



Етнічна культура в глобалізованому світі



Одеса 2015

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 150-річчю ОНУ імені І. І. Мечникова

ОДЕСА
2015

ББК 63.5я431
УДК 39:7(063)
Э912

Редакційна колегія:

Долгочуб 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.

Э912 **Етнічна культура в глобалізованому світі.** Збірка наукових праць Третьої та Четвертої Міжнародних наукових конференцій студентів, аспірантів та молодих вчених / Колектив авторів. – Одеса : 2015. – 172 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.

ЗМІСТ

Передмова	5
Боберський Ю. Традиції вибору місця для будівництва на Гуцульщині	6
Борлак І., Стрельцова А. Ткацькі вироби гагаузів: орнаментика та функціональне призначення	15
Гажева Л. Музей народной культуры как фактор актуализации этнического самосознания (по материалам болгар Одесской области)	21
Громова О. Кожух у побуті та родинній обрядовості українців	29
Грушецька В. Головний убір «фес» як невід`ємна частина традиційного костюму кримських татар, караїмів та кримчаків (XIX – початок XX ст.)	39
Долгочуб В. Вплив неоязичницьких конструктів на уявлення молоді.....	50
Завадська В. Кров як відповідник живої істоти у традиційному та сучасному світогляді	62
Калініна С. Парубоцькі ініціації в молодіжних громадах	73
Коробчук А. Политика «государственного антисемитизма» в Российской империи начала XX в. (по работе В.Шульгина «Что нам в них не нравится»)	79
Моторна І. Депортація румунських ромів до Трансністрії (1941-1944 рр.): сучасні тенденції вивчення	85

Олійник В. Українська ментальність в умовах сучасного діалогу культур (на прикладі Карпатського регіону) ..93	
Павлик В. Футбольна субкультура: до питання про роль та місце у сучасному світі	99
Папета О. Теоретико-методологічний аналіз етнічних мотивів в костюмах Л. Семикіної	106
Пастух О. Вплив гендеру як соціально-культурного конструкту на відмінність у рівні залученості до кримінальної діяльності між чоловіками та жінками	114
Старченко Р. Этносоциология языковой жизни крымчан (по матриалам этносоциологического исследования 2013 г.)	127
Стрельцова А. Методи роботи з ткацьким орнаментом в історіографії	134
Третьякова О. Ліквідація неписьменності серед польського населення Півдня України у 20-і рр. ХХ ст.	139
Шевченко Л. Звичаї і фольклор Подунав`я: регіон міста Вилкове	146
Щербань О. Функції глиняного посуду в культурі харчування українців як об`єкт наукових студій ХІХ – першої третини ХХ століття	157

ПЕРЕДМОВА

Дана збірка представляє собою підсумок одразу двох міжнародних наукових конференцій, організованих «Науковим етнологічним студентським товариством» історичного факультету ОНУ імені І. І. Мечникова. Вони відбулися відповідно 18-19 вересня 2014 р. і 23-25 квітня 2015 р., у досить непростих політичних та економічних умовах. Тим не менше, конференції зберегли свій міжнародний формат, а також провідну тему, яка розташовує усі статті збірки в єдиному дослідницькому просторі: на межі контакту етнічних традиційних культур Східної Європи із модернізаційними процесами та глобальною мережею культурних зв'язків, яка міцно охопила всю планету в останні десятиліття.

Крім традиційної культури українців, автори статей приділяють увагу також болгарам, гагаузам, кримським татарам (вкупі з караїмами та кримчаками), євреям, росіянам, ромам та полякам, відтак охоплюють найбільші етнічні групи Півдня України. Підходи, які обрали автори для того, щоб висвітлити предмети власних досліджень, суголосні провідним тенденціям у світовій етнології та культурній антропології: гендерні аспекти тут сусідствують із вивченням міграцій, депортацій населення та «діалогом культур», а також сучасних засобів актуалізації етнічності (інституціоналізованих – в якості музеїв, наприклад, або ж неформальних – як неоязичницький рух).

Таким чином, сподіваємось, що зміст збірки вповні задовольнить тих, хто цікавиться етнологічним дискурсом в Україні, зокрема тим його сегментом, який розвивають студенти та молоді науковці.

Редакторський колектив НЕСТу

УДК 398.341

ТРАДИЦІЇ ВИБОРУ МІСЦЯ ДЛЯ БУДІВНИЦТВА НА ГУЦУЛЬЩИНІ

У статті аналізується будівництво житла і господарських будівель, проведення традиційних заходів при виборі місця для будівництва осель та житлово-господарських комплексів на Гуцульщині. Також подаються короткі відомості про обряди під час вибору місця для будівництва.

Ключові слова: житло, традиції, будівництво, міфотворні традиції

Серед великої кількості різноманітних видів народної творчості архітектура посідає особливе місце. Це одне з найдавніших надбань народної мистецької спадщини в якому, тісно поєдналися матеріальні, соціально-побутові та духовні, культурно-естетичні сторони життя гуцула.

Різний характер природно-кліматичних умов, завжди притаманний гірській місцевості, особливості історичного та економічного розвитку окремих районів та ряд інших причин зумовили різноманітність архітектури народного житла Карпат.

Природно-кліматичні умови (майже повна відсутність ріллі) стали причиною до того, що горяни в основному займаються тваринництвом, лісовим господарством, деревообробкою. Відразу необхідно вказати на те, що гірські регіони за характером клімату істотно відрізняються від рівнинних. Чим гори вищі, тим помітніша ця різниця. Рельєф гір впливає на силу й напрямок вітру, розподіл вологи й тепла, танення снігу й у комплексі на рослинний покрив, що спричинив певний вид ведення господарства (відгінного тваринництва).

У цьому дослідженні передбачається провести детальний аналіз традиції вибору місця для будівництва Гуцульських жител, а

також розглянути ряд аспектів, пов'язаних з відбором, заготівлею та підготовкою деревини для будівлі хат.

Робота базується на літературних джерелах та польових експедиційних матеріалах, зібраних автором протягом 2012-2014 років у Верховинському районі, Яремчанщині Івано-Франківської області, Рахівському районі Закарпатської області. Дослідження проводилося шляхом опитування сільських майстрів-будівельників, збору інформації та фіксування етнографічних фактів, пов'язаних з будівельними роботами

Широкий розвиток тваринництва на Гуцульщині, в першу чергу, проявився на будівлях у високогірських пастуших поселеннях – «полонинах». Ця питання опрацьовувалося рядом дослідників, але найбільш повно вивчена українським мистецтвознавцем І. Р. Могитичем [19], [20]. Він прийшов до висновку, що на полонинах Гуцульщини характерними для всієї території Карпат є вівчарські і скотарські поселення.

Гуцульські села не творять замкненої природними умовами відокремленої цілості. Біля річки, як правило, виникав осередок села. На узвишші стояли церква та дзвіниця, часто разом з цвинтарем у спільній огорожі, а вздовж дороги розташовані були громадські будівлі та кілька садиб. Інші садиби розкидані на пагорбах, по схилах гір, де тільки можна знайти сухіше місце, захищене од холодних вітрів та виливів потоків.

Хати на Гуцульщині були розкидані по горах та долинах. Ізольованість, специфіка ведення господарства, постійна загроза з боку чужинців чи хижаків-звірів змушували обносити житло глухою загородою і призвели до утворення своєрідного типу садиби – гражди. *Гражда* («хата з брамами») – це замкнута забудова споруд різного призначення, сконцентрованих навколо подвір'я, викладеного камінням [1].

З усіх аспектів вивчення народного житла на сьогодні найменше дослідженими є традиції будівництва. Багаторічне проживання гуцулів в оточенні лісів, постійне використання їх деревини практично в усіх сферах господарського життя, зумовило до незвичайного ставлення гуцула до вибору місця для будівництва.

Вибір місця був одним із найважливіших обрядодійств, пов'язаних із народним житлом. При вирішенні цього питання

брали до уваги багато чинників: віддаленість житла від вулиці, рельєф садиби, розташування хати щодо сторін світу тощо.

Тому для нового житла намагались знайти таке місце, яке мало задовольняти цілий ряд вимог, за народними прикметами майстри будівельники розповідають «... Місце під хуту вибирали так, спершу дивились чи сухе і рівне. Грунт (земельна ділянка під будівництво) мав бути близько до води. Аби город за хатов виходив до річки або на долину» [2]; «На горбку, де немає вологи; там, де ранком не буває роси; де не ростуть дерева; де колись водилася худоба, була в сім ї злагода і не вмирили діти; де є зручний під їзд» [3].

Забезпечення водою

Двори розташовували поблизу водних потоків, чуркала (джерело води, яке витікає із скали), ріки, струмків користуються водою з цих водних джерел.

«...Криниці копали руками, обмуровували кам'їними плитками що зібрали в ріці, зверху робили з дерева обрубини (цямрини). Коло криниць робили жолоби для напування худоби» [4].

Розташовані вони у дворах, недалеко від стежок, часто за межами двору й є громадськими, загальнодоступними, так як і джерела, які протікають недалеко стежок.

Орієнтація обійстя

Щодо терміну орієнтації обійстя у майстрів є значні розбіжності. Одні запевняють, що житлові споруди потрібно орієнтувати до сонця, інші стверджують, що будівлі потрібно було розташовувати до півдня.

«...хата має бути збудована до сонця шоби спершу сонце світило у двері і нагрівало хату зимов, і шоби худоба не задихалася літом» [5].

Інший майстер вважає, двори (**гуцульський оседок**), з хатою та господарськими будівлями старалися розташовувати до півдня, й водночас так, щоб передня сторона хати була захищена від вітру, тому що вона була єдиною стіною, яка має вікна [6].

На північних відрогах гір переважно будували зі сходу тому, що холодні зимові вітри приносять велику кількість опадів. Дотримувалися двох напрямків у розташуванні хат – південного і південно-східного.

«...Спочетку будували хату потім прибудовували для «маржинки» (худоба) – стайні, комори, пивниці, криниця, і всьо це обгороджували і до плотом» [6].

Цікавим фактом є те що господар міг змінити передню стіну хати якщо поруч був чудовий і відкритий мальовничий краєвид.

Полонини

Характерною особливістю середини XVIII ст. у басейні Черемошу та Пруту було те, що не маючи місця по долинах гуцули починають підніматися в гори і обживати верхи. Всюди з'являються тимчасові господарства, пов'язані з розвитком тваринництва, так виникають навколо села присілки, які з часом розростаються у село. Цей етап заселення називають у етнографічній літературі зимарковим [17].

Поодинокі й присілкові форми поселень пов'язувалася з потребою зменшення відстаней між місцем проживання й місцем сезонного господарювання, якою були високо розташовані пасовища й полонини.

Величезні лісові масиви давали мешканцям краю можливість будувати житло та господарські будівлі з найкращого лісового матеріалу, який був під руками. З дерева будували хати, господарчі будівлі, церкви, громадські будівлі. Гуцульське будівництво в горах завжди було пов'язане з основним заняттям населення – із скотарством, випасом худоби на високогірних пасовищах.

Тваринництво було основним заняттям населення, воно вимагало не тільки великих пасовищ, але й максимально наближення житла до цих пасовищ і сіножатей, особливо вимагало цього відгінне тваринництво.

При виборі місця для кошари дбали передусім про хороший доступ до неї пастухів, худоби і її власників.

Розташування пастуших будівель на полонинах залежало головним чином від того, яких тварин тримали тут: овець, велику рогату худобу чи коней. На гірських пасовищах Гуцульщини вся худоба спільного господарства, а також пастуші тваринницькі будівлі для різних видів худоби були зосередженні на одному місці. Центральною на полонині була житлово-господарська будівля «стая», біля якої знаходилися інші. Їх завжди будували на рівному

місці поблизу доріг і стежок, а також лісу. Це було зумовлено постійною потребою в забезпеченні дровами і будівельним матеріалом, в укрітті худоби під час негоди.

