Про проблему інтеграції мігрантів у країні почали багато говорити на урядовому рівні ще на початку 80-х рр. при цьому ліві політичні сили намагались використовувати термін «включення», тоді як праві закликали до «асиміляції». Ліві, підкреслюючи специфіку іноземної культури, пропонують поступове «включення» мігрантів у французьке суспільство, умовою

якого є готовність обох сторін до компромісів. Праві ж, навпаки, вимагають повної відмови мігрантів від своєї традиційної культури і кажуть про асиміляцію у французьке суспільство як про невідмінну умову перебування у країні.

У текстах законів, що приймаються в той час, чітко не простежується концепційні положення щодо інтеграції чи асиміляції. Закон від 9 жовтня 1974 р., у якому вперше були сформульовані принципи офіційної політики у ставленні до мігрантів, підкреслює, що Франція прагне того, аби допустити всезагальну інтеграцію іноземних працівників, які самі цього прагнуть, на національному рівні, або дозволити їм зберегти соціально-культурний зв'язок із рідною країною для того, аби надалі всі бажаючі могли повернутись до себе на Батьківщину [5, с. 66].

Приблизно з кінця 80-х рр. соціалісти уточнюють свою позицію: вони стверджують, що «інтеграція» передбачає не повну відмову від культури свого народу, а її трансформацію з метою найбільш безболісного та результативного спілкування із культурою країни перебування.

Протягом більш ніж 30 останніх років у французькому суспільстві часто можна почути: якщо магрибінці хочуть жити у Франції, то вони мають бути такими ж, як і корінне населення. У французів є своє, абсолютно чітке бачення «нового араба», який має забути свою культуру свої традиції та стати таким, «як усі». Саме таку точку зору поділяють праві, що сповідують теорію повного поглинання мігрантів французьким суспільством, повної відмови іноземців від своєї «туземної» культури, відмови від усього того, що фактично і різнить мігранта від француза.

Праві виходять з того, що асиміляція магрибінців, як і отримання громадянства, мають сприйматися найвищим благом. Для цього мусульманські мігранти мають бути готовими піти на усе, враховуючи відмову від усього «свого». В той же час політики усвідомлюють, що асиміляція не стала реальністю, скоріше це ідеальна модель, до якої потрібно прагнути.

Сьогодні ж результатом політики асиміляції є скоріше практика *бікультурності* нащадків мігрантів, оволодіння ними як європейською, так і автохтонною культурою. Проте саме це явище викликає численну критику з боку сучасних суспільствознавців. Так, Альбер Меммі, туніський філософ, доводить, що бікультурний тип свідомості у магрибінців, вихованих у французькій школі та сприйнявши концепти західної циві-

лізації, став каталізатором процесів болісної культурної ідентифікації. Поєднання у собі двох культур – це приналежність до двох психічних і світоглядних позицій. Ці два «світи» знаходяться у постійному стані конфлікту. Так, індивідуалістичні ідеї західного суспільства, до яких звикла емігрантська молодь, стикаються із ісламськими традиціями, що часто суперечать ним. На думку Меммі, цей бар'єр ніколи не може бути психологічно подоланий магрибінською інтелігенцією і неодмінно буде призводити до перетворення європейських мусульман у одвічних маргіналів [4, с. 148].

Особливість державної політики інтеграції зумовлена якісною зміною як самої мусульманської діаспори, так і її реакцію на асиміляційні процеси, саме тому слід зупинитись на розгляді еволюції самоусвідомлення та консолідації магрибінців на тлі інтеграційних процесів.

У сучасній Франції все більшої ваги та поширення набуває термін «*бьори*». Цей неологізм об'єднує друге та третє покоління магрибінської діаспори у Франції (тобто вихідців із країн Магрибу, передусім Алжиру, Тунісу, Марокко. Ці люди у переважній більшості народилися вже у Франції, мають громадянство, рідною мовою часто вважають французьку, досить віддалились від сповідання ісламу та навіть намагаються порвати із старими родинними зв'язками, але у намаганні інтегруватися у французьке суспільство вони стикаються із тим же непорозумінням та відторгненням як колись і їхні батьки [1, с. 82].

Перші громадянські асоціації бьорів виникають у 80-ті роки. Саме ці асоціації, створені за ініціативою другого покоління мігрантів, допомогли звернути увагу держави на права магрибінців у Франції, мультикультуралізм суспільства, прояви расизму та багатьох інших проблем, без вирішення яких неможливе повноправне існування нащадків мігрантів у Європі. Асоціації спромоглися перевести проблеми, з якими стикалися бьори, у розряд загальнополітичних та поставити їх на державний рівень. З цих асоціацій поступово вийшла інтелектуальна і політична еліта бьорів, так звана «*бьоржуазія*».

Аналізуючи історію асоціацій бьорів, ми маємо змогу прослідкувати як зміну політики держави щодо мігрантів з Магрибу, так і зміну самосвідомості самих представників бьорської молоді.

Потреба створення успішно функціонуючих об'єднань магрибінців сягає своїм корінням 70-тих років, коли у Фран-

ції вже була сформована величезна армія трудових мігрантів з Африки. Економічна криза початку 70-тих викликала агресивне ставлення багатьох корінних французів, які відчували проблеми із працевлаштуванням через постійний наплив дешевої робочої сили з Магрибу. З 1974 року широко обговорюється політика репатріації та вибіркової депортації мігрантів. Магрибінські мігранти, що стикалися з проблемами не лише працевлаштування, а й соціального забезпечення, занепокоєні двома загрозами: безробіття та висилання, поступово дійшли розуміння, що окрім них самих ніхто не буде вирішувати цю проблему. Потрібно означити, що в цей період у французькому суспільстві набувають розголосу 3 основні теми: виникнення асоціацій мігрантів, проблема взаємодії влади і асоціацій та намагання використати створені об'єднання у політиці інтеграції мігрантів, а також новий феномен, який заявив про себе, а саме – друге покоління магрибінців.

Все це свідчить про те, що до середини 70-тих років більшість французів відійшла від сприймання магрибінців як тимчасової робочої сили, яка в майбутньому повернеться додому, і усвідомила, що тогочасні бьори – даність, з якою потрібно навчитись співіснувати. Становлення такого розуміння речей не проходило безболісно. Адже не було зрозуміло навіть яка чисельність магрибінців у країні (хтось із них вже отримав громадянство, хтось перебуває у країні нелегально), невідомий їх якісний склад (хтось емігрував нещодавно, майже не володіє мовою та значно прив'язаний до своєї спільноти мігрантів, а хтось вже народився у Франції та більш-менш інтегрований у суспільство). Складність ситуації підсилювала бурхливість подій, адже магрибінська молодь гучно заявляла про себе маршами протесту.

Саме хвилі маршів породили створення двох найбільших асоціацій магрибінської молоді, які працюють і сьогодні: «Франс Плюс» та «Стоп расизм» (далі ФП та СР) [1, с. 29].

Головною метою створеної «Стоп расизм» було прагнення змінити сприйняття молодого магрибінця в очах пересічного француза. «Франс Плюс» же відпочатку орієнтуючись на інтереси молоді та студентів поставила собі задачу боротьби за соціальні гарантії. Саме цією концептуальною розбіжністю пояснюється різниця у методах взаємодії із французьким суспільством. Якщо «СР» робила акцент на мультиетнічність сус-

пільства та культурологічну, просвітницьку роботу, то «ФП» намагалась сформувати з молодих магрибінців потужну силу на майбутніх виборах [2, с. 77].

Асоціаціям магрибінців вдалося досягнути важливої задачі – сприяти формуванню нової *бьорської ідентичності*, новий феномен, який заявив про себе – бьори, почали сприймати себе саме як представники нового, інакшого покоління діаспори. Почались надзвичайно цікаві процеси творення нової субкультури, які виразились у новій франко-магрибінській літературі, музиці, навіть робилися спроби створити власну мовну норму – «верлан» (суміш французької та арабської). Такі явища свідчать про нове самосприйняття молодих нащадків мігрантів, вони свідомо сконструювали перехідну ідентичність. Вони вже не магрибінці, але ще й не французи, вони – бьори.

Однак на шляху діяльності магрибінських асоціацій існує декілька перешкод. І перш за все – це неконсолідованість спільноти. Взагалі, сам термін «магрибінці» є досить умовним. Вихідці з країн Магрибу не об'єднують себе таким терміном. Можна спостерігати чітке розмежування серед мігрантів на алжирців, тунісців, марокканців, між якими часто спалахують суперечки, аж до справжніх бійок та війн між міськими районами, населеними різними представниками. Окрім того, розмежування можна простежити і далі, в середині кожної з цих груп – на арабів та берберів [6, с. 49].

Молоде покоління магрибінців у Франції сьогодні на перепутті. І справа не тільки в нечіткості майбутнього образу європейському суспільства. В наш час все голосніше лунають закиди про крах політики мультикультуралізму, а економічна криза 2008 року, яка триває досі тільки посилює економічну конкуренцію, а отже протистояння загальнополітичне між другим та вже третім покоління колись мігрантів, тепер нових громадян із корінними французами. Кожен індивід схильний самостійно обирати свою поведінку та тактику захисту власних прав. Але все ж можна виокремити певні суспільні ролі, до яких частіше звертаються молоді бьори. Так, російська дослідниця Катерина Демінцева називає нам три:

1) «*Хлопці з країни*», – це найбільш незаможні магрибінці, які зазвичай проживають у передмістях індустріальних центрів, погано інтегровані у французьке суспільство, подекуди навіть не володіють мовою. Вони перебувають у цілковитій

залежності від своєї спільноти, яка надає їм певний заробіток та спілкування. Їх Франція – це їх квартал, це їх друзі алжирці чи тунісці, а інша Франція, та, що за межами кварталу – це інша, чужа Франція, яка іноді змушує боротися із собою. І сили для виживання у ворожому або просто байдужому для них середовищі вони знаходять в ісламі, замикаючись у релігійних гуртках.

2) «*Опортуністи*». Це молодь, яка доволі успішно змогла інтегруватись у французьке суспільство, навіть ціною розриву стосунків із своєю консервативною родиною. Це молодь університетська, яка, може, навіть не володіє арабською мовою, яка відмовилась від сповідання ісламу, та сприймає своє історичне походження як прикру перешкоду у спілкуванні із французами. Або інший варіант – молоді європейські мусульмани, які дещо трансформували у своєму розумінні догмати Корану, та претендують на власну, нову, євро- ісламську ідентичність.

3) «*Космополіти*». Бьори, в особистості яких їх релігійна, мовна та навіть громадянська приналежність далеко не є домінуючою. Перш за все вони – європейці, а вже потім французи, алжирці, марокканці, мусульмани, бербери і т.д. Ці люди радше підуть на маніфестації загальноєвропейського рівня проти дискримінації та расизму, аніж будуть боротись за права своєї спільноти у вже рідній Франції.

Окрім вище зазначених перешкод інтеграції молодих магрибінців у французьке суспільство можна назвати ще вкрай погано досліджене явище як «*внутрішній чи зворотній расизм*». Справа в тім, що деякі бьори вийшовши за межі власної діаспори почувають себе дискомфортно у французькому суспільстві. Вони завчасно очікують на вияв расизму до себе з боку корінних французів, і як наслідок, кидаючи виклик цій ролі жертви, схильні першими проявляти агресію [3, с. 112].

Такі випадки – показник соціальної невпевненості та страху молодого покоління магрибінців у сучасній Франції, а тому французькому керівництву, яке зараз складають соціалісти (а їм завжди вдавалось знаходити спільну мову з емігрантами), потрібно негайно взятись за розробку нової програми інтеграції мігрантів.

Джерела та література

1. Деминцева Е. Быть арабом во Франции. — М.: Новое литературное обозрение, 2008. — 192 с.
2. Понкин И.В. Ислам во Франции. — М.: Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования, 2005. — 196 с.
3. Пономаренко Л.В. Африка и Франция: взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций. — М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 1997. — 158 с.
4. Рябова Е.Л., Терновая Л.О. Межкультурное взаимодействие в современном мире. — М.: Этнос, 2011. — 375 с.
5. Синяткин И.В. Североафриканская иммиграция во Франции: социкультурный и конфессиональный аспекты. — Москва: РУДН, 2002. — 182 с.
6. Юдина Т.Н. Социология миграции. — М.: Академический Проект, 2006. — 272 с.

Васюков А. Социокультурная идентичность магрибинского меньшинства как следствие французской модели интеграции.

В статье представлен анализ развития интеграционной политики Франции в отношении североафриканских мигрантов и их объединений. Описаны основные преграды деятельности магрибинских ассоциаций, новые явления культурной идентичности мигрантов и видение ими своей социальной роли во французском окружении.

Ключевые слова: Магриб, магрибинцы, бёры, интеграция, мультикультурализм, идентичность, ассоциация.

Vasiukov O. The sociocultural identity of Maghreb minorities as a consequence of the French model of integration.

The analyze of the French integration policy developmet in the ratio of migrants from North Africa and their associations is made. The article deals the main barriers of the Maghreb associations activity, the new phenomenas of the migrants` cultural identity and their vision of their own the social role in the French environment.

Keywords: Maghreb, Maghreb people, integration, multiculturalism, identity, association.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ГАГАУЗОВ И КРЫМСКИХ ТАТАР

Свадебная обрядность привлекала внимание многих исследователей, благодаря своей структуре и полисемантической. В свадебных обрядах каждого народа можно проследить целый комплекс традиционных народных общественно-правовых, мировоззренческих, нравственных, эстетических, религиозных представлений. Это касается и истории исследования свадебных обрядов у различных групп тюркоязычных народов. В работе подан анализ основных статей и исследований, освещающих вопросы традиционной свадебной обрядности тюркских народов Северного Причерноморья.

Ключевые слова: традиционная обрядность, гагаузы, крымские татары, свадебный обряд, история исследования.

В связи с востребованным изучением традиций представляется весьма актуальным изучение свадебной обрядности, которая является одним из наиболее устойчивых элементов культуры этноса. Многие обрядовые действия, совершаемые во время заключения брака, имеют глубокие исторические корни, повторяются из раза в раз столетиями, меняют свое содержание и смысл, но, тем не менее, продолжают исполняться по традиции, живут до сих пор. Особый интерес представляет свадебная обрядность в полиэтнических регионах, к которым относится Северное Причерноморье, где непрерывными являются процессы взаимовлияния культур.

Еще в начале и вплоть до середины XX в. среди таких тюркских народов Северного Причерноморья как крымские татары, гагаузы сохранилось немало элементов традиционной этнокультуры, поэтому важно проследить этапы изучения этого вопроса и проанализировать динамику изменений, которая состоялась в среде этих народов. Исследование реалий этнической культуры данных народов представляет собой особый научный интерес, так как в данной работе объектами изучения представлены народы с разной конфессиональной принадлежностью: православные гагаузы, мусульмане — крымские татары. В связи с этим необходимым является выявление исконно

тюркского компонента в традиционной обрядности, в частности, свадебной, рассматриваемых народов, а также определение других исторических напластований и взаимовлияний в сложном комплексе свадебных традиций.

Свадебная обрядность привлекала внимание многих исследователей, благодаря своей структуре и полисемантической. В свадебных обрядах каждого народа можно проследить целый комплекс традиционных народных общественно-правовых, мировоззренческих, нравственных, эстетических, религиозных представлений. Это касается и истории исследования свадебных обрядов у различных групп тюркоязычных народов. В задачи данной статьи входит: осуществить анализ основных публикаций, освещающих вопросы традиционной свадебной обрядности гагаузов и крымских татар Северного Причерноморья и определить их вклад в разработку данной проблематики.

Гагаузы. Научное изучение истории, языка и культуры гагаузов началось сравнительно недавно. Разрозненные упоминания по этой тематике, встречавшиеся на страницах дореволюционных русских и зарубежных изданий, носили в основном бессистемный характер. Причиной тому было то, что вплоть до середины XIX в. в литературе и государственных статистических сборниках гагаузов не выделяли из общей массы задунайских переселенцев. В них усматривали болгар, говорящих по-турецки. Поэтому трудность, с которой встречается исследователь при изучении литературных данных и источников, относящихся к первой половине XIX в., связана с отсутствием в них сведений о национальной принадлежности гагаузов, которых причисляли к болгарским переселенцам. Так, первые упоминания о гагаузах как отдельном народе встречается в 1837 г. в «Статистическом обозрении колоний Бессарабской области», составленном чиновником госдепартамента Министерства внутренних дел России И.Толстым [14, с. 5].

Во второй половине XIX в. на страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей» появляются отдельные описания быта и нравов гагаузов, представляющие отдельный пласт в гагаузской историографии. Авторами таких трудов обычно были священники, обслуживающие церковные приходы. Священнослужитель К.Малай описал гагаузские календарные обряды, свадьбу, похороны, поминальную обрядность [16, с. 734-746]. Его сведения об уплате за невесту обговоренной суммы (*боба хаки*), об исполне-

нии обряда *емиш*, об отдельных элементах семейной обрядности представляют научный интерес [14, с. 5]. Аналогичное описание оставил священник И.Козак составивший описание «Дезгинже, болгарский приход Бендерского уезда».

Новый этап в исследовании культуры гагаузов связан с именем российского ученого, члена Русского географического общества В.А.Мошкова, который в научном мире по праву считается основоположником гагаузоведения. В отличие от своих предшественников В.А.Мошков представил комплексное исследование культуры и быта гагаузов. Его труд «Гагаузы Бендерского уезда», помимо подробного описания, содержит богатый сравнительный материал с культурой как соседних народов, проживающих в Буджаке, так и ряда других этносов, в том числе и тюркоязычных [21, с. 92]. Исследуя свадебный обряд, В.А.Мошков раскрывает роль целого ряда факторов в решении вопросов о браке, в выборе формы заключения брака, показывает влияние экономических факторов на сокращение традиционного свадебного ритуала. Так, он отмечает, что чаще всего девушку выдают замуж не по ее желанию, а по выбору родителей. Обычай умыкания невесты, *качкын*, приобретает, наряду с ритуальным, неожиданный прагматический аспект: свадьбы в результате кражи устраиваются «на скорую руку» и «освобождают ее участников от многих обрядов, церемоний и излишних расходов» [20, с. 101-172]. Этнографические материалы снабжены примечаниями, которые дают возможность почерпнуть массу сравнительно-исторических сведений.

Определенный интерес представляют также статьи священника М.Чакира по истории и свадебным обрядам гагаузов, изданные в 30-х гг. XX в. В статье «Свадебные обычаи гагаузов» [33, с. 101-105] описан свадебный ритуал начала XX в., что позволяет проследить эволюцию обрядов свадьбы, первые описания которой встречались в третьей четверти XIX в.

Во второй половине XX в. появляются публикации по истории, языку, фольклору, антропологии и этнографии гагаузов. Тем не менее, можно назвать очень немного работ, содержащих сведения по свадебной обрядности гагаузов и связанным с ней темам. Свадебным и семейным обрядам гагаузов посвящены статьи этнографа М.В.Маруневич, в которых рассматриваются сохранявшиеся в начале XX в. пережиточные формы заключения брака, описывается традиционный свадеб-

ный обряд гагаузов, сделана классификация этапов свадьбы, дается интерпретация отдельных элементов обрядности [18, с. 31-36; 19, с. 177-186].

Непосредственно изучением свадебной обрядности гагаузов занимался и автор многочисленных работ по данной тематике С.С.Курогло [10, с. 369-387; 11, с. 367-385; 12, с. 602-628; 13, с. 149-162; 14, с. 37-92]. Так в своей работе «Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв.» на основе обширных экспедиционных материалов, архивных и литературных источников он анализирует возникновение и развитие свадебной обрядности гагаузов, раскрывает её сущность и содержание, проводит сравнительный анализ со свадебным циклом других этносов, отмечает их близость с тюркоязычными народами.

Заслуживает внимания монография А.В. Шабашова «Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа», которая представляет собой обобщенное исследование многих областей традиционно-бытовой культуры гагаузов, в т.ч. свадебной обрядности [31, с. 642-648]. Следует подчеркнуть мнение автора о том, что в процессе исследования этого компонента духовной культуры «гораздо более перспективным представляется не метод «случайных сопоставлений», а выявление культурных комплексов, определение границ этих комплексов и дальнейшее их сопоставление между собой для выявления их глубинных корней». А.В.Шабашов берет за основу исследование российского этнографа Н.П.Лобачевой, которая выделяет в свадебной обрядности родственных гагаузам народов Средней Азии и Казахстана три этнокультурных комплекса: скотоводческие – «кипчакский» и «огузский», а также земледельческий – «иранский» [21, с. 97].

Свадебная обрядность гагаузов нашла отражение и в зарубежной литературе, в частности, болгарской. Разносторонний этнографический материал о гагаузах, в том числе характеристика гагаузских народных верований, свадебных и похоронно-поминальных обрядов и т. д., содержится в работах таких болгарских авторов как А.И.Манов и Е.Крыстева-Благоева [17; 9, с. 137-165].

Разумеется, накопленный в процессе работы материал по свадебной обрядности гагаузов нуждается в тщательном отборе, систематизации, научном освещении во всей глубине и полноте.

Крымские татары. Условно выделены пять этапов изучения крымскотатарской традиционной свадьбы, которые в целом соответствуют основным периодам научного осмысления крымскотатарской этнографии в целом [23, с. 6].

С начала и до 90-х гг. XIX в. публиковались заметки, которые преимущественно имели публицистический и описательный характер. В это время вышли первые обобщающие труды по истории и этнографии народов Крыма таких исследователей, как Г.И.Радде и В.Х.Кондараки [23, с. 6]. В многотомном издании В.Х.Кондараки «Универсальное описание Крыма» содержится очерк, посвященный крымскотатарской свадьбе. Автор описывает традицию заключения брака через похищение невесты, или её побег вместе с парнем [8, с. 72-78.]. В этот же период появляются работы, в которых освещается сугубо крымскотатарская свадьба. Так, в статьях Фр.М.Домбровского и П. Дьяченко содержится значительное количество фактов из крымскотатарского свадебного обряда и попытки теоретического осмысления явлений традиционной обрядности [23, с. 6]. В работе П. Дьяченко «Свадебные обряды крымских татар» сделано последовательное изложение основных этапов свадебного обряда: предсвадебного (сватовство и помолвка), собственно свадебного и комплекса обрядов, завершающих свадебный цикл [6, с. 187-200]

С конца XIX в. до начала XX в. – происходит более системное исследование культуры и этнографии крымских татар. В ряде работ этого периода находим ценную информацию по отдельным аспектам брачных ритуалов, фольклора крымских татар. Хотя свадебный обряд крымских татар в этот период не стал объектом отдельного научного изыскания [23, с. 6].

С 1920-х гг. начинается качественно новый, но непродолжительный период, научного изучения культур народов Крыма, которой поддерживался со стороны государства с целью советизации населения [24, с. 100-101]. Значительный вклад в изучение свадебной обрядности крымских татар в данный период внесли Х.Каралезли [7, с. 32-40], Г.Бонч-Осмоловский [3, с. 97-123; 4, с. 91-95; 5, с. 123-126], Я.Шерфединов [32, с. 5-8]. Г.Бонч-Осмоловский в своих работах базировался в основном на материалах, которые были собраны самостоятельно во время экспедиций по региону. Исследования проводились, главным образом, в двух районах: Судакском и Бахчисарай-

ском, т. е. в горных районах и на южном побережье. В них автор рассматривает свадебную обрядность на основе значительного фактологического материала, анализирует различные явления данного обрядового комплекса крымских татар. Напротив, в работе Я. Шерфединова мы наблюдаем отображение свадебной обрядности татар — жителей степной части, чего не было в исследованиях предыдущих авторов.

С 1944 г. до 80-х гг. — период практически полного упадка научного исследования этнографии крымских татар в советской историографии, связанный репрессиями и принудительной депортацией народа в советские республики Средней Азии. В это время этнографические публикации выходили только в зарубежных странах, в частности, в Турции. Вопросами традиционной свадьбы крымских татар занимались такие исследователи, как А. Наджи, А. Каракая, С. Чубукчизаде, Э. Бекторе. Эти работы важны тем, что дают возможность сравнить динамику изменений и уровень сохранности традиционных обрядов среди крымских татар в разных этнокультурных и политических условиях, а также дополнить уже известную информацию новыми интересными фактами [23, с. 7].

На современном этапе, который начался с 90-х годов XX в., всё больше внимания отводится проблеме изучения свадебной обрядности крымских татар. Сейчас различные аспекты крымскотатарского свадебного обряда изучают Г. Куртиев [15, с. 349-355], Л. Аблямитова [1, с. 24-31] и др. В этих публикациях приводится описание и анализ уже известных и некоторых малоисследованных сторон традиционного свадебного обряда крымских татар, что дает возможность глубже изучить данную проблематику.

В коллективной монографии «Тюркские народы Крыма» [30, с. 291-299] и в издании «Очерки истории и культуры крымских татар» [2, с. 139-142] также содержатся статьи, которые предоставляют как уже известные, так и новые сведения по крымскотатарской свадьбе и брачным традициям.

Отдельно стоит отметить ряд работ Е.В.Соболевой [22, с. 74-79; 23; 24, с. 99-105; 25, с. 111-118; 26, с. 106-113; 27, с. 74-81; 28, с. 73-78; 29, с. 102-123], которые посвящены исследованию свадебного обрядового комплекса крымских татар. В своей диссертационной работе автор провёл комплексное исследование свадебной обрядности крымских татар во

второй половине XX – начале XXI вв., установил степень исследования данной проблемы, рассмотрел обряды свадебного цикла, выявил имеющиеся локальные различия [23].

Таким образом, по выбранной проблематике существует значительный массив источников и литературы. Он позволяет основательно исследовать вопросы традиционной свадебной обрядности крымских татар, проследить трансформационные процессы второй половины XX в. и изучить формы реконструкции обрядовых традиций в современных условиях.

Все упомянутые выше работы является для современных исследователей очень важными, поскольку они вносят существенный вклад в разработку вопросов по традиционной культуре тюркских народов Северного Причерноморья. Но, стоит отметить, что целый ряд аспектов брачной обрядности еще не получили достаточного освещения в литературе. Вследствие контактов с другими этносами, которые издавна проживали в данном регионе, общетюркская модель свадебного обряда гагаузов и крымских татар приобрела специфические черты и колорит, на что неоднократно обращали свое внимание исследователи.

Источники и литература

1. Аблямитова Л.Х. Символические аспекты национального крымскотатарского костюма в свадебном обряде // Народна творчість та етнографія. – 2008. – № 1. – С. 24-31.

2. Асанова Д., Эмурсеинова З. Свадебный обряд // Очерки истории и культуры крымских татар. – Симферополь, 2005. – С. 139-142.

3. Бонч-Осмоловский Г.А. Брачные обряды татар горного Крыма // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, 2005. – С. 97-123.

4. Бонч-Осмоловский Г.А. Крымские татары // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, 2005 – С. 91-95.

5. Бонч-Осмоловский Г.А. Свадебные жилища турецких народностей // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, 2005 – С. 123-126.

6. Дьяченко П. Свадебные обряды крымских татар // Крымские татары. Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, 2005. – С. 187-200.

7. Каралезли Х. Старинный обычай татарского заручения и свадьбы в деревнях: Дерекой, Ай-Василь и Аутка Ялтинского района // Крым. – 1926. – № 2. – С. 32-40.

8. Кондараки В.Х. Универсальное описание Крыма. – СПб., 1875. – Ч. 12. – С. 72-78.
9. Кръстева-Благоева Е. Сватбени обичаи // Гагаузите в България. Записки от терена. – София, 2007. – С. 137-165.
10. Курогло С.С. Свадьба // Гагаузы в мире и мир гагаузов. – Т. 2. – Комрат-Кишинёв, 2012. – С. 369-387.
11. Курогло С.С. Свадебная обрядность // Гагаузы. – М.: Наука, 2011. – С. 367-385.
12. Курогло С.С. Свадебная обрядность // История и культура гагаузов. Очерки. – Комрат-Кишинэу: Pontos, 2006. – С. 602-628.
13. Курогло С.С. Свадьба и свадебный фольклор гагаузов // Желурь ши спечий фолклориче. – Кишинэу: Штиинца, 1972. – С. 149-162.
14. Курогло С.С. Свадебная обрядность // Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. – Кишинев: Штиинца, 1980. – С. 37-92.
15. Куртиев Р.И. Современная свадьба крымских татар // Крым. Соцветие национальных культур. Традиции, обычаи, праздники, обряды. – Симферополь: Бизнес информ, 2003. – Кн. 2. – С. 349-355.
16. Малай К. Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда // КЕВ. – 1875. – № 20. – С. 734-746.
17. Манов А. Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави. В две части. – Варна, 1938. – 183 с.
18. Маруневич М.В. К вопросу о пережиточных формах заключения брака у гагаузов // Известия АН МССР. – 1965. – № 1. – С. 31-36.
19. Маруневич М.В. Традиционная свадебная обрядность у гагаузов Молдавской ССР // Этнография и искусство Молдавии. – Кишинев: Штиинца, 1972. – С. 177-186.
20. Мошков В.А. Свадьба // Гагаузы Бендерского уезда. – Кишинев: Tipog. Centrală, 2004. – С. 101-172.
21. Никогло Д.Е. Этническая специфика традиционной культуры гагаузов (по материалам исследований второй половины XIX – начала XXI вв. Историкографический обзор) // Revista de etnologie și culturologie. – Vol. 2. – Chișinău; 2007. – С. 92-97.
22. Соболева О.В. Молодий та молода як центральні особи весільного дійства (на прикладі кримськотатарської традиційної обрядовості) // Культура народів Причорномор'я. – 2009. – Вип. 160. – С. 74-79.
23. Соболева О.В. Весільна обрядовість кримських татар у другій половині XX – на початку XXI століття: автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05 „Етнологія”. – К., 2009. – 17 с.
24. Соболева О.В. Вивчення весільної обрядовості кримських татар // Етнічна історія народів Європи. – 2007. – Вип. 23. – С. 99-105.

25. Соболева О.В. Динаміка змін передвесільних звичаїв кримських татар у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття // Етнічна історія народів Європи. – 2008. – Вип. 24. – С. 111-118.

26. Соболева О.В. Змагання, ігри та бешкети в структурі кримськотатарської традиційної весільної обрядовості // Етнічна історія народів Європи. – 2009. – Вип. 28. – С. 106-113.

27. Соболева О.В. Ісламські традиції у весіллі кримських татар кінця ХІХ – початку ХХІ століття // Етнічна історія народів Європи. – 2008. – Вип. 25. – С. 74-81.

28. Соболева О.В. Кримськотатарські весільні обряди за матеріалами спостережень авторів ХІХ ст. // Часопис української історії. – 2008. – Вип. 10. – С. 73-78.

29. Соболева О.В. Обрядові страви на кримськотатарському традиційному весіллі (кінець ХІХ – друга половина ХХ ст.) // Сходознавство. – 2008. – Вип. 44. – С. 102-123.

30. Тюркские народы Крыма. Караимы, крымские татары, крымчаки / Отв. ред. С.Я.Козлов, Л.В.Чижова. – М., 2003. – С. 291-299.

31. Шабашов А.В. Свадебная обрядность // Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. – Одесса: Астропринт, 2002. – С. 642-648.

32. Шерфединов Я. Очерк свадьбы крымских татар Феодосийского, Керченского, Джанкойского и отчасти Евпаторийского районов // Песни и танцы крымских татар. – М., 1931. – С. 5-8.

33. Çakir M. Gagauzların düün adetleri // Gagauzlar: istoriya, adetlar, dil hem din. – Chişinău: Pontos, 2007. – S. 101-105.

Георгієв М. Історія вивчення весільної обрядовості гагаузів і кримських татар.

Весільна обрядовість привертала увагу багатьох дослідників, завдяки своїй структурі і полісемантичності. У весільних обрядах кожного народу можна простежити цілий комплекс традиційних народних суспільно-правових, світоглядних, моральних, естетичних, релігійних уявлень. Це відноситься й до історії дослідження весільних обрядів у різних груп тюркомовних народів. У роботі наводиться аналіз основних досліджень, які висвітлюють питання традиційної весільної обрядовості кримських татар та гагаузів, що мешкають у Північному Причорномор'ї.

Ключевые слова: традиційна обрядовість, гагаузи, кримські татари, весільний обряд, історія дослідження.

Georgiev M. History of studies of wedding rites Gagauz and Crimean Tatars.

Wedding rites attracted a lot of researches due to its structure and polysemanticism. In wedding rites of each nation it is possible to trace a whole complex of traditional national, public and legal, world outlook, moral, aesthetic and religious beliefs. It also relates to history of studies of wedding rites solemnized by different groups of Turkic speaking nations. As early as in the beginning and down to the middle of the XX century Turkic nations of the Northern Black Sea region preserved many elements of traditional ethnic culture, therefore it is so essential to trace stages of study of this issue and to analyze time history that occurred in the environment of these nations. Research of ethnic culture realities of these nations represents a special scientific interest as in this work objects of study are nations of various confessions: Orthodox Gagauz, Moslems- Crimean Tatars. In this view it is necessary to reveal an original Turkic component in traditional rites, in particular, wedding ceremonies of the considered nations, as well as to identify other historical strata and mutual influences in the complex aggregate of wedding traditions. The work comprises analysis of major articles and researches that cover issues of traditional wedding rites solemnized by Turkic nation of the Northern Black sea region.

Keywords: traditional ritualism, Gagauz, Crimean Tatars, wedding ceremony, history of studies.

ЕТНІЧНИЙ СКЛАД КУПЕЦТВА ПІВДЕННОЇ УКРАЇНИ (кінець XVIII – XIX ст.)

У статті розглянуто етнічний склад купецтва трьох південних губерній Російської імперії. Зроблено спробу показати ментальні та побутові особливості кожного етносу та їх вплив на торгівельно-промислову діяльність.

Ключові слова: купецтво, Південь України, етнічність, ментальність, повсякденне життя.

Купецтво Півдня України становить собою унікальний прошарок населення, що склався в результаті переходу Російської імперії до формування капіталістичного укладу економіки. Його особливість полягала в його поліетнічності та переважанні національно-меншинного елементу в торгівельно-промисловому секторі імперської економіки. На 1897 р. більша частина купців належала до росіян та євреїв, що проживали на території трьох південноукраїнських губерній: Катеринославської, Херсонської та Таврійської. Українці в силу своїх ментально-історичних особливостей були представлені в купецькому стані менше.

Аналіз та характеристика етнічного складу купецтва Південної України дозволить прослідкувати процес співвідношень купців різних національностей, їх вплив та внесок у торгівельно-промисловий сектор економіки південноукраїнських земель.

Вагомий науковий доробок з даної проблеми створено сучасними дослідниками українського купецтва на основі описово-статистичних джерел та мемуарних спогадів XIX – початку XX ст. Відомості про етнічний склад купецтва Південної України знаходимо в таких дослідників, як О. Доніка, Н. Бацик, Б. Кругляка, В. Константинової, Т.Лазанської [1, 4, 5, 6, 7]. Зокрема, О. Донік у монографії «Купецтво України в імперському просторі» надає ретроспективну характеристику етнічному складу купецтва, пояснює причини засилля іноземних купців у головних містах Херсонської, Катеринославської та Таврійської губернії, а також вказує, чому місцеве купецтво в більшості випадків не могло конкурувати з іноземцями [3,

с. 3]. Н.Бацак розкриває особливості перебування європейського купецтва на території причорноморських міст [1, с. 12].

Використання останніх публікацій вищеназваних авторів допоможе систематизувати накопичений матеріал, виділивши основні тенденції динаміки етнічного складу купецтва Південної України, що й виступає основним завданням даної розвідки.

Поліетнічність купецтва Південної України, в першу чергу, пояснюється історичними умовами розвитку цього краю. Найбільшою етнічною групою купецтва були євреї, оскільки саме територією Правобережної і частково Південної України проходила «смуга осілості», що була запроваджена імператрицею Катериною II у 1791 р. Саме в цих землях євреям було дозволено селитися та займатися торгівлею. Результати такої політики кажуть самі за себе: через століття, у 1897 р. купці-євреї разом з родинами становили в Катеринославській губернії – 59,6% населення (4710 чол.), у Херсонській – 43,7% (5377 чол.), Таврійській – 36,8% (2849 чол.) [9]. Загалом, купецьке населення Південної України на 1897 р. складало 12936 осіб [9]. Ще з другої половини XIX ст. купці-євреї почали витіснити інших іноземців з портових міст Південної України. Єврейське купецтво відрізнялося широким колом торговельних інтересів, що дозволило їм проводити активні операції на внутрішньому ринку (зовнішня торгівля здійснювалася загалом негоціантами італійського та грецького походження). Крім того, однозначним є вплив купців-євреїв на українську тогочасну економіку. Дослідники XIX ст. давали різну оцінку єврейській торгівлі на теренах південних губерній: з одного боку євреї монополізували найважливіші галузі торгівлі та проводили нечесне підприємництво, з іншого – посилювали роздрібну торгівлю на ярмарках та постачали готівку на український ринок, що призводило до стрімкого економічного розвитку краю [4, с. 79]. Серед єврейського купецтва були поширеними звичаї взаємодопомоги та взаємозв'язку між комерсантами. Сучасники відзначали, що покупці охочіше купували товар у євреїв, оскільки з ними можливо було домовитися, скинути ціну, єврей привітніше ставився до покупця. Хоча слід відмітити, що між російським та єврейським купецтвом існувала помітна конкуренція за ринок збуту (в містах-портах монополія належала скоріше європейському купецтву, але і там відбувалися конкурентні процеси – неодмінне явище ка-

піталізму) [3, с. 57]. Загалом феномен переважання євреїв у етнічному складі купецтва було спричинено як історичними факторами (приналежність територій Південної України до смуги осілости), так і природньою схильністю представників до підприємницької діяльності та вмінням якісно (для себе) проводити торгівельні операції.

Колонізаторська політика Російської імперії, спрямована на заселення краю, призводила до засилля купецтва російського походження, що приїжджало в південні губернії з Володимирської, Костромської, Тверської, Московської губерній, спочатку тимчасово, а потім на постійне проживання. Саме вони склали основу для подальшого розвитку російського торгівельно-промислового капіталу на Півдні України [6, с. 74]. Уряд всіляко підтримував російське купецтво, надаючи їм пільги та привілеї. Особливо багато російських купців було в Катеринославській губернії, що зумовлено її історичним минулим (русифікація цих територій відбувалося особливо активно через ліквідацію Запорізької Січі в 1775 році). В останній третині ХІХ ст. російське купецтво цього регіону починає займатися і промисловою діяльністю поряд з представниками англійського, французького, бельгійського капіталу [7, с. 68]. В Херсонській губернії, особливо в портових містах Одесі, Херсоні, російські купці на початку ХІХ ст. займали слабші позиції, ніж греки та італійці, що було зумовлено експортною спроможністю європейського капіталу та відставанням росіян в комерційно-культурному розвитку [1, с. 13]. Така ж ситуація спостерігалася в Азовських портах, де панували грецькі купці [4, с. 79]. Однак на 1897 рік кількість купців-росіян в портових містах збільшується (зокрема в Одесі їх було 2756 осіб) [9]. У Катеринославі на той же рік було зафіксовано 816 росіян-купців [9]. Російське купецтво на окреслених територіях відрізнялося як від представників інших національних меншин, задіяних у купецькій справі, так і від своїх колег в північних та східних губерніях. По-перше, слід відзначити, що прибуваючи на терени Південної України, великороси зустрічали конкурентів не стільки місцевого походження, скільки іноземців – євреїв, греків, італійців, німців. Через це російські купці намагалися відокремитися від інших завдяки різниці в поведінці та побуті. Так, І.Аксаков приводить свідчення про намагання російського купецтва відрізнятись за допомогою житла, пред-

метів розкоші тощо [3, с. 65]. Крім того, росіяни відрізнялися схильністю до кредитування населення, вмінням вирізнити, кому можна підняти ціну, а кому – навпаки, занизити її, чи надати той же кредит. Зрештою, це призводило до двояких наслідків. З одного боку, подібна поведінка сприяла утвердженню російського купецтва на українському ринку, з іншого – нерідко зверхне ставлення до простого люду призводило до того, що покупці охочіше зверталися до євреїв чи інших іноземців. Але, не зважаючи на подібні ситуації, завдяки сприянню уряду Російської імперії купецтво російського походження займало другу національну групу серед іноземних представників цього стану. Його поширеність була зумовлена й характером торгівлі російського купецтва та поступовим запровадженням монополії у важливих сферах торгівлі завдяки привілеям та підтримці з боку уряду.