Ведення полонинського господарства має давні традиції і передбачає певну інфраструктуру, пристосовану до гірських умов. Місце під стоїще вибирають на сухих, відносно горизонтальних ділянках, найчастіше на сонячних південних схилах на затишному від вітру південному схилі гори, де є джерело з водою. Біля джерела встановлювали довгий видовбаний з дерева жоліб («валів») для водопою.

На окремих полонинах встановлювали неглибокі криниці, які обгороджували воринням. Територію господарства від лісу відгороджували «дінницями» – зрубаними гіллястими смереками. Полонини розташовувалися на значній відстані від сіл на висоті від 1200 до 1800 метрів над рівнем моря [18, с. 128-130]. Найвище в горах будувалися полонини для волів, найнижче – полонини для випасання корів [16, с. 124].

Основні будівлі на вівчарських стоїщах: стая – стаціонарна житлово-господарська будівля. Будували переважно на рівній місцевості. Двері стаї обов'язково повинні були виходити в бік *окілу*.

окіл – обгороджене місце для доїння овець [1, с. 138];

струнка (розміщена в околі) – піддаштя з однією стіною та кількома дверцятами для доїння овець, вузький прохід у кошарі, через який пропускають (по одній) вівці для доїння; з окола вівці проходять у кошару – загороду для відпочинку овець [1, с. 178].

До житлових полонинських будівель відносяться також *застайки* – чи не найпростіший тип полонинської будівлі. Їх встановлювалася біля кошар. Застайка слугувала тимчасовим приміщенням для відпочинку вівчарів – тут вони ховалися в негоду, спали вночі, оберігаючи овець від лісових хижаків. Тому старалися будувати їх в тихому місці і захищеному від вітру [18, с. 47].

Міфотворні традиції

Крім природно-кліматичних умоа будівництва хати, важливу ролі відігравали і міфотворні традиції на які гуцули звертали чи не найбільше уваги.

Майстри-будівельники розповідають: «...Щоб вивчити це місце точніше, гуцул, який хоче будувати дворище, лягає спати на тому місці. Якщо йому сниться приємне, якщо йому уві сні ввижається гарна худоба, то ґрунт для будівництва вибраний вдало; в протилежному разі гуцул остерігається будуватися на ньому» [12]. Інші випробовують місце будівництва так: «...ставлять там склянку, не до кінця наповнену водою і накриту листочком; якщо місце мало би бути щасливим, то наступного дня вода у склянці прибуде; якщо цього не сталося, то слід відмовитися від цього місця. Якщо не досить дбайливо перевіряти місце будівництва хижі, то може легко статися, що вибір упав саме на те місце, в якому водяться чорт і злі духи. У такому разі в хаті бродять мари і її мешканці будуть зазнавати багато лиха. Тоді нічого більше не залишається, як перенести хату на більш сприятливе місце» [14] – і таке нерідко буває. Погано також, якщо при першому ударі сокирою для будівництва хати чути плач дітей, це ознака, що в збудованій хаті ніколи не можна буде виростити своїх власних дітей.

Слід зауважити, що заборон при цьому було значно більше.

Так, не можна було будувати нову хату:

- за розмірами меншою від старої (щоб не зменшилась сім'я) [9];
- на місці старої, хоча б трохи не посуваючись убік [9];
- на садибі родини, де були п'яниці, злодії тощо [10];
- там, де люди вимерли від пощесті [6];
- де часто хворіли [6];
- де були сварки та розлучення [13];
- де колись вбили когось чи ще якимось осквернили місце [13];
- де були поховання, особливо вішалників [11];
- де раніше була церква чи якимось інше святе місце [3];
- на пустирях, вигонах, мочарах, на роздоріжжі, перехресті доріг та на межі [8];
- там, де хата розділяла ділянку землі навпіл [8];
- на стежках, дорогах та корчах [8];
- на камінні та болотах [8];
- там, де росло дерево, а особливо бузина, терен, груша і вкрай небезпечна калина [2];

- де був льох чи якісь ями [2];
- де скупчувалась дощова вода [12];
- де була хата, яка згоріла від удару блискавки [12].

Для початку будівництва гуцульських осель існували маса традицій без яких не могла розпочинатися будова. Особлива увага приділялася вибору місця для житла. Не кожне місце приносить людині щастя й не кожне місце придатне для будівництва дому. Тому перш ніж починати будувати, гуцул дуже точно перевіряє місце, на якому хоче споруджувати свою оселю. Переважно обирають те місце на лягає спати худоба, а от місце на якому знаходиться гніздо червоних мурашок не є доброю ділянкою для будівництва [15, с. 37]. «...Гнізда чорних мурашок рахувалося добрим місцем для будівництва...» [6].

Але також цих прикмет було мало, щоб вивчити це місце точніше гуцул, яких хоче будувати хату, розпалював ватру і лягав спати де горіла ватра. Якщо довго спав і бачив хороші, приємні сни, ввижається гарна худоба то цей ґрунт придатний для будівництва оселі [15, с. 37].

При спорудженні стай, кошар та інших полонинських будівель строго дотримувались народного звичаю, за яким заборонялося будувати їх на місцях, де колись було вчинено вбивство. Гуцули вірили, що на гірських пасовищах перебували злі і шкідливі духи померлих – душі вбитих пастухів і постаті напівлюдини і напівчорта («мара»). Такі місця називали «сукровище». Ці місця вважалися поганими, недобрими. Пастухи при випасі худоби старалися обминами «сукровища», бо вважали що худоба може втратити молоко [4].

Вважали, що коли будувати на такому місці стаю або кошару, то різні нещасні випадки переслідують людей і худобу. Заклятим місцем вважали також те, де були закопані вкрадені, закляті гроші. Придатність того чи іншого місця для будівництва стаї або кошари встановлювали також ще одним способом. «наймали людина яка брала в руки «дзигарок» (годинник) засікала годину і дивиласі в гору на небо 15 хвилин і молиласі. Потім ще 15 хвилин в землю дивиласі і тоже молиласі. Якщо її світ не закрутит то це добре місце для полонинської стаї» [6].

Дізнавались про нещасні місця з переказів населення, також люди ставили на місці смерті кам'яні і дерев'яні хрести, що застерігало пастухів від злих місць.

Підсумовуючи викладене зазначимо, що стан розробки питання вибору місця для будівництва житла та господарських комплексів на Гуцульщині, зважаючи на важливість в даній галузі у системі традиційного будівництва, що перебуває у тісному взаємозв'язку з світоглядною системою українського народу, вимагає поглиблених досліджень і напрацювань польових матеріалів з тих регіонів Гуцульщини, щодо яких дане питання не було достатньо висвітлене. Аналітичне опрацювання зібраного матеріалу дало можливість зробити певні висновки щодо етнічної та регіональної специфіки традиційного будівництва на Гуцульщині.

Будівництво житла і господарських будівель, їх функціональне призначення – спільні практично для всієї території Гуцульщини. Серед теслярів-будівників, господарів гірських територій побутували численні закони-традиції при будівництві осель і господарських споруд. Вони були тісно переплетені з їхньою виробничою діяльністю. Також важливе місце в будівництві відігравали і численні вірування, забобони, магичні дії без застосування яких будівництво на Гуцульщині не розпочиналося.

Список використаної літератури та джерел

1. Гуцульські говірки. Короткий словник. Відповідальний редактор Я. Закревська. – Львів, 1997. – 232 с.
2. Записано в селі Красноілля 14. 06. 2012 р. від Шейваровського І. В. 1950 р.н.
3. Записано в селі Микуличин 03. 09. 2012 р. від Стефанюка І. 1933 р.н..
4. Записано в Замагора прис. Віпче 11.11. 2012р від Ткачука Іван 1950 р.н.
5. Записано в м. Рахів 29.07.2014 р Від Савляк І. І. 1935 р.н.
6. Записано в м. Косівська поляна 30.07.2014р. від Штефанюк Ф. Ф. 1943 р.н.
7. Записано в с. Микуличин 16.08 2014р.. від Мотрук П. В. 1949 р.н.

8. Записано в с. Гринява Бойко В. В. 16.04 2012р. від Мотрук П. В. 1949 р.н.
9. Записано в с. Ворохта 20.08 2014р. від Мотрук П. В. 1951 р.н.
10. Записано в с. Ворохта 20.08 2014р. від Савчук Д. І. 1940 р.н.
11. Записано в с. 16.08 2014р. від Мотрук П. В. 1949 р.н.
12. Записано в с. Лазещина 01.08.2014 р. в Підлатюка І. І. 1931 р.н.
13. Записано в с. Лазещина 01.08.2014 р. в Мочерняк О. М. 1930 р.н.
14. Записано в м. Рахів. 29.07.2014р. Микуличинського Ю. Ю. 1963 р.н.
15. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці. Молодий буковинець.– 2000. – 208 с.: іл.
16. Клапчук В. Проблеми полонинського господарства Гуцульщини в другій половині ХІХ – першій третині ХХ століть. Наукові записки. Серія “Історичні науки”. – 2009. – Вип. 14. – С. 120-133.
17. Мандибура М. Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини ХІХ – 30-х років ХХ ст. / М. Д. Мандибура. – К.: Наукова думка, 1978. – 191 с.
18. Могитич І. Р. Полонинське будівництво // Народна архітектура Українських Карпат ХV–ХХ ст. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 126-161.
19. Могитич І. Р. Житлове будівництво Гуцульщини. Полонинські будівлі. Гуцульські майстри будівничі. Словник гуцульської будівельної термінології // Історія Гуцульщини. – Львів. – С. 3700-446, 510-537.
20. Могитич І. Р. Народна дерев’яна архітектура // Історія української архітектури. – Київ: Техніка. – С. 372-399.

Традиції вибору места для строительства на Гуцульщині

В статті аналізується строительство жилья и хозяйственных зданий, проведение традиционных мероприятий при выборе места для строительства домов и жилищно-хозяйственных комплексов на Гуцульщині. Также подаються краткие сведения про обряды во время выбора места для строительства.

Ключевые слова: жилье, традиции, строительство, мифопо-рождающие традиции.

Bobersky Y.

Traditions of the building space selection in Hutsulia

The article analyzes the construction of houses and commercial buildings, traditions during the space choosing for the construction of houses and commercial complexes in Hutsulia. The short information about rites during the building space choosing is presented too.

Keywords: house, traditions, building, mythogenic traditions.

*Борлак І., Стрельцова А.
(м. Одеса)*

УДК 391.985(477.74)(=512.165)

ТКАЦЬКІ ВИРОБИ ГАГАУЗІВ: ОРНАМЕНТИКА ТА ФУНКЦІОНАЛЬНЕ ПРИЗНАЧЕННЯ

Стаття про ткацькі вироби гагаузів, зокрема про кіліми та рушники. Розглядається орнаментика та функціональне призначення виробів. Акцентується увага на еволюцію та трансформацію орнаментики.

Ключові слова: гагаузи, орнамент, кілім, пешкір

Більшість гагаузів України мешкає у великих селах Буджака: моноетнічних: Олександрівка (гаг. Лісандровка), Виноградівка (гаг. Курчу), Дмитрівка (гаг. Дімітровка) Болградського району, Старі Трояни (гаг. Ескі Троян) Кілійського району, Котловина (гаг. Болбока) Ренійського району та у біетнічних селах Червоноармійське (гаг. Кубей) Болградського району, Новоселівка (гаг. Енікіой) Кілійського району.

Слід зазначити, що старі гагаузські села України, окрім анклав у Кілійському районі і поліетнічного с. Жовтневе (Каракурт), складають єдиний ареал з гагаузськими поселеннями Молдови. Вони були розділені штучно (державним кордоном). Село Котловина межує з селом Етулія (Молдова), Виноградівка – з м. Вулканешти, Червоноармійське – з с. Копчак, Олександрівка та Дмитрівка – з м. ЧаDIR-Лунга [1, с. 196].

Всього у Одеській області у 2001 році мешкало 27617 гагаузів, що становило 86,5% від загальної чисельності гагаузів України та 1,1% від населення області [1, с. 196].

Орнаментика ткацьких виробів – складова частина не тільки матеріальної, а й духовної культури гагаузів. Орнамент засвідчує світоглядні уявлення та відображає естетичні уподобання цього народу.

Орнамент з часом видозмінюється, з'являються нові мотиви, деякі зникають або еволюціонують та продовжують існувати. Тобто на кожному етапі свого існування етнос творить традицію, додаючи до своєї культури все, що відповідає його потребам та смакам. Тобто ународнює. Але деякі мотиви у певний проміжок часу були більш популярними, іноді, після піку своєї популярності, вони зникали або продовжували функціонувати разом з іншими, але з меншою частотою. Такі орнаменти у середовищі гагаузів називають модними.

Ткацькі вироби гагаузів за призначенням та орнаментикою можна розділити на три групи:

1. Рушники
2. Килими (кілім)
3. Вироби господарського призначення: дорожки, матраци (дешекь, ковдри (йорган) тощо).

Кіліми виготовляють з вовни. Вони мають різні розміри (в залежності від стіни, для якої їх робили), але зазвичай прямокутні, рідше квадратні. Найбільшими вважаються кіліми для приданого – 4-5-ти метрові. За технічними ознаками виконання існує два види килимів майже без візуальної відмінності між ними, але з відчутною різницею: зворотній бік ідентичний лицьовому або з вузликами.

Тло кіліма зазвичай чорне, але може бути коричневе та голубе. Композиційно кілім складається з центральної частини та контуру. Орнамент розташовується горизонтально. Центральна частина складається з ряду букетів троянд (2, 3, 5). У букеті крім троянд (зазвичай непарна кількість – 3, 5, 7) можуть бути і інші польові квіти. Часто на центральній частині вміщували ім'я ткаць, або ж імена сімейної пари (особливо, якщо кілім входив до приданого).

Контур являє собою широку лінію з квітів та листя, часто меандроподібну. Він буває декількох видів: 1. Питирак кернас – за свідченням респондентів, найскладніший через дуже дрібні деталі. Названий так через візуальну схожість на траву питирак (реп'ях). 2. Мантар келер – грибний край. 3. Генгерь – край у вигляді лопуха.

Крім квіткових букетів, на кілімі могли зображувати вінки, «кукол» та оленів.

Вироби ткацтва для побутових потреб виготовляли з вовни з ниток розібраних старих виробів. Орнаментувалися вони набагато скромніше – переважно різнокольоровими горизонтальними лініями та мотивами ялинки, меандроподібними квітковими орнаментами, квадратами, мотивами схожими на видовжені грашники.

Незважаючи на очевидність пізнього запозичення майже всіх вище перерахованих орнаментів (особливо кілімових), вони стали традиційними для гагаузів ХХ ст. За свідченнями респондентів, багато орнаментів було запозичено, чимало з яких стало модними.

Усі респонденти наголошували на тому, що мода на певні мотиви існувала, і вона була доволі мінливою, змінюючись раз на рік чи впродовж кількох років. Але ці зміни не супроводжувались

глобальними відмінностями, тому не відклалися на тривалий період у людській пам'яті. Серед віянь моди, які кардинально міняли зовнішній вигляд, кіліма виділено наступні:

1. Колір тла. У 80-х роках набули популярності блакитний та коричневий кольори, які ненадовго витіснили чорний.
2. Дзвіночки. У період з 1970 до 1975 рр. мотив дзвіночків став модним на кілімах, частково витіснивши троянду. Але з 1975 року троянда знову набула популярності, а дзвіночок ткали вкрай рідко.

Важливо зауважити, що вишивка ввійшла у побут гагаузів лише у кінці XIX ст. Поява вишивки – вплив міської культури, а також сусідніх молдаван та болгар [1, с. 266]. Вишивкою прикрашали як нові види виробів, так і виготовлені раніше. Що стосується рушників гагаузів, то їм традиційно був притаманний тканий орнамент, який згодом, під впливом вищеперерахованих факторів, замінила вишивка, тканий орнамент на кінцях рушників замінено на вишивку. Зазначимо, що тканий орнамент не був повністю витіснений, адже часто полоси вишивки чередуються з тканим орнаментом. Такі рушники виготовляли для різних ритуалів, а також для інтер'єру житла. Мали вони ще й значення престижу. Зазвичай вишивали їх гладдю червоними та чорними нитками. Зображували півнів, голубів, коней, людей, букети, вазони. Вважається, що гагаузи використовували саме гладь через те, що вона візуально схожа на бранну техніку ткацтва [1, с. 268].

Рушники утилітарного застосування орнаментували інакше. Кінці таких рушників вишивали «тамбурним» швом. Тим самим швом вишивали й декоративні рушники.

Перехід від тканих орнаментів до вишитих спричинив відхід від геометричних та геометризованих композицій та примноження рослинних натуралізованих орнаментів.

У с. Дмитрівка Болградського району на початку 1950-х років рушники (неорнаментовані) прикрашали набивним орнаментом [1, с. 38-39].

Що стосується вишивки хрестиком, то вона у гагаузів з'явилася не раніше початку XX ст. Специфікою вишивки хрестиком є можливість легшої передачі геометричних орнаментів, на відміну від, наприклад, гладі, яка більш пристосована для передачі плав-

них ламаних ліній натуральних мотивів. Це, в свою чергу, дало можливість зберегти традиційні геометричні орнаменти гагаузів [1, с. 38-39].

Рушники для обрядових дій ткали виключно з шовку. Вони не використовувалися у побуті, відігравали лише обрядову функцію під час весілля. Гагаузькі рушники завширшки у середньому 50 см, в довжину мають від двох до чотирьох метрів. Колір тла – відтінки жовтого. Орнаментовані лише кінці, хоча через увесь рушник зазвичай проходять горизонтальні полоси з більш товстої білої нитки на відстані 15-20 см. одна від одної. Рушники за зовнішнім виглядом можна поділити на два типи: звичайний та орнаментований. Першому типу рушників притаманна відсутність будь-якого орнаменту окрім горизонтальних ліній різної товщини та кольору (переважно білий, рідше голубий, зелений, рожевий). Полоси мають тенденцію ущільнення на кінцях рушників. Причому, кожна група ущільнених ліній має свою власну вісь симетрії – центральну лінію, кілька ліній, котрі виділені кольором або товщиною. Другий тип рушників крім горизонтальних ліній має й інші орнаменти. Переважають рослинні, геометричні та орніто-морфні мотиви.

Найчастіше рушник використовується у весільній обрядовості:

- Ним прикрашали коня, на якому везли нареченого та одяг для нареченої. На рушник клали також і придане.

- Рушники обов'язково входили до самого приданого нареченої (чііз) та до босчалика – «плати» батьків нареченої.

- Під час заручин чоловіків перев'язували рушником.

- Рушник входив до такого важливого весільного обряду як «еміш» («года», «чотра») (перехід до самого весілля): родичів нареченого рушниками перев'язувала мати нареченої. Рушник входив до самої «годи»¹. Годя виглядала зазвичай так: підніс з калачом клали у згорток (босчу), через який перев'язували два довгих вишитих рушника з шовку. На рушники клали чотири хустки, сорочку нареченого, а також дві маленькі хустинки з гарними орнаментами на краях (іноді імена молодої пари). Зверху червоними нитками пришивали червону троянду, а до одного з кінців «годи» пришивали кушак (чоловічий червоний пояс) [1, с. 370].

¹ «Годою» називали ще й весільний атрибут.

- З рушника робили байрак – головний атрибут гагаузького весілля. Його вивішували на даху будинку у якому весілля. Байрак робили з шовкового рушника прив'язаного червоними нитками до палиці. Зверху прикріпляли яблуко та гілочки м'яти.

- Під час обряду перев'язування гостей (долужак) мати нареченого перев'язувала присутніх рушниками [1, с. 382].

- Під час весільного застілля гагаузи розмотували на колінах усіх присутніх довгий рушник, виготовлений з конопель винятково для утилітарного застосування.

Рушники також використовувалися у поховальній обрядовості гагаузів. Їх стелили під домовину. На зупинках похоронної процесії (біля двору, мостів, на перехресті, при вході до цвинтаря), як тільки домовину ставили на табурет, перед покійником простеляли рушник на який клали калач та свічку. Домовину з небіжчиком переносили над рушником і хтось із процесії повинен був забрати ці предмети як дар. Гагаузька родина заготовляла на похорони 30-50 рушників. Кожен присутній на поминках обов'язково отримував рушник, насамперед ті, хто допомагав. На похороні незаміжніх чоловіків вибирали діверя, якого перев'язували рушником.

Таким чином, рушник у традиційній культурі гагаузів відігравав непересічне значення як один з основних атрибутів на похоронах та весіллі. У ХХІ ст. його використання звужується, за винятком весілля, зокрема, при виготовленні «годи» та байрака.

Список використаної літератури та джерел

1. Гагаузы [Текст] / М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова [и др.]; [отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова]; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклохо-Маклая РАН; Ин-т культурного наследия АН Молдовы. – М.: Наука, 2011. – 614 с.
1. Тишина Анастасія Василівна, 1942 р.н., вул. Курогло, 115, с. Дмитрівка, Болградський район, Одеська область.
2. Борлак Ганна Савічна, 1946 р.н., вул. Курогло, 113, с. Дмитрівка, Болградський район, Одеська область.

3. Борлак Надія Сергіївна, 1937 р.н., с. Дмитрівка, Болградський район, Одеська область.
4. Марангоз Марія Іванівна, 1977 р.н. вул. Леніні, с. Дмитрівка, Болградський район, Одеська область.

Борлак И., Стрельцова А.

Тканые изделия гагаузов: орнаментика и функциональное назначение

В статье идет речь о тканых изделиях гагаузов, в том числе о килимах и полотенцах. Рассматривается орнаментика и функциональное назначение изделий. Обращается внимание на эволюцию и трансформацию орнаментики.

Ключевые слова: гагаузы, орнамент, килим, пешкир.

Borlak I., Streltsova A.

The weaving goods of Gagauz: decorative pattern and functionality

In the article speech goes about the weaving goods of gagauz, about “kilim” and “peshkir”, their decorative pattern and functionality. Attention applies on an evolution and transformation in decorative pattern.

Key words: Gagauz, decorative pattern, “kilim”, “peshkir”.

Гажева Л.
(м. Одеса)

УДК 39(=163.3):069.02:908(477.74)

МУЗЕЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ФАКТОР АКТУАЛИЗАЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ БОЛГАР ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ)

В статье рассматривается значение, функции и роль музеев народной культуры юга Украины как фактора актуализации эт-

нического самосознания для такой этнической группы как болгары на примере с. Василевка, Болградского района, Одесской области.

Ключевые слова: музей, «българска етнографска стая», «българскакъща», «българскикът»

Еще в древние времена человечество выработало различные формы передачи социального опыта. Одной из форм сбора, интерпретации и хранения культурного опыта стали музейные учреждения. Музеи этнографического профиля не только сохраняют и экспонируют предметы этнокультурной наследия, но и отражают составляющие этнической идентичности, способствуют этнокультурному сознанию общества. Особое место в этнографической музейной сети Украины занимают музеи юга, важной чертой которых стала специализация собирания, хранения и пропаганда традиционной бытовой культуры различных этнических групп Украины. [1, с. 83].

Музеи болгарской культуры позволяют сохранить свою этническую идентичность через историческую память. Они являются связующим звеном между историческим прошлым и будущим. Музеи помогают человечеству сформировать представление об историческом прошлом и преодолеть разрыв с ним. Музеи стали для болгар местом памяти, где посредством предметов прошлого осознается минувшее и строится будущее.