Особливістю купецтва Півдня України є відносно малий відсоток підприємців українського походження. І, хоча в цілому по території України вони склали третю національну групу після євреїв та росіян, саме на території останніх за часом створення губерній їх було найменше, що зумовлене об'єктивними причинами. Значна частина українського населення займалася землеробством і за своїм характером не належала до представників торгівельно-промислового капіталу. Купці-українці поступалися великоросам та євреям у вмінні вести торгівлю, оскільки були менш підприємливими, у торгівлі послуговувалися не власною вигодою, а принципами моралі та чесністю, майже не продавали у кредит [8, с. 104]. Хліборобська ментальність у купецькій справі не йшла на руку українцям. Але відсутність промислового потягу в українців була зумовлена і політикою імперського уряду, котрий лише в середині XIX ст. позбавив українців (адже в більшості своїй вони були селянами) кріпацтва, але продовжував обмежувати їх права у торгівельній сфері. Ті ж, кому вдавалося увійти до купецького стану, загалом проживали у селах і займалися майже виключно ярмарковою торгівлею. Вони відрізнялися від великоросів чи євреїв і особливостями свого повсякденного життя. Так, І.Аксаков відзначав, що «малороси, навіть ті, які отримують гарні прибутки, задовольнялися своїми світленькими, чистенькими хатками...» [3, с. 64]. Цікавим є той факт, що на початку XX ст. купці-українці почали приймати більш активну участь в торгівельно-промисловому житті, зор-

крема займатися судоплавством у Чорноморсько-Азовському басейні, конкуруючи з традиційними «господарями моря» – греками, італійцями, росіянами та євреями (характерно, що в цей час долучаються й представники торгівельно-промислових компаній Західної Європи) [12, с. 67]. Таким чином, можна прослідкувати невідривність українського купецтва від багатівікових традицій, які вони зберігали, навіть змінюючи соціальний стан, збереження «аргарної» ментальності, хоча вже наприкінці ХІХ ст. починає формуватися певний прошарок торгової буржуазії українського походження.

Поліетнічний Південь України не обмежувався представниками трьох вищезазначених національностей. У великих південних містах, особливо портах, значну частину купецтва займали греки та італійці. Греки почали з'являтися на теренах південних губерній Російської імперії наприкінці ХVІІІ ст. у зв'язку з національними гоніннями в Османській імперії, і вже до 1799 р. лише в Одесі нараховувалося 64 купця грецького походження з капіталом у 250 тис. руб. [1, с. 13]. Вони займалися внутрішньою і зовнішньою торгівлею, зокрема експортували бакалійні товари та вино, а також почали спроби ведення зернової торгівлі. Протягом ХІХ ст. їх кількість зросла і вже в середині ХІХ ст. греки майже повністю монополізували торгівлю зерном у головних портах південних губерній, поділяючи її лише з італійцями. Останні з'явилися в імперських портах на початку ХІХ ст. у зв'язку з політикою уряду, спрямованою на активізацію міжнародної торгівлі та наданням окремим чорноморським містам статусу порто-франко [1, с. 13]. Хоча цей захід не був довготривалим, італійське купецтво змогло майже на століття створити певну монополію на аграрну зовнішню торгівлю. У 1818 р. італійських контор в Одесі, Миколаєві, Феодосії та Маріуполі нараховувалося загалом 19 торгівельних контор. Вони займалися не лише експортування зернових культур, але й риби та солі, що завозилася із сусідніх губерній [11, с. 58]. Найвідомішими «іноземними гостями» (так називали заможних купців-негоціантів) на середину ХІХ ст. були Ф.Родоканакі, Г.Маразлі, бр. Раллі, К.Папудов, С.Заріфі, А.Масс [4, с. 84]. Завдяки своїм великим капіталовкладенням та впливам вони становили собою місцеву торгівельну аристократію. Цікаво, що в 1837 р. п'ятеро з восьми почесних громадян Одеси були іноземцями [4, с. 85]. Монополію в зер-

ноторгівлі в Азовському морі утримували греки, з якими не могли конкурувати навіть італійці. Дослідники відзначають, що грецьке купецтво прагнуло огородити зерноторгівлю від будь-яких зазіхань інших торговців, і в першій половині XIX ст. саме грецькі контори стають провідними в експортній зерноторгівлі [1, с. 18]. Згодом, наприкінці XIX ст. провідне місце в портовій торгівлі вдається перехопити євреям, які, зокрема в Одесі та Катеринославі, в 80-ті рр. XIX ст. займали вже 95% внутрішньої та зовнішньої торгівлі. Отже, в зовнішній торгівлі Півдня України на XIX – початок XX ст. домінували західно-європейські купці, які зробили певний внесок в економічний розвиток міст, де вони проводили свою діяльність. Негативним наслідком було те, що представники великих торговельних контор часто не залишалися в імперії, надаючи перевагу сезонній торгівлі. Цим вони підривали економіку міст, забираючи із собою досить великі капітали.

Підводячи підсумки, можна сказати про те, що через об'єктивні історичні умови етнічний склад купецтва Південної України був досить різноманітним, що сприяло економічному розвитку краю. Основну частку становили купці-євреї, яким наприкінці XIX ст. вдалося монополізувати більшу частину торгівлі завдяки їх кількісному переважанню та природнім комерційним здатностям. На другому місці були купці-великороси із північно-східних губерній. Імперський уряд всіляко заохочував російське купецтво колонізувати південні губернії, надаючи привілеї та пільги у проведенні торговельних операцій саме росіянам. Український елемент в етнічній структурі купецтва Південної України представлений слабо, загалом через відсутність необхідних знань та умінь для ведення якісної торгівлі. Діяльність українського купецтва в цьому економічно розвиненому краї носила більше сільський характер та поширювалася на ярмаркову торгівлю. У містах-портах, невідривно пов'язаних із зовнішньою торгівлею, переважали купці-негоціанти – італійці та греки, які зробили російську експортну зерноторгівлю однією з найважливіших складових міжнародної торгівлі. Кожний з названих етносів мав свої соціокультурні особливості, що дає підставу для подальшого їх вивчення та створення порівняльних характеристик їх повсякденного життя.

Джерела та література

1. Бацак Н. Грецьке та італійське купецтво у портах Північного Причорномор'я: комерційна діяльність, мореплавання (перша третина XIX ст.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://histans.com/LiberUA/978-966-02-6645-2/3.swf>
2. Гуржій О.І. Деякі проблеми становлення купецького стану в Україні. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2004. – 342 с.
3. Донік О. М. Купецтво України в імперському просторі (XIX ст.). – К.: Інститут історії України НАМ України, 2008. – 271 с.
4. Донік О. Чисельність та етно-соціальний склад купецтва України в XIX – на поч. XX ст. // Український історичний журнал. – 2009. – № 5. – С. 71-96.
5. Константінова В. Урбанізація: південноукраїнський вимір (1864-1904 роки). – Запоріжжя: АА Тандем, 2010. – 596 с.
6. Круляк Б.А. Торгівельна буржуазія в Україні (60-ті роки XX ст.. – 1914 р.) // Український історичний журнал. – 1994. – № 6. – С. 72-81.
7. Лазанська Т.І. Соціальне походження промислової буржуазії України в XIX ст. // Український історичний журнал. – 1996. – № 2. – С. 65-73.
8. Ніколаєва Т.М. Соціокультурна характеристика підприємців України (1861-1914) // Український історичний журнал. – 2011. – № 3. – С. 95-107.
9. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. – СПб., 1904. – Т. 8, 13, 16.
10. Сигида Г.А. Динаміка кількісного складу купецтва Південної України у першій чверті XIX століття [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sites.znu.edu.ua/historySciWorks/issues/21/21/1sigyda.pdf>.
11. Сигида Г.А. Основні форми діяльності купецтва Півдня України упродовж першої половини XIX ст. // Наукові праці Запорізького національного університету. – 2010. – Вип. XXVIII. – С. 56-60.
12. Шляхов О.Б. Судновласники Азовського-Чорноморського басейну наприкінці XIX – на початку XX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://histans.com/JournALL/journal/2006/1/5.pdf>.

Зенина А. Этнический состав купечества Южной Украины (конец XVIII – XIX вв.).

В статье рассмотрен этнический состав купечества трех южных губерний Российской империи. Сделана попытка показать ментальные и бытовые особенности каждого этноса и их влияние на торгово-промышленную деятельность.

Ключевые слова: купечество, Юг Украины, этничность, ментальность, повседневная жизнь.

Zenina A. Ethnic composition of the merchants of South Ukraine in the end of XVIII – XIX centuries.

The article is given the ethnic composition of the merchants in the three southern provinces of the Russian Empire. The author attempts to show mental and home features of each ethnic group and their influence on trade and industry.

Key words merchants, South of Ukraine, ethnicity, mentality, daily life.

УЧАСТЬ НЕОДРУЖЕНОЇ МОЛОДІ В РОДИННІЙ ОБРЯДОВІСТІ СЕЛА МАЯКИ

У статті розглянуто питання ролі неодруженої молоді у системі родинної обрядовості у селі Маяки кінця ХІХ – початку ХХ століття, проаналізовані функції даної вікової групи. Стаття стане у пригоді широкому загалові читачів, насамперед студентам, усім, хто цікавиться українською етнографією.

Ключові слова: неодружена молодь, дошлюбне спілкування, родинна обрядовість, весілля, родини, хрестини.

У нашому дослідженні ми спробуємо розглянути питання ролі та функцій неодруженої молоді у системі родинної обрядовості у селі Маяки кінця ХІХ – початку ХХ століття.

У традиційній культурі досягнення повноліття означало повну готовність до шлюбу. Звичайно, визначалися параметри, головними з яких є: біологічні, господарські (оволодіння основними господарськими навичками), соціальні (входження у молодіжні громади, спілкування з ровесниками на буденних (досвітки, вулиці, колодки) та святкових (вечорниці, грища, гойдалки, колиски) молодіжних зібраннях). Одним із важливих випробувань для дівчини було вміння прясти, ткати, вишивати, що вважалося запорукою її готовності до шлюбу [3, с. 1].

Неповний дорослий статус молоді зумовив певні обмеження, зокрема щодо її участі у родинних обрядах. Першими родинними обрядами, пов'язаними з входженням дитини у дорослий вік, були церемонії повноліття. Їх структура та символіка, на жаль, збереглися погано. Про них насамперед відомо, що для хлопців вони пов'язувались із різноманітними випробуваннями та обрядовими діями з волоссям, зміною зачіски, першим голінням [4, с. 1]. Для дівчат перехід до повноліття також був пов'язаний із обрядовими діями з волоссям, що відбувались у формі ритуального заплітання [5, с. 2].

У структурі родинної обрядовості можна виділити основні 3 групи: родильні, весільні, поховальні. У даній роботі ми зосередимо свою увагу на перших двох, оскільки, хоч вікова група і потрапляла у сферу дії ритуалу, вона вкрай обмежено

брала участь у похороні і зазвичай була відсторонена від обрядів цієї групи. Тому участь молоді у поховальних обрядах є питанням практично не з'ясованим.

Тож спочатку розглянемо родильну обрядовість села Маяки. До обрядів і звичаїв, пов'язаних із прийняттям новонародженого в сім'ю та громаду, насамперед слід зарахувати родини і хрестини. Родини були давньою звичаєвою нормою сільського етикету і, за народними уявленнями, вважалися запорукою швидкого одужання породіллі та забезпечення здоров'я дитині. Склад учасників родин був обмеженим. Сюди не допускались дівчата і чоловіки [1, с. 2].

На противагу родинам, у традиціях здійснення хрестин знаходимо приклади, коли кумами (хрещеними) могли бути неодружені молоді люди. Вибір у куми неодружених засвідчений різними прикладами. Так, дівчина могла стати кумою у хлопчика, а парубок – у дівчинки. Аналогічні уявлення були відомі й у різних місцевостях України. Тут дівчата, яких уперше запрошували за куму не до хлопчика, а до дівчинки, навіть відмовлялися через це від кумівства, що вважалося гріхом і траплялося украй рідко [10, с. 2].

Структура хрестильних обрядів містить різні ритуальні дії, які виконували куми. Більшість з них захисного змісту. До таких насамперед відносимо ті, що виконувались на порозі житла перед дорогою до церкви з допомогою різноманітних металевих загострених предметів. Тут кума, тримаючи дитину на руках, переступала ніж і жар. Слідом за нею це робили інші присутні [7, с. 2].

У хрестильній гостині поряд із одруженими брали участь і неодружені гості. Про це, зокрема, свідчить традиція прикінцевого обдарування гостей спеціальними букетами-квітами, під час якого баба-повитуха розрізняла неодружених, яким давала дві квітки, і одружених, яким давала одну [6, с. 3].

На завершення огляду слід зазначити, що участь у родильних обрядах неодружених стосувалася насамперед церемоній, пов'язаних із хрещенням новонародженого. У них неодружені куми були запорукою здоров'я та довголіття новонародженого, виконували обряди захисного змісту.

Що стосується весільної обрядовості, то вона являється головним складником родинних обрядів, у яких найповніше виявилась участь неодруженої молоді. Крім біологічних і соці-

альних, у народній традиції села Маяки кінця ХІХ – середини ХХ століття існували сформовані вікові параметри, які визначали готовність молодої людини до шлюбу. Зазвичай молодь обирала собі пару під час відвідань молодіжних зібрань.

У різні моменти весілля молодь, що брала участь у здійсненні тих чи інших дійств, послідовно реалізувала низку ритуальних тем. Представники цієї вікової групи в окремих частинах ритуальної структури не завжди відіграють достатньо важливу роль. При цьому виділити обряди, пов'язані насамперед із молодими, та обряди, спрямовані на неодружених весільних персонажів.

Так, на першому етапі сватання неодруженими його учасниками були лише дівчина та парубок, які мали побратися. Якщо батьки дівчини свою згоду на шлюб давали словесно, то сама наречена виявляла згоду (або незгоду) лише знаково. У разі позитивної відповіді вона подавала молодому та сватам подарунки у вигляді хустки і рушників. У разі відмови – давала гарбуза парубкові, повертала сватам хліб тощо. Знаки згоди сватана дівчина виявляла і на деяких наступних обрядових етапах.

Інша неодружена молодь з'являлася у завершальний момент сватання. Вона брала участь у святкуванні отриманої сватами згоди. У цьому випадку молода кликала дівчину, яка у майбутньому виконувала роль старшої дружки, молодий – парубка, що мав стати боярином (дружком). Ця молодь брала участь у розподілі сватового хліба. При цьому окраєць із нього отримували наречені – «щоб цілувалися», дівчата хапали собі по шматочку, з'ївши який, сподівалися на власне швидке одруження [9, с. 4].

Напередодні весілля, у період, коли на нього запрошували родичів та односельців, виготовляли ритуальні атрибути, призначені для наречених та інших неодружених учасників, які брали участь у ритуалі. У цій частині ритуалу участь молоді була провідною.

Молодіжними атрибутами маячан можна умовно назвати насамперед весільне деревце, вінки, букети-квітки. За найдавнішою традицією, зафіксованою історичними джерелами ХІХ – початку ХХ століття, усі вони у минулому виготовлялись із живих рослин [2, с. 4]. Деякі з них використовувалися протягом усього року. Це барвінок, калина, зелений овес, сосна, груша, вишня та деякі інші рослини.

Традиції виготовлення весільного деревця не була виключно у селі Маяки, також в минулому була відома на більшій частині України. В різних регіонах України існували варіанти цієї традиції: деревце виготовляли для молодої (Середнє Полісся, Центральна Наддніпрянина), для обох молодих (Гуцульщина, Полтавщина, частина Київського Полісся), для молодого (північні райони Київської та Рівненської обл., Поділля). Рубали деревце зазвичай парубки, а вбирали — дівчата. Сприятливим для цього днем на більшій частині України вважалася субота, на Полтавщині — четвер [8, с. 4].

У селі Маяки на деревце чіпляли букети з калини, барвінку, інших живих рослин, колосся, з часом з'явилися паперові квітки. Деревце та його прикраси, зважаючи на їх важливе символічне значення в обряді здійснення шлюбу, мали лікувальну і продуктивну здатність. Саме з цією метою зберігали верхню квітку з вершечка деревця. Часом у відварі з неї купали дитину, щоб не нападали плаксивці.

У селі Маяки побутував обряд виготовлення барвінкових вінків. Донедавна він зберігався як цілісне системно розвинуте дійство.

Букети-квітки у весняно-літній період виготовляли з квіток, стрічок, зелених духмяних рослин, зокрема любистку, м'яти. Неодруженим такі букети пришивали на ліву сторону грудей. А до весілля квітки молодих чіпляли на килим.

Зазвичай вінки та букети мали бути виготовлені до моменту запрошення весільних гостей. Ці головні убори вдягали, коли запрошували на весілля. Дану функцію завжди виконували неодружені молоді люди. Головну роль тут відігравали пари: молода і старша дружка, молодий і старший боярин. Цей етап захоплював два (четвер і п'ятницю), а з часом більше днів. При цьому у перший день молода з дружками запрошували родичів, а в другий — дівчат.

Запрошення відбувалося у хаті, супроводжувалося поклонами, поцілунками, обдаровуванням невеликим хлібним виробом. Часом таким хлібним виробом наділяли кожного запрошеного або ходили лише з одним виробом, залишивши його в останній хаті.

Основне весільне дійство починалося, коли молодий, зібравши весь свій рід — дружину, бояр, поїзд, — їхав «по молу». У цій частині відбувався ще один продаж нареченої

неодруженою молоддю з її оточення. Під час викупу на посад часом сідала старша дружка, вимагаючи грошей за молоду. У ході обдаровування рідних, коли сваха молодого дарувала батькам молодої випечені з тіста сову і борону, неодружена молодь крала зі столу колоскову (пляшку з червоною горілкою зі встромленими в неї п'ятьма житніми колосками). У процесі викупу молодої у неї в хаті в танці молодь ламала калач молодої, прикрашений барвінком. У майбутньому його шматочки дівчата клали під подушку на ніч, щоб у сні побачити судженого. З цією метою барвінком мили голову [7, с. 5].

Далі ми розглянемо питання про те, у які моменти весілля вичерпувалися обов'язки чинів із групи неодружених. За традицією дівчата прощалися з молодою під час знімання з неї вінка, яке здійснювалося у хаті молодого, і були присутні при розподілі короваю. При цьому дружки від більшої до меншої накладали вінок молодої собі на голову під час танцю з нею. За деякими народними уявленнями, саме від моменту покривання молодої жіночим головним убором наречені вважались чоловіком і жінкою.

У молодого по приїзді в хату з представників групи дорослої неодруженої молоді залишалися лише бояри.

Отже, розглянувши питання ролі та функцій неодруженої молоді у родильних та весільних обрядах кінця ХІХ – середини ХХ століття, можна стверджувати її участь в усіх виділених частинах родинної обрядовості. Можна відзначити, що на противагу іншим регіонам України, у селі Маяки в обрядовій структурі молодь бере участь значно довше і її кількість набагато більша.

Дослідження родинних обрядів у нових контекстах дозволяє подивитися на відомі дієства під іншим кутом зору, виявити у них невідомі зв'язки, символічні значення тощо.

Джерела та література

1. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С. 33-42.
2. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.
3. Несен І.І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середини ХІХ-ХХ століття). – К., 2005.

4. Несен І.І. Участь неодруженої молоді в родинній обрядовості українців. – К., 2009.

5. Петрова Н.О. Дошлюбне спілкування: ігри та розваги українців та росіян Одещини // Записки історичного факультету / ОДУ ім. І.І. Мечникова. – Вип. 9. – Одеса, 1999. – С.51–56.

6. 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. – С. 94-103.

7. 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.

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. – С.34-39.

9. Пономарьов А.П. Сім'я і внутрішньо сімейні взаємини // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994. – С. 163.

10. Пономарьов А.П. Добрачное общение молодежи // Украинцы. – М.: Наука, 2000. – С. 260-267.

Калинина С. Участие неженатой молодёжи в семейной обрядности села Маяки.

В статье рассмотрены вопросы роли неженатой молодёжи в системе семейной обрядности села Маяки конца XIX – начала XX века, проанализированы функции данной возрастной группы. Статья будет интересна широкому кругу читателей, в первую очередь студентам, всем, кто интересуется украинской этнографией.

Ключевые слова: неженатая молодёжь, добрачное общение, семейная обрядность, свадьба, родини, крестини.

Kalinina S. The participation of non-married youth in family rituality of the village Mayaky.

In this article the role of non-married youth in the system of family rituality of the village Mayaky in the end of the XIX – beginning of the XX centuries is considered; functions of this age group are analyzed. The article would be interesting for the wide round of the readers and for all, who are keen on Ukrainian ethnography.

Key words: non-married youth, premarital communication, family rituality, wedding, birth ritual, christening.

ОСОБЛИВОСТІ ДОШКІЛЬНОГО ВИХОВАННЯ В СЕЛАХ КОДИМСЬКОГО РАЙОНУ в 30-50-і роки ХХ ст.

Спираючись на проведене практичному дослідженні в Кодимському районі Одеської обл. автор показує головні тенденції в вихованні дітей в даному регіоні.

Ключові слова: виховання, дитина, моч, кпапка, Кодимський район, народна медицина.

Виховання підростаючого покоління для кожної нації є найважливішим чинником національної культури. В умовах важкої економічної ситуації на Україні батьки намагалися виховувати дітей на традиційних засадах, враховуючи канони церкви та прививаючи моральні цінності. Найбільш значущими вважали такі якості, як доброта, справедливість, любов до свого народу, батьківщини, працьовитість, тощо.

Педагогічний досвід, накопичений протягом століть і збережений українським народом як одне з найвеличніших духовних багатств, є безцінним щодо виховання дітей у сім'ї [8].

Метою розвідки є виявлення розбіжностей і загальних тенденцій у традиційному вихованні дитини, спираючись на свідчення місцевого населення Кодимського району Одеської області.

Дітей виховували в дусі поваги до старших. Саме тому до батьків, родичів та сусідів вони зверталися на «ви». Однак одна з респонденток Морочковська Галина Данилівна 1930 року народження, яка переселилася в дану місцевість з села Григинці Вінницької області розповіла, що діти зверталися до батьків по іменам, на «ти», пояснюючи це тим, що мати і батько у дитини одні тому «ти», а бабусь та дідусів вже по двоє, тому на «ви». Це суперечить свідченням усіх інших респондентів і вказує на новації у системі виховання, зокрема у населеному пункті, де народилася респондентка [4].

Значну роль відігравали і елементи релігійного виховання. Дітей привчали тримати піст: не їсти скоромного в дні поста, також діти вставали до молитви разом з матір'ю. Благословення

просили у батьків лише на вінчання. Однак Ободовська Галина Іванівна, на відміну від Міхалкової Марії Павлівни, засвідчила, що діти просили поради (благословення) на різні справи. У деяких сім'ях благословення просили у священника [3].

Змалечку дітей привчали до роботи. Здебільшого, коли батьки працювали в колгоспі, діти порались по дому. За розповіддю Сендика Степана Петровича, 1924 року народження, старші діти допомагали виконувати роботи молодшим [7].

Старших дітей залучали до приготування їжі, вони варили картоплю. Як зазначає респондентка Баркар Евдокія Миколаївна, 1921 року народження, коли прийде батько з колгоспу обідати додому, його слід нагодувати, а потім і посуд помити. Діти також пололи бур'яни [1]. Оскільки це сільська місцевість, більшість родин мали значну кількість худоби, тому обов'язком деяких дітей було догляд за гусями, свинями. Доїли також корову [4]. Посилали батьки дітей у ліс по дрова. Збирала малеча і буряки з полів. Зацікавлена дівчора споглядала також, як виконували домашню роботу їхні батьки. Наприклад, коли мати готували їжу, прала. Діти ставали поруч і теж щось прали.

Якщо діти не слухалися батьків, тоді їх карали. Покарання відрізнялось в різних родин. Одні били різками або поясом, а іноді просто залякували, аби боялися. Наприклад, Евдокія Михайлівна, яка є найстарішою серед респондентів, розповіла, що так робив їхній батько «Щас п'ясок зніму – дам по сраці», однак вона акцентувала увагу на тому, що це було дуже рідко, а в більшості випадків він «читав мораль» [1]. Цікавою щодо цього питання є розповідь Ніни Петрівни Бондатій: одного разу вона залишила в якості покарання сина в погребі та забула про нього. Згадала вона про нього вже після роботи. Після цього вона вирішила більше не звертатися до таких методів виховання. Також, коли вона побачила, що її син тягне недопалки до рота, то вона змусила жувати їх: «Їж, їж раз воно раз воно таке добре, все ж сосеш, береж у рот, бери їж – тепер ригай». Після такого виховного заходу син не палив, аж до дорослого віку [2]. Паламарчук Валентина Устинівна вказує, що діти, коли не слухалися батьків, стояли на кукурудзі на колінах, а потім просили пробачення за провину [6]. До речі, саме це покарання зазначала і Ободовська Галина Іванівна [5].

Лікували дітей здебільшого народними засобами. До лікарні зверталися рідко, а в деяких селах навіть не було кваліфіко-

ваного фельдшера. Часто застосовували різноманітні компреси та розтирання. Були популярними, як сьогодні, трав'яні чаї з польових трав. Це був і липовий чай, і м'ятний, від поносу заварювали глід. Міцним чаєм промивали очі. Міхалкова Марія Павлівна розповіла, що застосовували сечу, яку приймали як напій від кашлю [3]. Євдокія Федорівна вказує на те, що при ангіні змащували горло ласом [1]. Цікавим є те, що Морочковська Ганила Данилівна, на відміну від інших розповідає, про лікування різними таблетками та присипання ними ран [4]. За розповіддю Степана Петровича, в їхньому селі зверталися до районного фельшара або відвозили дітей до лікарні [7].

Щоб перервати вагітність зверталися до знахарок, які переривали вагітність настоями із трав. Траплялися випадки, коли від таких настоїв помирала і мати.

Якщо в матері не було молока, тоді використовували звичайне коров'яче або козяче молоко або навіть з коноплі. Робили здебільшого рідесеньку манну кашку. Замість сучасних сосок робили так звані мокрухи або кпапки – змочений хліб замотаний у марлю. Старшим дітям готували пюре, також інколи дітям пекли пряники.

У скрутні часи було досить важко забезпечити дітей одягом. Зазвичай менші діти доношували одяг за старшими – родини були багатодітними. Якщо не залишалося менших дітей, то віддавали одяг сусідам. Одяг шили на виріст на пару років. Часто для пошиття використовували конопляний домотканий матеріал. Галина Іванівна Ободовська розповіла, що одяг шили переважно з ситцю, і також доношували один за одним. І чоботи в сім'ї були лише одні [5]. Цікавою є розповідь Бондатій Ніни Петрівни, де вона описала, як її син малим доношував одяг за старшою сестрою. Навіть на деяких фото можна було побачити його в дівчачій сукні та колготах. До таких ситуацій доводила бідність [2].

Гралася малеча здебільшого саморобними іграшками. В більшості випадків це були ляльки з ласкуття або іноді з природних матеріалів. Наприклад, діти робили сопілки з бузини. Біля подвір'я можна було побачити гойдалки [5].

Діти також збиралися і грали в усякі жмурки та схованки, а взимку ліпили снігову бабу, грали у сніжки та каталися з гірки на імпровізованих санчатах.

Грунтуючись на проведенню практичному дослідженні та його теоретичному поясненні, можна дійти до таких висновків:

- По-перше, серед опитаних відчувається повага до традицій, в основі яких не лише утворений соціальний устрій на цій території, а й релігійні заповіді та моральні норми (наприклад, ганебним гріхом вважалося переривання вагітності), культивування поваги до старших.

- По-друге, люди вирізнялися неабиякою винахідливістю щодо методів виховання, використовували можливості родини та сільської громади.

- По-третє, на цій території збереглася ще давньослов'янська традиція прийматства – забирали у сім'ю чужих дітей, дітей-сиріт. Також досить давнє коріння має обов'язок догляду старших за молодшими, що зміцнювало сім'ю.

Усе це дозволяло виховувати у дітей такі важливі риси, як щедрість, людяність, працьовитість – цінності, які не втрачають своєї актуальності.

Джерела та література

1. Записано автором у Баркар Євдокії Миколаївни, 1921 р. н., м. Кодима (з с. Лабушне), 12.07.2013.
2. Записано автором у Бондатій Ніни Петрівни, 1951 р.н., Кодимський район, с. Загніткове, 11.07.2013.
3. Записано автором у Міхалкової Марії Павлівни, 1938 р. н., Кодимський район, с. Загніткове, 11.07.2013.
4. Записано автором у Морочковської Галини Данилівни, 1930 р. н., м. Кодима (з с. Григинці Тиврівського району Вінницької обл.), 13.07.2013.
5. Записано автором у Ободовської Галини Іванівна, 1929 р. н., Кодимський район, с. Петрівка (з с. Мар'янівка Миколаївської обл.), 16.07.2013.
6. Записано автором у Паламарчук Валентини Устинівни, 1930 р. н., м. Кодима (з с. Загнітків), 13.07.2013.
7. Записано автором у Сендика Степана Петровича, 1924 р. н., м. Кодима, з с. Червона гребня, 15.07.2013.
8. Особливості виховання дітей в українській родині. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.br.com.ua/referats/Pedagogica/7359-1.html>

Коробчук А. Особенности дошкольного воспитания в селах Кодимского района в 30-50-е года XX в.

Опираєсь на проведенные практические исследования в Кодымском районе, Одесской области, автор указывает на главные тенденции в воспитании детей в данном регионе.

Ключевые слова: воспитание, ребенок, моч, крапка, Кодимский район, народная медицина.

Korobchuk A. Socio-cultural features of the everyday life of Polen in the South Ukraine in XIX – early XX century.

Based on empirical research conducted in Kodima district of Odessa region, the author points out the major trends in the education of children in the region.

Key words: education, child, moch, крапка, Kodima district, traditional medicine.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОСОБЛИВОСТІ ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ ПОЛЯКІВ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ в ХІХ – на початку ХХ ст.

В даній статті простежено соціокультурні особливості, притаманні польським національним меншинам, які тривалий час знаходилися в іноетнічному українському середовищі. Наведено головні культурні чинники, що допомагали полякам зберегти ідентичні культурні ознаки.

Ключові слова: соціокультурні особливості, поляки, повсякденність, релігія, індивідуальні ознаки, Південь України.

Дослідження соціокультурних особливостей поляків на території Південної України у ХІХ – на початку ХХ ст. показує, що вони пройшли пліч-о-пліч з українським народом важкий і, водночас, суперечливий шлях розвитку в імперську добу, в катастрофічний період Першої світової війни, а також під час національного піднесення. Польська етнічна група залишається однією із найбільш укорінених в український соціум, але проявляє унікальну властивість належати до тих етнічних груп, що зберегли і успадкували традиції своїх одноплемінників, вони визнають себе як частина сусіднього братського народу.

Вивчаючи соціокультурні особливості повсякденного життя поляків, потрібно зрозуміти, що етнічна культура на різних етапах міграції з Польщі до Південної України, формувалася в декілька стадій. Це у більшості випадків залежало від субетнічних особливостей груп, які переселялися до України.

Однією із таких груп були краков'яки, які проживали на лівому березі Вісли, саме їхній діалект ліг в основу польської літературної мови, а обряди, вірування та звичаї сформували культурний стрижень етнічності. Ця субетнічна група першою переселялась на територію України. Наступна потужна хвиля в ХІХ ст. була здебільшого представлена вихідцями з Мазовії, а ось перша половина ХХ ст. представлена вже вихідцями із Сілезії [6, с. 61].

Значним чином вплинули на збереження і стійкість соціокультурних особливостей польської етнічної групи етніч-

ні, релігійні, політичні та інші чинники, а також територія розселення. Культурні особливості великим чином краще збереглися в сільській місцевості та в місцях компактного проживання, і значно менше в містах та під час дисперсного (розсіяного) розселення [2, с. 85].

Національний характер етнічної меншини виникає під час історичного процесу і має здатність переходити від покоління до покоління, захищатися та зберігатися. Це соціокультурне явище містить спосіб життя, правила поведінки і має властиві даній групі культурні цінності. Серед розмаїття повсякденного життя поляків Півдня України, атрибутів побуту, відмінностей міських і сільських жителів, чоловіків і жінок, можна виділити низку спільних ознак, що відображають загальну характеристику їх традиційної соціокультури. Ще в XIX ст. відомі українські історики та етнологи вказали на особливості та велику різницю між матеріальною і інтелектуальною складовою польських селян, поміщиків та аристократів. Тому що значний відсоток поляків Півдня України також проживав в сільській місцевості, де більше зберігалися соціокультурні та етнічні особливості [3, с. 61].

При в'їзді до українських сіл, компактно заселених поляками, індивідуальною ознакою польської етнічної групи було те що, стояла статуя розп'яття Христа чи інших святих. Кожне польське село та містечко, як і українські поселення, мали свого покровителя за днем посвяти костьолів або церкви і, відповідно, храмовий день. Обов'язковим атрибутом села були кузня, столярня, свій швець і кравець, часом і млин, що дозволяло на місці виготовляти знаряддя праці, сільськогосподарський реманент, меблі, одяг, взуття, речі побуту. Пересічний польський сільський будинок (камениця, чвурак) мало чим відрізнявся від українського, хіба що заможнішим виглядом. Часто над вхідними дверима або збоку ставилася дата спорудження будівлі та напис «Мир цьому дому». У кожному з них була так звана «біла хата» (світлиця) для свят, урочистих подій, на відміну від «чорної хати», де протікало буденне життя сім'ї. На стінах поряд з іконами, репродукціями картин, портрети видатних діячів польської культури, зокрема А. Міцкевича, Ю. Понятовського, на вікнах – фіранки з паперу, а в заможніших селян – з тканини. Ще на початку XX ст. хату освітлювали лучиною, яку поступово витісняла газова лампа [4, с. 495].

Помітних змін зазнавав одяг, особливо міських жителів, але в багатьох випадках зберігалися його національні особливості за місцем походження. Традиційно польські жінки в селах носили довгі сорочки з рукавами, широкі спідниці, жакети або свитки, вовняні хустки, високі черевики з шнурівками. Чоловічий одяг мав консервативніший характер і був представлений костюмом (піджак, штани, камізелька), сорочка, чоботи, рідше черевики.

Білизна, як і в українців, виготовлялася з домашнього тканого конопляного і льняного полотна. Заможніші намагалися наслідувати одяг і манери поведінки панських родин, міських жителів, шили одяг подібних фасонів, тільки з дешевших тканин. Вже на початку ХХ ст. довгі сукні та спідниці жінок-міщан почали трансформуватись в більш короткі. Також на чоловічій одяг вплинув спортивний стиль.

Змінювалася структура харчування, поряд із молочними продуктами, які переважали в раціоні сільських жителів, збільшувалося споживання м'яса, цукру, а в містах — риби та кондитерських виробів. Нове століття характеризувалося зменшенням вживання алкогольних напоїв (горілки, вина, пива, медовухи), що зумовлювалося як їх подорожчанням, так і зростанням загальної культури, боротьбою косячу за трезий спосіб життя. На споживчому ринку з'явилися безалкогольні напої: лимонад, квас та ін. Як засвідчили етнографічні дослідження початку ХХ ст., одяг, їжа в польських селах досить істотно відрізнялися і безпосередньо залежали, з одного боку, від їх коріння (місця походження), а з другого місцевості проживання [7, с. 85].

У традиційній польській етнокультурі на теренах України, які раніше, домінуюче місце займали хоріві співи, аматорські гуртки, вистави з виготовленням декорацій і сценічних костюмів, а також театралізована релігійна обрядовість у вигляді колядок, вертепу тощо. Дослідники традиційної культури поляків виділяють високий релігійний рівень, для них косячу був важливим консолідуючим чинником збереження національної культури [1, с. 256].

Цивілізаційно-урбаністичні зрушення торкнулися форм ініціативних обрядів і родинного устрою поляків України. Вони зуміли зберегти ритуали, пов'язані з етапами змушнення та подорослішання молоді, частково народні шлюбні обряди.

Їх сімейна ієрархія, як і в українців, будувалася за традиційним принципом пріоритету чоловіка, який з невеликими змінами характерний для всього століття, однак у містах простежувалася тенденція до підвищення статусу жінки.

Традиційна соціокультура поляків невіддільна від їх ментальності, етнічної вдачі, поведінки, тобто від національної та суспільної свідомості, способу світосприйняття, манери мислення і психології, темпераменту та характеру, звичаїв і традицій. Індивідуальна, групова, етнічна, національна та цивілізаційна ментальність — це душа народу, яка пронизує людину та виявляється в усіх сферах її повсякденності, вирізняє її з поміж людей. Етнічно-групова ментальність українських поляків акумулювала в собі як успадковані риси слов'ян, предків-одноплемінників, так і набуті в українському суспільстві [5, с. 89].

Незважаючи на певну схожість між етнічними та культурними особливостями поляків та українців, наявність таких рис, як гостинність, веселість, компанійськість, умовлена їх спільним слов'янським корінням, схожістю історії, сусідським проживанням та кліматичними умовами. Польська етнічна група навіть у межах українських етнічних земель, не кажучи про етнічну Польщу, помітно відрізняється від інонаціонального оточення. Поляки в більшій мірі зберегли культ предків, родинних традицій, поваги до батьків і старших, любов до вітчизни та гордість за неї. На формування соціокультурних особливостей українських поляків суттєво впливала тривалість спільного проживання, трудової діяльності з українцями та росіянами, змішані шлюби, близькість мови і культури та інші чинники.

Народна культура і соціокультура поляків в умовах іноетнічного ландшафту переживала відчутних змін збоку домінуючих економічно та політично націй (росіяни, українці), великого впливу, на цінності поляків, відповідно під таким впливом вони трансформувалися. На основі досліджень польських, українських, російських та інших істориків, етнологів, етнографів, психологів, а також власних спостережень та аналітики можна стверджувати, що на формування ментальності поляків, утвердження їх стабільної психоструктури, самодостатнього архетипу благотворно впливали не лише конкретно-історичні обставини, але й природа, її багатства, родючі землі, водні та лісові ресурси, порівняно теплий помірно-континентальний клімат, характер трудової діяльності. Міграційні

процеси, заклали фундамент життєрадісного, гарячково-урівноваженого, толерантно-ввічливого психологічного архетипу пересічного поляка, якому за його природою і християнськими цінностями не властиві агресивність і жорстокість, скупість і крадіжки. Поляки відзначаються волелюбністю, високим рівнем індивідуалізму, емоційності, самоповаги, часом високою самооцінкою, а також розумілістю.