Предметы, которые пользовались спросом и имели практическое действие в прошлом, теперь становятся ценностью, которая имеет огромное значение для современных бессарабских болгар. Музейное дело поддерживается и органами государственного управления. Идеи открытия на «българска етнографска стая», «българскакъща», «българскикът» является не только инициативой местных властей, но это и часть государственной политики относительно этнокультурного развития национальных меньшинств Украины. Учитывая это, можно говорить о законном статусе таких заведений как заведений носящих историческую память.

Что собой представляет музей болгарской культуры в обыкновенном болгарском селе? Ожидания посетителей представляют

себе обычное здание для музея с экспонатами, которые распределены по отделам. Но зачастую в сельских музеях все не так. Эти заведения не всегда представляют и называют как музеи, при этом используя такие названия как «българска етнографска стая», «българскакъща», «българскикът» [2, с. 174]

В «българска етнографска стая», «българскакъща», «българскикът» сохраняются предметы традиционного быта и культуры данного села, а также документы, архивные материалы, фотографии. Месторасположение таких заведений – в основном, школа, дом культуры, библиотека, т.е. это места общественного и образовательного характера. Бывает такое, что в одном селе создается сразу несколько музеев, которые распределяются по специализациям [2, с. 175]. Например, в школе существует «българскакъща», в которой представлены все предметы быта, убранства комнаты и одежды; в библиотеке – «българскикът», где представлены народные костюмы, документы и фотографии. Так, село Василевка Болградского района Одесской области, которое стало объектом исследования, не является исключением. В селе, можно сказать, тоже существует два музея. Один из них находится в здании и под руководством администрации сельской школы, а другой (это даже нельзя назвать музеем, а просто «българскикът»), где представлено около 30 экспонатов, находится в здании сельского дома культуры под руководством библиотекаря сельской библиотеки.

В основном, при выборе и расстановке экспонатов в музее не соблюдается порядок. Можно сказать, что вещи и предметы представлены по принципу их предназначения и использования: в одном углу – сельскохозяйственный инвентарь, в другом - посуда, в третьем представлена одежда, в четвертом - нумизматика, документы и фотографии. Особое внимание обращает все убранство музея, где все стены всегда украшены коврами, вышивками, салфетками, которые сделаны хозяйкой дома. Но на сегодняшний день с приходом новых тканей и материалов такое декорирование болгарской комнаты ушло в прошлое. Сегодня уже никто, за исключением старых бабушек, уже не может пользоваться ткацким станком, не знают тех техник производства тканей и материала. Поэтому такие музеи болгарской культуры являются почти един-

ственными местами, где еще можно увидеть и попробовать понять технику как работали наши бабушки.

Идеи создания музеев болгарской культуры хорошо поддерживаются старым поколением, ведь они прекрасно понимают и видят, что то, чем они пользовались в молодости, уже не используется в их старости. С целью оставить что-то после себя для будущего поколения многие из бабушек и дедушек с легкостью дают различные предметы, которыми они пользовались в молодости для создания фонда музея. Они хотят, чтобы их дети, внуки, правнуки, не зная и не пользуясь такими предметами, могли хотя бы в музее потрогать и посмотреть на традиционные предметы пользования бессарабских болгар, которые входили в обиход их предков. Некоторые, наоборот, не хотят давать предметы, которые представляют большую ценность для пожилого поколения, но впоследствии понимая, что они оставляют след в истории и культурной жизни села, меняют свое мнение и активно принимают участие в формировании фонда музея.

Полезность открытия таких музеев можно рассмотреть с двух сторон. С одной стороны, такие заведения дают возможность сохранить традиционные исчезающие предметы пользования бессарабских болгар, выполняя при этом основную функцию любого музея. А с другой стороны, музей несет в себе информацию, чтобы оставить в памяти нынешнего поколения память о прошлом поколении и послы для сохранения предметов традиционного пользования бессарабских болгар для будущего поколения.

Для того чтоб рассмотреть, как музей народной культуры влияет на этническое самосознание, в качестве объекта исследования был взят музей болгарской культуры с. Василевка Болградского района Одесской области. Целью создания музея было сохранение тех предметов, документов, фотографий, которыми пользовались жители села с начала заселения и до современности и которые освещали жизнь и деятельность прошлых поколений болгар для будущих поколений.

Василевский краеведческий музей был открыт 1 сентября 2010 года по инициативе администрации Василевской общеобразовательной школы I-III ступеней. Заведующей музеем является учи-

тель болгарского языка и литературы – Неткова Юлия Васильевна. Экспонаты музея были собраны у жителей с помощью учеников и учителей болгарского языка и литературы Василевской общеобразовательной школы. В музее насчитывается около 350 экспонатов, которые распределены на 8 отделов: история села, болгарский дом, одежда, нумизматика, предметы быта, сельскохозяйственный инвентарь, документы и фотографии, декоративно-прикладное искусство. Коллекция музея периодически пополняется учениками и учителями школы, которые собирают материалы для музея у жителей села.

История села представлена фотографиями и документами, которые свидетельствуют об основании с. Василевка в 1830 году. Историю создания села нам рассказывает митрополит Портений, говоря, что его отец, священник из Адрианопольского села Вайсал, переселился в 1830 году почти со всеми крестьянами этого села в Бессарабию, где они основали новое село под тем же названием. На фотографиях отображено прошлое села. На фотографиях представлена церковь села, которая была уничтожена советской властью и на месте которой сейчас расположен Дом культуры. Также в музее представлены фотографии современного вида села: здание сельской школы, детского сада, больницы, сельского совета, церкви (их в Василевке три – одна православная и две протестантские). Также на фотографиях зафиксирована одежда, которую носили жители села в конце XIX – начала XX века. Фотографии показывают и занятия людей: работа в поле, на ферме, а также сцены празднования календарных праздников, которые являются неотъемлемой частью истории с. Василевка.

Следующий отдел Василевского краеведческого музея представляет декоративно-прикладное искусство, которое представлено работами бабушек, а именно: картины, вязаные салфетки, вышивки, шерстяные изделия, ковры и многое другое. Люди разводили овец, и поэтому основным материалом изготовления одежды и украшений для дома была шерсть. В этом отделе представлены «прялка» и «веретено», которыми хозяйка прядет, «стержень», на который наматывается готовая нитка. Также в этом отделе можно увидеть различные предметы, такие как различные по цвету

и толщине нитки, «касначе» (пяльцы), на котором закрепляется ткань для вышивки и многое другое. Особое место в этом отделе отделено коврам, которые различаются своим разнообразием и цветовой гаммой.

Главное место в музее занимает экспозиция «Българскакъща». Центр болгарской комнаты, по обычаю, занимает кровать, которая застелена с «покривка» (покрывало) и «чершаф», которые изготовлялись и нашивались вручную хозяйкой дома. На кровати ставились «възглавници» – подушки, которые были наполнены соломой. «Възглавници» были различных размеров, для взрослых предназначались «възглавници» больших размеров, а для детей – меньших размеров. Возле кровати зачастую находилась «люлка» (кроватька), в которой лежали маленькие дети. Стены украшены с «лико» (ковер), которое делалось на станке хозяйкой дома из различных цветных ниток. В основном, «лико» имело черный фон, на котором изображались разноцветные цветы, узоры или линии. Зачастую на стене вешают портреты хозяинов дома или семейные фото. Возле кровати всегда находился «сандък» (сундук), в котором хранились ценные вещи и одежда хозяинов дома. В верхнем углу комнаты находится так называемый красный угол, который представлял собой икону, псалтирь и «кадило». Такой угол имелся в каждом доме, ведь нет человека, который не верил бы в Бога. Также в комнате находился стол с фотографиями хозяев дома, а также «патефон» или другие различные вещи. Ни одна болгарская комната не могла быть без ткацкого станка, на котором хозяйка изготовляла одежду и украшения для дома.

Отдел одежды представлен женскими и мужскими костюмами конца XIX – начала XX века. Мужской костюм состоит из жилетки, штанов, пальто (интерии) черного цвета, а также есть шерстяные штаны, которые мужчины носили в холодное время года. Женский костюм представлен свадебным платьем, а также платьем, которое женщина носила во время работы по дому и хозяйству. Также в этом отделе представлена традиционная обувь болгар – «цървули».

Сельскохозяйственный инвентарь представлен различными предметами, которыми обрабатывалась земля, а именно: лопата,

грабли, а также «каракльзи» (ножницы), которыми стригли овец. Отдельное место в музее в этом отделе занимает «рало», которым обрабатывалась земля.

Отдел предметов быта занимает большое значение в функционировании музея, ведь представляет собой все то, чем пользовались болгары села Василевка в своей повседневной жизни. Предметы быта представлены посудой, которая занимает отдельное место в музее. Из посуды можно увидеть различные по размеру, назначению и материалу «горшки», «банки» и «графи». Также посуда представлена различными сосудами для хранения круп, тарелками и ложками с орнаментом. Особое место в этом отделе занимает «бъклица». Это сосуд, в который наливали вино. Обычно с «бъклица» являлась главным атрибутом во время приглашения гостей на свадьбу, а также использовалась во время празднования различных праздников, таких как Трифон Зарезан. Из предметов быта можно выделить такие как, «нушува», большой сосуд в котором замешивался хлеб, «точилка», «буре» и многие другие. «Точилка» использовалась для раскатки теста, например во время приготовления «милины» или «тыквенника». «Буре» – это деревянный сосуд, в который заливалось вино для хранения на протяжении целого года, до нового урожая винограда.

В отделе нумизматики представлены деньги со времен Советского союза до современности (рубли, купоны и гривны).

Отдел документов и фотографий показывает и рассказывает нам историю создания села, развитие в советское время и современную жизнь села, демонстрируя различные важные для жителей села общественные здания и занятия жителей Василевки. Также в этом отделе есть несколько грамот жителей села за доблестный труд и акт, который датируется 1901 годом.

Таким образом, в последние годы идея создания музеев той или иной народной культуры получила большое распространение не только во многих европейских государствах, но и на территории Украины. Это в первую очередь сопровождается сложным и многоаспектным процессом возрождения национального сознания и исторической памяти народа. В основе этого явления лежит обращение к историческим истокам, восстановление тра-

дицій і духовних цінностей нації. Значительна роль в цьому процесі належить музеям як казні духовного насліддя, центрам культурно-духовного відродження народу. Що стосується музеїв болгарської культури, які створюються на території України, то цей питання в останні роки став дуже актуальним. Ідеї створення таких музеїв уже виходять за межі школи і домів культури. Створення таких музеїв перетворюється в популярну і перспективну діяльність. Музеї стали для болгар місцем пам'яті, де за допомогою предметів минулого усвідомлюється минуле і будується майбутнє. Музеї об'єднують декілька поколінь бессарабських болгар, піднімаючи в голові кожного болгарина питання про свою історичну пам'ять.

Список використаної літератури та джерел

1. Величко Т. Особливості становлення й розвитку етнографічного музейництва на півдні України в ХІХ–поч. ХХ ст. // Народна творчість та етнографія. – 2008. – № 3. – С.83-89 // <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/20232/10-Velychko.pdf?sequence=1>
2. Водичар Е. Музеят като място на културната памет на българите в Бесарабия// Бесарабските българи в постсоветското пространство. Култура, политика, идентичност. – София, 2012. – С.166-186.

Гажева Л. Д.

Музей народної культури як фактор актуалізації етнічної самосвідомості (за матеріалами болгар Одеської області)

У статті розглядається значення, функції та роль музеїв народної культури півдня України як фактора актуалізації етнічної самосвідомості для такої етнічної групи, як болгар на прикладі с. Василівка, Болградського району, Одеської області.

Ключові слова: музей, «българска етнографска стая», «българскакъща», «българскикът».

Folk culture museum as a factor of ethnic consciousness actualization (on the materials of Odessa region Bulgarians)

The article reveals the importance of the functions and the role the folk culture museums in the south of Ukraine play as a factor of ethnic consciousness actualization for such ethnic groups as the Bulgarians on the sample of village Vasylivka, Bolgrad district, Odessa region.

Keywords: museum, Bulgarian/ethnographic room, Bulgarian house, Bulgarian area.

Гримова О.
(м. Київ)

УДК 391.4

**КОЖУХ У ПОБУТІ ТА РОДИННІЙ ОБРЯДОВІСТІ
УКРАЇНЦІВ**

У статті розглядається використання складової частини верхнього одягу – кожуха у побуті та родинних обрядах українців. Проведено дослідження трансформації обрядів, пов'язаних із використанням кожуха в період кінця ХХ – початку ХХІ ст.

Ключові слова: кожух, родини, весілля, весільна обрядовість, похоронні обряди.

До плечового одягу українців, як і інших східних слов'янських народів, належать теплий зимовий хутрянний кожух та його похідні безрукавні види, що мають в різних етнографічних регіонах України свої назви, як-от: кептарі, бунди, мінтяни, цурканки, камізельки, лейбики (Гуцульщина, Бойківщина, Лемківщина, Буковина). Цей вид одягу зберігся в українського населення досить повно.

Хутрянний одяг з рукавами в Україні зазвичай називали кожухами. Розрізняють два типи цього вбрання – прямоспинного крою та з відрізною спинкою.

Оздоблювали кожухи і безрукавки різними аплікаціями зі шкіри, шнурами, вишивкою, бісером, металевими пластинками-“лелітками”, фарбованими вовняними нитками, китицями, гарусом та ін. Гаптуванням прикрашали поли, спину й рукави. Найбільш вживані кольори оздоблення – червоний, зелений, фіолетовий, синій. Суттєвої різниці між чоловічими й жіночими кожухами не було. Жіночі кожухи були довшими і оздоблювалися яскравіше. Чоловічі кожухи фарбували у чорний та коричневий кольори, а жіночі були значно світліші.

На Гуцульщині побутували коротші кожухи, ніж на території рівнинної та передгірської зон. Це пов'язано з географічними умовами: горянам, що жили серед стрімких потоків, гір, річок, довгий одяг заважав.

Кожух був одним з найбільш використовуваних видів зимового одягу українців. За зовнішнім виглядом кожуха оцінювали і матеріальні статки господаря.

Обробка хутра на території України була відома з давніх-давен і збереглася в незмінному вигляді донині. Проблематикою цього питання займалася і детально описала в своїх наукових працях Ярослава Кожолянко [8].

Давні традиції та багата сировинна база сприяли вичинці овчини та подальшому виготовленню з неї не лише одягу, а й взуття. Побутувало два найвідоміших способи обробки шкіри – сухий і мокрий. Основні етапи підготовки овчини до обробки: зняття жиру, вимочування, пом'якшення (м'яття), відбілювання [8, с. 70].

Найчастіше українці використовували кожуха в родинній обрядовості, тобто на родинних, хрестинах та весіллях. Окремі відомості про використання кожуха в родинній обрядовості знаходимо в матеріалах П. Чубинського, В. Кравченка та наукових дослідженнях М. Мельничук, Н. Здоровеги, В. Борисенко, С. Щербань, Н. Кучережко. Найбільш повно використання кожуха в родильно-хрестильних обрядах розкрито у Н. Гаврилюк [3].

Отже, сповиту дитину баба-повитуха клала на простелений на столі або на землі кожух. При цьому вона примовляла: “Щоб було тепло і багатство”; “Щоб добре росло і щасливе було”; “Щоб був багатий, як кожух волохатий” [3, с. 78].

Коли батьки передавали дитину для хрещення кумам, ті, в свою чергу, кидали на кожух, де лежало дитятко, гроші. Це означало “викуп”, або “продаж” немовляти. При цьому усі брали кожуха за кінці й тричі піднімали і опускали новонародженого. Тоді бабаповитуха промовляла: “Даємо вам рожденне й молитвенне, а нам принесіть хрещене”, – і віддавала дитину кумові, а той передавав її кумі. Відтак ішли до церкви [3, с. 78].

Цей обряд був відомий ще в 40-50-х роках ХХ ст. на території Центральної України. На сході України він був дещо простішим: малюка клали на розстелений кожух на покуті до і після обряду хрещення. А на території Західної України перед тим, як вирушати до церкви, дитятко клали в хаті на кожуха, щоб було здорове і багате. Пеленали, сповивали і перев’язували поясом – “попружкою”, як своєрідний оберіг. Перед виходом з хати до церкви клали на поріг ніж із жаринами. Куми переступали через них з немовлям, щоб було довге життя і щоб нечиста сила не приступила. А відтак, повернувшись із церкви, дитинку клали на розстеленого на порозі кожуха, щоб було багате та щасливе, а потім заносили до хати. Розкладали випечені з тіста калачі з трьома свічками, голубки, пташечки, які згодом роздавали старшим дітям. Це робилося для того, щоб дитина завжди була з хлібом. Якщо це була дівчинка, то обов’язково виплітали вінок із барвінку та троян-дочок – символ дівоцтва, щоб дівчинка була красива та здорова: “Щоби мала гарне квітуче життя!” Хрещені батьки дарували дитині подарунки, гроші, викладаючи їх на кожуха, де лежить дитина. Нанашки при цьому співали: “*Хресний тато, витягай брісташку, а в брісташці гроші, клади Даринці на бовтиці*” [5].

Коли дитині виповнювався рік, хрещені батьки здійснювали урочисті пострижини малюка. На Гуцульщині їх називають “підтинанці”. В минулому цей обряд був поширений на більшій частині України. Хрещені садили дитину на кожуха, що клався хутром догори на столі чи на покуті. Хрещений батько спочатку тричі хрестив малюка і вистригав навхрест на тім’ячку, тоді з різних боків голови. Дія супроводжувалася різноманітними побажаннями: “Щоб росло і не боліло”; “Щоб волосся було, як кожух”; “Щоб овечки велися”, “Щоб був багатий, як кожух волохатий”;

“Щоб брикав”. На Гуцульщині волоссячко з голівки хлопчика за-копували під грушкою, щоб був кучерявий, а дівоче волосся під вербою, щоб коси були довгі [5].

Іноді на кожух кидали гроші або ставили тарілку з обстриже-ним волоссям і клали гроші в неї. Бажали: “Щоб дитина росла, грошовита була”; “Щоб був господар, всьому світу володар” [4].

Якщо це була дівчинка, то під кожух клали прядиво чи гребінь, “щоб пряла і ткала”, а якщо хлопчик, то клали ніж або рубанок, “щоб теслею був”, “щоб шевцем був” [3, с. 81]. Певні предмети розкладали й на поверхні кожуха. Тоді спостерігали, що дитина перше візьме до рук. Якщо нитки – буде шевцем, якщо книжку — буде вченою, якщо люстерко, – буде чепуритися і лінуватися в роботі.

У колискових піснях кожух часто уособлює в собі спокій, теп-ло та затишок для дитини. В одній з них співається:

*Пішов коток на торжок,
Купив собі кожушок.
Треба з кота зняти,
Та дитинці дати,
Щоб тепленько спати.*

Але найширше використовувався кожух у весільному обряді українців.

Під час сватання, за загальної згоди на одруження, батьки нареченої благословляли молоде подружжя “щастям і здоров’ям, віком довгим і розумом добрим, долею щасливою” [9, с. 172]. Біля печі або на покуті ставили ослін, застелений кожухом, на нього сідали батько і мати з хлібом та сіллю.

Перед вінчанням у церкві вдома молодій розплітали косу, при цьому її садовили на діжу, а пізніше, в 50-60-х роках ХХ ст., на ослін чи стілець, застелений кожухом. Цей кожух приносив боя-рин від молодого [13, с. 182]. На Гуцульщині та Буковині ще на поч. ХХ ст. “кнегиню мостили” на ярмо, застелене кожухом вов-ною догори [5, с. 12]. У хаті в цей час співали:

*“Давай, мати, стільця,
золотого гребінця,
Давай, мати, кожуха,
Щоб сіла молодуха”*

Дружки не хочуть, щоб її розплітали, тому відповідають:

*“Не дамо ми стільця,
Не дамо гребінця,
Не дамо кожуха –
Не сяде молодуха.*

*Ви з дому виїжджали,
Чом гребінця не взяли,
Ні стільця, ні кожуха
Не сяде молодуха”.*

Світилки співають:

*“Ми з дому виїжджали,
Ми гребінця взяли,
Стільця і кожуха,
І сяде молодуха”.*

До церкви молоді йшли гарно вбрані, взимку обов’язково в кожухах, підперезаних широкими червоними поясами. Молодий у вишитій сорочці, смушевій шапці, чоботях – “це як закон” [14, с. 183].

У 30-х роках ХХ ст. традиції поступово відходили в минуле, але селяни ще дотримувались старих звичаїв. В архівних матеріалах знаходимо відомості про те, що перед від’їздом до церкви мати молодої одягала кожуха наверх вовною і свяченою водою із життям тричі кропила воза, на якому сиділи молоді [11, с. 30]. Таким чином вона захищала молоде подружжя від лиха та негараздів.

До вінчання в церкві наречених ще ставили на кожуха й благословляли “в путь”, що символізувало багатство і добробут майбутньої молодої сім’ї [4, с. 24].

Після вінчання вони йшли до хати молодого, інколи до молодої. Тут їх зустрічали батьки з іконою, благословляли, заводили до хати і садовили на розісланий кожух на “посаді”. В центральних регіонах України під кожух підсипали зерно або клали не-

обмолочений сніп. Упродовж всього весілля наречені сиділи на кожусі, що було символом побажання здоров'я, багатства, сили, заможності тощо.

Коли батько і мати молодого виряджали весільний поїзд до молодої, що відбувалося переважно у неділю, перед заходом сонця мати вбиралася в кожуха, вивернутого вовною наверх, та завітчану шапку, також одягнену навиворіт. Батько, за ним молодий, а потім і мати у дворі тричі обходили діжу з гільцем. Мати весь час обсипала молодого пшеницею, цукерками і грішми [1, с. 245].

Аналогічне використання кожуха бачимо і під час зустрічі молодого в дворі молодої. Теща зустрічала зятя при вході до хати в кожусі вовною нагору, сидячи верхи на вилах, граблях або кочерзі. Вона тримала в руці горщика з водою й вівсом, якого, привітавшись, передавала молодому [7, с. 70].

При цьому співали:

*“Вийди, вийди, мати, з хати
Свого зятя зустрічати!
Вийди, вийди ти в кожусі
Та в хорошому ж дусі!
Який кожух твій мохнатий,
Такий зять твій багатий –
На худобу, на вівці,
На гроші, на червінці!”* [2, с. 231]
*Або: “Пишина теща, пишина,
Проти зятя не вийшла.
Чи кожух латає,
Чому зятя не вітає?
А коли ми кожуха поправимо
І сорочку полатаємо,
Тоді зятя привітаємо”* [2, с. 230].

Якщо після вінчання молоді разом поверталися до молодої, мати нареченої у вивернутому кожусі зустрічала їх хлібом-сіллю на порозі. Тримаючись за материн кожух, молоді заходили до хати:

*“Що то вийшло кострубатого?
Що то вийшло волохатого?
Який кожух волохатий,
Такий буде зять багатий”* [6, с. 160].

На Поліссі вивернутий кожух, окрім побажання багатства, виступав оберегом:

*“Із якої причини
Теща вбралася в овчини?
Хоче зятя злякати,
Щоб дочкі не дати...”* [13, с. 340].

На Уманщині після покривання молодої, коли збираються везти її до свекрухи, співають:

*“Виряжай мене, нене, виряжай,
А що маєш давати, то давай:
Свитки та кожушки,
Та й підемо до свекрушки”* [12, с. 10].

Це говорить про те, що нареченій, окрім традиційного комплексу вжиткових речей, давали в придане і кожуха, якщо була така можливість.