У громадській пам'яті кожного нового покоління українців образ типового поляка змінювався. Він співвідноситься з високим рівнем почуття національної гідності, набожності, інтелігентності, а також із такими рисами, як працелюбність, господарність, заповзятливість, економність, схильність до лідерства та гонорства. Ці загалом похвальні риси архетипу поляків не закривають й негативних рис, що накопичилися в спогадах старшого покоління та пов'язані переважно з певними шаблонами та екстремальними становищами, найдужче у зверхньо-зневажливому ставленні до українців. На певному історичному етапі сприйняття домінуючих позитивних і негативних рис поляків змінювалося [8, с. 43-44].

Незважаючи на зменшення кількості поляків в Україні та в деякій мірі втрату своїх індивідуальних особливостей, національних відмінностей, стирання етнічних ознак, а також відмінностей в архітектурі будівель, стилі одягу, організації побуту, поляки України і далі зберігають культурні ознаки сталої громади, яка сформувалася історично і, не звертаючи увагу на асиміляцію та тривале проживання, хоча і в близькому, але чужому етнічному соціумі, завдяки високому рівню релігійної свідомості, сильній антропологічній і соціокультурній тяглоті, спромоглися зберегти власну етнічну самобутність і свій винятковий внутрішній світ.

Джерела та література

1. Бойко Я.В. Заселение Южной Украины. 1860-1890 гг. (историко-экономическое исследование). – Черкассы. 1993.
2. Війна і мир, або “Українці – поляки: брати, вороги, сусіди”. – К., 2004.
3. Гуржій О. Етнологічні осередки України. – К., 2004.
4. Зашкільняк Л., Крикун М. Історія Польщі. Від найдавніших часів до наших днів. – Львів, 2002.
5. Калакура О.Я. Поляки в етнополітичних процесах на землях України у ХХ столітті. – К., 2007.

6. Лозко Г.С. Етнологія України. Теоретичний та етнорелігійно-навічний аспект. Вип. II. – К., 2004.

7. Орлов А. Етнічні автостереотипи і самопочуття національних-меншин в Україні. – К., 1994.

8. Чуйко Л.В. Аналіз шлюбів за національністю // Демографічні дослідження. – Вип. 3. – К., 1975.

Коршак Я. Соціокультурні особливості повсякденної життя поляків на Юге України в XIX – початку XX в.

В даній статті прослідковані соціокультурні особливості, при-сутні польським національним меншинам, які довгий час перебували в іноетнічній українській середі. Приведені головні культурні фактори, які допомогли полякам зберегти ідентичні культурні ознаки.

Ключеві слова: соціокультурні особливості, поляки, повсякденність, релігія, індивідуальні ознаки, Юг України.

Korshak Y. Socio-cultural features of the everyday life of Polen in the South Ukraine in XIX – early XX century.

This article traces the socio-cultural features of the Polish minorities, which has been living in the Ukrainian environment for a long time. The most important factors that helped Polen to save their identital cultural features are matched.

Key words: socio-cultural features, Polen, everyday lify, religion, indidual features, South Ukraine.

ІНТЕРНАЛІЗАЦІЯ ЕТНОГРАФІЧНОЇ СПАДЩИНИ УКРАЇНСЬКИМИ НЕОЯЗИЧНИКАМИ НА ПРИКЛАДІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ

В даній статті розглядається шляхи і результати засвоєння українськими неоязичниками інформації про українську (або загалом слов'янську) традиційну культуру із вторинних джерел – власне, з етнографічної літератури. Детально аналізується неоязичницька обрядовість свят Велеса, Великодня і Сварога.

Ключові слова: неоязичництво, календарна обрядовість, трансформація культури.

У попередніх дослідженнях [9] нами була висунута теза, що, прагнучи до «відтворення» дохристиянської ідентичності, на рівні практик українські неоязичники фактично орієнтуються на реконструкцію української етнічної культури XVIII – поч. XX ст. Цікавим питанням для дослідження у цьому ракурсі виявляються джерела, якими послуговуються теоретики і практики неоязичницької обрядовості в цій справі.

Чи не найбільш показовою в цьому плані є календарна обрядовість, яка отримала широку фіксацію у етнографічній літературі, а у своєму природному побутуванні також виявилась достатньо тривкою щодо процесів ентропії. Тому у даній статті ми спробуємо простежити, яким чином відбувається засвоєння і втілення на практиці неоязичниками відомостей про етнічну культуру із опосередкованого джерела – власне, спеціальної літератури. Варто зазначити, що ми не намагаємось тут визначити те, чим є подібна реконструкція по відношенню до автентичного, «живого» побутування тієї самої обрядовості (хоча, за класифікацією вторинних форм культури К.В. Чістова [23, с. 38], її можна було б умовно віднести до проявів «фольклоризму»). Вибір же цього типу обрядовості мотивується також тим, що він на наш час відрізняється найглибшою розробленістю серед усього комплексу неоязичницької обрядовості.

Проблематичним є встановлення точних джерел, з яких рідновірами була взята та чи інша інформація про народну календарну обрядовість; лише в одній з календарних систем

(«відтвореній» Г.С.Лозко) ми знаходимо безпосередні посилання на джерела [13] (аналог також маємо у російській календарній системі «Велесового Кругу» [22, с. 341-383], в якій яскраво простежуються запозичення із довідникового видання «Кругый год. Русский земледельческий календарь» за редакції фольклориста-мистецтвознавця А.Ф.Некрилової [8]). Відтак, залишивши цю справу майбутнім детальнішим дослідженням, зосередимось на конкретних прикладах інтерналізації етнографічної спадщини у неоязичницькій календарній обрядовості.

Розглянемо детально приклади свят Велеса, Великодня і Сварога, одне з яких припадає на весняне рівнодення, а два інших відображають осіннє та зимове свята, реконструйовані за певним колом джерел.

Спільними для всіх українських і більшості російських неоязичницьких течій є два зимових **свята Велеса (Волоса)**: 11 лютого і 6 грудня, що відповідають дням св. Власія та Миколи Зимового за старим стилем. Цікаво, що день Миколи Весняного (9 травня) як весняне свято Велеса рідновірами відзначається рідко.

Щодо першого етнографії відомі молебні здоров'я худоби, вигін та перегони останньої, в окремих районах — магичні маніпуляції задля її збереження та приплоду [24, с. 7; 19, с. 383-384]. Важкість втілення і практична неактуальність даних обрядових дій у міському середовищі компенсується рідновірами твердженням, що епітет Велеса «скотій бог» (за даними ПМЛ та інших історичних джерел) пов'язаний не тільки з худобою як такою, але і з матеріальним багатством, статком [11, с. 192; 22, с. 344]. Через це у обрядах «Об'єднання рідновірів України» (далі — ОРУ) та «Родового Вогнища Слов'янської рідної віри» (далі — РВ СРВ) бачимо молитви на покращення останнього, причому, у даних молитвах, як правило, зберігається алегорична форма ототожнення статку із худобою [4; 15, с. 330].

Окрім того, громади РВ СРВ у цей день проводять відганяння «коров'ячої смерті» через оборювання солом'яної фігури бика жінками [15, с. 331-332]. Даний ритуал, втім, без календарної прив'язки, добре відомий етнографам, однак історично мав більш жорсткі форми [6, с. 97]. З тим самим солом'яним «бичком» проводяться інші ритуальні маніпуляції (напр., перекидання калача), спрямовані на збереження статку.

Відповідно до зафіксованого В.І.Далем у його збірці прислів'я «Св. Власий сшиби рог с зими» [17, с. 874] у названій течії побутує ритуальний двобій між рядженими, що символізують Велеса та Ярила (другий вважається не тільки весняним ликом Дажбога, але і «молодим» Велесом-Власієм).

Громади «Руського православного кола» (далі – РПК) дане свято пов'язують із Колодієм через особливості конфесійної календарної системи.

Таким чином, бачимо відтворення певних формальних елементів, пов'язаних із етнографічним днем св. Власія, які включені до новоутвореної структури циклу зимово-весняного календарного порубіжжя.

Друге свято (етнограф. Миколи Зимового) яскравими обрядами не відзначається; в громадах усіх течій має місце літургія, спрямована на вшанування Велеса, після якої у РПК, зокрема, жрець обдаровує дітей [1], і спільна братчина. Відомо, що традиційно дане свято пов'язувалось із початком справжньої зими, ідеями накопичення і статку; східні слов'яни дійсно влаштовували на нього братчини [20, с. 396-397], звичай обдаровувати дітей в Україні побутував зокрема у західних областях і був пов'язаний, вочевидь, із католицькими впливами.

Під **Великоднем** рідновіри розуміють свято весняного рівнодення, коли «світло Дажбоже перемагає зимову темряву», пробуджується природа і життя [11 с. 444]. З таким трактуванням первинної сутності свята погоджуються деякі українські етнографи [7, с. 64-65].

У неоязичницькому великодньому обряді присутні більшість традиційних атрибутів: крашанки і писанки, ритуальні поцілунки, іноді калачі, які інтерпретуються як фалічні символи плодючості [12, с. 118; 2]; обливання водою, яке і досі побутує у західних регіонах України, замінюється на кроплення присутніх на святі жерцем. Обряд, як правило, відбувається на свіжому повітрі неподалік водоймища.

Варіант Великодня, який побутує у громадах ОРУ, починається із літургії, прославлення богів, сонця і світла зокрема (це можна співвіднести із церковною богослужбою на Великдень; хоча рідновіри на момент 2013 р. і не проводять «всенощні» перед весняним рівноденням, проте віра у побутування даної форми ритуалу у давнину існує [12, с. 114]), під час якої проголошується «Символ віри», прийнятий у даній течії,

що відбувається доволі рідко. Опісля слідує обмолот дідухів, котрий починає (хай навіть символічно) наймолодший член громади, зазвичай дитина. Етнографічних паралелей даному обрядовому акту у цю пору року, на жаль, знайдено не було, однак можемо зробити припущення, що він представляє собою відтворення специфічного локального варіанту обмолоту дідуха, зафіксованого в одному з регіонів. Зерно розбирається рідновірами і «розсіюється» вдома, а солом'яні «тіла» дідухів спалюються. Далі жрець освячує воду і кропить присутніх, а також принесені ними продукти, після чого розпочинаються ігри з крашанками, відомі у традиційному великодньому обряді. За умови близького розташування водоймища (особливо ріки або моря), рідновіри виходять на берег і пускають шкарлупу від розбитих крашанок на воду, бажаючи, щоб та «пливла до рахманів [під якими неоязичники розуміють індійських брахманів. – В.К.] і сказала їм про Великдень». Цей елемент обряду у традиційному святкуванні засвідчений матеріалами П.Чубинського [24, с. 24]. Завершує відзначання свята все та ж братчина. [За спостереженнями автора]

Громади РВ СРВ і РПК на Великдень проводять фактично лише богослужіння (із певними конфесійними особливостями), спрямоване на вшанування природи, що воскресає, і сонця, що «сповнюється ярою силою» [15, с. 344-354; 2]. Із зазначених елементів обряду, що яскраво представлені в ОРУ, у РВ СРВ побутує лише обмолот колосків; із операцій з традиційними великодніми атрибутами додається жертвопринесення калача. «Відправління» ячної шкарлупи до «рахманів» перенесене на Праву середу, або Рахманний Великдень, що відзначається рідновірами «Родового Вогнища» і РПК на 21-й день після Великодня [15, с. 355; 18]. Громади ОРУ також відзначають Праву середу, однак надають їй іншої інтерпретації. Слід зазначити, що етнографії відоме відзначання Рахманського Великодня на четверту середу після власне великодніх свят, хоча й з регіональними варіаціями [21, с. 281].

Серед комплексу великодніх свят неоязичники відзначають також Вербну неділю і Радуницю, шанують Чистий четвер як очисний день [5]. Ритуал волочebництва зазвичай не проводиться з тих самих причин, що й публічне колядування.

Сварог є одним із найшановніших богів у всіх течіях рідновір'я, а свято його відзначається неоязичниками 1 лис-

топада, що відповідає дню Кузьми і Дем`яна у народній традиції. Етнографи не раз відзначали зв'язок імені першого святого зі словом «кузня», «ковальські» риси цих братів у народному світогляді, їхнє покровительство шлюбам і (щоправда, у південних слов'ян!) цілительству [20, с. 22-23]. Сварог же уявляється рідновірами як бог-коваль, що «кує» в тому числі й шлюби [10, с. 5-6; 16, с. 43; 22, с. 371-372; 14]. Окрім того, українські течії пов'язують Сварога також із предками, оскільки душі померлих, за їхньою вірою, відходять до Сварги, де володарює цей бог.

Останнє твердження, вочевидь, зумовило використання в обряді ОРУ гарбуза із вирізаним «обличчям» та свічкою всередині, яке відоме у давній ірландській та британській обрядовості. Г.С.Лозко інтерпретує даний ритуальний атрибут як сонячний оберіг, здатний відігнати від житла чи храму «темні сили», могутність яких збільшується у цей період [3]. Проте маємо здогад, що використання нетрадиційної для слов'ян «гарбузової голови» покликане скласти свідому альтернативу глобальному культурному коду Хелловіну, котрий зазвичай не «розшифровується» міською молоддю, що бере участь у щорічному його «святкуванні». Із українською традицією, окрім згаданих та інших (перші прояви зими) уявлень, неоязичницьке свято Сварога пов'язує братчина із молодіжними іграми [20, с. 23].

У календарній обрядовості РВ СРВ свято Сварога ототожнюється з Осінніми Дідами (що у практиці ОРУ та деяких російських неоязичницьких течій відповідають етнографічним Кузьминським Дідам). В цей день «вогнищани» так само здійснюють маніпуляції з обробленими гарбузами. Крім літургії, мають місце також медитативні практики [15, с. 388-390, 470-471]. Останнє, зокрема, пов'язане із містикою «перехідної» ночі, відомої знов ж таки з кельтської традиції як Самайн та адаптованої до рідновір'я як осіння Велесова (Марина) ніч [22, с. 365].

Особливості святкового обряду РПК, на жаль, залишились недослідженими, однак з календаря видно, що воно також ототожнюється з Осінніми Дідами [16, с. 32].

На прикладі даного свята ми можемо чітко спостерігати досвід залучення до рідновірської календарної обрядовості формальних елементів інших народних традицій, попередньо включених до числа глобалізованих культурних форм, їхнє поєднання зі структурними елементами «рідної» традиції (братчина).

Отже, можемо зробити кілька загальних висновків, актуальних для всіх наведених вище прикладів. По-перше, неоязичники достатньо широко використовують етнографічну літературу і джерела для відтворення обрядовості, тому формальна реалізація тих чи інших обрядових елементів часто наближається до певного локального або «узагальненого» варіанту, зафіксованого етнографами. По-друге, відбувається включення автентичних обрядів або їхніх елементів у специфічний релігійно-філософський контекст, надання їм нової інтерпретації, оздоблення їх літургійними елементами, відповідники яких ми не маємо змоги простежити у історичному слов'янському язичництві. По-третє, оскільки неоязичництво на поч. ХХІ ст. більше розповсюджене у містах, можемо спостерігати варіанти пристосування традиційно сільських обрядів до нового середовища, а також уніфікацію їхніх регіональних рис. Залежно від того, як повно відображено обрядовість певного свята у доступній етнографічній літературі, реконструкція набуває виразно «фольклористичних» рис або оздоблюється новотворами. Обрядовість свята Велеса, наприклад, реконструюється за архетипом «покровителя багатства», купальське ж свято, залишене тут поза розглядом, відзначається відносною збереженістю формальних і структурних елементів. Також можна спостерігати залучення елементів глобального обрядового коду («гарбузові голови»), що можна кваліфікувати як спробу його «освоєння», «одомашнення» українським неоязичництвом.

Джерела та література

1. Велес (Микола, Дід Мороз) [Електронний ресурс] / Руське Православне Коло [сайт]. – URL: <http://svit.in.ua/pr/12p2.htm> (дата звернення: 29.11.2013).
2. Великдень. Благовіщення [Електронний ресурс] / Руське Православне Коло [сайт]. – URL: <http://svit.in.ua/pr/3p7.htm> (дата звернення: 29.11.2013).
3. Записано автором зі слів Лозко Г.С.
4. Записано автором зі слів Сліпокоя В.В.
5. Записано автором зі слів Яценка Г.М.
6. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – 511 с.
7. Кожоляно Г. Весняні свята та обряди Буковини // Берегиня. – К., 2007. – № 52. – С. 64-65

8. Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А. Некрылова. – М., 1989. – 496 с.
9. Кузнецов В.А. Концепции традиции в украинском неоязычестве // Традиция и традиционализм. – Донецк, 2013. – С. 310-312.
10. Куровский В., Куровская Л. Родолад. Мир славянской женщины. – Каменец-Подольский, 2007. – С. 5-6.
11. Лозко Г.С. Українське народознавство. – К., 2006. – 472 с.
12. Лозко Г.С. Коло Свароже: Відроджені традиції. – Ніжин, 2009. – 228 с.
13. Лозко Г. Коло Свароже на 7520 літо [Електронний ресурс] / Об'єднання рідновірів України [сайт]. – URL: <http://oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/kolo-svarozhe/171-kolo-svarozhe-7520.html> (дата звернення: 29.11.2013).
14. Лозко Г. Культ Сварога у слов'ян [Електронний ресурс] / Об'єднання рідновірів України [сайт]. – URL: <http://oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/387-kult-svaroha-u-slovian.html> (дата звернення: 29.11.2013).
15. Миколаїв Б.Д. Требник Рідної Православної Віри. – Кам'янець-Подільський, 2008. – 496 с.
16. Пашник С.Д. Руська Православна Віра у питаннях і відповідях. – Запоріжжя: РПК, 2011. – С. 4
17. Пословицы русского народа / Сборник В.И.Даля. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 993 с.
18. Рахманський Великдень [Електронний ресурс] / Руське Православне Коло [сайт]. – URL: <http://svit.in.ua/pr/4p3.htm> (дата звернення: 29.11.2013).
19. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 1. – М., 1995. – 575 с.
20. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 3. – М., 2004. – С. 396-397
21. Українська етнологія: Навчальний посібник / За ред. В. Борисенко. – К., 2007. – С. 281.
22. Черкасов И. (Влх. Велеслав). Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов. – М., 2008. – 384 с.
23. Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Расы и народы. – 1975. – № 5. – С. 32-41.
24. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. – СПб., 1872. – Т. 3. – 488 с.

Кузнецов В. Интернализация этнографического наследия украинскими неоязычниками на примере календарной обрядности.

В данной статье рассматриваются пути и результаты усвоения украинскими неоязычниками информации об украинской (и в целом славянской) традиционной культуре из вторичных источников — собственно, этнографической литературы. Детально анализируется неоязыческая обрядность праздников Велеса, Великодня и Сварога.

Ключевые слова: неоязычество, календарная обрядность, трансформация культуры.

Kuznetsov V. The ethnographical heritage internalization by Ukrainian Neopagans on the example of the calendar rituality.

In this article the author regards, how Ukrainian Neopagans internalize the information about Ukrainian (and generally Slavic) traditional culture from the secondary sources — properly, ethnographical literature. The Neopagan rituality of Veles, Velikden` and Svarog feasts are analyzed.

Key words: Neopaganism, calendar rituality, culture transformation.

ПСИХОЛОГІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ: СОЦІОКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ

У статті аналізуються головні засади психологічних аспектів соціокультурної антропології. Визначається філософська проблематика свідомості в етнопсихологічному контексті та з точки зору теорії етносу.

Ключові слова: соціокультурна антропологія, психологічна антропологія, філософія свідомості, теорія етносу, культурогенез, антрополандшафт.

Постановка проблеми. Свідомість та психологія людини у суспільстві – одна з найбільш цікавих проблем соціально-культурної антропології. Психологічні аспекти виступають лейтмотивом усіх антропологічних вчень. Особливо варто підкреслити історичну та політичну антропології, де етнопсихологія складає фундамент більшості теорій та гіпотез [9, с. 255-257].

Психологічна антропологія – вчення про національний характер, менталітет, патології та норму в культурних процесах. Фундатором психологічної антропології, як відомо, став Ф. Боас (1858-1942). Він же, підтримуючи теорії В.Вундта, заклав підвалини лінгвістичної антропології. Психологічна антропологія стала водночас субдисципліною етнопсихології та антропології, що досить часто спостерігається в середовищі етнонаук. Головним дослідницьким предметом слід вважати культуру в усіх її психологічних проявах. На думку Боаса, дослідник має оцінювати усі явища з точки зору досліджуваного етносу. Тобто необхідно на певний час заглибитись в усі культурні процеси цього народу, вивчити його мову [3, с. 230-239].

Основна частина. Особливу увагу перші психологи-антропологи приділяли особистості в культурі. Тобто кожна окрема особистість потребує детального аналізу з точки зору менталітету й культури. Також дослідник має вивчити зміни у власному індивідуальному світогляді після інтеграції в культуру. Власне, ця інтеграція сформувала етнопсихологічний напрям «Культура і особистість», створення якого завершили учні Ф. Боаса. І. Данилюк з цього приводу пише: «Етнопсихологічна школа Боаса, до якої належали такі найбільш відомі пред-

ставники, як Абрам Кардинер, Маргарет Мід, Ральф Лінтон, Рут Бенедикт, Кора Дюбуа, Ірвінг Галлоуел, Едуард Сепір, починала дослідження культури того чи того народу з вивчення особистості, котра, на думку цих учених, існує в культурі, як людина в природі. До того ж звернення представників цієї школи до психологічного чинника культури не було чимось особливо новим. Е. Тайлор, Г. Спенсер, Дж. Фрезер та інші представники еволюціонізму постійно посилювалися на психіку людини (зокрема первісної) як на чинник зародження і розвитку міфологічних, релігійних ідей. Послідовники З. Фройда також виводили всі явища культури із людської психіки, щоправда, з її підсвідомості. Е. Дюркгайм, Л. Леві-Брюль як представники французької соціологічної школи вперше звернулися до колективної, а не індивідуальної психології й намагалися встановити закони, які керують цією психологією («колективна свідомість», «колективні уявлення», «паралогічне мислення»). Вони погоджувалися з твердженням О.Конта про те, що вищі розумові функції залишаються незрозумілими, якщо обмежуватися вивченням окремої особистості. Для того щоб їх зрозуміти потрібно розглядати еволюцію виду». Менталітет і етнонаціональна свідомість – головна передумова існування етнічної культури та й усього етносу. Це ж у своїх дослідженнях («Етнос та етнографія», «Сучасні проблеми етнографії») підкреслював і Ю.В. Бромлей [3, с. 210-212]. Л. Гумільов у своїй фундаментальній праці «Етногенез і біосфера Землі» писав, що культура та менталітет формуються протягом етноісторії та етногенезу, котрі у свою чергу є природними процесами. Він же визначає етнічну культуру та зріст або зменшення національної свідомості, як закономірні явища біосфери. За теорією пасіонарності, поява національної свідомості та етногенетичні перетворення етнічних організмів, є «імпульсами біосфери» [6, с. 20-42]. Можливості практичного втілення цієї теорії були показані Гумільовим у монографії «Давня Русь і Великий степ», котра вперше була видана у 1989 році. В останній дається досить детальна оцінка етнічних процесів у Євразії протягом середньовіччя і аналізують психологічні трансформації культури, менталітету, свідомості в окремих народів.

Залежність етносу та етнічної психології від біосфери, клімату, історико-географічного фактора, не просто теорія – це випробувана часом реальність [6; 8]. Розглядаючи політичну та

етнічну історію українців, бачимо, що психологія та менталітет були закладені насамперед кліматом, географічним розташуванням і впливом біосфери. Клімат і біосфера виробили фізично-антропологічні показники українського етносу та зумовили хліборобсько-землеробський стиль життя. Економічний достаток вилився у різноманітні економічно-антропологічні аспекти, соціальним виявом яких став індивідуалізм та замкненість виробника, що абсолютно відкрито виявилось у історичному процесі, юридичній антропології та сучасній політичній антропології українця. Села жили окремим автономним життям – їхній психологічний розвиток не відбувався у сукупності різних регіонів, як це було можливо у Англії або Польщі. Культура, менталітет, етнографічні аспекти та історична антропологія розвивалися по певному чіткому алгоритму. Цей алгоритм, як імпульс біосфери, дозволяв жевріти залишкам неполітичної етнічної ідентичності протягом XIX–XX ст. і дозволив відновити державу. Однак, політичні невдачі 1659 р., 1709 р., 1917–1922 рр., слід пояснити насамперед психологічною рисою, закладеною соціально-економічними причинами (автономним життям кожного села, регіону, оформленим економічним добробутом). Ця риса – індивідуалізм. Слобідські та подільські селяни практично не мали досвіду спілкування між собою, що нівелювало аспект національної свідомості серед селянства. Соціально-економічний індивідуалізм, відсутність потреби у постійному міжрегіональному торгівельному сполученні оформили відсутність самоорганізації у політичних процесах [2; 5].

Натомість, Швеція, Данія, Естонія, Німеччина, протягом історичного процесу не мали такого рівня перевиробництва. До того ж, їхній клімат суттєво прохолодніший від українського або балканського, родючість земель значно нижча. Саме цей чинник і сприяв необхідності спочатку торгівельно-економічної, а згодом і політичної інтеграції. Отже, теорія про відмінність етносів за територіальною ознакою цілком слушна. Тільки застосовувати її потрібно не в расологічному, а в психологічному аспекті.

У політичній та економічній антропології психологічно-антропологічні категорії проявляються в понятті «традиціоналізм». Останнє передбачає традицію як основу, єдиний зумовлений природою та етногенезом аспект суспільного життя та розвитку. Традиція ж зумовлена менталітетом, кліматом, істо-

ричною пам'яттю, що робить її предметом досліджень психологічної антропології. Вона ж через етнопсихологію, як науку, вносить традиціоналізм у політичну, економічну та юридичну антропологію. Це підносить і саму етнопсихологію, і психологічну антропологію до ідеологічного рівня. Ідеологічність полягає у науковому завданні – відродження вимираючих і забутих культур, повернення історико-етнічного досвіду сучасних індустріальних суспільств. У цьому завданні і етнопсихології, і психологічної антропології сходяться. Різняться лише конкретні методи і загальна теорія, де психологічна антропологія досліджує конкретно «людину етнічну», її взаємозв'язок із суспільством та культурою. Ці взаємозв'язки і є тим, що я називав «психологічним аспектом» [9, с. 256-257].

О.Р. Лурія зазначав: «... культура, середовище змінюють людину, не тільки даючи їй певні знання. Вони трансформують саму структуру її психологічних процесів, виробляючи в ній певні способи користування своїми власними можливостями». І.Данилюк підсумовує твердження Лурії наступним чином: «Людина, оволодіваючи ідеальною формою – культурою, яку вона застає при народженні, привласнює її собі. Вона стає її власною суб'єктивною реальною формою». Нижче той самий автор наводить досить цікаві приклади відмінності у розумінні особистості в різних культурних просторах: «... така глибока та стійка властивість – локус контролю – істотно відрізняється у представників східних і західних культур, тобто визначається культурою до якої належить людина. Якщо людина свою поведінку розглядає як таку, що залежить від неї самої, – це свідчить про інтернальний (внутрішній) локус контролю (у країнах Заходу люди зазвичай вважають себе відповідальними за все, що з ними відбувається). Якщо поведінка трактується як така, що не залежить від волі індивіда, – це свідчення екстернального (зовнішнього) локусу контролю (у країнах Сходу результати діяльності залежать від інших людей, від долі, випадку)... Також існують розходження між розумінням особистості у східних і західних культурах. Для японської культури притаманна немовби відсутність почуття особистості. Іntenцію поняття особистості звернено назовні, на іншого, на суспільство. Характерним прикладом спрямованості японської душі є залагодження важливих і складних справ, які можуть спричинити суперечку. Такі справи вирішуються японцями

тільки за допомогою третьої особи – посередника. Цей звичай настільки поширений, що застосовується між батьками і дітьми, між керівниками й підлеглими, й навіть між подружніми парами. Західноєвропейська увага полягає в особливій увазі до унікальності й автономності особистості, тобто передбачає зосередженість на внутрішньому світі людини» [8, с. 88-89].

Психологічність та антропологічність водночас всіх етноісторичних, етногенетичних і культурно-моралістських процесів не викликає сумнівів. Це ж можна сказати і про взаємопов'язаність формули «етногенез-культура-соціогенез». Культура, будучи міждисциплінарним поняттям є об'єднавчим контекстом для класу та етносу. На культурі будується кожне суспільство. Нації не існує без об'єднання етнічної та всіх соціально-класових культур через психологічне усвідомлення. Усвідомлення та сприйняття – це два аспекти, на яких будується психологія етнофора, який стає членом нації.

Культура виступає як етнічний та антропологічний фактор, який побудований на менталітеті, характері та свідомості етноколективу. Саме тому «етіс-метод», який використовують у своїх дослідженнях сучасні психоантропологи (на відміну від культурно-психологічного «етіс») є надзвичайно важливим для політичної антропології, історичної антропології, економічної антропології. Він передбачає входження дослідника у контекст досліджуваної культури. Необхідно знати мову та звичаї цього етносу. Будь-які наукові оцінки без знання традицій і культури не є виваженими та дійсно науковими. Психологічна антропологія пропонує теорію і способи практичного використання цього методу для всіх антропологічних субдисциплін [8, с. 23].

Алгоритм розвитку і трансформацій етнічної психології, який лежить в основі етнічної історії і виражається у об'єкті психоантропологічних досліджень, відображається також у категоріях «мова» та «сприйняття», про що вже зазначалось вище. Ці категорії, що наприкінці ХХ століття набули значення окремих структурних одиниць соціокультурної антропології, – когнітивна антропологія та лінгвістична антропологія. Їхнє розташування в контексті філософії науки досить туманне. Деякі дослідники називають їх окремими субдисциплінами антропології, незалежними одна від одної. Інші ототожнюють їх коли ведуть мову про когнітивну або лінгвістичну антропологію. Багато вчених відносять їм роль психоантропологічних напрям-

ків. Серед американських психоантропологів вони відомі як «когнітивна школа у психологічній антропології» [9, с. 257].

Розуміючи, що «без мови немає мислення», бачимо, що вміння говорити – це явище соціальне. Безумовно, що природою в людині закладена здатність розмовляти, але розвиватись вона може лише в контексті батьківського виховання та впливу середовища, тобто, під час соціалізації. Це дало можливість психологу Р.Сінгу та мовознавцю А.Реформатському розглядати мову як соціальну категорію. Останній, зокрема, зазначає: «Якщо мова не природне явище, то, відповідно, її місце серед явищ суспільних. Це вирішення правильне, але для того аби була повна ясність, необхідно виявити її місце серед інших соціальних процесів. Це місце особливе завдяки особливій ролі мови для суспільства». Разом із тим, автор правильно зауважив, що «функції мови та закономірності її існування» відрізняються від більшості інших явищ соціального характеру. Необхідно погодитись з думками таких вчених, як І.А. Бодуен де Куртене, Ж. Вандрієс, А. Мейє, Ф. де Соссюр, Л.Нуаре, про те, що без мови не існує ані культури, ані соціуму, ані будь-якого соціокультурного простору [11].

Соціум і мова – категорії взаємопов'язані. Їх вивчає соціолінгвістика, а в етнічному контексті – етнолінгвістика. Однак, проблематика «мова-людина-соціум» має стати саме лінгвоантропологічним об'єктом досліджень. Це пояснюється насамперед психологічністю мовних процесів, яка проявляється у здатності мислення, думання і аналізу, що у своїй сукупності складає інтелект.

Найпростіше – вивести інтелект та психологію від інстинктів. Однак, саме накопичення досвіду, алгоритм аналітичних процесів мислення та висловлення великого пласту інформації – навряд чи можуть бути пояснені в якості інстинктивного досвіду. Сам факт психології та нашого самоусвідомлення виділяє людство із зоосфери. Однак, більше людина нічим не виділяється у тваринному світі. Це проблема фізичної антропології. Психологія, друга сигнальна система, процес мислення – ось де криється таємниця соціокультурного розвитку антропосфери.

Соціальність мови полягає в її етнічності [7; 12]. Кожен окремих антрополандшафт (передвісник етносу) витворив власну мову із власною господарсько-економічною лексикою, залежною від сприйняття саме наявних кліматично-географічних умов. Отже,

мова — найбільш показовий етносоціальний фактор. Мова може змінюватись індивідом на ранній стадії існування у процесі зміни етносоціального середовища. Це підкреслював і Л. Гумільов [6, с. 90-98]. Однак, слід враховувати: якщо мова піддається зміні, то психоментальні процеси — не можуть бути змінені. В цьому, на мою думку, має полягати головна відмінність між психологічною антропологією з одного боку та лінгвістичною з іншого. Когнітивна антропологія, вивчаючи першу сигнальну систему та проблеми сприйняття є перехідним контекстом між двома психічними, але неоднаковими явищами. Пояснення одне: менталітет, характер, свідомість людини етнічної — категорії закладені природою. Їх можна визначати і як «етнічні інстинкти». Що ж стосується мови, то вона є яскравим прикладом соціальності. Однак, і тут потрібно враховувати, що «соціальне» похідне від «етнічного», яке є «природним». Усе взаємопов'язане, але має різні концепції розвитку, алгоритм у менталітеті та мови різних.

Етнопсихологія не існує без мови. Хоч мову і не слід вважати основним індикатором етносу (такими є менталітет, характер, світогляд людини), але вираження цього індикатору не можливе без мови [8, с. 106-112]. Менталітет переходить у фазу психопатологічної мутації етнофора і витворює неприродні форми етносоціального розвитку. Це — наслідок асиміляції, знищення будь-якої мови, котрий призводить до певних психоментальних порушень.

У цьому контексті можна підтримати критиків Дюринга — Маркса і Енгельса. Дюрингова ідея з приводу можливості аналітичного мислення та переробки інформації без мови не враховує етнопсихологічних аспектів історичного розвитку і відкидає теорію соціальної психології. Разом із тим теорія Н.Я. Марра з приводу «класовості мови» взагалі відкидає етнопсихологію, психологічну антропологію [11]. При цьому, Марр забуває про те, що соціум і клас походять від етносу. Природно-географічні умови оформили спочатку племена — етноси. Класові формації витворились у процесі фаз етногенезу, коли мова вже була вираженням базових психоантропологічних індикаторів. Поняття про «феодальні діалекти» не відображає етнічність. Воно вказує лише на невелику частину — верхівку державного управління в середньовіччі та Новому часі. Історична антропологія показує, що мова формувалась не конкретними класами, а всією сукупністю — суспільством.

І це суспільство до ХІХ ст. повністю інтегрувало та асимілювало цей феодальний клас. Отже, етнічна маса сильніша та стійкіша від інтернаціоналізованих елементів [10, с. 36-43].

Висновки. Давно визріло нове розуміння етнічної психології конкретного індивіда. Воно має виражатись саме у психологічних аспектах соціокультурної антропології. Останні формулюються на трьох категоріях: менталітет, аналітичне сприйняття інформації, мовне відображення досвіду та осмисленого шляхом аналізу твердження. Відповідно, ці категорії продукують окремі субдисципліни багатовимірного антропологічного вчення. Це – психологічна антропологія, когнітивна антропологія і лінгвістична антропологія. Сприйняття інформації виступає базою для формування етносу, внаслідок пристосування до певних природно-географічних умов. Так формується етнічний світогляд, який утворює менталітет. Останній є головною підставою для етнічної культури. Культура є відображення географічно-економічного сприйняття інформації. Культурогенез взаємодіє з економічними трансформаціями, що призводить до виникнення класів, формування суспільства як сукупності класів і станів у етнічному контексті. Мова продукується необхідністю спілкування в умовах певного виробництва і може існувати лише в соціумі. Для виникнення та розвитку мови недостатньо одного етнофора. Спілкування можна розглядати і як стадний інстинкт. Втім, без спілкування культура не змогла б розвиватися. Мова є зовнішнім виявом усіх етнопсихологічних якостей антропоса, але останні можуть існувати і без етнічної мови. Проте, слід розуміти, що зникнення кожної етнічної мови – історична трагедія, результатом якої є етнопсихічні порушення в більшості асимільованих індивідів. Вони виявляються у постійних культурних запозиченнях, які призводять до штучних психоемоційних потреб [9, с. 244-257].

Соціокультурна антропологія у своїх психологічних аспектах покликана вивчити психічну природу етносу та етнічного суспільства через свідомість особистості показати її взаємодію із соціальними процесами. При цьому філософська детермінація поняття «свідомість» має відбуватись через розуміння етнічної свідомості (мова, менталітет, самоосмислення), соціальної свідомості, індивідуальної свідомості. Вивчення психології людини етнічної дозволить зафіксувати етнопсихологічні ознаки та якості багатьох етносів, що у майбутньому дасть можливість запобігти їхній асиміляції.

Джерела та література

1. Аверкиева Ю.П. Этнография и культурная/социальная антропология на Западе // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 9-16.
2. Арутюнян Ю.В. Социально-культурное развитие и национальное самосознание // Социологические исследования. – 1990. – № 7. – С. 42-49.
3. Белик А.А. Психологическое направление в этнологии США. От исследования «культура-и-личность» к психологической антропологии // Этнология в США и Канаде. – М., 1989. – С. 190-240.
4. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. – М.: Наука, 1981. – 390с.
5. Бромлей Ю.В. О соотношении истории, этнографии и социологии // Советская этнография. – 1969. – № 3. – С. 3-19.
6. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-пресс, 2012. – 560 с.
7. Гумилев Л.Н. О соотношении природы и общества согласно данным исторической географии и этнологии // Вестник Ленинградского Государственного Университета. – 1970. – № 24. – С. 39-49.
8. Данилюк І. Етнічна психологія як галузь наукового знання: історико-теоретичний вимір. – К., 2010. – 432 с.
9. Мельник В.М. Філософія соціальної та культурної антропології // Biomedical and biosocial anthropology. – 2011. – № 17. – С. 243-257.
10. Нельга О.В. Теорія етносу: курс лекцій. – К.: Тандем, 1997. – 368 с.
11. Реформатский А.А. Введение в языковедение. – М., 1967. – 560 с.
12. Шульга М.О. Структура етнічного типу особи // Народна творчість та етнографія. – 1982. – № 5. – С. 15-25.

Мельник В. Психологическая антропология: социокультурные аспекты.

В статье анализируются главные принципы психологических аспектов социокультурной антропологии. Определяется философская проблематика сознания в этнопсихологическом контексте и с точки зрения теории этноса.

Ключевые слова: социокультурная антропология, психологическая антропология, философия сознания, теория этноса, культуригенез, антрополандшафт.

Melnik V. Psychological anthropology: social and cultural aspects.

The paper analyzes the basic principles of psychological aspects of social and cultural anthropology. Determined the philosophical problems of consciousness in the ethno-psychological context, and from the point of view of the ethnology.

Keywords: social and cultural anthropology, psychological anthropology, philosophy of consciousness, ethnology, cultural genesis, anthropological landscape.

ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПИСАНКИ У ХІХ ст.

У статті досліджено перший етап вивчення українського писанкарства у ХІХ ст. Зазначається, що взагалі писанкарство у світовій науці почало вивчатися ще у ХVІІ ст., але особливо активізувалась робота по дослідженню українського писанкарства з 70-х рр. ХІХ ст. Особливо вивчення українського писанкарства відмічено у 80-90-х роках ХІХ ст.

Ключові слова: писанка, орнамент, національний рух, наука, вчені.

Дохристиянським атрибутом великодніх святкувань є писанки. З введенням християнства на українських теренах писанка була запозичена християнством для пасхальної обрядовості.

В історико-етнографічній літературі питання походження писанок намагались в'яснити західноєвропейські вчені починаючи з ХVІІ ст. протягом кількох століть. Цим питанням займались Ріхтер (Гейдельберг, 1682 р.), Краксій (Франкфурт на Одері, 1705 р.), Кобер (Лейпциг, 1690 р.) та ін.

70-80-і рр. ХІХ ст. в Україні характеризувався піднесенням українського національного руху, підвищується значно інтерес до історії та культури народу. Відбувається у цей час і становленням етнографії як наукової дисципліни, яка займалась в'ясненням витоків народу, його матеріальної і духовної культури.

На українських землях дослідженням писанок у ХІХ ст. займались Ф. Вовк [1, с. 318-325] та М.Ф. Сумцов [11]. Останній зазначав, що яйце отримало важливе релігійно-обрядове і символічне значення задовго до християнства у повір'ях і побуті давніх культурних народів, як символ сонця: «Возвеличення яйця було обумовлене думкою про весняне відродження сонця, а разом з ним усієї творчої сили природи» [11, с.5].

Яйце зустрічається у давніх міфах поляків, чехів, росіян, білорусів. Існував міф і в українців про те, що на початку творення світу птахи і звірі вели боротьбу за зерно, людина допомогла птахам і за це отримала яйце, в якому було ціле царство [11, с.7].

Про давність писанок на українських теренах є багато історичних свідчень, які приведені в історико-етнографічних дослідженнях М. Драгоманова, С. Руданського, Ф. Вовка,

М. Кордуби згадуваного вище М. Сумцова та ін. Незаперечним є факт дохристиянського походження обрядового писанкарства, пов'язаного з Великоднем.

Розписуючи писанки весною перед Великоднем, українці не тільки готувались до свята Великого Дня початку нового природного циклу, але й готували писанки для майбутнього ворожіння на здоров'я людини, на майбутній урожай, приплід худоби, вітання весняному Богові-Сонцю, пошанування душ покійників тощо.

М. Кордуба у етнографічній праці «Писанки на Галицькій Волині» відзначав символічно-ритуальне значення писанок в усьому календарному циклі свят, а не лише на Великдень [2].

У вивченні історії розвитку писанкарства можна виділити три періоди. Перший охоплює проміжок часу від середини ХІХ ст. до 1920 р., коли в українській літературі з'явилися перші праці етнографів, істориків, дослідників старовини в Австро-Угорській та Російській імперіях. Другий включає праці істориків, етнографів, мистецтвознавців, музейних працівників 1920-1980-х рр. Третій – публікації українських дослідників з початку 1990-х рр. і до наших днів.

Про писанкарство як витвір українського мистецтва та необхідність його дослідження висловився визначний український антрополог, етнограф, археолог Ф. Вовк на ІІІ Археологічному з'їзді в Києві (1874 р.). Виступ стосувався української народної орнаментики. Поряд з іншими питаннями орнаментики, Ф. Вовк звернув увагу писанкові узори, як приклад українського народного орнаменту.

Досліджувала народне мистецтво також сестра М. Драгоманова Ольга Косач (Олена Пчілка), яка, подорожуючи зі своїм чоловіком волостями Волині, збирала узори народних вишивок, тканин і писанок. Зібраний матеріал Олена Пчілка впорядкувала та видала. Праця була присвячена орнаменту, його характеристиці. У роботі О. Косач власне писанкам приділено небагато місця, проте це була перша кольорова літографія українських писанок, що стала важливим документальним свідченням про писанки Східної Волині [4].

П. Чубинський у «Трудах етнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край» охарактеризував писанки та обряди, пов'язані з ними. Зокрема, він приділив увагу висвітленню «волочільного» понеділка та поминання мертвих на гробках [12, с. 28].

На землях України, що буди владою Австро-Угорщини, писанкам приділено увагу в роботах О. Кольберга про Покуття (1882 р.) при описі святкування Великодня; С.Удзели – про писанки Лемківщини (1890 р.). Особливість останньої розвідки в тому, що це перша згадка в науковій літературі про писанки даного регіону [6, с. 33-34]; Ф. Крчека (1898 р.) – про писанки в Галичині. Вийшла друком ще низка статей [3, с. 58-61].

В «Этнографическом обозрении» за 1889 р. вміщена публікація М.Сумцова про фарбовані великодні яйця. У ній автор наголошував на тому, що побутування писанок в Україні привернуло до себе увагу в польській і німецькій етнографічній літературі. При цьому зазначалося, що в російській літературі питання про великодні яйця зовсім нерозроблене, ніхто не вивчав народних крашанок (писанок), не збирав їх і про них узагалі немає.

В праці М. Сумцова було розміщено програму-запитальник про великодні яйця-писанки. Дослідник опрацював зібраний матеріал і видав у роботі «Писанки» (1891), що була надрукована у двох номерах часопису «Киевская старина», а також окремою книгою [11]. Це було перше академічне опрацювання писанкового мистецтва в Україні, зокрема і в слов'янській етнографії взагалі. Свою працю М. Сумцов поділив на дві частини. В першій він приділив увагу релігійно-символічному значенню та обрядовому використанню яєць, народним назвам та способам виготовлення писанок тощо. У наступних розділах і частинах дослідження автор розглянув орнаментацию та прості архаїчні елементи писанки, даючи пояснення їхнього походження. Згодом М.Сумцов ще не раз звертався до теми писанок, збираючи та вивчаючи їх [10, с. 71]. У «Киевской старине» за 1897 р. було надруковано його повідомлення «Обычай ломать скорлупу яйца». У ньому він зазначає, що зміст вірувань, пов'язаних із ламанням шкаралупи, є майже однаковим в Україні, Росії, Франції, Великій Британії, Німеччині, Австрії та Бельгії [10, с.70].

У роботі «Природа и население Слободской Украины. Харьковская губерния. Пособие по родоноведению» (1918 р.) М. Сумцов описав свято Великодня, з'ясував різницю між крашанкою та писанкою: крашанка – яйце, пофарбоване в червоний колір, писанка – яйце з різноманітним розписом, з геометричним або рослинним орнаментом. Саме ж воно символізує весняне відродження сонця, у християнстві – Воскресіння Христа.

М. Сумцов зазначив, що писанки виготовляли дівчата, використовуючи переважно рослинний і рідше зооморфний орнамент. Він навів християнську легенду про походження писанки, пов'язану із Марією Магдалиною [9, с. 278].

У 90-х рр. XIX ст. дослідженням писанкарства займалися на Півдні України. У кінці XIX ст. опубліковано кілька робіт В.Ястребова. Так, у 1894 р. були надруковані його «Матеріали по етнографії Новоросійського края ...», в яких дослідник розповів про писанкарство, звичаї, обряди та ігри, пов'язані з великодніми яйцями [14, с. 28-32]. У роботі «Несколько слов о писанках», опублікованій у журналі «Киевская старина» за 1895 р., автор розглянув колекцію писанок історико-географічного музею Єлисаветградського реального училища, зібраних у Херсонській, Київській, Подільській і Бессарабській губерніях [15, с. 5-8].

Опис народних колекцій писанок зробив С.Кульжинський у роботі «Описание коллекции народных писанок» (1899 р.) [5], хоча їх подавали у своїх роботах й інші етнографи: П. Литвинова, М. Сумцов. Названі в його роботі техніки побутували в кінці XX ст. як в Україні, так і поза її межами. У його каталозі вміщено велику за обсягом і ґрунтовну на той час за значимістю статтю про писанкарство, а також таблиці з 2219 писанками. 33 таблиці були в кольорах, решта – це малі схематичні рисунки 144 узорів в одній таблиці. Вони походили з Харківської, Чернігівської, Полтавської, Київської, Херсонської, Подільської, Волинської, Бессарабської, Гродненської, Воронезької, Курської, Мінської губерній та були поділені за типами. Уперше М.Кордуба звернув увагу на писанки, рецензуючи роботу Ф.Крчека «Писанки в Галіції», надруковану 1894 р. в журналі «Школа». Він – тоді ще студент, а в майбутньому – визначний український історик, критикував дану працю. Цікавим є матеріал, яким М. Кордуба доповнює свою рецензію, зокрема, про орнаментацию писанки. Він відзначає, що «справа орнаменту на писанках, якраз найважливіша», а розвідка Ф. Крчека з цього питання найслабша [3, с. 58-61].

Гуцульські писанки досліджував В. Шухевич (праця «Гуцульщина») [13, С. 216-228], автор зазначив, що писанкарством займаються жінки, які вміють це добре робити, бо то була оплачувана робота. В.Шухевич розглядав звичаї, пов'язані із виготовленням писанок, які існували на Гуцульщині, навів

рецепти виготовлення природних фарб, назви гуцульських писанок, легенди.

Таким чином, П. Литвинової, М. Сумцова, М. Кордуби, В. Шухевича, С.Кульжинського найбільше розкривають проблематику писанкарства цього періоду.

Джерела та література

1. Волков Ф.К. Отличительные черты южнорусской народной орнаментики / Труды третьего археологического съезда. – К., 1878.
2. Кордуба М. Писанки на Галицькій Волині. – Львів, 1899.
3. Кордуба М. Рецензія на працю: Krcsek Fr. “Pisanki w Galicui” // ЗНТШ. – Л., 1895. – Т. 8.
4. Косачева О. Украинский народный орнамент. Вышивки, ткани, писанки. – К., 1878.
5. Кулжинский С. Описание коллекции народных писанок. – М., 1899. – Вып. 1.
6. Осадца Т. Дослідники українських писанок // Матеріали науково-практичної конференції “Писанка – символ України”. – К.: Український центр народної творчості, 1993.
7. Сумцов Н. Вниманию сельских жителей // Харьковские Губернские Ведомости. – 1889. – № 76. – С.14.
8. Сумцов Н. Заметка о крашенных пасхальных яйцах // Этнографическое обозрение. – М., 1889. – Кн. 1.
9. Сумцов Н. Этнографический очерк // Природа и население Слободской Украины. Харьковская губерния. Пособие по родиноведению. – Х., 1918. – 335 с.
10. Сумцов Н. Обычай ломать скорлупу яйца // Киевская старина. – 1887. – Т. LIX.
11. Сумцов Н. Писанки. – К., 1891. – 49 с.
12. Сумцов М. Слобожане. Исторично-етнографічна розвідка. – Х.: Союз, 1918.
13. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край в 3-х гг. – Петербург, 1878. – Т. III.
14. Шухевич В. Писанки. Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. – Л.: Накладом НТШ, 1904. – Ч. 4.
15. Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийского края, собраны в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. – О., 1894.
16. Ястребов В. Несколько слов о писанках // Киевская старина. – 1895. – Т. LIX. – № 4.

Молдован И., Кожолянко А. Исследования украинской писанки в XIX в.

В статье исследовано первый этап изучения украинского писанкарства в XIX в. Указывается, что вообще писанкарство в мировой науке начало изучаться ещё в XVII в., но особенно активизировалась работа по исследованию украинского писанкарства с 70-х гг. XIX в. Особенно изучение украинского писанкарства отмечено в 80-90-х гг. XIX.

Ключевые слова: писанка, орнамент, национальное движение, наука, учёные.

Moldovan I., Kozholyanko O. Studies of the Ukrainian pysanka in the XIX ct.

In the article the first phase of the study of Ukrainian egg-painting in the XIX century is researched. It is noted that the pysanka in the world of science has begun to be studied in the XVII century, but especially more active research of Ukrainian pysanka is noticed from the 70's years of the XIX century. Especially the study of the Ukrainian pysanka was observed in 80-90's years of the XIX century.

Keywords: Easter egg (pysanka), ornament, national movement, science, scientists.

УДК 392.42(477.74)»1950/1969»

СИСТЕМА ДОШЛЮБНОГО СПІЛКУВАННЯ УКРАЇНЦІВ с. ЗАГНІТКІВ КОДИМСЬКОГО РАЙОНУ ОДЕСЬКОЇ ОБ- ЛАСТІ у 50-і – 60-і роки ХХ ст.

На основі проведених польових досліджень у селищі Загнітків Кодимського району Одеської області автор досліджує систему дошлюбного спілкування українців. Аналізуючи форми дозвілля молоді, виділяючи їхні особливості, він показує, як вони відрізнялися між собою у 50-ті – 60-ті роки ХХ ст.

Ключові слова: дівчата, парубки, вечорниці, ворожіння, сільський клуб, танці.

Розвиток суспільних відносин і відповідна зміна інституційного середовища, економічних умов, поступові зміни в ментальності народу під впливом трансформації релігійних уявлень, соціальних та моральних норм і правил – усі ці особливості історичного розвитку певного суспільства впливають на систему дошлюбних відносин молоді, на форми організації їхнього дозвілля та повсякденне життя, принципи поведінки. Еволюція дошлюбних відносин в Україні – це органічна складова змін на складному історичному шляху розвитку українського народу.

Метою розвідки є виявлення розбіжностей і загальних тенденцій у системі дошлюбного спілкування українців с. Загнітків Кодимського р-ну Одеської області на основі опитування місцевого населення, проведеного в рамках роботи етнографічної експедиції кафедри археології та етнології України Одеського національного університету імені І.І.Мечникова у 2013 році.

Дівувати та парубкувати тут починали з 16-18 років, «як кому дозволяли батьки, як хто себе вів» [2]. Як в сім'ї було одна-дві дитини, то батьки не дуже і поспішали їх на вечорниці та гульки пускати. А як сім'я була велика, прогостуватися тоді було важко, то, звісно, намагалися швидше дітей поодружувати.

Через те, що починали працювати у досить ранньому віці (могли вже у 13 років взяти на роботу в колгосп), у більшості випадків дівчата та хлопці знайомилися саме на якихось спільних роботах. «Тоді ж були колгоспи – тоді працювали на полі, на токах, де зерно було, де убирали кукурудзу» [2].

Найпоширенішою формою молодіжних зібрань взимку були вечорниці. Однак фіксуємо ми її тільки у 1950-ті роки, у 1960-х вони більше не побутують. Справляли вечорниці по декілька разів на тиждень. Збиралися вдома у якоїсь із дівчат, якщо дозволяли батьки. Починалися вечорниці із заходом сонця і закінчувалися приблизно опівночі, «бо всьо – на другий день вже робота є у всіх» [2]. Однак бувало, що сиділи і до першої години ночі. Зазвичай на цих вечорницях дівчата пряли куделю, вишивали, драли пір'я. Ще до того, як прийдуть парубки, дівчата варили їсти і накривали на стіл: «така кіпа яєць, яке там шо, і які крупи». Хлопці, як приходили, могли принести самогон або вино [4]. Старалися, аби батьки не знали про спиртне, а як хтось перебере, того одразу ж намагалися випровадити додому.

Вечорниці на Андрія відрізняли від усіх інших. Вони були особливими, тому що саме в цей час дівчата ворожили на свою долю. Крім традиційних, коли дівчата печуть балабушки, капають свічкою над водою в мисці і кидають чобота через хату, нам розповіли про ворожіння на варениках, по стовпах тину. «Ворожили ще по стовпам тину: вдівець, а наступний молодець. Останній, якщо попався молодець, то вийде заміж, а якщо рукою останній столбик прижала, мей, вдівець припав» [2]. Щодо гадань на варениках, то дівчина, яка хотіла дізнатися ім'я свого майбутнього чоловіка, брала вареника, ставала у куток біля вікна, їла і дивилася: ім'ям першого перехожого буде зватися її чоловік [3]. Було ще, коли йшли «на угол хати, від схода сонця, йшли на угол хати, брали дві ложки і стукали одна об одну тильною стороною. І прислухалися, відки хуче собачка загавкає, з якої сторони. Звідки загавкає, звідти і милий твій буде».

Парубки любили побешкетувати: знімали ворота, хвіртки. Ворота на Андрія в Загніткові й зараз знімають, однак це дійство втратило свій первинний зміст (тепер їх знімають вчителям).

Старша і молодша сестри могли відвідувати одні й ті самі вечорниці, однак при укладанні шлюбу слідували черзі: поки старша не вийде заміж, молодша не має на це права. Однак вже траплялися випадки, коли молодша віддавалася раніш за старшу. Але ці обставини не заважали потім останній вийти заміж. «Не вгадаєш ниву засіяти вовремя, і не вгадаєш дівку віддати».

Частіш за все хлопці брали за дружин молодших дівчат. До того ж одружувалися переважно зі своїми, місцевими. Хіба коли дівчина виїхала до рідні, та й там посватали. Однак вже у 1960-х роках шлюб між молодими з різних населених пунктів не становить винятку. Дівчину могли видати заміж без її згоди, однак такі шлюби, як свідчать респонденти, в більшості випадків розпадалися. Тобто вже можна було розлучатися. А так, виходили і за розвідника: «Вона в вінок убираєця, а він не бере вінок на груди». Вже траплялися випадки, коли і покритка могла вийти заміж. Хоча в селі у всі часи таких дівчат засуджували.

Новим явищем для традиційної культури у 1950-ті роки стали клуби, до яких молодь збиралася на танці. Танцювали, в основному, в парі (такі танці, як «Дунайські волни», «Сірий платочок»). На танець запрошували хлопці, негарно було, якщо дівчина сама підходить до когось. Парубок міг підморгнути дівчині – та ж розуміла, що він кличе її потанцювати з ним. Але бувало так, що не розібравшись, могли підійти дві дівчини, бо не знали, до кого з них хлопець моргав. Одна йшла в танець, а друга зоставалася. «А не, то бувало, що лишали його одного в танці, а самі поверталися та й шли, щоб на другий раз знав, як приглати» [2]. «А є такі, що на сміх беруть: вона підійде, а він другу взяв викликав. А вона вже плаче, відти йде, бо так позор. Та сміються. А! Як нароблять крику, та плещуть у долоні, та йкають. Це ж позор!» [4]. Частіше за все так робили, якщо дівчина була недобра на язик чи мала погану славу. Так само дівчина могла відмови тих лопцеві, як він поводив себе грубо чи був напідпитку. Нерідко хлопці билися між собою, якщо їм подобалася одна і та ж дівчина, однак вибір завжди робила остання: «А дівчина, як розумна і хитра, то вона піде і ще кращого буде глядіти» [1].

А після танців «приходе, котрий хоче мене, знає, коло клубу бачив мене, постукав у вікно, як мама розрешить, я пустю, а як мама не розрешить, я до хати не пустю». «Посвіданічати» – саме так говорили на парубка з дівчиною, котрі після танців йшли додому разом (коли той проводив її додому). Так, на хлопця казали «ухажор» або «кавалер». А на саму пару казали «голубів пара», «голубки». «Паруюця, як голубів пара», «Ми такі паровані, як горнятка намальовані», – і такі вислови були.

Частіше за все танці проводилися у суботу, а в неділю у клубі крутили кіно [3].

50-ті роки – це був досить скрутний час, бо «ми дуже дрантиві, латані ходили». Однак у 60-ті роки ми вже спостерігаємо справжній «розквіт» сільської моди. Влітку на танці ходили у платтячках з крендешину (хоча тканина щільна, однак доволі тонка), хоча це собі могли дозволити лише заможні. Також на спідниці нашивали мереживо. Взимку носили шерстяні платтячка.

Серед парубків були популярні сорочки з довгими круглими комірцями та «брюки с кльошом» [1].

Грунтуючись на проведеному практичному дослідженні та його теоретичному поясненні можна дійти до таких висновків:

- По-перше, історичний розвиток українського суспільства зумовив те, що молодь дорослою ставала рано, переважно у 16 років.

- По-друге, різні необрядові форми дозвілля відігравали важливу роль під час вибору шлюбного партнера.

- Щодо власне організації дозвілля молоді, то у середині ХХ ст. у Загніткові спостерігається факт існування двох її форм: традиційні вечорниці та клуби – нововведення радянської влади. Але вже у 60-х роках ХХ ст. вечорниці були остаточно витіснені будинками культури і клубами. Пояснювалося це тим, що в клуб можна було прийти потанцювати, порозважатися, коли ж хата на вечорницях не давала такої згоди, тобто було мало місця для великої кількості людей. Іноді у клубах влаштовували перегляди фільмів. У той же час досить часто молодь знайомилася під час роботи у колгоспі.

Джерела та література

1. Записано автором у Бондатій Ніни Петрівни, 1951 р. н., с. Загнітків. 11.07.2013.

2. Записано автором у Вдовиченко Євдокії Миколаївни, 1951 р. н., м. Кодима (з с. Загнітків). 13.07.2013.

3. Записано автором у Коржовської Лідії Іларіонівни, 1951 р. н., с. Загнітків. 11.07.2013.

4. Записано автором у Міхалкової Марії Павлівни, 1938 р. н., с. Загнітків. 11.07.2013.

Негашева К. Система добрачного общения украинцев с. Загнитков Кодымского р-на Одесской обл. в 50-е – 60-е годы XX в.

На основе проведенных полевых исследований в селе Загнитков Кодымского района Одесской области автор исследует систему добрачного общения украинцев. Анализируя формы досуга молодежи, выделяя их особенности, он показывает, как они отличались между собой в 50-е – 60-е годы XX в.

Ключевые слова: девушки, парни, вечерницы, гадания, сельский клуб, танцы.

Negasheva K. The system of premarital communication Ukrainians of village Zagnitkiv Kodyma district of Odessa region in the 50 – 60 years of the XX century.

On the basis of field research in the village Zagnitkiv Kodyma district of Odessa region the author explores the system of premarital communication Ukrainians. Analyzing the shape of youth leisure, highlighting their features, he shows how they differed in the 50s – 60s of the twentieth century.

Keywords: girls, guys, vechornytsi, divination, country club, dances.

**ЗАКОНОДАВЧІ АКТИ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ
ЯК ДЖЕРЕЛО З ПРАВОВОГО СТАТУСУ
ІНОЗЕМЦІВ-ПІДПРИЄМЦІВ МІСТА ОДЕСИ
(друга половина XVIII – XIX ст.)**

Стаття присвячена аналізу законодавчих актів Російської імперії як джерела для вивчення правового становища іноземців м. Одеси в економіці. Подано огляд законодавчих актів. Проаналізовано ставлення російського уряду до економічної діяльності іноземців м. Одеси. Виявлено особливості економічної діяльності іноземців Одеси; відображено внесок іноземців в одеську економіку.

Ключові слова: законодавчий акт, іноземці, економічна діяльність, правове становище.

Наприкінці XVIII – на початку XIX ст. на території Південної України сформувався багатоетнічний склад населення, який складався, у тому числі, з представників національностей, що становили значну частку населення Одеси – греки, євреї, німці, болгары.

Шляхи їхнього прибуття до регіону були різними. Грецьке населення Одеси позначалося від самого початку існування міста наявністю представників різних соціальних прошарків. Зможні греки приїздили сюди в якості торговців. Поряд із цим, частина греків залишилася у місті внаслідок створення, а згодом – ліквідації грецьких військових одиниць – батальйону, дивізіону. Євреї до Одеси потрапляли внаслідок особистих торгівельних інтересів. Представники болгарської етнічної спільноти потрапляли на територію Одеси частково внаслідок самостійної міграції з турецької території, частково внаслідок заохочення з боку царського уряду. Переселення німців і утворення їхніх колоній було цілком урядовою справою.

Економічна політика російського уряду щодо представників національних громад полягала, зокрема, у тому, щоб повернути найбільш економічно перспективних з них на «вечное подданство России». На початку XIX ст. це передусім стосувалося купецького стану. Так, височайше затверджене положення Комітету Міністрів «О распространении на иностранных

купцов в Одессе льгот, Всемилостивейше дарованных коренным жителям сего города» свідчить про наступне: «чтобы иностранные купцы не прежде допущены были пользоваться предоставленною городу Одессе льготою, как по построении, или по приобретении в оном городе, сообразно Высочайшему рескрипту 2 Октября 1795 года, недвижимого имения, льгота предоставлена уже только одним Русским подданным, имеющим в Одессе недвижимую собственность; на иностранцев же, не вступивших в вечное подданство России, она не распространена, по тому уважению, что таковых, Высочайшим Манифестом 1 Января 1807 года и указом Правительствующего Сената 17 Августа 1820 года, запрещено причислять в купеческое звание, а дозволено записывать в иностранные гости, с платежом податей наравне с купечеством I гильдии» [1, с. 935].

Греки в Одесі переважно займалися зовнішньою торгівлею. Під час становлення та розвитку міжнародної торгівлі Одеси в період порто-франко грецькі підприємці відігравали провідну роль в експорті зерна. Торгівельні дома відомих грецьких купців, що існували у багатьох містах Європи, відкривали свої філії в Одесі.

Основною сировиною грецької торгівлі першої половини XIX ст. передусім був хліб. Грецькі контори з торгівлі хлібом до 1850-х рр. надавали селянам певні позики (до 300 руб.) для оренди землі та закупівлі збіжжя за умови, щоб після молотьби зерно привозилося безпосередньо до контори. Такою була, наприклад, грецька торгівельна контора Скараманга.

Греки у першій половині XIX ст. переважали також у готельному та ресторанному бізнесі; грецькі купці володіли в місті значною власністю [2, с. 128]. Серед одеських греків у цей час було також багато ремісників, зачинателів банківської справи, пекарів [3, с. 104].

Уряд Російської імперії, починаючи з 1807 р., проводив протекціоністську політику стосовно російських купців. Так, оптова торгівля зерном за кордон, повинна була включати російських підданих. Таким чином, уряд підштовхував грецьких купців до прийняття російського громадянства.

Незважаючи на це, від початку заселення греками Одеси та навколишніх територій можна констатувати політику державного сприяння їхній економічній діяльності. Передусім про це свідчить облаштування грецьких переселенців. Зокрема, у «Высочайше утвержденном положении о поселении в окрест-

ностях Одессы Греков и Албанцев, в последнюю войну в Архипелаге Служивших» від 1795 р., зазначалося: «Для снабжения их всем нужным по хозяйственному обзаведению, ассигновать половинное число противу назначенной по тому же Высочайшему предположению на вспоможение им суммы, и именно 20000 руб. с тем, чтобы на таковые надобности поселенцев сих чинить из оных отпуск, по рассмотрению Главного над строением Одессы Начальника, с возвратом розданных им денег по прошествии 10 лет в 3 года по равным частям» [4, с. 687].

Доповідь Сенату від 1802 р. «О преимуществах водворяющихся в Новороссийской Губернии вышедших из Турции Греков и Болгар» визначала умови мешкання грецького населення: «...1) на верность подданства Вашему Императорскому Величеству привести их к присяге; 2) приступить к выдаче им кормовых денег сообразно бывшим уже примерам, или судя по ценам тамошних съестных припасов; 3) Если они все земледельцы, то осмотрев землю, где они хотят и назначено им будет селиться, представить Гражданскому Губернатору, об отводе оной, буде же они ни что иное, как городские жители, то положить мнение, на каком основании они в город поселиться быть должны; 4) между тем сделать смету, во что обойдется строение по тамошнему обычаю домов, и как скоро земля действительно им назначена будет, вызвать желающих взять построение со всею хозяйственною принадлежностью на себя, потом заключа контракт велеть к тому приступить по наступления удобного времени; 5) Сколько по рассмотрению его, хотя примерно, на прокормление, постройку домов и совершенное обзаведение нужно будет денег, ...донести ... для истребования от Казенной Палаты...» [5, с. 5].

Означений документ визначав також пільги для ново-прибулих греків та болгар. Зокрема передбачалося звільняти їх від сплати будь-яких податків та виконання державних зобов'язань на десятирічний термін. Після закінчення пільгових років, колоністи повинні бути «...наравне с теми Российскими подданными, где они водворены будут, как в рассуждении податей, так и всех повинностей, какие несут сии последние, исключая постоев кроме тех случаев, когда воинские команды проходит будут...» [6, с. 6].

Повернення грошового боргу до державної скарбниці розподіляли на наступні десять років у рівних частинах. Кожній

родині одновірців (греків або болгар), дозволялося привозити всі необхідні речі без сплати мита; крім того, дозволялося привозити різних для продажу товарів коштом до 300 руб.

Варто зазначити, що, хоча колоністи й міські ремісники іноземного походження і були особами, вільними особисто, проте виїхати з Російської імперії їм було досить складно: у такому випадку вони мусили сплатити на користь скарбниці усі податки за три роки.

Інший законодавчий акт – «Именной, данный Экспедиции Государственного Хозяйства, Опекунства Иностранных и Сельского Домоводства. О принятии выходящих из Турции Болгар и Греков», – регламентував розвиток скотарства в колоніях: «...Поелику одна из главнейших отраслей хозяйства в Новороссийской Губернии состоит в скотоводстве, для содержания которого нужно не малое количество земли: то вышедшим ныне и впредь могущим прибыть для поселения в России, Грекам и Болгарам отводить по 30 десятин на каждую мужеска пола душу...» [7, с. 201].

На початку ХІХ ст. імперський уряд наділяв землею також колишніх військових Одеського Грецького Дивізіону: «...Согласно вышепостановленному правилу, раздачу сей земли Грекам произвести участками, соразмерными чину и состоянию каждого, таким образом, чтобы на двор пришлось каждому рядовому по 60, унтер-офицеру – по 80, Прапорщику по 120, Поручику по 160, Капитану по 200 и Майору по 300 десятин...» [8, с. 874].

Щодо того, як греки відносились до наданої їм земельної власності, Ю.Д.Пряхін зазначав: «...землі, надані особистому складу батальйону, освоювалися надто повільно, деякі греки не виявляли прагнення до господарства, займались торгівлею...» [9, с. 130].

Якщо грецьке підприємництво (в особах купецтва) загалом користувалося підтримкою уряду, то з військовими греками, які служили в російській армії та претендували після цього на проживання в Російській імперії ситуація була інакшою. Особливо це виявилось у другій половині ХІХ ст. Слід навести зміст доповідної записки Міністра державного майна «О мерах к устройству участи Греков, Болгар и других Славян, служивших волонтерами в армиях наших» від 1857 р. У ній мова йшла про іноземців, у тому числі греків, сербів та болгар,

які перебували волонтерами в російській армії та брали участь у Кримській війні. Представники означених народів просили уряд про поселення їх у межах Російської імперії. Уявлення Міністра щодо цих народів, зокрема греків, є досить зрозумілим: «...зная свойство означенных Греков и Славян, должно сомневаться в том, чтобы люди сии, когда либо могли с успехом обратиться к сельским занятиям и сделаться мирными поселянами... но что, не менее того, справедливо и полезно вознаградить их службу и преданность России, назначением всем возвратившимся в свое отечество годового жалования, которое, сверх путевого продовольствия, и выдать каждому из них при переходе за границу...» [10, с. 4].

Отже, можна говорити про суттєвий внесок грецьких купців у торгівельну справу Одеси. Варто підкреслити також досить сприятливу політику російського уряду щодо греків; великою мірою це визначалося тим, що вони були «єдиної віри» з православними підданими імперії.

Економічна діяльність німців розпочалася майже від початку існування міста, тобто від кінця XVIII – початку XIX ст. В цей час у місті оселилися декілька родин німецьких ремісників: ковалі, кондитери, столяри, майстри по дереву, виробники карет. У височайше затвердженій доповіді Міністра внутрішніх справ «О местах для поселения иностранцев» (1803 р.) зазначалося: «...Ремесленников всякого рода селить в городах, где кто пожелает, а на 1-й случай ныне из Германии прибывших, основать в Одессе, представив привести сие в действо Дюку Де-Ришелье и Коллежскому Советнику Конте-ниусу» [11, с. 155].

Міські колоністи-ремісники оселялись на умовах, які були спільними для всіх колоністів, зберігаючи при цьому усі свої привілеї. Їм гарантувалося самоврядування, свобода віросповідання, звільнення від військової та громадської служби, сплати повинностей терміном на 10 років.

Виплату позик, наданих казною на будівництво домівки та облаштування господарства, необхідно було провести після закінчення пільгових років протягом останніх 10 років.

Пункт XII правил для облаштування іноземних колоністів дозволяв впроваджувати «...фабрики и другие нужные ремесла, торговать, вступать в гильдии и цехи, и везде в империи про-давать свои изделия» [12, с. 139].

За дозволом герцога А.Е.Де-Рішельє німецькі ремісники організовували свої власні самостійні цехи, зі свого середовища обирали старшин та товаришів, здійснювали документацію німецькою мовою [13, с. 127].

У 1819 р. управління ремісничими цехами було реорганізовано. Для керівництва ними було створено загальну ремісничу управу, членами якої були ремісничий голова та старшини всіх цехів.

Частина німецьких ремісників-колоністів через декілька років, висловила бажання займатися різною дрібною торгівлею. У цьому випадку вони писали клопотання про зарахування їх до купців 3-й гільдії. Після сплати встановлених повинностей, вони отримували свідоцтво на право торгівлі. За бажанням вони могли водночас залишатися у званні колоністів [14, с. 11].

Таким чином, ремісники, які були записані до купецьких гільдій, користувалися правами обох станів, але й виконували повинності обох станів.

Варто згадати також німців-колоністів, які займалися сільським господарством. Привілеї, які їм надавалися, були законодавчо оформлені ще наприкінці XVIII ст. Вони полягали у вільному віросповіданні, наданні землі кожній родині (65 десятин), у звільненні на десятирічний термін від усіляких податей. Крім цього, по закінченні пільгового терміну, вони сплачували за кожну десятину по 15 коп. Їм також надавалося право заводити фабрики, вести торгівлю [15, с. 116].

Інструкція для внутрішнього розпорядку Новоросійських колоній надає декілька пунктів і стосовно економічної діяльності колоністів. Наприклад, хоча колоністам офіційно було дозволено вести торгівлю, § 21 «Інструкції» зазначає: «Голове имеет смотрение, дабы колонисты сами собою в письменные обязательства без ведома и дозволения начальства отнюдь ни с кем не входили...»; а § 22 пропонує «...наблюдать... чтобы колонисты в домах своих отнюдь не продавали питей, чарками... или рюмками...: ибо продажа питей по колониям должна производима быть в особо учрежденных для того домах». У § 32 заборонялося продавати або надавати в оренду своє господарство; § 33 наголошував на необхідності: «...смотреть, дабы никто из колонистов без дела от жительствова своего не отлучался и праздно по колониям не бродил...» [16, с. 639-641].

Поруч із цим, німці-колоністи отримували чіткі вказівки з приводу того, якою саме економічною діяльністю їм належало займатися: «...учредить хлебные магазины... (§ 67); ...употреблять старание о размножении... рукоделий и фабрик; к чему не только приохочивать каждого, но и принуждать (§ 68); Головам...смотреть, дабы во всех колониях употребляемо быть старанье о разведении...лесов... (§ 70); Как скоро предписанное время к пашне наступит, то всякий Шульц должен повестить, чтобы все жители единовременно в самые ранние утренние часы выезжали на пашню и работали с крайнею прилежностью; для наблюдения же за сим отряжать десятских... (§ 73)» [17, с. 647-648].

Доповнення до наведеної «Інструкції» ще більше прив'язували колоністів виключно до сільського господарства: у § 5 «... предписывается, чтобы каждый хозяин всякий год засеивал хлеба, не меньше 3 озими и 2 четвертей ярового...». У разі невиконання намічених урядом завдань, колоністів вважалося за необхідне карати – відбирати майно. Уряд визначав також неодмінні заняття колоністів: садівництво, виноградарство, шовководство, розведення верби, розведення лісу (§§ 6-9); ткацтво (§ 14) [18, с. 728-730].

Правові аспекти перебування євреїв в м. Одесі визначало «Высочайше утвержденное положение о устройстве евреев» від 8 грудня 1804 р. [19, с. 731-737]. У його другому розділі («О разных состояниях и промыслах евреев и преимуществах») регламентувалась економічна діяльність осіб іудейського віросповідання, зокрема стосунки імперського уряду та єврейського населення в аграрній та промисловій галузях.

Щодо аграрної політики, у «Положенні» зазначалося: «Земледельцы из Евреев все свободны и ни под каким видом ни кому укрепляемы...быть не могут...; ...могут в Губерниях Литовских, Белорусских, Малороссийских, Киевской, Минской, Волынской, Подольской, Астраханской, Кавказской, Екатеринославской, Херсонской и Таврической приобретать покупкою незаселенные земли...; ...обрабатывать их наемными работниками...» [20, с. 732]. Таким чином, купувати землю поза «межею осілості» євреям було заборонено.

В аграрній політиці щодо єврейства були означені тенденції продовжували існувати протягом першої половини ХІХ ст. Зокрема, це підтверджували «Высочайше утвержденное мне-

ние Государственного Совета: О порядке приобретения Евреями земель вне городов и местечек» від 14 січня 1857 р. [21, с. 45-46] та «Высочайше утвержденное положение Еврейского Комитета: О взимании Евреями поземельного оброка с поселяемых ими на собственных землях единоверцев» [22, с. 57-58]. Перший документ підтверджував попередні права євреїв щодо купівлі нерухомого майна (землі) в межах осілости; другий визначав, що «Евреи, поселяющие своих единоверцев на собственных землях, вместе с приобретением права на почетное гражданство, могут пользоваться поземельным с поселенцев оброком...» [23, с. 58].

Надавши юридично можливість євреям купувати землю (в межі осілости) в сільській місцевості, уряд водночас позбавив їх можливості займатися своєю традиційною діяльністю, зокрема шинкарством: «Никто из Евреев...ни в какой деревне и селе не могут содержать никаких аренд, шинков, кабаков и постоянных дворов...ни продавать в них вина» [24, с. 732].

Політику імперського уряду стосовно євреїв у галузі підприємництва також регламентувало вищенаведене «Высочайше утвержденное положение о устройстве евреев». У розділі «Преимущества фабрикантов и ремесленников» зазначалося: «Все роды фабрик дозволяется заводить евреям в Губерниях, где им жить дозволено, на том же основании и с тою же свободою, как и всем подданным Российским; Ремесленникам из евреев дозволяется в означенных Губерниях упражняться во всех промыслах, законом не запрещенных...; ...предоставляется им свобода вписываться в цехи, если то не будет противно привилегиям, особенно некоторым городам присвоенным» [25, с. 733]. Отже, «межа осілости» в цьому випадку відіграла провідну роль.

Обмежуючи євреїв територіально, російський уряд надавав їм певних пільг (звичайно, в межах «дозволенних губерній»): «...в каждой из губерний, от Польши присоединенных, назначаем будет ежегодно капитал, до 20000 рублей с тем, чтоб из сего капитала, по усмотрению Начальника Губернии и по сношении его с Министерством Внутренних Дел, производимы были ссуды тем из евреев, кои нужнейшие и полезнейшие фабрики заводить пожелают...» [26, с. 733].