У весільному обряді пов’язаному з коморою, також використовувався кожух. Його клали в голови, як подушку, вживали як частину постелі для молодих, ним укривалися в першу шлюбну ніч. Ці обряди були відомі ще наприкінці XVIII – на початку XX ст.

Під час наукових відряджень, які проводяться з метою вивчення матеріальної і духовної культури гуцулів, протягом останніх десятиліть науково-дослідним відділом “Карпати” НМНАП України не фіксується використання кожуха чи овечої шкіри в похоронній обрядовості. Записи Р. Ф. Кайндля, чернівецького етнографа австрійського походження свідчать, що в кінці XIX ст. гуцули “у домовині розкидають овечу вовну, щоб небіжчику було тепло” [15, с. 142].

В околицях Косівського району (с. Бабин, с. Соколівка, с. Яворів та ін.) під час похоронного обряду померлого клали, і до цього

часу кладуть, в домовину, застелену “писаним” ліжником. Інколи ліжник стелили на домовину, або під неї, а після похоронного ритуалу його віддавали священникові [5, с. 16]. Це фіксує і Р. Ф. Кайндль [15, с. 143]. До сьогодні в цих селах існує промисел виробництва ліжників: їх тчуть з ниток, виготовлених із овечої шерсті. Таким чином, прослідковується аналогія, пов’язана з використанням виробів вівчарства у поховальному обряді.

Українські етнологи також стверджують про побутування кожуха на території України під час похорон: “Колись небіжчика після обмивання клали на лаву, підстеливши під нього кожух...” [10, с. 282].

Окрім родинних обрядів кожух використовувався на Різдво, Великдень, Масницю та ін. Так, автором цього дослідження під час проведення свята Масниця в Музеї народної архітектури та побуту України записано від фольклорного колективу свідчення про використання кожуха в дещо незвичайний спосіб. Проганяючи зиму, господар домівки кілька разів бив по снігу кожухом, примовляючи при цьому:

*“Ух, ух, очищайся кожух,
Об біленький сніжок, для моїх овечок”.*

(Вінницька обл., с. Бохоники)

Молодь, яка зібралася під його хатою, відповідала:

*“Всіх нас гріє не кожух,
А веселий теплий дух”.*

(Вінницька обл., с. Бохоники)

Таким чином, українські селяни вірили, що в результаті цього обряду сувора зима, яку символізував кожух, швидше поступиться місцем теплу та весні.

В західних областях України на Великдень кожуха стелили на поріг господарю під ноги, коли той повертався із церкви з паскою додому. Аналогічно використовували кожуха і на Свят-вечір, перед Різдвом. Це робилося для того, щоб у хаті цілий рік було затишно й “багато”. У 70-х роках ХХ ст і до сьогодні ліжники чи покрівці замінюють кожухи.

На Житомирщині від старих людей записано вислів, що стосується зміни погодних умов у бік похолодання протягом Вербного тижня (тобто тижня, що передує Великодню). Вербний тиждень тут називається “вербіч”. Старожили кажуть: “Прийшов вербіч – кожуха тербіч” (Житомирська область, Новоград-Волинський р-н, с. Кам`янка). Мається на увазі використання кожуха в холодні весняні дні, які обов’язково настають щороку перед Великоднем. Зима ще не хоче відступати і затримує прихід весни (зап. від Самань Ніни, 1928 р.н.).

На жаль, час спливає, змінюється світ, змінюються традиції. Кожух усе менше й менше використовується як в побуті, так і в родинній обрядовості українців. Часто його замінює сучасний одяг (пальто, шуба та ін.), а в обрядах – ліжники, рушники, килими, полотно, подушки, тканини. Усе частіше нехтують важливими моментами обрядовості, яка створювалася впродовж віків, що обумовлено трансформацією та нівеляцією окремих обрядів.

Таким чином, сімейні обряди реагують на зміну економічних, політичних, культурних реалій та модних тенденцій в житті українців. Маємо надію, що з часом відбудеться відродження тих чи інших традиційних ритуалів, пов’язаних із використанням кожуха та аналогічних йому атрибутів. Адже глибокомудрі народні обряди, з прекрасною традицією, що створювалися віками, мають жити та жити чисту криницю духовності нашої нації.

Список використаної літератури та джерел

1. Верховинець В. М. Весілля в селі Шпичинці Сквирського повіту Київської губернії 1914 р. // Весілля. Ч. I. – К., 1970.
2. Весільні пісні. – К., 1988.
3. Гаврилюк Н. Народження дитини // Українська родина. - К., 2000.
4. Громова О. П. Звіт про відрядження до Черкаської області. 2002 р.
5. Громова О. П. Звіт про науково-пошукову експедицію в Косівському районі Івано-Франківської області з 11 липня по 20 липня 2006 р.

6. De la Flise D.P. Ethnographique et folklorique. Les Albums. – Kyiv, 1996.
7. Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів 1777 р. // Весілля. Ч. I. – К., 1970.
8. Кожолянко Я. Буковинський традиційний одяг. – Чернівці-Саскатун, 1994.
9. Пісні, хрестини та весілля. Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком. - Житомир, 1914.
10. Пономарьов А. Українська етнографія. - К., 1994.
11. Весілля в селі Чагові Оратівського району Гуманської округи. Записано М. Мельничук від Ярини Заїки (64 р.) 1930 р. // Рукописні наукові фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського – Ф. 1-4. Од. зб. 327.
12. Записи народної поетичної творчості (анекдоти, казки, опис весілля, весільні пісні, загадки, прислів'я та приказки), проведені в с. Бабанка Уманського р-ну, Черкаської області 1964-1966-1970 рр. Записано Кучережко Надією Ананівною. 372 арк. Рукописні наук. фонди Ін-ту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. М. Рильського – Ф. 14-3. Од. зб. 515.
13. Чубинський П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – Т.4. – СПб., 1876.
14. Щербань С. О. Весілля у селі Краснопілка на Уманщині // Українська родина. - К., 2000.
15. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази. – Відень, 1894.

Громова Е.

Кожух в быту и семейных обрядах украинцев

В статье рассматривается использование составной части верхней одежды – кожуха в быту и семейных обрядах украинцев. Проведено исследование трансформации обрядов связанных с использованием кожуха в период конца XX – начала XXI в.

Ключевые слова: козжух, семья, свадьба, свадєбная обряд-ность, похоронные обряды.

Gromova O.

Sheepskin coat in the home and in the family rituals of Ukrainians

This article deals with the use of an integral part of clothing - sheepskin coat in the home and in the family rituals of Ukrainians. A study of transformation rituals associated with the use of the sheepskin coat during at the end of XX - at the beginning of XXI century.

Keywords: sheepskin coat, family, marriage, marriage rites, funeral rites.

Грушецька В.

(м. Сімферополь)

УДК 391[(=512:19)+(=512:143)]:94 (477.75)

ГОЛОВНИЙ УБІР «ФЕС» ЯК НЕВІД'ЄМНА ЧАСТИНА ТРАДИЦІЙНОГО КОСТЮМУ КРИМСЬКИХ ТАТАР, КАРАЇМІВ ТА КРИМЧАКІВ (XIX – початок XX ст.)

У статті здійснена порівняльна характеристика головного убору «фес», який на Кримському півострові часто використовувався в традиційних повсякденних і святкових костюмах кримських татар, караїмів і кримчаків у досліджуваний період. Основні підтипи і варіанти «фес» розділені за формою та художнім оздобленням досліджуваного головного убору.

Ключові слова: традиційний костюм, головний убір, «фес», кримські татари, караїми, кримчаки

Завдяки реформі традиційного костюму 1826 р., яка була проведена султаном Махмудом II (1808-1839) в Османській імперії,

на усіх її теренах замість головного убору «тюрбан» набуває широкого розповсюдження головний убір «фес» (тур. fâs – від назв. м. Фес у Марокко) – кругла висока шапочка червоного кольору без полів, найчастіше у формі усіченого конуса та зазвичай із чорною китицею. Спочатку «фес» був введений як формений чоловічий головний убір для османських чиновників і солдатів, але згодом отримав широке розповсюдження серед усіх верств населення Османської імперії, тому що не лише гармонійно поєднувався з традиційним костюмом населення, але й через конструктивні особливості відповідав ритуалу мусульманських молитовних поклонів, на відміну від інших подібних за формою видів головних уборів, наприклад капелюхів з полями. Крім того, «фес» вважався особливою ознакою будь-якого мешканця Османської імперії, навіть якщо він не був мусульманином, тому даний головний убір був популярний також і у представників різних релігійних конфесій, серед багатьох народів країни [18, с. 402].

У Криму внаслідок збереження величезного впливу турецької моди на традиційне вбрання кримських татар, караїмів та кримчаків також відбуваються різні зміни в костюмі. Так, головний убір «фес» отримує на півострові широке розповсюдження і вже як невід’ємна частина традиційного костюма використовується до 20-30-х рр. ХХ ст. Даний тип головного убору стає у Криму різноманітним за формою та декоративним оздобленням і входить до складу традиційного костюма практично всіх соціальних і вікових груп населення, особливо часто зустрічається в костюмі дітей, дівчат і молодих жінок.

Основними речовими джерелами для вивчення кримських фесів стали фондові колекції та виставкові експонати кримських республіканських установ «Бахчисарайський історико-культурний заповідник» (далі – КРУ БІКЗ), «Євпаторійський краєзнавчий музей» (далі – КРУ ЄКМ), а також «Кримськотатарський музей мистецтв» (далі – КРУ КММ), «Центральний музей Тавриди» (далі – КРУ ЦМТ) та «Етнографічний музей» (далі – КРУ ЕМ) у Сімферополі.

Основними формами для створення кримських «фес» стали наступні геометричні тіла обертання:

- прямий круговий циліндр,
- прямий круговий конус,
- куля (сфера як поверхня кулі).

Унаслідок цього ми можемо розділити традиційні «фес» кримських татар, караїмів і кримчаків за похідними формами та по висоті виробу на кілька підтипів (табл. 1):

- підтип I – прямий круговий циліндр високий (висота 7-8 см) [38, с. 67]; підтип II – прямий круговий циліндр низький (висота 3-5 см) [26; 27; 40, р. 85-86];
- підтип III – усічений прямий круговий конус (висота 7-8 см) [28; 31; 40, р. 85-86];
- підтип IV – півкуля (півсфера) (висота 6-7 см) [19, с. 77; 25, с. 35; 38, с. 65];
- підтип V – усічена півкуля (усічена півсфера) (висота 5-6 см) [38, с. 63].

Треба також зазначити, що «фес» півсферичний і форми усіченої півсфери (підтипи IV, V) були найбільш ранніми варіантами, трохи пізніше широкое розповсюдження отримали «фес» циліндричної форми (підтип I, II) (перша чверть XIX ст.), а з середини XIX ст. з'являються «фес» у формі усіченого конуса (підтип III) [25, с. 35].

Розглянемо докладніше найпоширеніші варіанти «фес» – підтипи I-III. Вони виготовлялися з картону, часто шилися на підкладці і складалися з круглого денця (верху) і щільного околиця (тулії) [12, с. 277] (рис. 1 а, б). При створенні цього головного убору для кожного підтипу використовувався певний шаблон, відповідний до названих вище похідних геометричних форм. Спочатку «фес» шилися лише на замовлення (ручна робота ремісників і кустарів), причому пошив даних головних уборів можна було виділити в окрему галузь ремесла, центром якої було м. Сімферополь [23, с. 19]. Потім з другої половини XIX ст. поряд із ремісничим виробом даного головного убору поширюються також «фес» фабричного виробництва [5, с. 66-67].

Залежно від матеріального достатку власника «фес» обшивали різними видами тканин, наприклад, вовною, сукном, вельветом або оксамитом найчастіше червоного, бордового (протягом XIX в.) [1, с. 37; 3, с. 154; 6, с. 42; 21, с. 143; 24, с. 18; 31; 37;] і

чорного кольорів (на початку ХХ в.) [8, с. 89; 32]. Головний убір «фес» (особливо у дівчинок та дівчат) прикрашали різними способами і техніками шиття.