Отже, можна констатувати, що уряд Російської імперії проводив подвійну політику стосовно єврейського населення, принаймні в економічній сфері: з одного боку, намагався ви-

користати єврейський потенціал для економічного розвитку окремих регіонів Російської імперії, з іншого — постійно піклувався про те, щоб іудеї не склали надто великої конкуренції неєврейському населенню.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що економічна діяльність іноземців регламентувалась урядом Російської імперії у відповідності до власних економічних інтересів. Проте, в основному, законодавчо гарантувалося право на відкриття фабрик, майстерень, торгівельну діяльність. Обмеження використовувалися лише з метою запобігання конкуренції державній монополії або економічній діяльності православних підприємств та купців.

Пояснювалось це, безумовно, тим, що торгівельні заклади та промислові підприємства, впроваджені представниками національних громад в Одесі приносили певні прибутки.

Джерела та література

1. Полное собрание законов Российской империи (далі ПСЗ). — 2-е собрание. — Т. 1 (12 декабрия 1825-1826), № 577. — С. 934-937.
2. Герлігі П. Одеса. Історія міста 1794 — 1914. — К.: Критика, 1999. — 382 с.
3. Історія Одеси / під ред. В.Н. Станко. — Одеса: Друк, 2002. — 560 с.
4. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 23 (1789 — 31 октябрия 1796), № 17320. — С. 686-688.
5. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 27 (1802-1803), № 20103. — С. 5-7.
6. Там само.
7. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 27 (1802-1803), № 20343. — С. 200-202.
8. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 27 (1802-1803), № 20919. — С. 873-875.
9. Пряхин Ю.Д. Греческие воинские формирования в истории Одессы: причины создания, структура, решаемые задачи // Одесі — 200: Тези доп. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Одеса, 6-8 вересня 1994 р.). — Ч. 1. — Одеса: б.и., 1994. — С. 129-131.
10. ПСЗ. — 2-е собрание. — Т. 32 (1857), № 30376а. — С. 4-5.
11. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 28 (1804-1805), № 21177. — С. 154-155.
12. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 28 (1804-1805), № 21163. — С. 137-140.
13. Плесская Э.Г. Одесская ремесленная колония (первая половина XIX в.) // Немцы Одессы и Одесского региона. — Одесса: Астропринт, 2003. — С. 124-136.
14. Плесская-Зебольд Э.Г. Одесские немцы, 1803-1920 / Ин-т герм. и восточноевропейских исслед. (Германия). — Одесса: ТЕС, 1999. — 520 с.

15. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 26 (1800-1801), № 19372. — С. 115-128.
16. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 26 (1800-1801), № 19873. — С. 635-649.
17. Там само.
18. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 27 (1802-1803), № 20841. — С. 726-731.
19. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 28 (1804-1805), № 21547. — С. 731-737.
20. Там само.
21. ПСЗ. — 2-е собрание. — Т. 32 (1857), № 31400. — С. 45-46.
22. ПСЗ. — 2-е собрание. — Т. 32 (1857), № 31424. — С. 57-58.
23. Там само.
24. ПСЗ. — 1-е собрание. — Т. 28 (1804-1805), № 21547. — С. 731-737.
25. Там само.
26. Там само.

Негода Ю. Законодательные акты Российской империи как источник по правовому статусу иностранцев-предпринимателей города Одессы (вторая половина XVIII — XIX вв.).

Статья посвящена анализу законодательных актов Российской империи как источника для изучения правового положения иностранцев Одессы в экономике. Представлен обзор законодательных актов. Проанализировано отношение российского правительства к экономической деятельности иностранцев Одессы. Выявлены особенности экономической деятельности иностранцев Одессы; отражено вклад иностранцев в одесскую экономику.

Ключевые слова: законодательный акт, иностранцы, экономическая деятельность, правовое положение.

Negoda J. Legislative acts of the Russian Empire as a source on legal status of foreigners businessmen of the city of Odessa (the second half of the XVIII — XIX centuries).

Article is devoted to the analysis of legislative acts of the Russian Empire as source for studying of a legal status of foreigners of Odessa in economy. The review of legislative acts is introduced. The author analysed the relation of the Russian government to economic activity of foreigners of Odessa. Features of economic activity of foreigners of Odessa are revealed, which reflected a contribution of foreigners to the Odessa economy.

Keywords: legislative act, foreigners, economic activity, legal status.

НАУКОВА ДІЯЛЬНІСТЬ ЕТНОГРАФА ГРИГОРІЯ КУПЧАНКА

У статті досліджується наукова діяльність буковинського етнографа, історика та політичного діяча другої половини ХІХ ст. Григорія Купчанка. Показано його внесок у дослідження матеріальної та духовної культури населення Буковини та сусідніх регіонів.

Ключові слова: етнографія, наука, публікації, етногенез, традиції, замітки, статті.

Постановка проблеми. Дослідження етнографічних праць буковинського історика та етнографа Григорія Купчанка.

Наукова проблема вирішує **історіографічне завдання** висвітлення наукового доробку буковинського етнографа у публікаціях другої половини ХІХ ст.

Практичне значення дослідження полягає у можливості використання матеріалів статті у розробці історіографічних проблем української та всесвітньої етнології.

Григорій Іванович Купчанко – етнограф, журналіст, політичний і громадський діяч народився 27 липня 1849 р. у с. Берегометі Кіцманського повіту на Буковині у селянській сім'ї. Спочатку навчався у народній школі в с. Берегометі, а потім у народній школі в м. Чернівцях. Після народної школи закінчив вісім класів Чернівецької гімназії. У 1869 році вступив до Віденського університету, де навчався на юридичному та філософському факультетах [1].

У 1870 р. Г.І. Купчанко служив у австрійській армії, але вже з 1871 р. почав працювати журналістом-публіцистом. Під час російсько-турецької війни (1877-1878 рр.) він був кореспондентом у таборі російських військ. З 1881-1882 рр. подорожував по Австрії, Німеччині, Бельгії, Швейцарії, Англії, та Франції.

Під час навчання в університеті Г. Купчанко починає збирати український фольклор і публікуватися в пресі. Перші етнографічні записи опубліковані у «Буковинській зорі», зокрема під назвою «Изъ сборника буковинских простонародных песен, сказок, повестей, пословиц, суеверий и пр.»; у «Ластовке» опублікував «Загадки» [5]; в «Учителі» – «Рекрут-

ська пісенька на Буковині. Изъ уст народа»; у «Календарі буковинско-руськом» – «Нравы, обычаи, загадки, сеуверия, пословицы и прч. буковинско-русского народа». У «Временнику Института Ставропигийского» Г.І.Купчанко друкується в рубриці «Статті, що стосуються історії, статистики й етнографії»: «Из народных звычаев и обрядов Буковинско-русского народа» – «Сказки из житья Исуса Христа. Изъ уст народа» [7], «Народные звычаи и обряды буковинско-русского народа» [3]. Окремі замітки з'являються німецькою мовою, зокрема “Die ruthenischen Bauern in der Bukowina” («Русинські селяни на Буковині») у газеті “Illustrierte Leipziger Zeitung”; стаття про звичаї та традиції буковинців “Sitten und Gebrauche der Bukowiner Ruthenen” і ще кілька статей було опубліковано у газеті “Bukowiner Rundschau”, у народознавчому місячнику “Am Ur-Quell” («Біля першоджерела») та ін.

У 1875 р. Г.І. Купчанко опублікував на замовлення Південно-Західного відділу Російського Географічного товариства перше фундаментальне російськомовне дослідження буковинського краю «Некоторые историко-географические сведения о Буковине» [15]. Дослідження складається з двох частин, перша з яких має аналогічну титульній назву, а друга називається «Песни буковинского народа». Поряд із загальною географічною, статистичною, адміністративною та історичною довідкою про Буковину в першій частині чималу увагу приділено традиційній культурі краю. Зокрема, окремими розділами виділено «Нрави, обычаи, загадки, пословицы, сеуверия и пр. буковинско-русского народа» [5], «Народный календар», «Праздники по порядку месяцев», подано фотографії різних типів народного одягу. Г.І. Купчанко зробив спробу охарактеризувати владу «русского буковинця», ставлення його до представників іншої віри та народності: німців, вірмен, циган, поляків. Подаючи фізіологічний опис русина, він протиставляє його румунові, показує різницю у формах звертань гуцулів і русинів. Тут же частково представлено опис одягу, традиційної їжі, типів жител буковинського селянина. Детальну інформацію дає автор про три важливі календарні свята: Різдво, Св. Василя та Великдень, описує обряд поховання, побіжно згадує храмові та родинні свята. У розділі «Праздники по порядку месяцев», згідно з часовою парадигмою, наводить дані про свята буковинців, пов'язані з ними звичаї, прислів'я та приказки.

Фольклорний матеріал другої частини — «Песни буковинського народу» — був попередньо оброблений і згрупований дійсним членом Південно-Західного відділу Російського географічного товариства О.Лоначевським. Для зручності орієнтації матеріал обсягом 398 пісень було поділено на розділи: пісні культу, особистого життя, сімейні, економічні, політичні пісні, сатира та жарти. Кожна пісня отримала назву, яка достатньою мірою передавала зміст.

Активно працюючи у сфері етнології, Г.І. Купчанко поряд із самостійним збиранням та публікацією матеріалів проводив активну агітацію з метою залучення до справи освічених людей того часу. У 1891 р. він навіть випустив окрему брошуру «Изучаймо наш народ» [13]. Остання поряд з поясненням важливості справи знайомлення з життям народу вмещувала програму Етнографічного відділення Російського географічного товариства, в якій по пунктах розписувалось, як потрібно збирати та за якою схемою групувати матеріал. У брошурі автор пояснював важливість науки етнографії, розповідав про її розвиток у Росії. У праці «Рускій народ», опублікованій у 1889 року Г.І. Купчанко спробував показати етноісторичний шлях розвитку руснаків (руських), починаючи зі слов'янських часів .

У передмові до книги «Буковина и еи русски жители» [10] (1895 р.), він писав: «История есть наилучша учителька-просветителька, бо она оповедаеть намъ по святой правде важни речи о наших дедах-прадедах и о их житью-бутью и учитъ нас познавати и сознавати, кто мы есьмо и якъ мы жити и поступати маемъ, чтобы нас, други, чужи, нерусски люди народы и веры, не понижали и не кривдили а поважали и любили...».

У праці «Галичина и еи русски жители» [11] — опублікована у Відні у 1896 р. — Г.І. Купчанко виділяє етнографічний матеріал в окремий розділ; у примітках пояснюється термін «етнографія». Автор поділяє «руських жителів» за соціальним статусом на мужиків, міщан, священників та за територіальним проживанням — на покутян, коломиїців, подолян, бойків, лемків. Дається характеристика за зовнішнім виглядом, вдачею та говіркою (подільсько-руська, гуцульсько-руська, бойківсько-руська, лемківсько-руська).

Ще однією книгою, яка стосується регіональних етнографічних досліджень, стала «Угорська Русь та еи русски жители» [19], опублікована у 1897 р.

У 1897 р. Г.І. Купчанко видав ілюстровану книгу «Наша Родина» [14], яка стала своєрідним узагальненням трьох попередніх досліджень з історії, демографії та етнографії регіонів Буковини, Галичини та Угорської Русі (Закарпаття).

Багато часу Г.І.Купчанко присвятив просвітництву. Він опублікував багато виховної та просвітницької літератури на різну тематику – від висвітлення історичних, релігійних питань до побутових порад щодо того, як, наприклад, запобігти п'янству та хворобам. Це, зокрема, праці «Хто мы. Памятная книжечка в честь чествования девятисотлетия русского народа», 1888 р. [21]; «Русь и Польша», 1902 р.; «Холмская русь и еи церковный начальник Высокопреосвященный Флавианъ», 1894 р. [20]; «Горька або якъ вылечитися отъ пьянства», 1889 р. [12]; «Святыи лист счастья» [18], «Холера», «Русский путеводитель по Вене и Австро-Венгрии», 1899 р. [17]; «Памятная книжка. На память 100-летнего юбилея 4-х классной народной школы въ Коцмане», 1880 р. [16]; “Die Gajdamaken. Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialen Verhältnisse in Galizien und der Bukowina”, 1886; “Der russische Nihilismus”, 1884; “Die Schicksale der Ruthenen”, 1887.

Перебуваючи у Англії у квітні 1882 р., у Лондоні Г.І. Купчанко робить спробу видання часопису «Звезда» за власний кошт. Поряд з актуальними політичними новинами, популярно-розважальними статтями, практичними порадами автор наводить також і етнографічний матеріал, зокрема «Народности Австро-Угорщини». Газета довго не проіснувала, проте ідея видавничої справи не полишала журналіста. Згодом, у 1888 р., у Відні під його редакцією вийшов перший номер руськомовної газети «Руська правда». Спочатку це був щомісячник, а з 1889 р. – двотижневик.

Певний час Г.І. Купчанко змушений був перебувати у Росії у Санкт-Петербурзі, рятуючись від переслідувань австрійської влади. Після кримінального процесу у Відні було заборонено подальше видання «Руської бесіди». Через деякий час, повернувшись до Відня, Г.І. Купчанко засновує газету «Просвещение», яка продовжувала традиції попередньої «Звезди» та «Руської правди» – «просвітлення народу». На сторінках періодичних видань з метою просвітництва Г.І. Купчанко подавав чимало етнографічного матеріалу. Зокрема, наводив приклади демонологічних вірувань, забобонів, публікував фотоматеріал під рубрикою «Русски люди в образках».

У 90-х роках ХІХ ст. Г. Купчанко захворів на запалення легень і 10 травня 1902 р. на 53-му році життя помер. Похований на центральному кладовищі м. Відня у Австрії.

Джерела та література

1. Григорий Иванович Купчанко // Православна Буковина. – 1904. – № 12-13. – С. 6.
2. Купчанко Г. Изъ сборника буковинских простонародных песен, сказок, повестей, пословиц, суеверий и пр. // Буковинская зоря. – Черновцы, 1870. – № 2-3.
3. Купчанко Г. Народные звичаи и обряды буковинско-русского народа // Временник Института Ставропигийского съ месяцесловом на 1873 год. – Л., 1872.
4. Купчанко Г. Народности Австро-Угорщины // Звезда. Иллюстрированная часопись. – Лондон, 1882. – № 1. – С. 15-17.
5. Купчанко Г. Нравы, обычаи, загадки, суеверия, пословицы и прч. Буковинско-русского народа // Календарь буковинско-русский на обыкновенный год 1877. – Черновцы, 1876. – С. 59-71.
6. [Купчанко Г.] Суеверие або забобони // Просвещение. – 1901. – Ч. 11-12.
7. Купчанко Г. Сказки из житья Исуса Христа. Изъ уст народа // Временник Института Ставропигийского съ месяцесловом на 1873 год. – Л., 1872.
8. Kupczanko G. Die ruthenischen Bauern in der Bukowina // Illustrierte Leipziger Zeitung. – 1874. – № 1594.
9. Kupczanko G. Sitten und Gebrauche der Bukowiner Ruthenen // Bukowiner Rundschau. – 1875. – N 5. – S. 7. 38. Testament von Gregor Kupczanko // Wiener Stadt- und Landesarchiv. Nachlass von Gregor Kupczanko. – АП 355/2/.
10. Купчанко Г. Буковина и еи русски жители. – Вһдень, 1895.
11. Купчанко Г. Галичина и еи русски жители. – Вһдень, 1896.
12. Купчанко Г. Горһлка або якъ вылечитися отъ пьянства. – Вһдень, 1889.
13. Купчанко Г. Изучаймо наш народ. – Вһдень, 1891.
14. Купчанко Г. Наша Родина. – Вһдень, 1897.
15. Купчанко Г. Некоторые историко-географическыя сведения о Буковине. – К., 1875.
16. Купчанко Г. Памятная книжка. На память 100-летнего юбилея 4-х классной народной школы въ Коцмане. – Л., 1880.
17. Купчанко Г. Русский путеводитель по Вене и Австро-Венгрии. – Вһдень, 1889.
18. Купчанко Г. Святыи лист счастья. – Вһдень, б.р.

19. Купчанко Г. Угорська Русь и еи русски жители. — Вһдень, 1897.

20. Купчанко Г. Холмская русь и еи церковный начальник Высокопреосвященный Флавіанъ. — Вһдень, 1894.

21. Купчанко Г. Хто мы. Памятная книжечка в честь чествования девятисотлетия русского народа. — Вһдень, 1888.

Осадчук В. Научная деятельность этнографа Григория Купчанко.

В статье исследуется научная деятельность буковинского этнографа, историка и политического деятеля второй половины XIX в. Григория Купчанко. Показано его вклад в исследование материальной и духовной культуры населения Буковины и соседних регионов.

Ключевые слова: этнография, наука, публикации, этногенез, традиции, заметки, статьи.

Osadchuk V. Scientific activity of the ethnographer Gregory Kupchanko.

This paper examines the scientific activity of Bukovina ethnographer, historian and politician of the late nineteenth century, Gregory Kupchanko. His contribution into the study of material and spiritual culture of the population of Bukovina and neighboring regions is showed.

Keywords: ethnography, science, publishing, descent, tradition, notes, articles.

СУЧАСНЕ МІСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ ОЧИМА МОЛОДІ

У статті на основі проведеного анкетування молоді зроблено спробу дослідити їхнє бачення власного майбутнього весілля, вплив сучасного міського середовища на прагнення чи небажання дотримуватись звичаїв та традицій.

Ключові слова: молодь, весілля, місто, анкетування.

Весілля є ключовим та найяскравішим етапом в житті кожної людини. Це цікаве та веселе дійство насичене різноманітними обрядодіями, які з плином часу переформовуються в різних аспектах: атрибутивному, символічному, структурному, фольклорному. Особливість існування обрядовості в сучасному урбанізованому середовищі полягає в тому, що саме в місті весілля має свою власну специфічність у вигляді унікального поєднання традиції та інновацій, взаємодії різних етнокультурних компонентів. Для пробної репрезентації сучасного міського весілля ми вирішили провести опитування серед студентської молоді міста Одеси. Для опитування ми обрали молодь, тому що переважно саме ця вікова категорія є носієм спадщини минулих поколінь і трансформує її в сучасну обрядовість в залежності від рівня збереження традиції.

Для вирішення поставленого завдання в першу чергу потрібно дослідити, як молоде покоління бачить своє весілля в умовах сучасного етнокультурного простору, їх ставлення до традиційних елементів у структурі весільного дійства у місті. Для цього ми вирішили розробити анкету, опитавши студентів другого, четвертого та шостого курсів історичного факультету ОНУ імені І.І. Мечникова. Переважна вікова категорія студентів – від вісімнадцяти до двадцяти трьох років.

В анкеті для відповіді були запропоновані такі питання:

1. Як Ви вважаєте, де можна познайомитись зі своєю майбутнім супутником?

- У кіно
- На вулиці

- У навчальному закладі
- В кафе
- В маршрутці
- На святах
- В Інтернеті

2. Чи вважаєте Ви, що Ваш супутник життя має бути такою ж національної приналежності, що і Ви?

- Так
- Ні

3. Чи вважаєте Ви, що Ваш супутник життя повинен бути такою ж релігійної приналежності, що і Ви?

- Так
- Ні

4. Чи вважаєте Ви припустимим жити разом до весілля?

- Так
- Ні

5. Як Ви ставитеся до цивільних шлюбів?

6. Чи варто, на Вашу думку, знайомити свого майбутнього супутника життя до весілля?

- Так
- Ні
- Не обов'язково

7. Чи вважаєте Ви потрібним просити благословення у батьків?

- Так
- Ні
- Не обов'язково

8. Чи варто проводити обряд сватання?

- Так
- Ні

9. Якому місцю Ви віддаєте перевагу для пропозиції руки і серця?

- Ресторан
- Вдома
- Публічні місця
- Через засоби масової інформації
- В іншому місті або країні
- В безлюдному, тихому місці

10. Чи вважаєте Ви правильним, щоб пропозиція була зроблена через ЗМІ?

- Так
- Ні
- Якось інакше

11. Як, на Вашу думку, міські молодіжні правила життя вплинули на весільні традиції?

- Так
- Ні

12. Яка вікова категорія повинна бути у Вашого супутника життя?

13. Чи актуально для Вас провести весілля поза містом?

- Так
- Ні

14. Як Ви вважаєте, чи дотримуються зараз люди у весіллі колишніх традицій?

- Так
- Ні

15. Чи хотіли б Ви відсвяткувати Ваше весілля за минулими традиціями?

- Так
- Ні

16. У якому віці, на Вашу думку, найкраще виходити заміж (одружитись)?

17. Чи вважаєте Ви нормальними для українського традиційного суспільства одностатеві шлюби?

- Так
- Ні

18. Протягом скількох днів, на Вашу думку, потрібно святкувати весілля?

- 1 день
- 2 дні
- 3 дні
- Тиждень
- Більше, ніж тиждень

19. Де, на Вашу думку, повинно проводитись весілля?

- У нареченої
- У нареченого
- В ресторані
- На вулиці

- В іншому місті
- В селі
- 20.** У чому, на Вашу думку, повинна бути одягнена наречена?
- У весільну сукню
- Традиційний костюм
- В чому-небудь іншому

Сучасне місто дуже змінилося за останні роки, багато принесли інноваційні технології, засоби масової інформації, які є джерелом широкого розповсюдження достатньо різноманітних новин, в тому числі і з обрядовості. Не маємо нехтувати і тим, що мода також диктує свої «правила». Все це так чи інакше впливає на людину, яка всі інновації включає у контекст свого життя, в тому числі і в обрядовості.

Міське весілля базувалася на звичаях традиційного сільського весілля, але відрізнялося від нього переважно спрощенням структури, можна сказати, більшою простотою і часто видозміною обрядів. З одного боку, в місті формувалися свої звичаї, а з іншого, відбувалася адаптація сільських обрядів до місцевих умов. З часом міське весілля набуло яскраво виражених специфічних урбанізованих рис. Причому, чим більше було населення міста, тим сильніше міський весільний ритуал відрізнявся від сільського.

Матеріали проведеного опитування дають підставу стверджувати, що студенти підтримують думку про те, що сучасні молодіжні правила життя вплинули на весільні традиції. Зараз молодь по-своєму дивиться на все, що її оточує, привносить своє розуміння. Насамперед, батьки у місті дуже мало виховують в дітях пошану традиційним обрядам та звичаям. У дівчат та хлопців своє середовище, де вони до всього мають свою специфічну думку, дуже часто підкоряючись навіть на підсвідомості натовпу, яка з кожним роком все більше віддаляється від традицій. Ця безперервна ниточка пішла ще мабуть із заснування міст, коли міська молодь привносила зміни до життя сільської. Не слід забувати також про вплив ззовні – з інших країн. На другому курсі двадцять один з двадцяти шести опитаних підтримує цю тезу, на четвертому та шостому курсі так одногolosно вважають всі опитані.

Сьогодні познайомитись із майбутнім нареченим чи нареченою можна будь-де. Раніше парубки та дівчата переважно

знайомились у межах свого села, на вечорницях та інших традиційних зібраннях молоді та сільської громади, у крайньому випадку якщо їхали до родичів у інше село. Але зараз у модернізованому та технологічному місті варіантів для зустрічі стало набагато більше, включно із соціальними мережами. На питання «Де можна познайомитись зі своєю майбутньою половинкою?» студенти другого та четвертого курсу в більшості відповідей назвали навчальний заклад, де переважно студенти найбільше спілкуються, вже потім серед можливих місць для зустрічі зазначили вулицю, кафе, та знайомство на різноманітних святах. Студенти шостого курсу вважають, що найбільше шансів зустріти супутника є в кінотеатрі чи під час свят. Отже, на другому та четвертому курсах, най вірогідним місцем зустрічі студенти обирають місце свого найчастішого осередку перебування, де вирують спільні інтереси, схожість поглядів, ніж на шостому курсу.

У сучасному полікультурному суспільстві, з'являється все більше пар, що хочуть одружитись, але сповідують різні релігії. Віросповідання нареченого та нареченої найчастіше і стають головним чинником у визначенні того, яким буде весілля. Для багатьох важливою є релігійна приналежність свого обранця. І для більшості теперішньої молоді цей аспект є одним з важливих, адже старше покоління, а саме студенти четвертого та шостого курсів, майже всі вважають, що людина поряд має бути з однаковими духовними цінностями. Натомість студенти другого курсу вже більш модернізовано і осучаснено не надають цьому важливого чи суттєвого значення.

Щодо етнічної приналежності, то для молоді для обрання собі другої половинки сьогодні цей чинник не відіграє ключового значення. Жити разом до весілля раніше було не допустимим, це був сором, зараз молодь частіше за все, перш ніж одружитись, хочуть пожити разом, щоб придивитися один до одного. І, за статистикою, всі опитані нами студенти факт спільного проживання вважають нормальним на сьогодні явищем для створення своєї родини.

Познайомити нареченого чи наречену з батьками до весілля і попросити їх благословення залишається незмінно обов'язковим, а от одну з важливіших частин весілля – сватання, молодь саме другого курсу вже не вважає потрібним проводити традиційно, більшість не бажають проводити цей

обряд, що демонструє не тільки те, що ця частина весілля трансформується, а й те, що з часом діти не йдуть чітко за тими традиціями, що були у їхніх батьків.

Зробити пропозицію руки та серця сьогодні намагаються якомога оригінальніше, мабуть, для того, щоб краще запам'яталося. На жаль, не засилають старостів, і дівки, під піччю прислуховуючись, не стоять. Сьогодні роблять так, як модно, а не як традиційно. Але незважаючи на це, наша молодь в більшості обирає для себе найкомфортнішим місцем для пропозиції тихе і безлюдне місце, потім оселю, іншу країну чи місто.

Вкрай негативно ставиться молодь також до пропозиції руки та серця через засоби масової інформації, що призводить до висновків, що все ж таки сім'ю і особисте життя молодь хоче залишити у тому просторі, де не будуть всі за все знати. І тенденція афішувати своє життя іде на спад.

Осучаснення і зміни весільних традицій не проходить поза оком, за даними опитування майже всі усвідомлюють як місто із своїми специфічними правилами, а також і плином часу, модернізувало це дійство, а також внесло багато своїх коректив. Також більшість серед опитаних не хоче проводити своє весілля за сталими традиціями і вважають, що люди не опираються на них.

Дуже модним стало в сучасному місті розробляти різноманітні тематичні весілля. Для цього існують спеціальні агентства, люди, які спеціально для кожної пари можуть продумати їх важливий день, але більш молоде покоління, як не дивно, на відміну від старшого, не хоче для себе тематичного весілля.

За традицією весілля святкують три дні, в кожен з яких проводять спеціальні обрядодії за участі нареченої та нареченого. У студентів другого та четвертого курсів ще привалює саме таке уявлення про проведення весілля, на шостому молодь вже обирає для свого весілля лише один день. Також проведення весілля у ресторані вже стало традицією міста і, не звертаючи увагу на різницю у віці, більшість обирає саме це місце. На другому курсі тринадцять хочуть святкувати саме там, вісім – в іншому місті, три – у нареченого і ще двоє – у селі. На четвертому курсі чотири – у ресторані, один – у нареченої, один – у нареченого, один – в селі. На шостому – так само.

Для багатьох дуже актуальним стало проводити весілля поза містом, кудись поїхати чи вибратися на природу, двад-

цять два студенти другого курсу, чотири з четвертого і шість з шостого курсів, хотіли б для себе таке свято.

Дуже важливим і цікавим все, що стосується вікової категорії хлопця чи дівчини. «Яка ж повинна бути вікова категорія у вашого супутника життя?», – на другому курсі на це питання переважно відповідають: від двадцяти до тридцяти років, є, авжеж, коливання у різні сторони, якщо це дівчатка, то обов'язково ровесник чи старше на п'ять-сім років. Для хлопців важливо, щоб не молодша за п'ять років чи не старше трьох років. На шостому курсі для дівчат позначка не повинна переважувати за десять років, в середньому, вік від двадцяти п'яти до тридцяти, чи просто різниця у п'ять років. Для хлопців від сімнадцяти до двадцяти п'яти. На четвертому курсі для дівчат від двадцяти одного-двадцяти семи в середньому, а для хлопців – не молодша від трьох – п'яти років.

Для одруження на другому курсі дівчата віддають перевагу віковій категорії від двадцяти одного-двадцяти п'яти, хлопці – до тридцяти років. На четвертому – від двадцяти п'яти – тридцяти і на шостому так само.

Загальновідомо, що у кожному регіоні весільне вбрання відрізнялося одне від іншого різноманітними елементами. Одеса ще за часів Російської імперії була відома тим, що тут вирувала мода, яку приносили інші країни, що зумовлювало новаторство і до весільного вбрання. Авжеж, у нареченої має бути гарна весільна сукня, не така, як у всіх, і за опитуванням усім студентам весільна сукня більш приваблива, ніж традиційний костюм чи щось інше. Так, на другому курсі двадцять чотири з двадцяти шести вважають, що молода має бути у весільній сукні на четвертому та на шостому так само.

Дуже специфічним в сучасному світі є таке явище, як одностатеві шлюби. Це специфічне і проблемне питання, думок стосовно якого дуже багато, але воно безперечно дуже впливає на весілля взагалі. Тому думка молоді стосовно цієї проблематики, як вони ставляться до цього чи вважають це нормальним, адже вони живуть у цьому середовищі є важливим та цікавим. На другому курсі двадцять два студенти ставляться до цього негативно, на четвертому – всі негативно, і на шостому – всі негативно, крім однієї людини.

Отже, проаналізувавши дані відповіді, ми дійшли до таких висновків. Вони є як позитивними, так і негативними. Міс-

то як надає багато можливостей, що, безперечно, добре, так і багато що трансформує: змінює та викорінює. Але чим молодше покоління, тим більше усталені звичаї модернізуються. Молодь впроваджує свої традиції святкування, що виражається у кількості днів проведення весілля, місці проведення, відходу у минуле традиційного вбрання нареченої. Вкрай негативним явищем є також і те, що половина студентів вже другого курсу такий важливий обряд, як сватання, не вважають потрібним. Одним з позитивних явищ є те, що незважаючи на охоплення інформаційними технологіями усіх сторін нашого життя, молодь все-таки своє особисте життя не хоче виставляти на показ і робити з свого весілля щось дуже помпезне. Стосовно релігії, вона і зараз, як і в усі часи, є камінням зіткнення. Молодь надає цьому питанню важливе місце і вважає в більшій кількості, що супутник має бути такої ж конфесії. Через різну національну приналежність питань не виникає і цьому значення не надають. Стосовно питання одностатевих шлюбів, то всі опитувані відносяться до цього негативно, що дає привід думати, що у майбутньому сформується багато міцних українських шлюбів.

Переверзова С. Современная городская свадьба глазами молодёжи.

В статье на основе проведенного анкетирования молодёжи сделана попытка исследовать их видение собственной будущей свадьбы, влияние современной городской среды на стремление или нежелание придерживаться обычаев и традиций.

Ключевые слова: молодёжь, свадьба, город, анкетирование.

Pereverzova S. Youth view on the contemporary urban wedding.

The article is based on a survey conducted by the youth attempted to explore their vision of their future wedding, the influence of the modern urban environment, the desire or unwillingness to comply with customs and traditions.

Keywords: youth, wedding, city (urban), survey.

РОДИЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ КОДИМЩИНИ (за матеріалами польових досліджень)

Стаття присвячена допологовим, власнепологовим, післяпологовим звичаям, обрядам, та обрядодіям до першого року життя дитини, характерним для українців Кодимського району Одеської області. Стаття написана на основі польових етнографічних досліджень в селах зазначеного регіону.

Ключові слова: родильна обрядовість, українці, Кодимщина, польові матеріали.

Етнографічні матеріали засвідчують, що повсюдно в Україні велика увага приділялася традиційним звичаям і обрядам, пов'язаним з народженням дитини. Згідно з народними віруваннями, дотримання і виконання відповідних звичаєвих настанов і обрядів — необхідна передумова успішного народження дитини, здоров'я і благополуччя матері, та щасливої їхньої долі. Цей комплекс обрядів Анатолій Пономарьов поділяє на чотири групи: допологові; власне пологові; післяпологові; та обрядові дії, що знаменують перші кроки соціалізації дитини [1, с. 212].

У даній статті характеризується система родильних звичаїв та обрядів українців Кодимського району Одеської області. Цей район належить до Південно-Східного Поділля — району, в якому впродовж тривалого часу спільно проживали українці, євреї, молдавани та представники інших етнічних груп.

На Кодимщині до нашого часу зберігаються вірування про таємничий зв'язок між ще не народженою дитиною та поведінкою вагітної жінки. Існують заборони і застереження, які повинні захистити дитину від вроджених фізичних і розумових вад. У родині для забезпечення здорового спадкоємця старші жінки ретельно слідкують, щоб майбутня мати дотримувалася всіх табу, пов'язаних з вагітністю. Іноді заборони стосуються і батька майбутньої дитини. До сьогодні зберігається віра в прикмети, пов'язані з вагітністю. Вагітній жінці не можна сідати на порожній мішок — дитина буде вічно голодна. Не можна сідати на беаги, щоб не народилася двійня (окрім того, що

двійню важче прогодувати, до таких дітей було скоріше негативне ставлення в традиційній культурі). Не варто вагітній жінці переступати через мотузку – щоб шию дитини не обвилу пуповиною. Народження дітей-калік пов'язують з гріхами їх батьків: за однією з розповідей, хлопець з наче «відрізаним» вухом народився таким від того, що батько під час вагітності дружини задивився на чоловіка з такою вадою [4].

Існують прикмети стосовно визначення статі дитини: кажуть, якщо дитина в утробі матері лежить з лівого боку, то буде хлопчик, а якщо з правого – дівчинка; гострий живіт – на хлопчика, круглий – на дівчинку.

В середині ХХ століття в більшості родин було по двоє (іноді більше) дітей. За матеріалами картографування родильної обрядовості, яке наводить Н.К.Гаврилюк, на території Південно-Східного Поділля наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття ім'янаречення здійснювалось через посередництво бабки-бранки і не було пов'язане з хрещенням дитини (це характерно повсюдно на Поділлі і повсюдно на Одещині) [3, с. 72]. За свідченнями респондентів, при виборі імені дитини батьки керувалися власними вподобаннями, певною мірою враховуючи церковний календар (в тих випадках, коли дитина народжувалась безпосередньо на день певного святого) [6]. Часто старші діти самі давали імена молодшим [4].

За свідченнями респондентки 1931 р.н., її мати народжувала вдома, за допомогою «баби». Така «баба» була на кожній магалі. Вона приймала пологи, відтинала пуповину, і потім ще деякий час заходила до породіллі. «Бабу» віддячували гостинцем, до неї діти носили вечерю [6]. У 1940-х роках більшість жінок народжувала вже в лікарнях. Респонденти з сіл Олексіївка та Пиріжне пригадують, що в них ще в 1950-ті роки «бабка» приймала вдома пологи. Втім, саму респондентку 1959 р.н. мати народила вже в лікарні [7]. Прикметно, що і в пологових будинках дотримувались усталених звичаїв, зокрема щодо пуповини: часто мати її забирала і зберігала, а коли дитина йшла в перший клас, давала розв'язати. Якщо швидко впорається – буде легко вчитися («розум розв'язує»). Збіг це чи ні, але діти, які не змогли розв'язати пупок, за свідченнями респондентів, справді навчалися гірше. Акушерку віддячували рушником (хусткою) і, як це стало популярним у 1960-ті рр. – квітами і шампанським [5].

Звичай розпивати могорич батьком новонародженої дитини з друзями зберігається, втім, нічого конкретного про це не розповідають навіть респонденти-чоловіки.

Чимало інформації про народні лікування дитячих хвороб. Коли дитина страждала на «три духи», баби клали на поріг три горняти, а тоді переносили через поріг дитину, два горняти перекидаючи і залишаючи одне [5]. За іншими свідченнями, коли в дитини було «три духи», слід було набрати вдосвіта води з трьох криниць (так, щоб ніхто не бачив), сісти годувати дитину просто на порозі, прочитати молитву і перекинути два відра з водою від себе на обидва боки. Це можна вважати проявом гомеопатичної магії.

Мешканці Кодимщини погано розбираються у лікувальних травах: їм важко назвати трави, які додавали у купіль дитини: «та якісь будяки», «частіше у марганцівці купали» [5]. Коли дитина погано спала, давали пити відвар з голівок маку, але частіше дитину примовляли, оскільки поганий сон розцінювали як ознаку того, що дитину зурочили.

Замовляння належать до важливих запобіжних заходів, пов'язаних зі здоров'ям та розвитком немовляти. Це поширений метод української народної медицини. Замовляли дитину від різних хвороб, переляку, наврочування. Цей метод народився з віри в магічну силу слова та впливу на людину небесних світил, вогню, рослин тощо. В українських замовляннях елементи давньої міфології поєднуються з християнськими віруваннями: згадуються Ісус Христос, Богородиця, святі угодники [1, с.113].

Усі респонденти знають про обряд «продажу дитини» – багато хто «продавав» бодай одного зі своїх дітей. Так робили у тому випадку, коли маленька дитина сильно хворіла, чи попередні спроби народити здорову дитину були невдалими. Відчиняли вікно (деякі респонденти зазначають, що це мало бути «середнє» вікно, тобто посередині між іншими двома вікнами), кликали першу зустрічну людину, та давала гроші (символічну суму), їй через вікно передавали дитину, а назад заносили вже через двері. Дію повторювали тричі [4]. Частіше обряд спрощували: «продавали» через вікно один раз, іноді навіть через двері (взимку, коли не хотіли відчиняти вікна) [5]. «Продавали» дитину не лише першій зустрічній людині, але й такій, в якій були свої здорові діти. Потім до тих, хто «купив» дитину, також носили вечерю на Різдво.

Породілля 40 днів (6 тижнів) не мала виходити за межі двору своєї хати, оскільки вважалася «нечистою», але цього правила вже не дотримуються. Зазвичай через 40 днів мати йшла з дитиною на вивід (проходну) в церкву. Дитину заносили в церкву, батюшка читав проходну, підносив дитину до кожної ікони, потім клав під вітварем (якщо хлопчик), а мати там забирала дитину. Дівчат до вітваря не заносили, лише підносили до образів [6].

Хрестили дитину якомога раніше, іноді теж через 6 тижнів (40 днів). Для Кодимщини характерно обирати велику кількість кумів – від 5 до 18 пар. Одна пара – «старша», яка несе дитину до хреста, інші – молодші. Головне правило при обранні кумів, якого дотримуються дотепер – це має бути не одружена між собою пара. Респондентка хрестила дитину разом зі своїм майбутнім чоловіком – дівчинка сильно кричала під час хрещення, і її життя не було щасливим [6]. Інші забобони: не брати в куми вагітну жінку (до хреста не можна, а однією з кумів – так), обирати різних кумів для дітей – тут не є обов'язковими. Але респонденти зазначають, що найкраще брати «стрічених» кумів – тобто брати за кумів перших, кого зустрінеш на вулиці. Саме так і робили у тих випадках, коли дитина хворіла і її хотіли якнайшвидше похрестити. За іншими свідченнями, для хворих дітей (або тоді, коли у батьків перед цим помирили діти) слід брати кумів «з однієї хати» – наприклад, брата і сестру. Куми купували для дитину крижмо, ковдру і т.п. Чітких словесних формул, які промовляли хрещені батьки, не збереглося, вони є довільними. Коли приносили з церкви, казали, що повертають «хрещене, молитвене, мироване» [4]. Коли після хрещення дитину заносили в хату, спочатку через поріг кидали сокиру або інший залізний предмет, стелили кожух, клали на кожух дитину, а тоді вже заносили в хату [6].

Хрестини святкували з розмахом, запрошували друзів, родичів, усім кумам давали калачі і рушник. Якщо з якихось причин це не було зроблено під час хрестин, калачі і рушник кумам роздавали на другий день весілля похресників. Готували ті самі страви, що й на весілля: починали з холодця, на завершення подавали сливки [4].

Від вроку дитину захищали за допомогою шпильок, ниток червоного кольору [4].

Дитину вперше стрижуть у рік, це роблять вдома «перші куми». Волосся видстригали хрестом, дитину при цьому садили на кожух (зараз за відсутності кожуха цього правила не дотримуються). Перше вистрижене волосся, за одними свідченнями, намагалися зберігати (наприклад, у скрині), за іншими – спалювали над свічкою. Також у день пострижин перед дитиною розкладають різноманітні речі і дивляться, що вона візьме, намагаючись таким чином передбачити її майбутню долю [5].

Респонденти не називають чітких термінів, скільки дитину слід годувати молоком матері. Все залежало від обставин і можливостей матері. Щоб відлучити, дитину на кілька днів забирали від матері, давали дитині яйце і шматок хліба і казали «переходь на свій хліб». Головне правило, на якому наголошують всі респонденти: дитину, які відлучили від грудей, не можна «завертати» назад – бо буде «врочлива» [5].

Отже, родильна обрядовість українців Кодимщини до сьогодні має традиційну структуру, а населення зберігає віру в магічну силу деяких обрядів. Архаїчними є пріоритети у виборі кумів, магічний обряд прилучення дитини до родини, обряд пострижин. Трансформується обряд ім'янаречення, відвідання породіллі. Найчастіше зустрічаються прояви гомеопатичної магії. Найбільш збереженими є заборони, які стосуються вагітних жінок та немовлят, замовляння проти дитячих хвороб, здійснення магічного обряду «продажу дитини».

Джерела та література

1. Борисенко В.К. Родильні звичаї та обряди // Поділля: історико-етнографічне дослідження / Л.Ф.Артюх, В.Г.Балушок, З.Є.Болтарович та ін. – К., 1994. – С. 212.
2. Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – С. 113.
3. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981 – С. 72.
4. Гук Ольга Іванівна, 1940 р.н., Шепітко Ліза Прокопівна, 1944 р.н., с. Пиріжне.
5. Лужецька Тамара Феофанівна, 1941 р.н., с. Лабушне.
6. Продан Василина Дементіївна, 1931 р.н., с. Лабушне.
7. Рубанська Зінаїда Семенівна, 1959 р.н., с. Олексіївка.

Петрова А. Родильная обрядность украинцев Кодымщины (по материалам полевых исследований).

Статья посвящена дородовым, собственнородовым, последродовым обычаям и обрядам, и обрядам первого года жизни ребенка, характерным для украинцев Кодымского района Одесской области. Статья написана на основании полевых этнографических исследований в селах указанного региона.

Ключевые слова: родильная обрядность, украинцы, Кодымщина, полевые материалы.

Petrova A. Birthing ritualism of Ukrainians in Kodyma region (based on field research).

The article is devoted prenatal, act of delivery, after childbirth customs and ceremonies and rites of the first year of life, which are characteristic of Ukrainians in Kodyma district of Odessa region. The article is written based on ethnographic field research in the villages of the region.

Keywords: puerperal ritual, Ukrainians, Kodymschina, field materials.

ТРАДИЦІЙНО-ГОСПОДАРСЬКИЙ РІК ПАСІЧНИКА НА ОПІЛЛІ ТА ЙОГО ПЕРІОДИЗАЦІЯ

У статті здійснено аналіз традиційно-господарського року пасічника кінця ХІХ – початку ХХІ ст. на Опіллі. Зокрема звернуто увагу на господарський календар бджоляра. На сьогодні залишається малодослідженим традиційний господарський календар пасічника на Опіллі в 90-х рр.. ХІХ – початку ХХІ ст. Стаття присвячена комплексному вивченню періодизації господарського року бджоляра-пасічника.

Ключові слова: Опілля, бджоляр, пасічник, зимівник, господарський рік.

Господарський рік бджоляра є одним з основних елементів організації традиційного бджільництва. Це поняття охоплює комплекс дій щодо догляду за бджолами протягом різних пір року. Сам же господарський цикл сформувався досить давно і ввібрав в себе народний досвід із врахуванням природно-географічної специфіки регіону, а також й комплекс світоглядних принципів та установок. Існують різні підходи щодо класифікації господарського року, але найбільш поширеним є поділ за сезонами: зимовим, весняним, літнім та осіннім.

Із цієї проблематики ґрунтовними дослідженнями відзначаються М. Шевчук, В. Гайдар, В. Пилипенко, О. Іванченко, В. Поліщук.

Мета статті полягає у комплексному вивченні традиційно-господарського року пасічника на Опіллі кінця ХІХ – поч. ХХІ століття.

Аналіз господарського року варто розпочати із зимового сезону з двох причин. По-перше, це є один із найскладніших періодів догляду за бджолами, що зумовлено суворими кліматичними умовами. По-друге, зимовий період відкриває господарський рік пасічника, оскільки в цей час потрібно провести комплекс заходів щодо підготовки пасіки до весняно-літнього сезону. У зв'язку з цим зимовий період характеризується особливим комплексом виробничих дій. Так, просто необхідне ретельне спостереження за зимуючими бджолами, тому в цей період пасічник повинен часто відвідувати зимівник в залеж-

ності від температурного режиму. Взагалі ж зимівля бджіл на Опіллі, як і всюди на Україні, проходить в двох формах: або на волі, або ж у спеціально об лаштованому для цього приміщенні – зимівнику. Як відзначають респонденти, загалом у грудні бджоли в гніздах сидять спокійно, у вуликах зовсім відсутній розплід. Один раз на місяць слід прочищати льотки від підмору. На Опіллі склалась традиція, що, якщо бджоли зимують на волі, то верхній й нижній льотки восени залишають відкритими, а в холодні дні нижній закривають. При цьому льотки захищають похило поставленими дощечками від забивання їх снігом [16].

Січень – середина зимівлі бджіл. Якщо пасіка була добре підготовлена до зими, то особливої потреби в постійному контролі стану бджіл немає. Проте 1-2 рази на місяць треба заходити в зимівник і при необхідності відрегулювати температуру й вологість повітря до норми. Не завадить вигребти підмор і вибірково прослухати стан сімей. Прослуховують сім'ї і на волі. Як вже відзначалось, у січні бджоли перебувають у стані зимового спокою, але прослуховування є просто необхідним. На Опіллі склалась особлива система здійснення прослуховування й визначення завдяки йому стану зимівлі. Як відзначають респонденти, на легке постукування по вулику пальцем бджоли повинні відгукнутись гучним гулом, а потім швидко затихнути, оскільки така поведінка бджіл – найкраща ознака благополучної зимівлі [20]. Безматочні сім'ї на постукування по вулику відгукуються неупорядкованим хаотичним шумом і довго не заспокоюються. Такій сім'ї слід влаштувати кімнатний обліт. Однак, окремі бджолярі Опілля відзначають, що до постукування потрібно вдаватись зрідка, насамперед в сумнівних випадках, таких як різка зміна температурного режиму, досить тривалий абсолютний спокій у вулику. На Опіллі існує й інший спосіб прослуховування зимівлі сімей – за допомогою звичайної гумової трубки, яку вставляють в льоток. В такому випадку почуте рівне й тихе гудіння бджіл свідчить про нормальний стан зимівлі [19].

З іншого боку, як відзначають респонденти, підвищений шум бджіл у зимівнику є ознакою того, що зимівля проходить ненормально. Причинами цього можуть бути як переутеплення, так і надмірне охолодження сімей, відсутність корму, кристалізація меду, наявність у вуликах медової пади, надмірна вологість або сухість повітря [11].

На кожний із цих випадків серед бджолярів Опілля побутують свої запобіжні заходи. Фактично завданням пасічника у зимовий період є своєчасно виявити та грамотно усунути недоліки зимівлі. Якщо не вистачає меду, то бджіл підгодовують густим цукровим сиропом. Кожній сім'ї дають 1,5-2 л сиропу, наливаючи його у верхні частини рамок. Частину порожніх рамок при цьому з гнізда забирають. При кристалізації меду, ознакою якої є наявність кристаликів у підморі, в опільських селах Бринь та Мединя бджолам дають воду й кладуть на рамки змочену водою марлю, вату та інший матеріал [7]. Одночасно слід замінити рамки із закристалізованим медом на рамки з не закристалізованим. При підгодівлі бджіл закристалізованим медом його загортають у марлю й у вигляді коржика кладуть над клубом бджіл – на верхні планки рамок під утеплення. В зимовий період при відсутності корму бджіл підгодовують. На Опіллі й по сьогодні існують такі способи підгодівлі бджіл: коржиками із закристалізованого меду, просто рідким медом та цукрово-медовим сиропом [6].

Основне завдання пасічника протягом зимового періоду – не допустити загибелі бджоляних сімей. Але, якщо у зимуючих на волі бджіл належні запаси корму (а це 15-18 кг на бджолосім'ю), додержані всі вимоги щодо нормального утеплення гнізд, укомплектування в них кормових запасів, влаштування льотків та їх забезпечення від проникнення мишей, а також, якщо сім'ї бджіл пішли на зимівлю сильні, то турбуватись про наслідки зимівлі не доводиться. Бджоли перезимують добре, і пасічник спокійно може займатись підготовкою всього необхідного до весняно-літнього сезону [5, с. 73-74].

Окрім зимового догляду за бджолами, в цей період, як вже відзначалось, проходить підготовка до весняно-літнього сезону, тому пасічник повинен виконати ряд наступних приготувань.

Зокрема на Опіллі у цей період бджолярі виготовляють й ремонтують вулики та пасічницький інвентар – вуликові рамки, мати, натягують дріт на рамки. Крім того в січні вони складають плани щодо поліпшення й раціонального використання бази для бджіл, турбуються про насінний та посадковий матеріал, необхідний для пасіки, визначають потребу в пасічницькому обладнанні, інвентарі, обговорюють виробничі плани на новий рік [2, с. 9-10].

При складанні планів господарських робіт бджоларі особливе значення надають садінню медоносних рослин у лісах й лісозахисних смугах. У цьому плані обов'язково треба передбачити сівбу гречки, гірчиці і фацелії на землях, зайнятих парках, а також тих, які звільнились після укусу трав та збирання урожаю ранніх зернових. Природні умови Опілля дозволяють це виконати якнайкраще, оскільки тут наявні значні площі орних родючих земель. Як відзначають бджоларі цього історико-етнографічного регіону, сівбу провадять таким чином, щоб на кожні 5-7 сімей мати один гектар культури [15].

У планах бджоларі передбачають також перевезення пасік на ділянки, що підлягають запиленню та використанню взятку з природних медоносів.

Лютий – останній місяць зими і надзвичайно важливий на протязі господарського року. Саме в цей період матки починають відкладати яєчка, розміщуючи їх у центрі клубу, спочатку по кілька штук на день, а потім дедалі більше. Як відзначають респонденти, коли розпочинається відкладання яєчок, бджоли в центрі гнізда підвищують температуру і тримають її на рівні 34-36°, при цьому збільшується денна витрата кормових запасів, тому що бджоли витрачають їх для живлення розплоду і для підтримки сталої температури в гнізді [13].

В березні досить часто проводять ранній облёт бджолиних сімей. За розповідями пасічника Я.Сулими з с. Загір'я Галицького району можна відтворити картину того, як відбувається ранній облёт бджіл: у тихий, сонячний день, при температурі повітря 10-12° С тепла, сім'ї, що непокояться, виносять із зимівника і ставлять в освітленому сонцем і захищеному від вітру місці – біля стіни будинку, сарая, біля високого паркана тощо. Якщо сніг ще не зійшов, то землю вистилають солом'яною, половою або вкривають солом'яними матами. Коли бджоли облітаються, вулики можна знову перенести в зимівник [16]. Готуючись до виставлення всієї пасіки із зимівника, пасічник упорядковує тічок, зокрема: нерозталий сніг посипає сажею або вугільним пилом, торф'яною кришкою, землею, готує кілки чи підставки, шиє утеплювальні подушки для вуликів, збиває рамки [3, с. 25-26].

Одночасно із раннім весняним облётом бджіл в цей час влаштовують також головну весняну ревізію. Як повідомляє пасічник Ю. Мельник із села Вікторів Галицького району вона

проходить таким чином: теплого безвітряного дня, коли температура повітря становить не нижче 14° С в тіні проводять огляд сімей і вуликів, під час якого оцінюють: силу сім'ї, наявність матки, кількість розплоду, забезпечення кормовими запасами та загальний стан гнізда. Всі ці показники занотовують, щоб володіти загальною картиною стану своєї пасіки. Також в процесі цієї ревізії очищають й дезінфікують вулики, перетоплюють на віск непридатні стільники [11]. При дезінфікації необхідно мати кілька запасних продезінфікованих вуликів, у які пересаджують сім'ї, а вулики, що звільнилися, дезінфікують, вискоблюють і обмивають гарячим лугом. Після вискоблення вулик можна обпалити вогнем [8].

Під час ревізії у гніздах залишають тільки рамки з розплодом і одну-дві порожні для відкладання яєць маткою [2, с. 15-16]. Що важливо, то проводять швидкий вибірковий огляд бджолиних сімей, під час якого безматкові сім'ї приєднують до слабих і ставлять дозуючі годівнички. Це необхідно для постійного надходження певної кількості сиропу, щоб стимулювати матки до збільшення яйцекладки [4, с. 5].

У квітні відбувається також перший взяток бджіл, який вони беруть з ліщини, клена, в'яза, підбілу, верби, плодкових дерев. Саме тому потрібно простежити, щоб територія довкола пасіки була забезпечена медоносними рослинами. Якщо поблизу пасіки таких медоносів немає, то бджіл підвозять до масивів рослин, що цвітуть. З цього виходить, що тічки треба розміщувати або на площах, зайнятих медоносами, що цвітуть, або поблизу них [12]. На Опіллі щодо медоносів сприятлива ситуація для розвитку бджільництва, однак, вже в залежності від конкретних місцевих умов можуть бути свої варіації. Тому в окремих населених пунктах Галицького та Рогатинського районів додатково висівають медоноси на припасічних ділянках та на зайнятих парах, а також висаджують деревно-чагарникові медоноси [3, с. 33].

Травень – це місяць, коли особливо активно відбувається розплід бджіл. Фактично яйцекладність маток досягає 1000 яєчок на добу. У сім'ях появляється багато молодих бджіл, починається нарощування їх сили. Як розповідає пасічник В.Стець із м. Галича, що, оскільки появляється свіжий взяток і бджоли починають активно білити старі стільники та відбудовувати нові, то пасічник повинен створити найкращі умови

для розвитку сімей: розширити гнізда маломедними рамками, поповнюючи таким способом запаси корму [18].

Слід сказати, що в першій половині травня формується молодняк бджіл, тобто ранні підводки. Бджоляр В. Манюх із м. Галича пояснив традиційні шляхи обходження з цими ранніми підводками. Так, якщо відводку стає тісно в своєму відділенні вулика, його переводять в інший вулик і продовжують підсилювати, поки відводок не досягне сили середньої бджолосім'ї і, надзвичайно добрі результати при цьому дає обмін розплодом [10].

У другій половині травня при наявності взятку, теплої погоди й появу в сім'ях печатного трутневого розплоду повсюдно на Опіллі приступають до штучного виведення маток й формування відводків на маточники. Особливо цьому сприяє цвітіння садів, а саме той факт, що зацвітає татарський клен. Щодо продуктивності нектару, то він стоїть вище липи [3, с. 36-37].

Найбільшої продуктивності матки досягають у червні, даючи по 2000 і більше ячок на добу. За таких обставин у сім'ях нагромаджується багато бджіл. Пасічник О.Гвоздецький із м. Бурштин пояснив загрозу ситуації, яка у зв'язку з цим виникає. Справа в тому, що коли немає взятку і бджоли не зайняті медозбором, у них може виникнути прагнення до роїння: вони виводять трутнів, закладають маточники. Щоб не допустити роїння, бджіл потрібно постійно завантажувати роботою. На Опіллі, розширюючи гнізда штучною вошиною, бджіл завантажують будівельною роботою, а також запобігають роїнню, відбираючи частину бджіл й розплоду для утворення відводків [7].

У червні закінчується підготовка пасіки до головного взятку й нарощування бджіл. Основні сім'ї в цей період займають 20-24 рамки в лежаках, обидва корпуси – в двокорпусних вуликах, або корпус з магазином, якщо користуватись вуликами з магазинами. Бджоли беруть взяток з еспарцету, липи і ранніх посівів гречки. Для максимального використання нектарозапасів пасіки в цей час також підвозять до масивів з медоносами [3, с. 45].

Як же говорилося, у червні починається головний взяток, тому бджолярі повсюдно забезпечують сім'ї достатньою кількістю стільників для ефективного використання медозбору. На початку червня виводять нову партію маток, готуються до кочівлі. Пасіку на медозборі розміщують невеликими групами по 20-40 сімей. Усіх старих маток замінюють маточниками.

Не маючи відкритого розплоду, бджоли принесуть у 2-3 рази більше меду [1, с. 218].

У липні триває взятку, тому головне, щоб сім'ї бджіл продовжували головний медозбір. З цією метою на Опіллі вживаються заходи до обмеження яйцекладності маток, бо розмноження у період взятку відвертає бджіл від медозбору. Такі обмеження проводять так: якщо взятку короткий – 8-10 днів, то за 7-8 днів до його початку замість вилученої з сім'ї матки дають дозрілий маточник і після створення кормового запасу приступають до викачування меду з тих рамок, у яких бджоли почали «забрусовку» – запечатування у верхній частині стільника. При скороченні взятку знімають магазини. У липні медозбір проводиться з малини та різнотрав'я, у другій декаді – з липи, люцерни, конюшини червоної. Якщо взятку закінчився, то в останній декаді починають виведення маток для заміни старих та малопродуктивних. Сім'ї з матками післявзяткового виводу на другий рік краще розвиваються і майже ніколи не рояться [14].

Серпень також доволі важливий період в господарському році бджоляра. В цей час, коли взятку поступово знижується до 100-200 г на день, проводять післявзяткову ревізію для встановлення сили сім'ї, кількості розплоду, кількості меду, якості матки. Пасічник Я. Сулима з Галицького Опілля так охарактеризував основні заняття бджолярів протягом серпня: в серпні потрібно створити всі умови для найкращого відкладання яєчок маткою і вигодівлі розплоду, для цього за вставну дошку кладуть маломедні рамки, або дають рідку підгодівлю по 1 склянці на день, гніздо добре утеплюють та вживають заходів проти бджолиних крадіжок, замазуючи щілини у вуликах й старанно закриваючи дашками всі вулики, а стільники переносять у приміщення [16]. Саме тому в цей час при роботі з гніздами бджіл не тримають їх відкритими протягом тривалого часу.

Важливою особливістю місяця серпня з позицій цілого господарського року є перші кроки до забезпечення підготовки бджіл до зимового періоду, а починають таку підготовку виготовленням матів, ремонтом зимівника, підвезенням й просушуванням піску [3, с. 78-79]. Так же пасічники готують до зими гнізда, перевіряють якість кормового меду на присутність паді. Для кращої зимівлі велике значення має осінній розвиток сімей. Щоб матка більш інтенсивно відкладала яйця, необхідно забезпечити бджолині сім'ї підтримуючим взятком.

У серпні заготовляють необхідну кількість цукру для заміни частини меду на цукор. Крім меду, в кожній сім'ї на зиму залишають пергу на двох рамках. В гніздах залишають рамки з розплодом, за ними рамки для відкладення яєць маткою, а також медові рамки [9].

У вересні, коли проводиться остаточне збирання гнізд на зиму, на Опіллі вже усталилась традиція формувати їх таким чином, щоб на кожну вуличку бджіл припадало не менше 2,5 кг меду. Для приєднання відводка до сім'ї закривають льотки вуликів решітками, через які вже не може пройти матка, а на мішковину перед прилітною дошкою струшують бджіл із відводків [4, с. 7].

В жовтні проходить важливий етап в річному циклі життєдіяльності бджіл, а відповідно і в господарському році пасічника – активність бджіл поступово завмирає. Саме в жовтневі теплі, сонячні дні вони роблять останні обльоти. Як оповів пасічник М. Сірко з м. Галича, при пониженні температури зовні і всередині вулика бджоли збираються в клуб, щоб було легше взаємно обігріватися. В клуб бджоли збираються звичайно напроти льотка на стільниках, де був розплід. Спочатку бджоли утворюють клуб тільки вночі, але якщо температура зовнішнього повітря не перевищує 12°, то клуб сформується остаточно [15].

На початку вересня бджоли починали готувати гніздо до зимівлі – укладати мед у голові вулика, а робочі бджоли – виганяти з нього трутнів. Існували два способи зимівлі комах, які здобули однакове поширення у пасічників Опілля, – на тічку та у спеціальних чи пристосованих приміщеннях. У першому випадку вулики з бджолами залишалися на місці свого стаціонарного перебування, причому зимові вулики з подвійними стінками утеплювали підручним матеріалом – сіном, соломою, отавою, мохом, листям, стружкою, половою, лляним клоччям. У деяких селах для утеплення вуликів плели мати зі соломи, використовуючи спеціальний верстат, на якому її пресували, а тоді прошивали лляними чи конопляними нитками, – виходили ніби матрацики [6].

Отже, господарський рік бджоляра являє собою комплекс дій і виробничих актів, які спрямовані на забезпечення оптимального життєзабезпечення бджіл в домашніх умовах протягом року. Як бачимо, господарський рік відтворює накопи-

чені різними поколіннями уявлення й досвід щодо догляду за бджолами, які пов'язані, насамперед, із річним циклом життя самої бджоли. Тому, цілком об ґрунтовим виглядає твердження, що для формування таких господарсько-виробничих актів, які ми маємо зараз, лягли багатомісячні спостереження людей над сезонною поведінкою бджіл, а у зв'язку з цим і дії, які могли б бути спрямовані зі сторони людини, щоб адаптувати її до своїх потреб. Отож, у зв'язку з цим розглянутий комплекс дій становить частинку традиційного бджільництва. Важливо також наголосити, що в плані господарського року виробничі дійства на Опіллі істотно відрізняються від інших історико-географічних областей України, особливо суміжних.

Джерела та література

1. Гайдар В.А., Пилипенко В.П. Карпатські бджоли / За ред. В.А. Гайдар, В.П. Пилипенко. – Ужгород, 1982. – С. 218-220.
2. Іванченко О.Й. Календар пасічника. – К.: Урожай, 1975. – 104 с.
3. Календар пасічника. – К., 1956, – 132 с.
4. Річний план робіт з розведення бджіл // Пасіка. – 2012, січень, №1(225). – С. 3-7.
5. Шевчук М.К. Пасіка, бджоли, мед. – Ужгород, 1972. – С. 73-74.
6. Свідчення Бойчука Василя Михайловича, народився 16 липня 1952 р., професія: зварник, на даний час пенсіонер, проживає в с. Медина Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 22 вересня 2012 р.
7. Свідчення Гвоздецького Олексія Михайловича, народився 12 лютого 1955 р., працює в Бурштинській ТЕС, проживає в м. Бурштин вул. Гнатука буд. 4 кв. 54 Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 5 квітня 2013 р.
8. Свідчення Кравчука Феодосія Михайловича, народився 12 березня 1935 р., працював начальником залізничної станції в м. Бурштині, на даний час пенсіонер, проживає в м. Бурштин Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 5 квітня 2013 р.
9. Свідчення Кузина Івана Федоровича, народився 5 вересня 1933 р., професія: тракторист, на даний час пенсіонер, проживає в с. Тимерівці вул. Лесі Українки буд. 3 Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 6 квітня 2013 р.
10. Свідчення Манюха Володимира Ярославовича, народився 8 квітня 1966 р., професія: лікар терапевт, проживає в м. Галич вул. Данила Галицького буд. 61 Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 3 квітня 2013 р.

11. Свідчення Мельника Юрія Григоровича, народився 3 травня 1929 р., професія: пасічник, працював в колгоспі бджолярем, на даний час пенсіонер, проживає в с. Вікторів Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 6 квітня 2013 р.

12. Свідчення Метенька Ігора Михайловича, народився 3 вересня 1957 р., фермер, проживає в с. Дем'янів Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 22 лютого 2013 р.

13. Свідчення Мострянського Ігора Петровича, народився 8 серпня 1941 р., працював в Бурштинській ТЕС, на даний час пенсіонер, проживає в м. Бурштин вул. Богданова буд. 11 кв. 14 Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 5 квітня 2013 р.

14. Свідчення Пилипчука Володимира Ігоровича, народився 24 січня 1968 р., працював у відділі охорони, проживає в с. Слобідка вул. Оболонська буд. 40 Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 21 лютого 2013 р.

15. Свідчення Сірка Мирослава Михайловича, народився 21 листопада 1934 р., професія: вчитель історії, на даний час пенсіонер, проживає в м. Галич вул. Галицька Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 3 квітня 2013 р.

16. Свідчення Сулима Ярослава Григоровича, народився 14 липня 1940 р., професія: пасічник, на даний час пенсіонер, проживає в с. Загір'я Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 7 квітня 2013 р.

17. Свідчення Стахіва Михайла Андрійовича, народився 6 жовтня 1939 р., професія: зоотехнік, на даний час пенсіонер, проживає в с. Телетники Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 16 лютого 2013 р.

18. Свідчення Стеця Віктора Мирославовича, народився 18 грудня 1955 р., працює на Бурштинській ТЕС, проживає в м. Галич вул. Січових Стрільців буд. 30 Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 3 квітня 2013 р.

19. Свідчення Стеця Мирослава Миколайовича, народився 24 жовтня 1930 р., професія: вчитель географії, працював начальником відділу громадського харчування галицької райспоживспілки, на даний час пенсіонер, проживає в м. Галич вул. Львівська буд. 11 Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 3 квітня 2013 р.

20. Свідчення Тутка Володимира Васильовича, народився 11 червня 1947 р., працював начальником відділу охорони праці Бурштинської ТЕС, на даний час пенсіонер, проживає в м. Бурштин вул. Калуська буд. 10 кв. 76 Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 5 квітня 2013 р.

Рева Б. Традиционно-хозяйственный год пасечника на Ополе и его периодизация.

В статье осуществлен анализ традиционно-хозяйственного года пасечника конца XIX – начала XXI в. на Ополе. В частности, обращено внимание на хозяйственный календарь пчеловода. На сегодня остается малоисследованным традиционный хозяйственный календарь пчеловода на Ополе в 90-х гг. XIX – начала XXI в. Статья посвящена комплексному изучению периодизации хозяйственного года пчеловода-пасечника.

Ключевые слова: Ополе, пчеловод, пасечник, зимовник, хозяйственный год.

Reva B. Traditional-financial year of beekeeper in Opillya and its periodization.

The article analyzes traditional financial year of the beekeeper in the late XIX-XXI centuries of Opillya. The particular attention to the beekeeper's economic calendar is paid. Nowadays the traditional economic calendar Beekeeper at Opole in the 90-s. XIX – beginning of XXI centuries remains unexplored. This article is devoted to the study of complex periodization of beekeeper's financial year.

Keywords: Opillya, beekeeper, zimovniki, financial year.

ДО ПИТАННЯ ПРО МОТИВИ В ОРНАМЕНТИЦІ ТКАЦЬКИХ ВИРОБІВ УКРАЇНЦІВ ОДЕЩИНИ

У статті на матеріалах польових досліджень та музейних зібрань характеризуються провідні мотиви орнаментики ткацьких виробів українців Одещини. Розглядаються такі мотиви, як ромб, «Дерево Роду», хрести, лінії тощо.

Ключові слова: орнаментика, ткацтво.

Орнамент – це складова народної культури, котра має багате символічне значення. Орнамент виник ще у первісну добу і розвивався у тісній залежності від релігійних вірувань народу. Він збагачувався, змінювався, втрачав одні форми та знаходив нові, але зберіг до наших днів певний архаїчний пласт вірувань. Народний орнамент не є законсервованим. Він динамічно розвивається, особливо у ХХ ст. У цей час на орнамент активно впливають ринкові відносини. Ткацтво як ремесло розвивається в умовах конкуренції. Попит на нові, цікаві, яскраві, та перш за все незвичні вироби збільшується, призводить до того, що майстрині починають не тільки копіювати орнаменти, а творити їх самі. Нові види орнаментів потрапляють на ринок, їх копіюють, видозмінюють. На початку ХХ сторіччя масово відкривають кустарні цехи, котрі виробляли ткані вироби на продаж. У таких цехах часто копіювали орнаменти із інших регіонів і навіть із закордонних зразків.

Ще одним фактором впливу на заміну традиційних орнаментальних форм можна вважати моду на міське. Тому з міських виробів запозичували більш художньо досконалі зразки орнаментів, які не мали зв'язку з традиційною культурою. Копіювали орнаменти із газет, часописів та додатків до них.

Проте, народом запозичувалися не усі можливі зразки орнаменту, а лише ті, котрі були вподобані за певними критеріями. Саме ці зразки і продовжували, видозмінюючись ународнюватися. Наприклад, «брокарівські» мотиви, набувши певної регіональної варіативності, змішавшись з традиційним орнаментом, стали сприйматися за народні.

Мотиви в орнаментиці ткацьких виробів проаналізовані на основі близько двохста зразків з колекції Одеського історико-краєзнавчого музею, Кодимського районного історико-краєзнавчого музею, аудиторії-музею «Етнографічна світлиця» історичного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова, а також польових досліджень у селах Одеської області. Використані матеріали альбомів та фото публікацій.

На території сучасної Одеської області існує варіативність орнаментики ткацьких виробів. Це пов'язано з постійною зміною традиції регіону під впливом запозичень від представників інших культур. Мова йде не тільки про заселення регіону представниками інших етносів, а й про переселення українців-носіїв інших локальних традицій.

Розглянемо провідні мотиви у орнаментиці ткацьких виробів українців Одещини. Для регіону характерні такі геометричні орнаменти як лінії, ромби різноманітних конфігурацій, трикутники (найчастіше з'єднані між собою вершинами основ), перехрещені лінії (косі хрести різних конфігурацій), хрести, хвилясті або зигзагоподібні лінії, Ж-подібні символи.

Ромб. На території Одещини зустрічається повсюдно. Ромб має багато варіацій і майже завжди входить у композицію виробу. Переважають ряди ромбів, поставлених на один кут та з'єднаних боковими кутами або ж направлені ними один до одного. Зустрічаються шашечні ромби, ромби з гачками, половинки ромба з гачками («баранячі роги») і т.п. Варто відмітити, що в українців Одещини майже не зустрічається ромб з незаповненою серединою. Найчастіше, ці знаки описані навколо хрестиків, ромбиків, квадратів або одиничного хреста, котрий своїми лініями сполучає протилежні вершини ромбу. Також зустрічаються ромби вписані у інші фігури, наприклад квадрати.

Хрести. Хрест є одним з найпопулярніших українських орнаментів. Він зображений по різному і особливо розповсюджений на Поділлі. З більше ніж півторасти варіантів хрестового орнаменту на Поділлі побутує більше половини [5, с. 327]. Отже, не дивно, що на Одещині, яка частково входить до зазначеного регіону, також достатньо варіацій хрестів. Для українців Одещини поширеними є такі види хрестів: маленькі хрестики які візуально утворюють лінію, служать для розділення орнаментальної композиції на горизонтальні ряди (зазвичай три); великі косі хрести (щось середнє між Андріїв-

ським хрестом та літерою «X»); вписані у ромби та квадрати прямі та косі хрести; хрести утворені просвітами незаповненого тла між різними фігурами, схожі на пустотілі гама-хрести, у їх середину часто вписані квадрати. Часто хрест складається з п'яти невеликих квадратів.

Лінії. Лінії були першим видом орнаментациї тканих орнаментів, це пов'язано з простотою їх виконання. Алоїс Рігль, автор однієї з перших «Історії орнаментики», за Китовою С., вважав лінію найважливішим моментом у становленні художньої творчості, головним засобом людини для відтворення її власного сприйняття світу [3, с. 48]. Вважається, що саме лінії зумовили таку особливість українського орнаменту, як рядове розміщення. Лінію можна розглядати як основний художній засіб передачі зображень. Як складова композиції орнаменту, вона використовується для поділу цілого зображення на окремі сегменти [3, с. 50]. За теорією Причепія Є.М., лінії (а також окремі ряди фігур) виступаючі у якості базової та розмежувальної лінії, не несуть жодного смислового значення. Вони є лише елементами декору. Називаються такі лінії «орнамент в орнаменті». Але, «орнамент в орнаменті» набув суто декоративного характеру не відразу: через свою надзвичайну розповсюдженість лінії стали елементом позбавленим змісту. Зі стиранням у народній пам'яті інформації про смислове навантаження ліній, вони почали сприйматися як обов'язків декоративні елементи [4, с. 21]. На території Одещини у українців розповсюджені наступні типи ліній: прості полоси різного кольору та товщини, зигзагоподібні, хвилясті лінії, або ж лінії з малих фігурок (квадратики, хрестики та ін.). Їх виконували під час ткання. Це могли бути як просте чергування, різних відтінків, так і складні повторювані композиції. Щодо шитва, то лінії використовували для поділу зображеного на окремі смислові частини. Популярними були рушники, орнаментовані різними за кольором, структурою, розміром лініями. Відмітимо, що на зразках нашої колекції, смуги розташовані не хаотично, а у чіткій послідовності. Не залежно від кількості смуг, три з них явно виділяються (колір, фактура, розмір) та слугують основним мотивом. Всі інші смуги обрамляють їх. При цьому середня з цих трьох смуг часто відрізняється від двох інших. У цьому випадку лінії найчастіше формувалися з Ж-подібних символів. За Селівачовим М.Р., Ж-подібні сим-

воли, або просто «жи», це — елементи у вигляді хрестика з прилеглими до нього чотирма квадратами, котрі нагадують літеру «ж». Застосовують їх в розділюваних смугах [5, с. 290]. Але є зразки, в Ж-подібні орнаменти виступають основним мотивом. «Жи» може бути розділюваною смугою лише тоді, коли присутній інший орнамент.

У рослинному орнаменті в українців Одещини існують певні домінанти. Перш за все, це поширені на всій території України мотив «Дерево Роду» та квіткові композиції (включаючи виконані явно під впливом брокару). Не так широко поширеним, як два попередні мотиви, є мотив винограду, але він, на відміну від «Дерева Роду», є більше специфічним.

Зазначимо, що нами розглядаються рослинні орнаменти не за зовнішніми ознаками, а за змістовними. Тобто сильно геометризовані подільські варіанти «Дерева Роду» розглядаються як рослинні орнаменти, те ж саме і з іншими геометризованими зображеннями.

Дерево Роду. «Дерево Роду», зустрічаємо в російському, білоруському, українському мистецтві, воно типове для Болгарії, Польщі, Румунії, Молдови [2, с.139]. Найпоширенішими серед назв є такі: Дерево Роду, Світове Дерево, Дерево життя, Вазон, Дерево, Квітка, Дерево-квітка.

Дерево зображується по-різному. Починається, «виростає» воно з певної основи, котра може зображуватися по різному: коло, трикутник, пряма, або хвиляста лінія, що 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 [1, с.99]. Кількість ярусів розміщення бокових гілок може варіюватися, так само як і їх зовнішній вигляд, техніка виконання та ін.

«Дерево життя» українці Одещини виконують у різних техниках, використовуючи різні матеріали, кольори. Аналізуючи ткацькі вироби, приходимо до висновку, що перевагу надавали геометризованому зображенню дерева. Кількість ярусів гілок коливається від 1 до 6 (центральна квітка не рахувалася за ярус), хоча зазвичай мають 3 яруси. Переважають зразки з «вазонами» різної форми. Всі зображення мають білатераль-

ну симетрію. Переважають дерева з одним прямим стовбуром. Майже під кожним маємо хвилясту лінію, типологічно схожу на «безконечник».

Порівнюючи варіанти мотиву «Світове дерево», як у шитві, так і у ткацтві, можемо виділити наступні, характерні для Одеського регіону, риси, такі, як перевага геометризаних орнаментів, білатеральна симетрія, різнобарвність, присутність «вазону», та супроводження вищезгаданого мотиву різними варіантами «безконечника».

Виноград. Орнаментальний мотив «виноград» – це ізоморфні або стилізовані зображення, де акцентується компактне групування округлих, гранчастих або навіть лінійних елементів, нагадуючи цим рясні винограда [5, с. 282]. Мотив винограду більш-менш рівномірно поширений по всій території України. М.Селівачов, вважає, що через це ми не можемо «з'ясувати регіональну парадигму мотиву» [5, с. 182].

На території Одещини зустрічаються різні варіанти більшого чи меншого ступеня геометризації винограду. Також поширені «брокарівські» варіанти. Мотив «виноград» вишивають, тчуть, виконують у мереживі на кінцях рушників. Переважно винограда виконані відтінками червоного, фіолетового або синього кольорів(на мереживі, відповідно, у колір ниток – білий чи підсинений). Виноград на виробі може бути: 1) провідним мотивом; 2) композиційно доповнювати інші елементи, не набуваючи другорядної форми (наприклад, разом з квітами, птахами тощо); 3) не мати чіткого вираження, бути схематичним, наближеним до простого меандру.

На сьогодні мотив «виноград» на території Одещини не сприймається як традиційно український. У народній традиції вважається, що це запозичення від молдаван або болгар, тобто у народів, котрі на сьогодні стереотипно вважаються одвічними виноробами.

Троянди та інші «брокарівські» мотиви. В українців Одещини надзвичайно популярними у ХХ столітті були орнаменти у вигляді букетиків троянд. Ці «брокарівські» мотиви суттєво відтіснили традиційну орнаментуку тканих виробів українців у регіоні. Особливо це простежується у Буджаку, адже у полікультурних регіонах інновації сприймаються більш швидко, ніж у монокультурних. Такі орнаменти не мають етнічної специфіки. Представники інших етносів використовують такі ж

мотиви. Хоча українці, на відміну від молдаван, не роблять килими з вертикально орієнтованим орнаментом.

За усталеною композицією у центрі виробу розміщується три букети з троянд, по горизонтальним краям, або й навкруги усього виробу, виконують ряд квітів. Орнамент переважно виконується на чорному тлі. Композиційно вони схожі на килими з зображеннями «Дерева Роду»: ряд дерев замінено на ряд букетиків, а меандроподібні лінії на гірлянди квітів. Отже, маємо осучаснений орнамент на основі традиційної композиції.

Широко розповсюдженими є квіткові орнаменти. Квіти зображуються у букетиках або віночках. Зазвичай вони не доповнюються іншими орнаментами, хоча можливі виключення. Квітки виконані гладдю, переважно у яскравих тонах (синій, червоний, жовтий). Вони не схематичні, натурально передають особливості конкретного виду квітки.

Антропоморфний та зооморфний орнамент. Антропоморфний та зооморфний орнамент у українців Одещини не набув широкого поширення.

Причепій Є.М. розділяє Східно-Подільські антропоморфні зображення на три групи: 1) орнаменти, у яких образ людини можна чітко ідентифікувати; 2) орнаменти, з умовними та схематичними антропоморфними рисами; 3) орнаменти, котрі майже не мають людських рис, про їх значення можна здогадатися лише знаючи весь контекст орнаменту, зазвичай це дерева з певними антропоморфними рисами [4, с. 344].