За художнім оздобленням традиційні «фес» кримських татар, караїмів і кримчаків можна розділити за основними способами декору та їх варіантами поєднання:

«**Назар фесі**» – фес (підтип IV, V), прикрашений наверхшям у вигляді бахроми (радіальні пучки ниток, які були випущені з центру денця і покривали верхній край околиша). Це були перші головні убори малюків, до «назар фесі» дівчинки часто додавався ще один ряд монет. Особливе ставлення до дітей молодшого віку полягало у дбайливій турботі про їхнє здоров'я, бо вони частіше піддавалися захворюванням. Саме тому це наверхшя зустрічалося лише у малюків і мало дуже велике значення, бо грало роль оберегу від наврочення та хвороб. Слід зазначити, що оберегами вважалися також і ті монети, які дарувалися малюкам близькими та родичами на другий день після народження (можливо, саме ці монети кріпилися на шапочки «назар-фесі» і «фес») [9, с. 720, 726, 729].

«**Пускуллі фес**» – фес (підтип III), прикрашений довгою китицею «пускуль», випущеної з центру денця [35]. Відзначимо, що поряд з простим «фес» без прикрас і «назар фесі» цей варіант головного убору, зазвичай червоного кольору і з тонкою китицею чорного або синього кольору, був широко розповсюджений в традиційному чоловічому костюмі як серед хлопчиків-підлітків, так і серед дорослих чоловіків [25, с. 24]. Найдорожчі варіанти китиць для «фес» зустрічалися в костюмі дівчат шлюбного віку, «пускуль» у даному випадку були або нанизані з дрібних перлин (бідні замінювали перли на бісер), або сплетені з тонкого сріблястого або золотистого шнурочка [15, с. 40; 21, с. 143; 39, с. 699]. Вони могли як випускатися з центру денця, так і пришиватися біля основи з боку. Плетені китиці склалися з ажурного гудзика, тонкого шнурочка, розеток (техніка «букме») і бахроми, які збиралися в шнурок «топуз». Кінці таких плетених китиць могли прикрашатися блискітками «пул» [13, с. 210; 18, с. 404; 29; 30].

«**Фес тепелік**» – фес жіночий (підтип I, III, рідше підтип II і інші варіанти в поєднанні), прикрашений на денці металевим (найчастіше в техніці ажурної філіграні або карбування) (рис. 2 д), бісерним або вишитим наверхшям «тепелік» (наприклад, у техніці «мик’лама») (рис. 2 а, г). Поширеними варіантами центрального елемента орнаменту наверхшя виступали рослинний візерунок (розетка «гуль») і солярний символ 6-ти або- 8-ми кінцевої зірки «йилдиз» (рис. 2 б, г, д). Якщо в загальну композицію декору даного «фес» до наверхшя «тепелік» входили монети, розташовані на околиці (тулії), то колір наверхшя і монет повністю співпадав (рис. 2 б) [2, с. 337; 14, с. 264; 18, с. 404; 21, с. 143; 34; 40, р. 85-86]. Відзначимо, що саме за допомогою наверхшя «тепелік» на «фес» кріпилися головні покривала дівчат «шербенті» або жінок «марама».

«**Алтинли фес**» – фес жіночий (підтип I, III, рідше підтип IV, V), прикрашений на тулії пришивними монетами «пуллар» різного гатунку і їх імітаціями (у вигляді монет з набиванням «пан’») [4, с. 67; 15, с. 27; 16, с. 27; 18, с. 405; 21, с. 143; 20, с. 593; 31]. Розташування монет: по всьому околицю або тільки попереду (налобна частина). Один ряд монет на «фес» був призначений для дівчаток-підліток, горизонтальні ряди монет або монети у вигляді трикутників – виноградних грон (3-4 ряди) – для дівчат шлюбного віку (рис. 1 б; 2 б) [18, с. 403; 24, с. 18].

«**Мик’ламали фес**» – фес жіночий (підтип I, III), виконаний в техніці шиття золотом, сріблом «мик’лама» по щільним тканинам із попереднім настилем, рослинний орнамент (шиття золотом, в Карасубазарі - «симакеч») (рис. 2 а, г) [18, с. 405; 21, с. 143; 33; 39, с. 694].

«**Букмелі фес**» – фес жіночий (підтип I, III), виконаний в техніці шиття золотими шнурками «букме», в рідкісному випадку з кольорового шовку по міцним матеріям. У даній техніці шиття вишивалися «фес» кримських татар і кримських караїмів (рис. 2в, е) [10, с. 101; 17, с. 37, 113; 33; 39, с. 694].

«**Шертлі фес**» – фес жіночий (підтип II) з чорного оксамиту, прикрашений вузькою золотною або срібною тасьмою (позументом) «шерт». Такий варіант «фес» був поширений в кінці XIX ст.

у передгірному (Бахчисарай, Карасубазар) і степовому районах (м. Євпаторія) в середовищі заможних дівчат і жінок – представниць трьох кримських народів, особливо у кримчаків, причому даний «фес» входив у склад святкового костюма [7, с. 317; 11, с. 167; 14, с. 649; 20, с. 597].

«**Інджилі фес**» – фес жіночий (підтип II), прикрашений дрібними перлами. Оздоблення перлинами «фес» було широко поширено в традиційному святковому костюмі багатьох дівчат і жінок у степових кримських татар і караїмів (наприклад, у м. Євпаторія) [4, с. 67; 39, с. 699; 40, р. 85-86].

«**Інелі фес**» – фес жіночий з чорного оксамиту (підтип III), прикрашений брошками «зінет інесі» у вигляді розетки, що могли зніматися. Зазначений варіант головного убору є найпізнім і широко використовується в побуті досліджуваних кримських народів (особливо у кримських татар) вже на початку ХХ ст. [18, с. 405], що відображає загальну тенденцію до зменшення декоративного оздоблення і надання переваги чорному кольору над іншими кольорами у головному уборі «фес» усіх верств населення.

«Фес» з вишивкою в техніці «мик'лама» часто доповнювався блискітками, вставками з напівкоштовного каміння і скла [18, с. 403; 24, с. 18]. Відзначимо, що орнаментальне шиття блискітками – «пул» – служило для додання блиску прикрашеним предметам. Маленькі металеві блискітки зі срібла або золота нашивались по накресленому візерунку на фесах. Шиття «пул» переважно служило тільки для посилення ефектності виду святкового костюма. Слід також зазначити, що при створенні «фес» менш забезпечені верстви населення блискітками «пул» замінювали навіть дорогоцінні нашивні каміння [39, с. 698-699]. Кримські караїми, південнобережні та степові кримські татари могли прикрашати «фес» аплікацією «ног'ай тікіш», причому високе шиття золотом в техніці «мик'лама» часто поєднувалося з даною аплікацією [2, с. 351; 39, с. 694, 698].

Орнаментальне шиття «букме» поєднувалося з пришивними філігранними брошками «алтин сургуч», а також з металевою прикрасою «алтин-куйрук» (кримські татари) [32; 36] і тасьмою

«шерт» (кримські татари і караїми) (рис. 2 в, е) [17, с. 37, 113]. Шиття бісером (кримські татари, кримчаки, караїми) також використовувалося для прикраси жіночих шапочок «фес», які переважно шилися однотонним бісером кремового або білого кольору. Це шиття замінювало менш забезпеченим верствам населення перлини [15, с. 165; 39, с. 699].

Головний убір «фес» повинен був закривати верхівку голови і більшу половину чола. «Фес» зазвичай носили рівно, іноді набік. Кितिця «пускюль», судячи з образотворчих джерел, розташовувалася як праворуч (кримські татари), так і ліворуч (кримські караїми, кримчаки) від обличчя. Вишиті візерунки, бахрома, монети і кितिця слугували свого роду оберегами від наврочування і хвороб. Повсякденний жіночий «фес», особливо серед менш забезпечених верств населення мав такі комбіновані варіанти: без прикрас, з кितिцею, з вишивкою золотними нитками, блискітками, стеклярусом і бісером. Святковий жіночий «фес», особливо у багатих дівчат і жінок, мав наступні комбіновані варіанти: із позументом, перлами, з монетами і наверхшам [18, с. 405; 22, с. 120; 24, с. 18].

Отже, на основі вивчення основних форм і різноманітних варіантів традиційних головних уборів «фес», представлених у костюмі кримських татар, караїмів та кримчаків, можна виділити наступні соціально-вікові особливості використання цього елемента костюма:

- у маленьких хлопчиків і дівчаток – «назар фесі» (підтип IV, V), який у маленьких дівчаток додатково прикрашався монетами «пуллар».

- у хлопчиків-підлітків і молодих чоловіків – «пускуллі фес» (підтип III), у чоловіків середнього віку і літніх людей – «фес» з кितिцею або без прикрас, до того ж цей головний убір для цих вікових категорій зустрічався вже набагато рідше, тому що основним головним убором у них були смушкові шапки «к'алпак».

- у дівчаток-підлітків – «шертлі фес» (підтип II), «алтинли фес» (підтипи III, IV, V).

- у дівчат шлюбного віку і молодих жінок (до народження першої дитини) – найбільша кількість варіантів «фес» з декоративним шиттям та його різними комбінаціями (усі підтипи).

- у жінок середнього віку «фес» у повсякденному костюмі декорується вже меншою кількістю елементів, наприклад, лише «мик'ламали фес», «пускуллі фес» або «фес тепелік», а у літніх жінок – «фес» без прикрас або «мик'ламали фес» (вже як святковий варіант).

Таким чином, головний убір «фес» виступає знаковим елементом традиційного костюма кримських татар, караїмів та кримчаків, а багата різноманітність форм, матеріалу виготовлення виробів та художнього оздоблення свідчать про велике значення та цінність даного головного убору в культурно-побутовому середовищі кримських народів.

Список використаної літератури та джерел

1. Абла У. «Кадаскерские сакка» – источник изучения материальной культуры крымских татар / У. Абла // Qasevet. – 2010. – № 36. – С. 34-45.
2. Акчурина-Муфтиева Н. М. Декоративно-прикладное искусство крымских татар XV – первой половины XX вв. / Н. М. Акчурина-Муфтиева. – Симферополь : СГТ, 2008. – 392 с.
3. Ачкинази И. В. Крымчаки. Историко-этнографический очерк / И. В. Ачкинази. – Симферополь : ДАР, 2000. – 192 с.
4. Бейм С. Память о Чуфут-Кале / С. Бейм. – Одесса, 1862. – 444 с.
5. Бененсон М. Е. Экономические очерки Крыма / М. Е. Бененсон. – Симферополь, 1919. – 79 с.
6. Биарсланов М. Выписи из кадиаскерского сакка (книги) 1017-1022 г. хиджры (1608/9-1613 гг.), хранящегося в архиве Таврического губернского правления / М. Биарсланов // ИТУАК. – 1889. – Вып. 8. – С. 41-51.
7. Боданинский У. А. Археологическое и этнографическое изучение крымских татар / У. А. Боданинский // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма / ред.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен: в 2 ч. – Симферополь : Таврия-Плюс, 2004. – Ч. 1. – С. 309-333.