Українці Одещини надавали перевагу зображенню антропоморфних фігур в ряд, або поєднанню антропоморфних та зооморфних орнаментів (найчастіше з конем). Одиначні антропоморфні орнаменти майже не зустрічаються.

На ткацьких виробках українців Одещини зустрічаються орнаменти з мотивами у вигляді коня. Його можна розділити на три групи: вершник, крилатий кінь, кінь. Дані мотиви можуть бути як основними в орнаменті, так і другорядними.

На рушниках Південно-Східного Поділля ми зустрічаємо зооморфні орнаменти, котрі чітко не ідентифікуються. Вони мають чотири лапи, хвіст, голову, можливо роги. Вважаємо, що це символ кози або вівці. Як слушно зауважив Причепій Є.М., такий орнамент пов'язаний зі звичаєм водити Козу, а сам рушник є символом переходу до Нового року, або оберегом на наступний рік [4, с. 43]. Коза була пов'язана з продукуючою магі-

єю, у календарних обрядах – з аграрною. Також коза виступала як нечиста тварина, уособлення чорта. У такому значенні вона могла виступати як оберег від нечистої сили [6, с. 522].

Існує схожий мотив – тварина більш схожа на барана. Баран, на відміну від кози, виступає чистою, божою твариною. Баран (вівця) вважався корисною твариною, оскільки у ньому немає нічого, що б людина не використовувала (м'ясо, шерсть, молоко).

Образ пави у вишивці – більш молодий. Пава могла з'явитися у орнаменті лише тоді, коли майстер побачив цю пташу. Існує гіпотеза, за якою селяни могли познайомитися з цим птахом у палацах вельмож Київської Русі [3, с. 124]. Незважаючи на це, образ пави увійшов до українського фольклору. Варто відмітити, що і павича, і паву в народному орнаменті зображують однаково. Це може свідчити про те, що коли образ увійшов до ужитку, майстри не знали, що головна особливість птаха, котра підкреслюється у орнаменті – хвіст – є виключно ознакою самця. Також, імовірно, що пава – це осучаснений образ Жар-Птиці, котра часто фігурує у казках, і виступає у якості посередника між світами, невмирущого символу життя, сонця.

Таким чином, в орнаментиці ткацьких виробів українців Одещини присутні мотиви поширені на усій території України. Разом з цим орнаментика даного регіону є достатньо самобутньою. Вона сформувалася в умовах порубіжжя та полікультурного середовища.

Джерела та література

1. Захарчук-Чугай Р.В. Українська народна вишивка. Західні області УРСР. – К.: Наукова думка, 1988. – 192 с.
2. Кара-Васильєва Т.В. Українська вишивка. Альбом. – Київ: Мистецтво, 1993. – 263 с.
3. Китова С. Полотняний літопис України: семантика орнаменту українського рушника. – Черкаси: Брама, 2003. – 224 с.
4. Причепій Є.М. Вишивка східного Поділля: структура орнаменту та спроба інтерпретації образу за матеріалами однієї етнографічної збірки. – К.: Родовід, 2007. – 344 с.
5. Селівачов М.Р. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). – К.: Редакція вісника «Ант»; Ніжин:ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2005. – 400 с.
6. Толстой Н.И. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т.2 – М.: «Международные отношения», 1995. – 680 с.

Стрельцова А. К вопросу про мотивы в орнаментике ткаческих изделий украинцев Одещины.

В статье на материалах полевых исследований и музейных собраний характеризуются ведущие мотивы в орнаментике ткаческих изделий украинцев Одещины. Рассматриваются такие мотивы, как ромб, «Дерево Рода», кресты, линии и т.п.

Ключевые слова: орнаментика, ткачество

Streltsova A. To the question of motives in the ornament of the Ukrainian's weaving products in the Odesa region.

The article deals with leading motives in ornament of the Ukrainian's weaving products in the Odesa region. Research has been done on the materials of field research and museum collections. Considered such motives as rhombus, «Family Tree», crosses, lines, etc.

Keywords: ornamentation, weaving.

РОЗВИТОК СІЛЬСЬКИХ КУЛЬТУРНО-ПРОСВІТНІХ УСТАНОВ ПОЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ПІВДЕННОЇ УКРАЇНИ в 20-х рр. ХХ ст.

У статті на основі архівних та інших джерел розглядається процес створення та функціонування польських національних культурно-просвітніх установ села. Показана організація роботи в сільських будинках, хатах-читальнях, червоних кутках.

Ключові слова: польська національна меншина, Південь України, культурно-просвітні установи, сільський будинок, хата-читальня.

Культурно-просвітній розвиток польського населення Півдня УСРР міжвоєнних років визначався директивами комуністичної партії, яка в 20-х рр. ХХ ст. проводила політику залучення національних меншин до радянського будівництва. Створення національних культурно-просвітніх установ для польського населення було обумовлено необхідністю їх політичного та ідеологічного виховання на принципах марксистсько-ленінської ідеології. В цьому процесі були і позитивні моменти. Діяльність національною мовою клубів, сільбудів, хат-читалень, бібліотек, розповсюдження книг та газет рідною мовою допомагало польському населенню зберегти свою етнічну культуру.

Дане питання неодноразово ставало об'єктом дослідження українських науковців таких як І.Балуба, Т.Єременко, О. Калакура, Б. Чирко, Л. Якубова та ін. [1, 11, 14, 15] Однак в їх публікаціях окреслена проблема розглядається фрагментарно та в загальнодержавному масштабі. Нажаль відсутнє комплексне регіональне дослідження окресленої проблеми. Саме тому, автор статті ставить за мету показати особливості регіонального розвитку культурно-просвітніх установ для польського населення, яке досить компактними групами проживало в сільській місцевості Південної України.

Більшість сільського польського населення регіону проживало в Чаплинському та Херсонському районах Херсонського округу і Великолепетихському та Нижньосірогоському районах Мелітопольського округу.

На Півдні УСРР, станом на 1929 рік, діяло 5 польських сільських рад. У Снігурівському районі Херсонського округу – Киселівська сільрада, Великолепетихському районі – Костянтинівська та Миколаївська сільські ради, у Нижньосірогозькому районі – Косаківська та Новопетрівська сільські ради. Проживало польське населення і в змішаних сільських радах. У Херсонському окрузі змішані національні сільські ради: в Херсонському районі – Цареводар, у Чаплинському районі – Преображенка, Павлівка, Новокиївка, Григорівка, Білоцерківка. У Мелітопольському окрузі – Верхньо-Торгаївська сільська рада Великолепетихського району [12, с. 11].

Реалізація політики коренізації по лінії культурно-просвітньої роботи передбачала формування в суспільній свідомості етнічного населення, в тому числі і польського, радянської ідеології для утвердження та зміцнення нового ладу. Саме тому, першочергова увага з боку радянських органів влади була зосереджена на політосвітній роботі серед національних меншин: поширенні мережі хат-читалень, клубів, сільських будинків, бібліотек, національних шкіл.

Основним змістом політосвітньої роботи серед польського населення мало стати: в місті – виховання класової свідомості польських трудящих мас, загальноосвітня і політична робота, залучення до активної участі в радянському будівництві та підготовка робітників для вступу в партію; на селі – залучення польського населення в загальне радянське будівництво, політичне інформування, агропропаганда, кооперативна пропаганда, боротьба з націоналізмом і релігійними забобонами [4, арк. 65].

Серед представників національних меншин, що проживали в сільських населених пунктах агітаційно-масова робота здійснювалась через сільбуди, хати-читальні, червоні кутки, пересувні та стаціонарні бібліотеки. Саме сільбуди та хати-читальні стали головними осередками діяльності сільських бібліотек, гуртків самодіяльності, влаштування агітаційно-пропагандних лекцій і загальноосвітніх доповідей.

В 1920 році створено Головне управління сільськими будинками, а потім почалася їх організація на місцях. За матеріалами, розробленими губвиконкомом, зміст роботи сільських будинків складався з антирелігійної пропаганди, ліквідації неписьменності й політичної освіти, висвітлення подій міжнародного і внутрішнього життя. Форми роботи сільбудів були

різноманітні: лекції, доповіді, бесіди, організація бібліотек, читалень, гуртків (природничі, сільськогосподарські, політграмоти, атеїстичні, драматичні, музичні та ін.), музеїв. Сільбуди створювалися в великих селах і тому не могли охопити своїм впливом все сільське населення. Щоб вирішити цю проблему, радянська влада пішла на організацію хат-читалень і червоних кутків. Хати-читальні були початковими культосвітніми установами, які в організаційному відношенні підкорялися безпосередньо сільбудові. Свою роботу хати-читальні проводили шляхом читання лекцій, проведення зборів, читки газет, журналів.

Червоні кутки відкривалися на околицях сіл, або в окремих малонаселених пунктах (хуторах). Вони не передбачали членства і не збирали внесків. Їх матеріальна база залежала від допомоги найближчого сільбуду чи хати-читальні і цільових внесків відвідувачів. Форми проведення роботи досить примітивні: читання вголос газет, журналів, проведення бесід. Утримувалися ці установи частково на державному бюджеті, але, в основному, за рахунок прибутків від земельних ділянок, виділених для їх потреб сільрадою [2, с. 66-67].

Керуючись настановами ЦК КП(б)У, органи політосвіти дали вказівку, щоб при всіх сільбудах та хатах-читальнях організовані сільськогосподарські гуртки, які були найголовнішою формою агротехнічної пропаганди. Тут читались лекції та доповіді, подавалась агропомога селянам, проводились екскурсії на дослідні станції. У гуртках читались лекції на теми про будову Всесвіту, явища природи, проводились вечори запитань і відповідей. З метою атеїстичної пропаганди налагоджувалась робота природничо-наукових гуртків. Головним завданням політичних гуртків стало роз'яснення селянству чергових завдань комуністичної партії і радянської держави. Найбільшою популярністю серед селян користувалися драматичні, політичні, сільськогосподарські та музично-хорові гуртки [13, с. 99-100]

Кожний сільбуд та хата-читальня мала своїх працівників правління, які проводили засідання та розглядали різноманітні питання. Наприклад, на засіданні правління Цареводарівської хати-читальні Херсонської округи від 7 березня 1926 року ухвалили оживити працю по гуртках, а тому намічено провести наступуючу роботу: 1) взяти лінію на підбір належних керівників гуртків, 2) завести календар систематичних занять

по гуртках, 3) стежити за систематичним відвідуванням членів хати-читальні зайятих по гуртках, 4) періодично скликати керівників гуртків на наради та інструктування, 5) вжити заходів для залучення до праці по гуртках всі культурні сили села, 6) всю культурно-освітню роботу проводити порадившись з осередком комсомолу, 7) особливу увагу звернути на підвищення праці драматичного гуртка [9, арк. 15]. В 1927 році вирішено виділити під Цареводарівську хату-читальню, яка раніше знаходилася при сільській раді, окрему садибу на два будинки, один з яких райвиконком пропонував здати в оренду на умовах вигідних для хати-читальні [8, арк. 9]

У більшості сіл з польським населенням протягом 1925/1926 рр. створено мережу сільбудів та хат-читалень. Загальною проблемою для всіх стала відсутність належних приміщень, обладнання та матеріального забезпечення. Адже більшість з них утримувалися за рахунок земельних ділянок наділених сільськими радами та внесків членів цих установ.

Так, в селі Григорівка Чаплинського району Херсонської округи хата-читальня створена в 1924 році, обслуговувала українське і польське населення. При ній працювала бібліотека, з загальною кількістю книг – 30 та драмгурток, до якого входило 8 членів, 5 чоловіків та 3 жінки. Загальне число відвідувачів за 3 місяці становило 150 чоловік. Окремого приміщення хата-читальня не мала, а знаходилася при Григорівській сільській раді [10, арк. 123]. Необхідно відмітити, що саме в Херсонській окрузі найкраще серед польського сільського населення була розвинена мережа політпросвітніх установ.

В селі Костянтинівка Великолепетихського району сільську хату-читальню створено в 1924 році, робота в ній проводилася українською, російською та польською мовами. Власного приміщення хата-читальня не мала, а діяла при сільській раді. Число членів, що платили внески станом на 1927 рік – 41, з яких 35 чоловіків та 6 жінок. Функціонувала установа цілий рік, 7 днів на тиждень, по буднім дням – 6 годин на день, а по вихідним – 8 годин. До складу правління входило 7 осіб, завідуючим був Пржелуцький М.И., за що отримував платню 19 крб. Діяли такі гуртки: політичний (10 членів), сільськогосподарський (17 членів), кооперативний (22 члени), драматичний (14 членів) та гурток мало-письменних (10 членів). Керівники гуртків працювали безоплатно. Функціонувала пересувна бібліотека на 50 книжок [3, арк. 92].

Сільська хата-читальня села Миколаївка Великолепетихського району заснована в 1924 році, мала власне окреме приміщення, робота проводилася російською мовою, хоча здебільшого обслуговувалося польське та українське населення. Працювала на протязі року, 7 днів на тиждень, по буднім дням – 3 години, а по вихідним – 2 години. При установі діяла постійна бібліотека (89 книжок) та пересувна (50 книжок). Також працювали гуртки: сільськогосподарський (35 членів), драматичний (21 член) та політичний (27 членів). Завідуючим хати-читальні був Капустін О.Ф. [3, арк. 96]

В селі Щербані, на хуторі Жовтень Миколаївського округу також створені хати-читальні, членами яких було 55 чоловік [5, арк. 9].

Загалом мережа польських політпросвітніх установ на селі була створена. Однак через слабкий матеріальний стан, брак відповідних помешкань, літератури, наочних приладів, а найголовніше кваліфікованих працівників, робота проводилася без плану та постійності. Один з доповідачів на річному звіті бюро нацменшин Херсонської округи досить влучно зауважив, що незважаючи на розвиток політпросвітньої мережі ці установи не стали тим місцем, яке могло б собою замінити, для широкої маси селян, синагогу, кірху або костьол. «Служителі релігійного культу сіють шовінізм, особливо цей метод застосовується польським духовенством, що викликає необхідність посилення культурної і політпросвітньої роботи, особливо антирелігійної пропаганди, пристосувавши її до особливостей кожної національності». Згадав доповідач і про польський клуб, який «з причини відсутності матеріальної бази і поганій організації роботи ледь животіє» і «взагалі знаходиться на порозі закриття, що є неприпустимим, так як це єдине місце, де польський пролетаріат отримує певну політосвітню інформацію і поширює свій вплив на село» [7, арк. 27].

Розглядаючи всю різноманітність гуртків, що створювалися при клубах, сільбудах, хатах-читальнях не важко зрозуміти, що найбільшою популярністю серед польського населення користувалися драматичні гуртки. Адже, на відміну від інших, вони за будь-яких умов залишалися діючими та добре відвідуваними. Це вказує на те, що польське населення дуже цікавилася театральним мистецтвом. У деяких польських селах Південної України при хатах-читальнях створювалися

театри. Наприклад, в хаті-читальні села Костянтинівка Великолепетихського району обладнали спеціальну залу зі сценою для театральних вистав. Постійної театральної групи не мали, тому задовольнялися самодіяльною, до якої входило 14 членів. У 1927 році поставлено 2 спектаклі [3, арк. 94].

В селах Миколаївка Великолепетихського [4, арк. 9] району та Киселівка Снігурівського району [6, арк. 135] населення з власної ініціативи та за свій кошт збудувало спеціальні приміщення для своїх театрів. Обслуговувалися театри за рахунок сільських громад. Наприклад, Киселівська сільська громада для того, щоб зробити ремонт у приміщенні свого театру вирішила здати в оренду землю, яка була під баштаном і сінокосами за такою ціною: тверду (не орану) землю по 2 1/2 пуда ячменю, за орану землю по 5 пудів ячменю за десятину [6, арк. 135].

Для задоволення потреб польського населення в літературі рідною мовою велике значення мало створення національних бібліотек, нацменівських відділів при бібліотеках, книгозбірень при хатах-читальнях та сільбудах, пересувних бібліотек.

На селі лише деякі хати-читальні мали свої невеличкі книгозбірні, в яких нараховувалося близько 80 книжок (село Миколаївка) та 30 книжок (село Григорівка) або навіть бібліотеки. Наприклад, бібліотека села Цареводар, заснована у 1921 році, знаходилася при хаті-читальні та обслуговувала громадян усіх національностей. У своєму розпорядженні мала 230 книжок, з яких 160 – українською, 50 – російською і лише 20 польською мовами [10, арк. 167]. Більшість же користувалися пересувними бібліотеками.

Таким чином, культурно-просвітницька робота, що проводилася органами радянської влади щодо польського населення Півдня УСРР створила певні умови для вільного розвитку польського етносу. Однак формальне ставлення до роботи більшості керівних працівників, їх низький професійний рівень та необізнаність у специфіці роботи з національними меншинами, відсутність належної організації роботи та матеріального забезпечення, перешкоджало нормальному функціонуванню культурно-просвітніх установ, які у багатьох випадках не задовольняли потреб польського населення. Крім того, робота цих закладів була ідеологічно спрямована на радянізацію польського населення, знищення його національної ідентичності та релігійності.

З середини 30-х років робота серед національних меншин, у тому числі і польської, в умовах командно-бюрократичної партійно-державної системи почала згортатися. Політика сприяння національному розвитку втратила свою самоцінність і перетворилася у додаткове знаряддя антинародної соціальної політики, стала гальмом для тоталітарно-адміністративної машини.

Джерела та література

1. Балуба І. Проблеми культурно-освітнього розвитку польської національної меншини в Україні в 20-30-ті рр. ХХ ст. // Посвіт. — 1999. — № 2(23). — С. 10-12
2. Бистрицька О. Б. Розвиток системи освіти національних меншин в Україні (1917—1939 рр.) : Автореферат дис... канд. іст. наук : 07.00.01. — Х., 1998. — 16 с.
3. Державний архів Запорізької області. — Ф. Р-3756. — Оп. 1. — Спр. 1049. — 128 арк.
4. Державний архів Миколаївської області (далі — ДАМО). — Ф. П-1. — Оп. 1. — Спр. 226. — 77 арк.
5. ДАМО. — Ф. П-1. — Оп. 1. — Спр. 403. — 23 арк.
6. ДАМО. — Ф. Р-1554. — Оп. 1. — Спр. 40. — 221 арк.
7. Державний архів Херсонської області (далі — ДАХО). — Ф. Р-2. — Оп. 1. — Спр. 979. — 177 арк.
8. ДАХО. — Ф. Р-169. — Оп. 1. — Спр. 151. — 22 арк.
9. ДАХО. — Ф. Р-169. — Оп. 1. — Спр. 706. — 31 арк.
10. ДАХО. — Ф. Р-435. — Оп. 1. — Спр. 800. — 168 арк.
11. Єременко Т., Чирко Б., Калакура О. Поляки в Україні // Віче. — 1993. — № 2. — С. 119-130
12. Мягка О. Польська національна меншина Півдня УСРР в 20-30-х рр. ХХ ст. Автореферат дис. канд. іст. наук: 07.00.01. — Миколаїв. — 2013. — 20 с.
13. Рубльов О. Репресії проти поляків в Україні у 1930-ті роки / О. Рубльов, В. Репринцев // З архівів ВУЧК—ГПУ—НКВД—КГБ. — 1995. — № 1/2 (2/3). — С. 116—156.
14. Чирко Б. Національні меншини в Україні (20-30 роки ХХ ст.). — К. : Асоціація «Україна», 1995. — 215 с.
15. Якубова Л. Національно-культурне життя етнічних меншосте України (20-30 роки): коренізація та депортація // УІЖ. — 1998. — № 6. — С. 22-35; 1999. — № 1. — С. 41-55.
16. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. — Ф. 413. — Оп. 1. — Спр. 315. — 157 арк.

Третьякова (Мягкая) О. Развитие сельских культурно-просветительных учреждений польского населения Южной Украины в 20-х гг. XX в.

В статье на основе архивных и других источников рассматривается процесс создания и функционирования польских национальных культурно-просветительных учреждений села. Показана организация работы в сельских домах, домах-читальнях, красных уголках.

Ключевые слова: польское национальное меньшинство, Юг Украины, культурно-просветительные учреждения, сельский дом, изба-читальня.

Tretyakova (Myakga) O. Rural cultural and educational institutions of the Polish population in South Ukraine in the 20-s of the XX century.

On the basis of archival and other sources the process of the creation and functioning of the Polish national cultural and educational institutions of the village is regarded. The organization of working in the farmhouses, reading rooms and the red corners is shown.

Keywords: Polish minority, South Ukraine, cultural and educational institutions, farmhouse, reading room.

ЗЕМЛЕРОБСЬКО-СКОТАРСЬКА ОСНОВА ВЕСНЯНИХ СВЯТ

Стаття присвячена весняним святам українців: Стрітенню та святу Юрія. Показано, що довоколишнє життя – господарська діяльність, свята й обряди, народна мораль тісно були пов'язані з навколишнім середовищем. Чітко це простежується у святі Юрія.

Ключові слова: зустріч весни, проводи зими, міфологія, свято, життя, родючість.

Календарний обрядовий рік в українців відповідав релігійним святам та певним господарським роботам. За народним календарем, весна – це початок господарського, а в дохристиянські часи і календарного року (1 березня). Ця пора надзвичайно багата віруваннями, ритуалами, гаданнями. Вважається, що Новий відзначався у середньовіччі 1 березня через те, що пробуджувалась у той час природа.

Відповідно до української міфології, весна – є свято на честь весни Лелі і Лади, богинь життя, родючості, а також це пора воскресіння та відродження життєдайної сили сонця. В давні часи українці відзначали свято Весни, тобто свято на честь богині Лади, воскресіння чи повернення сонця, літній сонцеворот. Свято Весни у давніх слов'ян розпочиналося після ослаблення морозів, танення снігів, відправлялося богослужіння і приносились в жертву тварини.

За твердженням українського етнографа С. Килимника, весна – це пора року, коли пробуджується і оживає природа, готується до нового життя, а також це пора молодого кохання та парування [4, с. 14]. За язичницьких часів прихід весни супроводжувався в народі різними обрядами, які повинні були б посприяти пробудженню сил природи. Одночасно з весняним пробудженням природи розпочинається цикл народних весняних свят, пов'язаних з стародавніми міфами та віруваннями, які супроводжувалися піснями, іграми та хороводами.

Своєрідним «перехідним містком» від зимового до весняного обрядового циклу у бойків, як і загалом у східних слов'ян, було свято Стрітєння (15 лютого), певні обрядові дійства якого

були визначальним рубежем для початку тих чи інших господарських робіт, а також різних ворожінь, пов'язаних з майбутнім врожаєм. Цього дня бойки в церкві після богослужіння освячували три свічки. Такі свічки називали «громничними» і в той же день запалювали їх вдома перед образами для того, щоб природні стихії не завдали шкоди господарству. Стрітенська вода, яку освячували також цього дня, згідно з міфологічними уявленнями, мала магічну силу: «допомагала від наврочення, кропили худобу, щоб була здоровою, та пасіку» і застосовувалася в інших обрядових діях [11, арк. 5]. Увечері напередодні Стрітення виставляли надвір миски із ячменем, вівсом чи житом: котре із насіння вранці буде більш вкрите росою, те й сіятимуть, тому що дасть кращий урожай.

За народними віруваннями цього дня зима зустрічається з весною. В народі побутовала низка прикмет: «Якщо на Стрітення відлига, то ще довго триватиме зима, а якщо мороз і холод – швидко потепліє. Коли буде ясна погода, ведмідь прокинеться зі сплячки і побачить свою тінь, то весна ще затримається, а коли буде похмуро, ведмідь не побачить своєї тіні, тоді слід чекати весну» [13, с. 192-193]. Тут простежується символіка умираючого божества і воскресіння природи. Язичницька назва християнського свята Стрітення – «Зимобор», або «Громниця», тому вірування, щодо зустрічі зими з весною відповідно збереглися з язичницьких часів.

З прийняттям християнства на Русі, духовенство намагалося викоринити весняні поганські обряди. Оскільки вони припадали на Великий піст, то повністю заперечували «радість» та веселощі. Тому більша частина весняних обрядів, знайшла своє місце у Великодньому тижні у вигляді дитячих та юнацьких забав і вшанування культу померлих. Проте обряди, пов'язані із закликанням весняних птахів, садіння городини були притаманні народному календарю у період Великого посту.

На початку квітня, у неділю, відзначається день Благовіщення (за християнською вірою, Благовіщення Пресвятої Богородиці). Це одне з великих християнських свят. У цей день не можна працювати, «навіть птиця не в'є свого гнізда в цей день» [2. – Т. 1. – С. 279].

Вранці, коли ще правиться Служба Божа, випускають пташечок з неволі – «щоб співали на волі, Бога прославляли» [10, 1993. – Т. 3. – С. 9].

У церкві в цей день святять проскурки, які потім використовують для різних магічних дій [5, с.203]. Благовіщенська проскура і стрітенська вода – цілющі, тому їх зберігають «на божику поміж святими образами» [2].

Все, що народиться в цей день, погано ростиме (у тварин). Бог благословляє в цей день рослини, і все починає рости. Чудодійну силу у зв'язку з цим, зокрема на Буковинському Поділлі, мали проліски. «Як знайдеш пролісок на Благовіщення, поклади в пазуху. На Великдень вийми і поклади між образами. Це має принести щастя» [2, с. 282].

Якщо для тваринного світу цей день не був сприятливим, то для рослин він вважався особливо придатним. Було заведено у цей день до схід сонця сіяти розсаду капусти. Це мало забезпечити швидкий ріст капусти та великі розміри капустяних головок.

Дівчата вранці на Благовіщення йшли до лісу, шукаючи проліски. Знайшовши квіти, поверталися додому, клали їх у миску з вранішньою водою і вмивалися. Це мало забезпечити дівчині красу й привабливість.

У цьому святі тісно переплетені як язичницькі, так і християнські обряди, виразно проглядається тут культ води, рослин тощо. Основні магічні дії, пов'язані з цим святом, також спрямовані на виявлення передбачуваного врожаю.

Благовіщення було найбільшим святом, що відбувалося в період Великого посту. Всілякі ігри, веселощі і забави категорично заборонялися в цей час. Але не тільки суворі вимоги православної церкви примушували дотримуватися посту. Ідея, що вкладалась у піст, – очищення від гріхів шляхом утримвань і каяття – відноситься в деякій мірі до більш ранніх уявлень селян. Наставала весна – відповідальна для селян пора, і потрібно було приготуватись до польових робіт, «очиститись» від усього, що могло принести нещастя, приготувати все до сівби [14, с. 94].

Про це свідчать деякі обряди, в основному очищувальні і профілактичні, що проводилися в піст. За кількістю і значенням прикріплених до них обрядів виділялися такі дні: середина посту (середохрестя), Вербна неділя, четвер на Страсному тижні [6, с. 134].

Потрібно зазначити, що обряди, пов'язані з цими днями, мало чим відрізняються між собою на всій території України. Але все-таки на Буковині вони проводились дещо відмінно.

Основний звичай, що виконувався всюди на середохрестя, – приготування обрядового хліба у формі хрестів [1, с. 111].

Цей обряд є своєрідною підготовкою до сівби. Хліб повинен був допомогти сходам нового урожаю, дати силу як землі, так і сіячу, його коням і волам. Походження звичаю – дуже давнє, ніякого відношення до середини посту воно не мало. Церква змінила лише зовнішній вигляд обрядового хліба, надавши йому форму хреста.

З часом традиція пекти хлібні хрести на середохрестя втратила своє магічне значення, їх випікали як ласощі для дітей [14, с. 96].

На Буковині цього дня говорили: «Якщо в цей день над сівачем заспіває жайворонок, буде добрий урожай збіжжя. А якщо жайворонки літають низько над землею і не співають – жди посухи» [10. – Т. 3. – С. 10].

До цього свята приурочене також викликання дощу, необхідного для сходів майбутнього урожаю. В цьому обряді також збереглися пережитки стародавніх звичаїв – культу води.

Історик і етнограф М. Максимович у праці «Дні та місяці українського селянина», яка була вперше опублікована у 1856 р., писав, що святий Георгій був покровителем землеробства та тваринництва [8, с. 43].

За твердженням одного з дослідників календарної обрядовості С.Килимника, Юрій уособлювався в українців як опікун тварин, поля, урожаю, бджільного медозбору, а також опікун їздців і воїнів [4, с. 323].

Народознавець В.Скуратівський вважає, що Юрій був захисником свійських тварин, особливо корів. Він допускає, що Юрій замінив з часом дохристиянського бога Ярила [12, с. 48].

Етнолог О.Курочкін відзначає, що за народними уявленнями св. Юрій в українців був, крім захисника диких звірів та охоронця домашньої худоби, ще й подателем весняної вологи, яка необхідна для росту посівів [7, с. 420].

Чудотворну діяльність св. Юрія, який уособлює собою таку пору року, як весна, відзначав О.Воропай. Він вважав, що Юрій був також захисником звірів і особливо вовків [2, с. 90].

Н.Матвеева у праці «Сонцеворот» приходить до висновку, що Юрій перебрав обов'язки дохристиянського бога Велеса як покровителя домашньої худоби і пастухів [9, с. 37].

Повір'я, за яким «на Юрія вовки біжать до нього благословитися, що їм з'їсти, присідають і виють, піднявши голови»,

наштовхнуло дослідника календарної обрядовості українців В.Гнатюка на думку, що святий Юрій ототожнювався з Дажбогом [3, с. 163].

Про важливість свята Юрія в житті буковинців свідчать згадки про нього майже в усіх обрядах річного циклу. Незважаючи на різноманітність поглядів учених на питання ролі Юрія у весняних святкуваннях, буковинський експедиційний етнологічний матеріал дає підстави стверджувати, що Юрій (Урай, Ирій) у дохристиянські часи був богом Весни, покровителем тварин і пастухів.

Джерела та література

1. Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія. – К., 1977.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – Т. 2. – Мюнхен: Українське видавництво, 1966.
3. Гнатюк В. Видатна пам'ятка українського народознавства. Примітки / У кн.: Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002.
4. Килимник С. Український рік в народних звичаях в історичному освітленні. – Т. 3. – Вінніпег-Торонто, 1962.
5. Кожолянко Г. Етнографія Буковини. –Т. 3. – Чернівці, 2004.
6. Культура і побут населення України. – К., 1982.
7. Курочкин А.В. Календарные обычаи и обряды / В кн.: Украинцы. – М., 2000.
8. Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002.
9. Матвеева Н. Солнцеворот: Праздники, обычаи, предания. Церковно-народный месяцеслов. – К., 1995.
10. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (МЄЕ ЧНУ). Зберігаються в етнографічному музеї Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.
11. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ): Ф. 1. – оп. 6. – Спр. 12; Там само, Ф. 1 Рукописні матеріали. – оп. 6. – Спр. 85. Свято Стрітання, 1 арк.
12. Скуратівський В. Місяцелік. – К., 1993. – С. 48.
13. Скуратівський В. Український народний календар. – К.: Техніка, 2003.
14. Соколова В.К. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов к. XIX – н. XX в. – М., 1979.

Фецик И. Земледельческо-скотоводческая основа весенних праздников.

Статья посвящена весенним праздникам украинцев: Сретенью и празднику Юрия. Показано, что окружающая жизнь — хозяйственная деятельность, праздники и обряды, народная мораль тесно были связаны с окружающей средой. Чётко это прослеживается в празднике Юрия.

Ключевые слова: встреча весны, проводы зимы, мифология, праздник, жизнь, плодородие.

Fetsyk I. Agricultural and cattle-breeding basis of the spring holidays.

The article is devoted to the spring holidays of Ukrainians: The Presentation and the St. George`s day. It is shown that ambient life — business activities, festivals and rituals, traditional morality were closely related to the environment. It is clearly seen in the St. George`s day.

Keywords: spring meeting, winter wiring, mythology, holiday, life, fertility.

ТАНЕЦЬ У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ

На основі аналізу літератури здійснена спроба прослідкувати, місце, роль, семантику та символіку танцю у весільній обрядовості українців. Розглянута тематика сюжетних танців.

Ключові слова: танець, сюжетний танець, ритуальний танець, весільний обряд, танець «Журавель».

Танець — один із найдавніших видів народної творчості, що виявляється в ритмічних рухах під музику чи спів. Існує припущення, що перші танці виникли як прояв емоційних вражень від навколишнього світу. Танцювальні рухи розвивалися також і внаслідок імітації рухів тварин, птахів, а пізніше — жестів, що відображали певні трудові процеси (наприклад, деякі хороводи). Первісний танець, як і пісня, виконував магічну роль, тому серед календарно-обрядових танців збереглося чи не найбільше архаїчних рис. Перші танці були колективними: танці юнаків та дівчат під час але не було танців парних — вони з'явилися в Європі лише в останнє тисячоліття. Малюнок перших танців складався з кіл та ліній, центром яких виступали «солісти» (як приклад, шаман) або священні тотеми.

Проблеми дослідження місця то ролі танцю та окремих хореографічних елементів в культурі українців ставали предметом уваги низки дослідників. Слід зазначити, що існують праці, які власне присвячені загальним дослідженням народної хореографії це — Ким Василенко, Василь Верховинець, Василь Авраменко, Андрій Богород, Андрій Нагачевський, Павло Вірський, Оксана Вікул, Касьян Голейзовський, Андрій Гуменюк, Олексій Дей та інші [3, 4, 6, 9, 10, 11].

Також є низка наукових досліджень, в яких танець був предметом уваги в контексті дослідження окремих елементів традиційної культури або системи обрядовості: Степан Килимник, Олекса Воропай, Хведір Вовк, Марія Шубравська, Андрій Баканурський, Неоніла Здоровега, Наталія Велецька та інші.

Під псевдонімом Олексі Степового Олекса Воропай видав стислий огляд предмета досліджуваної теми в «Українських народних танцях» у Німеччині після Другої світової війни.

В праці Олекси Воропая «Звичаї нашого народу» ми можемо знайти цікаву інформацію про танці, які супроводжували те чи інше свято. В цій праці немає детального опису самих танців, але є докладна інформація з якої нагоди виконується танець або хоровод [9, с. 7].

У дослідженні Степана Килимника «Український рік у народних звичаях в історичному освітлені». Подана розшифровка основних фігур, які виконувалися під час водіння та, напевно, найважливішим є те, що саме тут ми можемо знайти дані про символіку та семантику тих чи інших рухів під час хороводу [14, с. 8].

Також наукову увагу привертає праця Хведіра Вовка «Шлюбний ритуал та обряди на Україні», в якій автор описав весільний обряд детально і зокрема приділив увагу весільній ритуальній хореографії [8, с. 11].

Окреме місце посідають дослідження з семантики та символіки народного танцю, зокрема, Кіндер Каріни, Курочкіна Олександра, Чебанюк Олени та інших [15, 17].

Серед культурних надбань українців народний танець посідає вагоме місце. У чарівних хороводах, запальних, побутових, надзвичайно цікавих за образно-тематичним спрямуванням сюжетних танцях розкривається менталітет, побут, громадське буття волелюбного українського народу [3, с. 20].

Народний танець має свою першооснову, першоджерело, першопочаток. Коли йдеться про культуру того чи іншого народу, доводиться враховувати не лише безпосередні його культурні досягнення, а й ту спадщину, яку він успадкував від своїх етнічних попередників, з яких утворився і сам даний народ. Це стосується культури всіх народів світу, в тому числі й українського народу [4, с. 9].

Визначне місце в системі формування національної свідомості українців, поряд з народною піснею, посідає й український обрядовий танець. Ще в 1919 році в своїй праці «Теорія українського народного танцю» визначний дослідник танцювального фольклору Василь Костів (Верховинець) зазначав: «Пісня і танець — це рідні брат і сестра!» [6, с. 14].

Складовою святково-обрядової культури безпосередньо є танці та ігри, що супроводжували вечорниці, гуляння молоді, завершення толоки, косовиці, жнив. Тут ритмічними рухами зображалася спритність, завзяття, дотепність, почуття гумору.

Це насамперед козачки, полька, гопак, гуцулка, коломиївкові, метелиця тощо. Деякі з них дуже давні і можуть і виступати своєрідним архетипом етнокультури українців. Зокрема, танець гопак походить з глибинних шарів слов'янської культури. Через танець передавалася символіка рухів крил птахів – жайворонка, яструба [21, с. 314].

Пізнішими видами є сюжетні танці, які відображали якісь конкретні явища, трудові процеси, природу, героїку, волелюбність. В сюжетних танцях засобами народної хореографії відображаються конкретні явища навколишнього життя і природи. Назва танцю визначається його змістом. Наприклад, танець «Лісоруби» дістав таку назву тому, що сюжетом його є трудовий процес рубання лісу.

Сюжетний танець – якісно новий, безперечно, вищий щабель розвитку хореографічного мистецтва. Пантоміма тут поступається розгорнутій лексиці, елементи акторської гри мають глибокий підтекст, бо часом зміст танцю необхідно розкрити без тексту.

В загальній композиції танців цього типу, тобто у послідовності танцювальних фігур, ясно видно логічний і чіткий розвиток сюжетної лінії.

За тематикою сюжетні танці дослідники розподіляють на групи, де основними темами є:

- а) праця («Шевчик», «Коваль», «Косар», «Лісоруби», «Льон» та ін.);
- б) народна героїка («Опришки», «Аркан» тощо);
- в) народний побут («Катерина», «Коханочка», «Волинянка», «Горлиця»);
- г) окремі явища природи і зображення виробничих знарядь селянина в дії («Гонивітер», «Зіронька», «Віз» та ін.);
- д) звички птахів і тварин («Гусак», «Бичок», «Журавель» та ін.) [8, с.145].

Слід зазначити, що, зафіксовано спеціальні танцювальні форми, що виконуються виключно на весіллях [18, с. 65]. Вся весільна подія на кожному її етапі супроводжувалась весільними піснями і рухами (танцями). Після вінчання танці ставали чи не найголовнішим елементом подальшого святкування. Часто музики грали аж до ранку, а потім ще й наступного дня [22, с. 207]. Ритуальні танці (переважно виконувались на весіллі: «затанцювання» на заручинах, танець сватів «Чобо-

ти», перетанцювання молодої з боярами та друзками після одягання або знаття весільного вінка [17, с. 26].

Весільний обряд — один з найскладніших. Він складається з трьох послідовних циклів: передвесільного, власневесільного та післявесільного, які насичені обрядовими діями, як-то: сватання, заручин, гільце, коровайний обряд, покривання та інші [16, с. 87].

Центральними особами весілля, звичайно, є молода і молодий, а також їх батьки. Для виконання усталених обрядів призначалися старости, друзки, світилки, бояри, коровайниці, куховарки, музики. Кожна з цих дійових осіб чи ціла група учасників весілля мали відповідне завдання, котре повинні були виконати якнайкраще [2, с. 17].

Крім родичів і найближчих друзів, яких запрошували молодий та молода, приходили подивитися на весілля і розважитися всі, кому забажається: молодь, щоб повеселитися та потанцювати, старші люди, щоб подивитися на весілля та на те, як проводить час молодь, а діти — щоб погратися в *підмурки*, *довгої лози* або ж утворити самостійне невеличке коло і, старанно наслідуючи молодь, повчитись у неї танцювати. Все це відбувалося в центральний день весілля, найчастіше — неділю [17, с. 29].

Коли весільні сідали за стіл, щоб відзначити черговий епізод весілля, у дворі чи на вулиці музика грала танці — *метелиці*, *гопаки*, *козачки*, *коломийки*, *польки*, *вальси*, *кадрилі* тощо. В хаті друзки та світилки співали весільних пісень, а на вулиці гурт хлопців, приєднавшись до дівчат, починав співати своїх пісень. Часто траплялося, що повеселитись і потанцювати на весілля приходила молодь із сусідніх сіл та міст.

Тут слід відзначити, що танці, будучи невід'ємною, органічною частиною весілля, робили його демократичним, доступним для всіх, вносили у весільний обряд не тільки елементи побуту, а й насамперед збагачували його художню частину, надавали йому веселощів і радощів. Весь весільний обряд і його художня частина (пісні, інструментальні п'єси й танці) перетворювали шлюб у значну подію, в якій брали участь не тільки молоді, їх родичі та друзі, а й значна частина населення села чи міста. Для молодого подружжя це була найвизначніша подія, яка залишалася в пам'яті на все життя. Можна вважати справедливим, що весільний обряд накладав на молоду сім'ю моральний обов'язок, скріпляв її всією громадою [10, с. 30].

У порівнянні з іншими танцювальними подіями. Характерною особливістю української культури є численні календарні свята, які відзначають зміни пори року. Танець історично відіграє значну роль у цих святкуваннях. Це свідчить про те що танцювальні форми яки притаманні календарній обрядовості, тобто танці під час весняного, літнього, осіннього та зимнього циклу майже зберегли свій архаїчний вигляд [11, с. 33].

Родинні свята, особливо весілля, виявилися стійкими до змін. І тому танець на весіллі зберіг окремі елементи архаїчності. Традиційний весільний обряд українців зберіг значний пласт реліктів язичництва й громадського свята. До розряду цих явищ належить і танець «Журавель» («Бусел»), насичений яскраво вираженою символікою.

Танці-пантоміми, про які піде мова, належать до глибинних шарів традиційної культури. На це вказує цілий ряд притаманних їм специфічних ознак. Важливий уже сам принцип зоорнітономіації, який відображає особливе поважне ставлення до тварин і птахів, характерне для ранніх форм релігії (тотемізм, промисловий культ, шаманізм тощо).

Впадає в око й те, що весільні танці, присвячені зображенню птахів і звірів, здебільшого виконувалися під найпростіший акомпанемент: ляскання пальців, плескання в долоні, свист, примітивні музичні інструменти (рубель, качалка, гребінець, старе відро тощо).

Первісні танці виконувалися перевдягнутими акторами у масках, які старанно імітували поведінку окремих звірів і птахів. З часом елементи рідження зникали, але актори продовжували засобами хореографії і пантоміми відтворювати образи зображуваних персонажів. Подібну еволюцію, ймовірно, пережив і архаїчний весільний танець «Журавель». Взагалі, як вже відзначалось, що сюжетні танці були найпоширенішим в родинній обрядовості і календарній [12, с. 356].

Танець «Журавель» – це народний сюжетний танець, в якому танцюючі зображують журавлів [20, с. 96]. Це слушна, але неповна характеристика. Згаданий танець можна визначити також як хоровод («корогод»), основною формою якого був ланцюг взаємопов'язаних учасників, що рухалися по колу або змієподібно, прямою лінією, завивалися спіраллю тощо. «Журавель» міг бути і незамкнутим у формі журавлиного ключа [7, с. 303].

Цей танок можна танцювати від чотирьох пар і більше, як хлопцям із дівчатами, так і самим дівчатам.

Узор 1. Чотири пари стають одна за другою на відстані чоловічого кроку. Руки тримають при поставі подвійній журавлевій, вибігають походом танковим в повітрі й стають на чотири кутники в той спосіб, що перша пара робить півзворот ліворуч і тупає на місці, а друга пара минає першу і стає на другому кутникові; теж саме робить пара третя й четверта.

Узор 2. Перша і третя пари йдуть до середини й стають на такій відстані одна від одної, щоб при уклонах ніхто нікого не зачіпав чолом. Ногами під час цього не тупають. Роблять один раз плавно уклін весільний; при уклонах дівчата беруть праві руки на груди, а по вклонах знову в боки. (Коли ж танцюють самі дівчата, тоді ті, що стоять з лівого боку, також беруть ліві руки на груди, коли кланяються, а потім знова в боки). Вклонившись раз, відходять знову на свої попередні місця, а тепер те саме роблять друга й четверта пари.

Узор 3. Мінються місцями. Перша і третя біжать одна проти одної і на середині при зустрічі перекручуються через праве плече (обидві пари), а за ними роблять те саме друга та четверта пари. Так само і розминаються, спочатку перша і третя, а потім друга й четверта.

Узор 4. Всі беруть руки в боки і йдуть до середини, вирівнюючись в коло, і стають на такій відстані одно від одного, щоб ніхто не зачіпав нікого своїми ліктями. Плавно кланяються два рази із піднесенням рук догори й опусканням донизу, півколом перед собою; по уклоні вертають на свої місця, руки тримають в боки.

Узор 5. Починають «летіти» в той спосіб, що хлопці чи дівчата, що стоять із лівого боку, «летять» навхрест до тих дівчат, що стоять на другому боці проти їх, роблять «голубчик летючий» туди й назад. Починають із правої руки. По «голубчикові» вертаються до своїх пар і з ними теж роблять «голубчик» туди й назад.

Узор 6. Разом повертаються обличчям до середини й летять вперед; на середині роблять три уклони, так само, як в попередньому узорі.

Узор 7. Беруться гачком за руки, крім хлопця першої пари, який бере ліву руку в боки, а також дівчини останньої пари, котра праву руку бере в боки і біжить попід руки першої пари,

і заплітають міст. По кінці заплетення виносять руки раптово догори, на рівні свого чола, і стають нерухомо.

Узор 8. Дівчина, що заплітала, пускає свого хлопця і біжить попід руки. При виході з-під мосту повертається праворуч, випурхує, немовби перепеличка, і «летить» кругом, а за нею решта по черзі. Спочатку, коли «вилітають», руки тримають вгору одну мелодію, а другу мелодію тримають руки широко розведені.

Узор 9. Кругом летять цілу мелодію, руки широко розведені, по другій мелодії схиляють праві руки донизу, ліві догори, роблять півмелодії, потім ліві донизу, а праві догори, роблять це летучим способом.

Узор 10. Руки догори, «летять», і остання найменша пара стає лицем до публіки, тримаючи руки перед собою, коли всі вирівнюються в одну лінію роблять уклін, повертаючись праворуч, і розпускають широко руки-«крила» і вилітають за сцену [9, с. 245].

Також цікавим танцем весільного обряду є «Березнянка» – весільний закарпатський танець. Це сценічний танець поставлений відомим хореографом Кларою Балог. Сам танець зазнав багато змін починаючи від свого первісного контексту свого побутування як весільного підтанцювання в селищах поблизу Великий Березний на Закарпатті. «Березнянка» виконується у своїй стандартній формі за участю восьми пар, а крім цього також як соло, дует або подеколи як суто жіночий груповий танок. Прикро те, що першооснова сучасній «Березнянці» являється далеким родичем. Джерелом натхнення для створення «Березнянки» були підтанцювання учасників весільної ходи. Це підтанцювання мало дуже неформальний і спонтанний характер. Рухи були виплодом імпровізації. Учасники виконували рух, що його описували як «трясучку». Такі танцювальні елементи часто можна побачити і в угорських та румунських ходах чи процесіях. В органічному контексті цей танець зберігає свій спонтанний характер [7, с. 326].

«Трясучка» була найважливішим танцювальним елементом тих часів. Це дуже пружний рух, що виконується до музики метру 2/4 протягом двох тактів в ритмі двох вісімок і чвертною нотою (із притактом одної шістнадцятки перед першим тактом). Перед першим тактом виконавець приземлюється на ліву ногу із підскоку. На першому такті носком правої ноги

або цілою ступнею торкається землі перед собою й дещо навскоси. Виконавець підскакує знову на лівій нозі, приземлюючись на другій вісімці, в той час як права нога відривається легко від землі. На другому такті на четвертній ноті танцюрист перескакує з лівої ноги на праву. На наступних двох тактах вся послідовність рухів повторюється з іншої ноги.

В українських традиціях живий танець, звичайно, немає детально вираженої хореографії, не репетирується, а танцівник виконує його для самого себе, свого партнера або інших учасників події. Виконавець живого танцю танцюватиме заради насолоди, виражаючи в танці свій святковий настрій.

Отже зрозуміло, що народна хореографія захувала надзвичайно глибокі шари давньої культури, світоглядних уявлень, символічного вираження обрядодійств. Складовою святково-обрядовою культури є танці та ігри, що супроводжували вечорниці, гуляння молоді, завершення толоки, косовиці і жнив. Тут ритмічними рухами зображалася спритність, завзяття, доплетність, почуття гумору.

На даний момент ми можемо сказати, що весільні танці зазнали великого перетворення і, на жаль, зараз ми можемо побачити їх здебільшого на сцені. Але це є великим плюсом, що ми пам'ятаємо про існування самих таких танців. Ми, скоріш за все, вже не маємо первісних форм цих весільних танців, але сутність та їхня роль збереглись.

Завдяки розгляду танцювальних обрядів, які супроводжували родинні свята, ми можемо реконструювати первісний світогляд наших пращурів. Кожен танець у родинній обрядовості має свою семантику і своє значення. Весільний танець здебільшого пов'язаний із зображенням зооморфних персонажів, наслідуванням поведінки окремих звірів або птахів. Це свідчить про те, що наші предки вірили у магічну силу природи і тварин. І танець для них був не тільки розвагою, а й можливістю поспілкуватися з пращурами та наворожити добробут молодій парі та ще багато іншого.

Джерела та література

1. Авраменко В. Українські національні танки. – Кн. 1. – Вінніпег-Київ-Львів, 1928. – 176 с.
2. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження). – К., 1988. – 190 с.
3. Василенко К.Ю. Український народний танець. – К., 1997. – 342 с.
4. Василенко К.Ю. Український танець на клубній сцені. – К., 1991 – 321 с.
5. Весілля. У 2-х кн. – Кн. 1. – К.: Наукова думка, 1970. – 455 с.
6. Вікул О. Український народний танець: обряд і розвага. – К., 1994 – 51 с.
7. ВІНЦЕНТРИС. “Березнянка”: на шляху до символізації // Vincent Rees. Bereznianka: Becoming Symbolic // Народознавчі зошити. – К., 2010 – С. 325-331.
8. Вовк Хв. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – 336 с.
9. Воропай О. Українські народні танці. – Авгсбург, 1946. – 276 с.
10. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – К., 1993. – 590 с.
11. Гуменюк А. Народне хореографічне мистецтво України. – К., 1962 – 174 с.
12. Дей О. Сторінки з історії української фольклористики. – К.: Наукова думка, 1975. – 272 с.
13. Зибіна К. Семантика народної хореографії весняно-літнього циклу // Матеріали 65-ї звітної студентської наукової конференції історичного факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова. 29 квітня 2009 р. – Одеса, 2009. – С. 28-33.
14. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – К., 1994. – 764 с.
15. Курочкін О.В. Архаїчний весільний танець – гра «Журавель» // Наукові записки Києво-Могилянської Академії. – К., 2002. – Т. 20-21. – С. 73-98.
16. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.
17. Курочкін О. Еротичні весільні ігри українців // Берегиня. – № 1. – 2004. – С. 27-37.
18. Майорова О. Українські танці // Мистецтво та освіта. – 2000 – №4. – С. 26-37.
19. Нагачевский А. Побутові танці канадських українців. – К., 2001. – 192 с.
20. Словник української мови. – К., 1971. – Т. 1. – 547 с.

21. Українська етнологія: Навч. посібник / За ред. В. Борисенко. – Київ, 2007. – 400 с.

22. Шубравська М. Весілля. – Кн. 1. – К., 1970. – 456 с.

Шакайло К. Танец в свадебной обрядности украинцев.

Автором на основе анализа литературы предпринята попытка проследить, место, роль, семантику и символику танца в свадебной обрядности украинцев. Рассмотрена тематика сюжетных танцев.

Ключевые слова: танец, сюжетный танец, ритуальный танец, свадебный обряд, танец «Журавль».

Shakaylo X. The dance in the wedding rituality of Ukrainians.

The author has attempted to trace the significance of dance place, role, semantic and symbolics in the wedding rituality of Ukrainians. The subject of scene dances is considered also.

Keywords: dance, scene dance, ritual dance, wedding rite, dance “Crane”.

РОЛЬ БЕЛОРУССКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ФЕСТИВАЛЕЙ В СОХРАНЕНИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье показано, что в Республике Беларусь этнокультурная политика осуществляется по двум основным направлениям: поддержка традиционной культуры белорусов и развитие культур национальных общностей. Представлены важнейшие белорусские фольклорные фестивали в контексте выполнения ими этнокультурной функции. Делается вывод о том, что широкий спектр проводимых в Республике Беларусь фольклорных фестивалей свидетельствует о востребованности и перспективности их развития, в том числе в качестве эффективной формы сохранения позитивной этнокультурной идентичности и воспитания межэтнической толерантности.

Ключевые слова: этнокультурная политика, этнокультурная идентичность, фольклорный фестиваль, белорусская национальная культура, культура национальных общностей, межэтническая толерантность.

Этнокультурная идентичность — один из самых устойчивых видов идентичностей, так как «этническая самоидентификация оказывает влияние на поведение людей, содержит осознание принадлежности к данному этносу, ее материальным и духовным ценностям и к социальным связям, которые сложились в ходе культурно-исторического развития» [1, с. 30]. Без позитивного отношения к собственной этнокультурной идентичности невозможно формирование патриотизма и эффективное межэтническое взаимодействие. Изучение проблемы использования фольклорного наследия при формировании этнокультурной идентичности особенно актуально в связи с нарастающими процессами глобализации, которые нередко приводят к нивелировке и даже уничтожению самобытных национальных ценностей.

Анализ современной литературы по вопросам этнокультурной идентичности, несмотря на отсутствие консенсуса в категориальном аппарате и общепризнанной теоретической парадигмы, полноценно объясняющей современные события в области этнических отношений, позволяет выделить несколько направлений исследования феномена этнокультурной

идентичности: философское (Д.Г. Лавринов, И.В. Малыгина, Т.В. Спицына), этнологическое (Л.М. Дробижева, М.А. Жигунова, Н.В. Иванова, В.В. Карлов, В.А. Тишков), психологическое (Е.П. Белинская, С.Д. Гуриева, О.И. Дреев, Л.Г. Ионин, Н.Н. Корж, Н.М. Лебедева, С.В. Лурье, А.В. Микляева, В.Н. Павленко, Л.Г. Почебут, П.В. Румянцева, С.В. Рыжова, З.В. Сикевич, Т.Г. Стефаненко, Г.У. Солдатова, В.Ю. Хотинец, О.Е. Хухлаев), педагогическое (Е.В. Беляева, О.И. Михалева, П.А. Новочук, А.Б. Панькин, М.В. Шакурова).

Этнокультурная идентичность — составная часть социальной идентичности личности, которая относится к осознанию индивидом своей принадлежности к определенной этнической общности.

Принадлежность к этносу определяется по этнической принадлежности родителей, языку, культуре, месту рождения человека. Этнический статус человека чаще всего остается неизменным на протяжении всей жизни человека. Вместе с тем, этнокультурная идентичность — это динамическое образование, поскольку процесс ее становления не заканчивается в подростковом возрасте. Наиболее остро человек осознает свою этническую принадлежность в процессе межкультурного диалога.

Одной из эффективных форм сохранения этнокультурной идентичности и одновременно осуществления межкультурного диалога являются фольклорные фестивали. Многогранность этого социокультурного явления дает основание рассматривать фольклорные фестивали в одном блоке с такими классическими формами культурно-массовой деятельности, как праздник, конкурс, олимпиада, представление и пр.

Фестиваль (от французского festival — празднество) — массовое празднество, показ достижений профессионального и самодеятельного художественного творчества. Фестивальное движение исторически сформировалось и динамично развивается в Республике Беларусь как полифункциональное социокультурное явление, которое ярко демонстрирует наиболее актуальные идеи гуманизма, духовности, эстетического развития личности и социума. Соответственно, по мнению белорусских специалистов, фестиваль является эффективной технологией, которая помогает решать художественно-эстетические, социально-педагогические и экономические задачи, реализуя лич-

ностно-развивающую, социально-организующую, креативную функции культуры [2, с. 350].

В ряду важнейших функций многих фестивалей Беларуси следует также выделить этнокультурную функцию, которая особенно ярко проявляется в фольклорных фестивалях, способствующих приобщению широких масс населения к традиционным ценностям национальной культуры. Как справедливо подчёркивает А.В.Морозов, «значение фольклора как традиционного устно-поэтического творчества, как чистого источника языка, как высокохудожественного посредника между прошлым, настоящим и будущим, как сокровищницы народной мудрости и искусства, как одного из средств воспитания патриотизма, национального самосознания и как доказательства славянского единства требует очень бережного отношения к этому духовному богатству, переданному нам предками» [1, с. 5].

Проводимые в Республике Беларусь фольклорные фестивали характеризуются многообразием и могут быть классифицированы по жанрам и видам (одножанровые (песенного, инструментального, хореографического искусства), многожанровые и синкретичные), а также по возрастному, административно-территориальному и географическому принципу и масштабам проведения (международные, республиканские, областные, районные и городские).

Фестиваль «Сожскі карагод» проводится в Гомеле с 1997 года среди хореографических коллективов. Программа предусматривает конкурсы в следующих номинациях: «Народно-сценический танец», «Эстрадный танец», «Современная хореография», «Конкурс балетмейстерских работ», «Пантомима», «Театр танца огня». Участвуют лучшие исполнители из городов Беларуси, стран ближнего и дальнего зарубежья.

В текущем году Международный фестиваль народной музыки «Звенят цимбалы и гармонь» в Поставах Витебской области прошел уже в 16 раз. В течение трех фестивальных дней – с 7 по 9 июня 2013 года – гостей прошли уже ставшие традиционными концерты и мероприятия: концерт Национального академического народного хора Республики Беларусь им.Г.Титовича, конкурс творческих коллективов и исполнителей на народных инструментах «Кто кого?» и фееричный заключительный гала-концерт участников фестиваля.

Первый фестиваль «Берагіня» проводился в 1998-1999 гг. в границах небольшого Октябрьского района. Второй фестиваль (2001 г.) охватил Гомельскую область. С третьего по седьмой фестивали (2004, 2006, 2008, 2010, 2012 гг.) имели уже статус республиканских. Тем самым, на примере проведения фестиваля «Берагіня» можно наблюдать тенденцию перехода от одножанровых фестивалей к многожанровым и синкретичным, от районных и городских – к областным, республиканским и международным.

III Фестиваль этнокультурных традиций «Зов Полесья» прошел летом 2013 года в агрогородке Лясковичи Петриковского района также в расширенном формате: фестиваль не только продемонстрировал богатство исконных ремесел, промыслов и традиций народного творчества Полесского края, но и основные этапы развития этого уникального региона Беларуси. По задумке организаторов, каждое подворье фэста было своеобразным экскурсом в историю – от старины до настоящих времен. Кроме того, была расширена география участников с приглашением ремесленников, мастеров, самодеятельных артистов из полесских регионов России и Украины. Впервые фестиваль этнокультурных традиций «Зов Полесья» состоялся на Петриковщине в сентябре 2010 года. Он собрал более полутысячи народных умельцев и самодеятельных артистов, хранителей самобытных полешуковских традиций.

Фестиваль «Фольклор без границ» в Ивановском районе Брестской области официально имеет статус регионального, но, по сути, является международным. На восьмой по счёту фестиваль в январе 2013 года съехалось около 440 участников из разных регионов Беларуси, Российской Федерации, Украины и Китая.

Фестиваль традиционного искусства «Венок дружбы» ежегодно проводится в Бобруйске Могилёвской области. В 2013 году в фестивале приняли участие коллективы из Беларуси, Венесуэлы, Индии, Ирана, Китая, Латвии, Литвы, Молдовы, Польши, России, Словакии, Турции, Украины, Франции, Эстонии. Общее количество участников – около 600 человек. Выступления на фестивале не носят конкурсного характера и проходят под девизом равной значимости и художественной ценности всех его участников, национальных культур и традиций.

Организаторами православного молодёжного фестиваля «Одигитрия» выступают Объединение молодежи Белорусской православной церкви, Витебский епархиальный отдел по делам молодежи, Александро-Невское братство и Александро-Невская лавра Санкт-Петербурга, Славянский молодежный союз, отдел культуры Витебского горисполкома. Фестиваль проходит в рамках соглашения о сотрудничестве между Синодальным отделом по делам молодежи Русской православной церкви и секретариатом Совета Межпарламентской ассамблеи СНГ. Программа фестиваля включает номинации: автор-исполнитель; исполнитель; поэт; ансамбль. На 11 фестивале прошел целый ряд мастер-классов: по колокольному звону, женской причёске в традициях Западной Беларуси, плетению поясов, лепке из глины, танцам древней Беларуси и народов мира.

Особую роль в формировании этнокультурной идентичности играют фестивали для детей и юношества.

Международный фестиваль детского творчества «Золотая пчёлка» был проведён в Климовичах Гомельской области уже в 13 раз. К участию в конкурсе приглашаются дети, коллективы от 9 до 16 лет из Республики Беларусь и зарубежных стран. Конкурсные испытания фестиваля состоят из отборочного (проводится заочно) и заключительного туров. Предварительный отбор участников фестиваля осуществляет оргкомитет и экспертно-художественная группа после просмотра поступивших заявок, видео-аудио материалов, работ декоративно-прикладного и изобразительного искусства, оформленных по установленному образцу, исходя из творческого уровня участников. Конкурс проводится в двух возрастных категориях — младшая (9-12 лет включительно), старшая (13-16 лет включительно) в следующих жанрах по номинациям: «Вокальное искусство» — номинации: солисты, ансамбли (дуэт, трио, квартет и др.) народного и эстрадного пения; «Хореографическое искусство» — номинации: хореографические коллективы народно-сценического, эстрадного танца; «Изобразительное искусство» — номинации: живопись, графика; «Декоративно-прикладное искусство» — номинации: декоративно-прикладное творчество, художественные ремёсла. Участники Международных фестивалей «Золотая пчёлка» награждаются Гран-при, Дипломами I, II, III степени.

За время проведения в Мозыре (Гомельская область) восьми Международных фестивалей юных талантов «Земля под белыми крыльями» (1998, 2000, 2002, 2005, 2007, 2009, 2011, 2013 гг.) приняло участие более трёх тысяч юных исполнителей из Японии, Франции, Румынии, Словакии, Болгарии, Македонии, Германии, Литвы, Латвии, Эстонии, Грузии, Киргизии, Казахстана, Молдовы, Украины, Азербайджана, России и Беларуси. Рожденный по инициативе детей в 1998 году, в годовщину аварии на Чернобыльской АЭС, он стал знаменательным событием в культурной палитре белорусского Полесья. Осуществление такого интересного проекта стало возможным благодаря инициативе Мозырского районного исполнительного комитета, районного Совета депутатов и детского центра «Полесская зорачка» при поддержке Гомельского областного исполнительного комитета и Министерства культуры Республики Беларусь. Он проводится с целью развития и пропаганды белорусской национальной культуры, эстетического воспитания детей, широкого приобщения их к многовековым традициям народного художественного творчества, укрепления и расширения международных связей, знакомства с национальной культурой стран-участниц фестиваля, поддержки и развития одаренных исполнителей, развития туристической деятельности по проекту «Золотое кольцо Гомельщины».

В проведение и организацию фестивалей вовлечены представители разных этносов, не только тех, которые населяют Беларусь (белорусы, русские, украинцы, поляки, евреи, литовцы, татары и др.), но и приглашенные гости из-за рубежа. Посредством участия в фольклорных фестивалях происходит осуществление просветительных функций среди широких слоев населения через приобщение к народной культуре во всем ее многообразии, сохранение, пропаганда и развитие этнических культур Беларуси и других стран. Фольклорный фестиваль становится эффективной формой самовыражения и общения во имя идеалов мира, взаимопонимания, солидарности и дружбы между народами.

Огромный культурно-исторический опыт по формированию этнокультурной идентичности, сохранению межнационального согласия и активизации межкультурного диалога был накоплен в Республике Беларусь со второй половины 90-х гг. XX века при организации и проведении ставшего тради-

ционным Республиканского фестиваля национальных культур. Данный фестиваль проходит каждые два года, сближает и объединяет все национальные меньшинства, проживающие на территории нашей страны, способствует сохранению национальной самобытности и, вместе с тем, взаимопониманию и взаимообогащению культур.

По своему формату фестиваль не имеет аналогов в мире. Организационной особенностью данного фестиваля является его многоэтапность: каждый раз его проводят в течение двух лет, сначала в районах, затем в областях республики и, наконец, заключительные мероприятия в столице праздника – многонациональном городе Гродно – областном центре на границе с Польшей и Литвой.

Данный фестиваль имеет безусловную динамику роста: если на I Республиканском фестивале национальных культур в 1996 году приняло участие 11 национально-просветительских объединений, то на финальных мероприятиях VIII Всебелорусского фестиваля в 2010 году было представлено народное творчество 38 национальных объединений. В отборочных турах выступили с концертными программами более чем две с половиной тысячи человек. На заключительное мероприятие фестиваля были отобраны 792 представителя разных национальностей (из них 74 творческих коллектива и 122 исполнителя этнической музыки).

Основное внимание гостей IX Республиканского фестиваля национальных культур (1-3 июня 2012 года) по традиции было приковано к национальным подворьям, которые разместились на 25 площадках в границах исторического центра Гродно (некоторые национальные объединения были соседями на одной площадке). Путешествуя по подворьям, многочисленным гостям фестиваля можно было ознакомиться с культурным наследием, песнями, танцами, костюмами, кухней народов мира.

Таким образом, фестивальное движение содействуют сотрудничеству и взаимоуважению фольклорно-этнографических, сценических фольклорных коллективов, отдельных солистов-исполнителей, представляющих различные жанры, виды и направления народного творчества. Фольклорные фестивали помогают приобщить широкие слои населения к лучшим традициям этнического искусства и, кроме того, способствуют воспитанию межэтнической толерантности.

Национальные традиции обладают значительным педагогическим потенциалом и могут служить эффективным средством современного воспитания. Проведение фольклорных фестивалей для детей и юношества имеет огромное значение: занятия народной музыкой и танцами направлено на развитие не только творческих способностей и интересов, профессиональное самоопределение, но и нравственных и гражданских качеств подрастающего поколения. Эффективно организованная система детского и подросткового фестивального движения будет способствовать передаче из поколения в поколение национальных культурных традиций и решению задач устойчивого развития нашей страны.

Джерела та література

1. Морозов, А.В. Фольклор в духовной культуре восточных славян: ментальные основы функционирования. – Вильнюс: ЗАО «Ксения», 2005. – 196 с.

2. Сивурова, Л.П. Фестиваль народного творчества как феномен современного художественного процесса // *Фундаментальні і прикладні дослідження рекреаційно-дозвілєвої сфери в контексті євроінтеграційних процесів: Зб. мат. Міжнародної наук.-практ. конф. Ч. 2.* – Київ, 2008. – С. 350-357.

Юхновець А. Роль білоруських фольклорних фестивалів у збереженні етнокультурної ідентичності.

У статті показано, що в Республіці Білорусь етнокультурна політика здійснюється за двома основними напрямками: підтримка традиційної культури білорусів і розвиток культур національних спільнот. Представлені найважливіші білоруські фольклорні фестивалі в контексті виконання ними етнокультурної функції. Робиться висновок про те, що широкий спектр проведених в Республіці Білорусь фольклорних фестивалів свідчить про затребуваність і перспективності їх розвитку, в тому числі в якості ефективної форми збереження позитивної етнокультурної ідентичності та виховання міжетнічної толерантності.

Ключові слова: етнокультурна політика, етнокультурна ідентичність, фольклорний фестиваль, білоруська національна культура, культура національних спільнот, міжетнічна толерантність.

Yukhnovets A. The role of the Belarusian folklore festivals in the preservation of ethnocultural identity.

The article shows that Belarusian ethnocultural policy is implemented in two main directions. There are supporting of the traditional Belarusian culture and the development of ethnic communities cultures. Major Belarusian folk festivals was presented in the context of performance ethno-cultural functions. The conclusion of this article is that a wide range of Belarusian folk festivals shows a demand and prospects of their development. It is an effective form of conservation of positive ethno-cultural identity and education of ethnic tolerance.

Keywords: ethno-cultural policy, ethnic and cultural identity, folklore festival, the Belarusian national culture, the culture of ethnic communities, ethnic tolerance.

ТОЛОКА В с. СЕРБИНІВ ВОЛОЧИСЬКОГО РАЙОНУ ХМЕЛЬНИЦЬКОЇ ОБЛАСТІ ЯК ЛОКАЛЬНИЙ ВАРІАНТ ХАТОБУДУВАННЯ

Стаття присвячена особливостям локального варіанту взаємодопомоги під час будівництва хати в українців. Висвітлюється технологія толоки, а також пов'язані з нею традиції та звичаї.

Ключові слова: українці, с. Сербинів, оболоня, толока, перевесло, жмит, зводини, саман, крокви, простінки.

Взаємодопомога завжди відігравала важливу роль в житті українців. Найбільшого розповсюдження набула така її форма, як толока. Тема толоки цікавила багатьох науковців, серед них можна відзначити Анатолія Пономарьова [1], Ганну Горинь [2], Володимира Сироткіна [3], Степана Макарчука [4], Марину Гримич [5, с. 46-55] та ін.

Проаналізувавши наукову літературу, яка містить інформацію про толоку, ми можемо стверджувати, що відсутній опис регіональної специфіки виконання колективних сільськогосподарських робіт. Тому з метою збільшення джерельної бази даної проблематики нами було опитано жителів села Сербинів Волочиського району Хмельницької області. Важливість та актуальність вивчення вищезазначеної проблематики пояснюється тим, що дане село знаходиться на межі зникнення. Проте нам вдалось ще знайти респондентів для проведення опитування. Нам вдалось з'ясувати, що жителі вважали «толокою» будівництва нової домівки, хоча в науковій літературі та словниках ми можемо знайти й інші семантичні навантаження: пасовисько для худоби [6], поле під паром, відробіткова рента. Взагалі іменник «толока» утворений від кореня «товк=толк» й пов'язаний з дієсловом «товкти» в значенні «місити глину», «витоптувати траву». Оскільки ми з'ясували, що в селі Сербинів толока – це будівництво, то далі перейдемо до опису та аналізу даного процесу на основі польових матеріалів.

Початком для толоки було запрошення господаря: «Прийди до мене – я хочу катлан копати під фундамент!» або

«Прийди — поможеш — я хочу хату поставити!» На перший день запрошували лише двох-трьох чоловіків. Вони розбивали місце під хату на квадрати, викопували «катлаван» (ширина — 40 см, глибина — 40 см), який засипали щебенем на рівні з землею. Потім насухо викладали камінці (без цементу) і, як зазначають респонденти, — «ставили цоколь», тобто зрівнювали висоту фундаменту.

Наступним етапом будівництва було заготовлення «вальків» з соломою і «триною» (полова — перетерта солома). Нам вдалось з'ясувати, коли була востаннє збудована хата з даного матеріалу — це 1958 рік.

Будівельні роботи розпочиналось з того, що навозили глини, робили заміс на рівній території. Глину з половиною змочували водою і перемішували кіньми. «Ляют воду, сиплять полу на тую глину. Брали від 2 до 4 коней залежно від величини замісу. Я сідаю на коня і коні місять копитами тую глину по кругу, щоб підсипати» [7]. Потім приходили за запрошенням жінки, щоб допомогти робити вальки для хати.

«Жінки сідають на коліна по колу (кругом місива) біля кожної є полова і солома(якщо треба вона — добавляє, щоби глина була в'язкіша) роблять вальки, замішуючи їх як тісто на вареники — качає і робе як батон — еліпсом. Підсобники підходять і подають чоловікам вальки на фундамент, один на другий поперек не так як кірпічі. Получалася стіна см 30 з довжини 2 вальків» [8]. Для нашого дослідження процес будівництва важливим своїми особливостями. В даній місцевості до толоки з 14-16 років активно залучали дітей. В їхні обов'язки входило:

- перемішувати місиво, щоб воно не засихало, бо будували тільки влітку;
- могли підносити по 1 вальку;
- якщо місиво було далеко, то брали підводу і перевозили вальки, бо носити носілками було далеко.

В селі Сербинів було спеціальне місце, прийнятне для замісу глини — це рівнина. Місцеві називають його «Оболонє(я)». Воно знаходилось біля річки, де тільки трава росла. В словнику ми знаходимо пояснення терміна «оболонь» — як місце випасу кіз [9, с. 156]. Респонденти по-своєму трактують це поняття: «оболунье — ямка, лунка, там тіки гуси чи корови пасли — біля ставу. Якщо заміс знаходився далеко від води — то дерев'яною бочкою возили воду. До бочки примощували лійку

(руру), а з глиняника возили глину волами або кіньми. Жінки як місили – то співали пісні – народні, хто яку знає – хто яку затягне: і про Галю, і про козаків» [10].

Всіх учасників толоки смачно частували. Якщо сама хазяйка не справлялась, то приходив хтось із родини або кликали жінку, яка на селі була відомою господинею-кухаркою. Готувалось їжі в середньому на 30 осіб. Частували тричі на день. Зі страв були на сніданок: галушки (локшини) з юшкою – навар гуски, качки; горівка тоже була, хто хтів – пив. На обід був борщ, каша гречана, сало і цибуля, м'яса кусочок і котлета. Вечеря також була.

Тим часом будівництво продовжувалось. Прийшов час для вікон. Футрини (віконні рами) вставляли, коли хата підсохне. Одвірки вмуровували одразу і під них кидали копійки – для достатку. Коробку вимуровували за день – два і потім починалися забави (дуріли – веселились): хазяїна або здебільшого хазяйку обтовкали в глину, добре вимазували. Це робили заради сміху [11, с 189]. Невдовзі коробка підсихала і приходила черга майстерності столярів – збити кришу (дах). Потім приходять чоловік чи жінка, які хочуть робити зводини – (звести хату всі сторони – поставити кришу). Спочатку по коробці поздовж і поперек жили балки, згодом крокви робили, як вже висадили наверх крокву.

Чіплють хрестик і вінок на хрестик на останні крокви. Це зробили «зводини». Прийшов час «латати» хату – набивали лати на відстані 35 см одна від одної. Перед тим як «пошивати» – встеляти дах снопами – мали підготувати заготовки з сніпків помолоченого ціпком жита. Запрошували чоловіка, який міє в'язати сніпки з сегорічного (цьогорічного) жита, прив'язували сніпки «перевеслом» (те саме жито товщини 4 см). Ось як це відбувалось: «береш один «жмит» – тоє саме жито товщини 4 см в ліву руку – під пахою тримаєш низ, береш ще один. Колоски до колосків вже вимолоченого жита з'єднуєш під прямим кутом – ті, що в лівій руці мають бути зверху і крутиш поки вони не з'єднуються в замок. Це вже перевесло». Пізніше кликали тих, хто міг штукатурити по вальках. Так само робили заміс але давали дрібнішу полову. В хаті робили простінки: ділили хату на кімнати. Прокопували фундамент. Потім на веранду окремо копали катлаван.

Тут варто дещо додати про ще один вид матеріалу, через яких технологія будівництва дещо змінювалась. Мова йде про «саман» (сирій кирпич (цегла) більших розмірів 40*20*20) або «сирівку» (24*12*6). «В 1964 році в нас в селі ставили одну хату – тієї вона була з саману: то директор школи рішив, що йому так буде вигідніше, щоб не скликати людей він собі за літо наробить саману. Для цього викопували круглу яму глибиною см 40 насипали туди глини робили заміс з полови і соломи, ляли воду, робили заміс босі. Перед тим робили коробку 40*20*20 – форму для саману (квадрат замість валька, схожий на цеглу). Форму клали на рівну площу на траву. Кидає туди замісу в форму, накидав, лінійкою зрівняв – получився кірпіч – він витягає форму – кірпіч за весь день висохне. Треба було доски змочити і посипати попелом. Клали коробку – в'язали як кірпіч» [12].

Отже, проведене дослідження дає змогу прослідкувати технологію та особливості локального хатобудування, а також надає нові матеріали для вивчення та інтерпретації його історії. Важливо також і те, що традиція толоки в певній мірі відображає народні традиції українців, їхнього побуту та згуртованості, ще раз підкреслює силу та міцність суспільної общини.

Джерела та література

1. Пономарьов А. Етнічність та етнічна історія України : система традиційних взаємин — К.: Либідь, 1996. — 272 с.
2. Горинь Г. Роль громади у формуванні особи (історичний досвід українців. — С. 440-444.
3. Сироткін В. Звичаєве право і правові уявлення // Українці. — Т. 1. — К., 2000. — С. 351
4. Степана Макарчук. Етнічна історія України. К., 2008.
5. Марина Гримич. Ідентичність, етнічність, етнічна ідентичність // Етнічна історія народів Європи. — 2009. — № 28.
6. «Толока» в «Словнику української мови», тт. 1—11, Київ: «Наукова думка», 1970—1980. — С. 817.
7. Записано зі слів Клака Миколи Лук'яновича, 1946 р. н.
8. Записано зі слів Коваль Анастасії Миколаївни, 1950 р. н.
9. Записано зі слів Гурца Арсена Йосиповича, 1928 р. н.
10. Записано зі слів Клака Миколи Лук'яновича, 1946 р. н.
11. Пономарьов А. Етнічність та етнічна історія України: система традиційних взаємин. — К.: Либідь, 1996. — 272 с.
12. Записано зі слів Клака Миколи Лук'яновича, 1946 р. н.

Яцуник В. Толока в с. Сербинов, Волочиского района Хмельницкой области как локальный вариант домостроения.

Статья посвящена особенностям локального варианта домостроения украинцев. Освещается технология толоки, а также связанные с ней традиции и обычаи.

Ключевые слова: украинцы, с. Сербинов, оболонь, толока, перевесло, жмыт, сводины, саман, стропила, простенки.

Yatsunyk V. Toloka in the village Serbinov of Volochysk district of Khmelnytsky region as a local variant of Ukaraianian housebuilding.

This article is devoted to the peculiarities of the local variant of Ukaraianian housebuilding. Toloka technology and related with it traditions and customs are considered.

Keywords: Ukrainian, v. Serbinov, obolon, toloka, wisp, zhmyt, zvodyny, adobe, rafters, piers.

Для нотаток

Для нотаток

Для нотаток

Етнічна культура в глобалізованому світі

*присвячується 200-річчю з дня народження
Тараса Григоровича Шевченка*

Підписано до друку 12.05.2014 р.
Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 12,56.
Папір офсетний. Наклад 100 прим.

ФОП «Сухачов»

65023 м. Одеса, вул. Садова, 14

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК № 4362 від 13.07.2012 г.
Тел./факс (098) 457-75-00 (044) 507-04-52, (050) 552-20-13,
E-mail: osvita.odesa@gmail.com , www.rambook.ru

Видавництво «Освіта України»

04136, м. Київ, вул. Маршала Гречка, 13, оф. 218.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК №1957 від 23.04.2009 р.
Тел./факс (044) 507-04-52, (044) 228-81-29, (063) 237-59-92.
E-mail: osvita2005@mail.ru, 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.