8. Бонч-Осмоловский Г. А. Крымские татары / Г. А. Бонч-Осмоловский // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь : Доля, 2005. – С. 82-126.
9. Бухтоярова В. А. Детский костюм крымских татар по изобразительным источникам первой половины XIX в. / В. А. Бухтоярова // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XVII. Сб. / отв. ред. А. И. Айбабин, В.Н. Зинько. – Симферополь-Керчь, 2011. – С. 714-741.
10. Гермоген. Таврическая епархия: Записки / Гермоген. – Псков: Тип. Губ. Правления, 1887. – 520 с.
11. Домбровский Ф. М. Очерк хозяйственного быта татар степной полосы Крыма / Ф. М. Домбровский // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: Доля, 2005. – С. 159-170.
12. Заатов И. А. Крымскотатарское декоративно-прикладное искусство и живопись. (Генезис, эволюция и современное состояние) / И. А. Заатов. – Симферополь : ТАРПАН, 2003. – 336 с.
13. Загряцкайте А. Наследие караимского народа в экспозиции и фондах Тракайского исторического музея / А. Загряцкайте // Karaj kiunlari. Наследие караимов в современной Европе / ред. М. Абкович, Г. Янковский. – Wrocław : Bitik, 2004. – С. 204-221.
14. Караимско-русско-польский словарь. 17400 слов / под ред. Н. А. Баскакова, А. Зайнчковского, С. М. Шапшала. – М. : Рус. язык, 1974. – 688 с.
15. Крым / сост. Е. Н. Орловская. – М. : Типогр. И. Д. Сытина, 1911. – 216 с.
16. Крым и крымские татары: Очерк / П. Дудоров. – Москва : М. В. Клюкин, 1911. – 56 с. – (В школе и дома : Ежемес. журн. для детей; 1911. № 3).
17. Кримськотатарське декоративне мистецтво (XIX – XX ст.) [текст]: альбом / авт.-укл. Ф. Асанова, І. А. Заатов. – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 120 с.

18. Мамбет-Алиева Л. Л. Крымскотатарский традиционный женский головной убор «фес» / Л. Л. Мамбет-Алиева // Этнография Крыма XIX – XXI вв. и современные этнокультурные процессы: Материалы и исследования. – Вып. 3 / отв. ред. М. А. Араджиони, Л. А. Науменко. – Симферополь : СГГТ, 2012. – С. 402-406.
19. Паули Г.-Т. Х. Этнографическое описание народов России. – СПб., 1862. – 111 с.
20. Пейсах Е. И. К вопросу о старинной национальной одежде крымчаков / Е. И. Пейсах // МАИЭТ. – Симферополь, 2002. – Вып. IX. – С. 591-598.
21. Полканова А. Ю. Караимская красавица XIX – начала XX века / А. Ю. Полканова // Культура народов Причерноморья. — 2012. — № 228. — С. 141-145.
22. Полканова А. Ю. Материалы по крымским караимам (карайлар) в Центральном музее Тавриды / А. Ю. Полканова, О. Н. Шульженко // Этнография Крыма XIX – XXI вв. и современные этнокультурные процессы: Материалы и исследования. – Вып. 3 / отв. ред. М. А. Араджиони, Л. А. Науменко. – Симферополь : СГГТ, 2012. – С. 118-122.
23. Путь от Ялты до Феодосии // От Москвы до Южного берега Крыма: Путеводители, сост. в Центр. стат. ком. М-ва вн. дел. – СПб. : тип. М-ва вн. дел, 1861. – С. 1-27.
24. Реби Д.И. Устное наследие крымчаков / Д. И. Реби, Б. М. Ачкинази, В. И. Багинская-Гурджи. – Симферополь : ДОЛЯ, 2011. – 128 с. – (Литературное наследие крымчаков).
25. Рославцева Л. И. Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX вв.: Историко-этнографическое исследование / Л.И. Рославцева. – М. : Наука, 2000. – 104 с.
26. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай, Группа ткани. Отдел история, КП – 346/ 237.
27. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай, Группа ткани. Отдел история, КП – 347/ 238.
28. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай, Группа ткани. Отдел история, КП – 349/ 240.
29. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай, Группа ткани. Отдел история, КП – 385/ 276.

30. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай, Группа ткани. Отдел история, КП – 388/ 279.
31. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай, Группа ткани. Отдел история, КП – 10203/ 960.
32. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай, Группа ткани. Отдел история, КП – 12154/1091.
33. Фонды КРУ БИКЗ, Н/В 10321, Инвентарная книга Бахчисарайского Дворца-музея. Записи 1920-30-х гг., № 98-112, л. 14-15.
34. Фонды КРУ БИКЗ, Н/В 10321, Инвентарная книга Бахчисарайского Дворца-музея. Записи 1920-30-х гг., № 305, л. 34.
35. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай. Н/В 10321, Инвентарная книга Бахчисарайского Дворца-музея. Записи 1920-30-х гг., № 391, л. 44.
36. Фонды КРУ БИКЗ, Бахчисарай. Н/В 10321, Инвентарная книга Бахчисарайского Дворца-музея. Записи 1920-30-х гг., № 422, л. 48.
37. Фонды КРУ ЦМТ, Симферополь, КП – 14034/ 225.
38. Художник и этнограф Вильгельм Кизеветтер (1811 – 1865) в Крыму/ Под. ред. Б. Каульбах, Э. Титмайер. – К.: Вік, 2005. – 130 с.
39. Чепурина П. Я. Орнаментальное шитье Крыма / П. Я. Чепурина // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма / ред.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен : в 2 ч. – Симферополь : Таврия-Плюс, 2004. – Ч. 1. – С. 694-699.
40. Seraya Szapszal's karaim collection. – Vilnius, 2001. – 168 p.

Грушецкая В.

**Головной убор «фес» как неотъемлемая часть традиционного костюма крымских татар, караимов и крымчаков
(XIX – начало XX в.)**

В статье проведена сравнительная характеристика головного убора «фес», используемого в традиционных повседневных и праздничных костюмах крымских татар, караимов и крымчаков

в исследуемый период. Основные подтипы и варианты «фес» разделены по форме и художественному оформлению изучаемого головного убора.

Ключевые слова: традиционный костюм, головной убор, «фес», крымские татары, караимы, крымчаки.

Grushetskaya V. A.

The Headdress “Fez” as an Integral Part of the Traditional Costume of the Crimean Tatars, Karaites and Krymchaks (XIXth and the early XXth centuries)

The comparative characteristic of the Crimean «fez» (XIXth and the early XXth centuries) was held in the article. The main options and subtypes of the basic form (cylinder, truncated cone, a hemisphere) and decoration (embroidery, coins, braid, pearls and other) of «fez» were identified. The functionality and main features of the use of «fez» were examined.

Key words: the Traditional Costume, The Headdress, «Fez», Crimean Tatars, Karaites, Krymchaks.

Долгочуб В.
(м. Одеса)

УДК [394.014:299](477)

ВПЛИВ НЕОЯЗИЧНИЦЬКИХ КОНСТРУКТИВ НА УЯВЛЕННЯ МОЛОДІ

У даній статті аналізуються способи саморепрезентації українських неоязичників у інформаційному просторі країні на прикладі літератури, мистецтва, ЗМІ та Інтернету. Здійснена спроба дослідити вплив неоязичницьких конструктив на уявлення молоді про минуле й етнічну традиційну культуру.

Ключові слова: неоязичництво, саморепрезентація, конструкт, традиційна культура

Своїм достатньо широким поширенням в Україні, процес якого почався з кінця 1980-х років і триває по сьогодні, неоязичництво в усіх своїх формах завдячує передовсім молоді. Оскільки радянська ідеологія не здатна була забезпечити її світоглядні та етичні шукання, а новопостала національна держава свою ідеологію так і не виплекала, молоді громадяни звернули й продовжують звертати погляд до ідейних альтернатив, які їм пропонує оточуючий інформаційний простір.

Дана стаття присвячена тому, як українські неоязичники (рідновіри) репрезентують себе у цьому самому українському інформаційному просторі (на прикладі літератури у книгарнях, субкультурного мистецтва, ЗМІ, Інтернету тощо) і як цей простір засвоює, інтерналізує неоязичницькі концепти, формуючи під їхнім впливом уявлення молоді передовсім про етнічну культуру, її символіку та буття.

У попередніх дослідженнях ми згадували про необхідність розуміння того, що українські неоязичники вміють не тільки видобувати інформацію з цілком адекватних історичних джерел, але й поширювати її, вживлювати певні кліше і власні конструкти [14, с. 66]. Абсолютно невивченою залишається міра присутності в українському інформаційному просторі неоязичницької за походженням інформації, ідей та кліше, – а саме ця присутність вплив, який здійснюють неоязичницькі конструкти на суспільну свідомість. У даній статті ми спробуємо за наявним колом джерел (здебільшого експериментальних за своїм характером) *окреслити неоязичницьку присутність у різних сферах інформаційного простору*, відкритого й відвідуваного громадянами України. Однак варто зауважити, що, по-перше, ми не маємо змоги окреслити історичні трансформації даної присутності, хоча і спробуємо простежити її динаміку за останні шість років (2008-2014 рр.); по-друге, неможливо об'єктивно визначити міру сприйнятої та інтерналізованої інформації довільними реципієнтами, однак ми спробуємо дослідити перспективи такої інтерналізації (без прив'язки до конкретних джерел інформації).

Почнемо з дослідження, яке ми здійснили на базі книжкових магазинів м. Одеси у січні-лютому 2014 р. Його метою було ви-

явити, яка неоязичницька чи «навколонеоязичницька» література присутня на їхніх полицях і в якій кількісній мірі (буквально: у скількох магазинах вона є і який її асортимент). Для дослідження було обрано 39 книжкових магазини у різних районах міста (більше $\frac{3}{4}$ книгарень населеного пункту загалом). Вся сукупність літератури, дотична до неоязичницьких мотивів була поділена нами на 4 умовних групи (твори українських та неукраїнських неоязичників, твори навколязичницьких «побічних течій» і навколязичницька белетристика). Література хоча б однієї з цих категорій виявилась присутня у 31 магазині (у 8 не спостерігалась). Найбільш поширеними очікувано виявилась література III та IV категорії: твори О. Асова (О. Барашкова), В. Мегре, «Слов'яноарійські веди» старовірів-інглінгів; белетристичні твори Ю. Канигіна, О. Буровського, М. Савінова, Л. Прозорова тощо. Твори провідників українського рідновірства були знайдені у 7 книгарнях, російського – у 8. Достатньо велика кількість примірників даної літератури (усіх категорій) оздоблена легко впізнаваною *символікою* (наприклад, червоним «коловоротом»), що в буквальному сенсі семіотизує дані сегменти інформаційного простору, подібно до тактики «брендизації», поширеної в маркетингу. У цьому ракурсі дослідження вбачаємо перспективним проведення повторного моніторингу через 1-2 роки, а також аналіз того, наскільки ці книжки продаються (наскільки вони «популярні»).

Серед «навколонеоязичницької» літератури, до якої можна віднести історичну художню белетристику й белетризовані публіцистичні твори, які так чи інакше торкаються провідних неоязичницьких мотивів (міфів етногенезу, обґрунтування локалізації й трайбалізму, сюжетів хрещення Русі та його наслідків тощо), можна виокремити приклади власне неоязичницької прози та поезії. На особливому місці серед неї знаходиться творчість письменника І. І. Білика (1930-2012), яка також передує оформленню української неоязичницької субкультури, однак справила на неї вагомий вплив. Йдеться, передовсім, про романи «Меч Арея» (1972 р.) та «Похорон богів» (1986 р.), які достатньо близькі по духу неоязичницькій міфології (в них, наприклад, згадуються «косаки-русини» під V ст.н.е. [4, с. 26-27], «Хоре [Хорс] як пога-

ємне ймення Дажбога-Сонця» [5, с. 169] тощо). Легенда про «меч Арея», втілена у пісні В. І. Лютого, стала неофіційним гімном цього руху в Україні.

Сучасні представники неоязичницького художнього слова в Україні, а до них можна віднести Дана Береста, Яруна Мотронюка, Живосила Лютого, Богумира Миколаїва, обмежуються здебільшого поезією (на відміну від Росії, де наявні також достатньо високо тиражовані неязичницькі прозаїки). Через відсутність належної матеріальної бази для видання друкованих збірок головним способом поширення їхньої творчості стає Інтернет [9; 20].

На необхідності застосування Інтернет-джерел при дослідженні неоязичницького руху вже наголошували деякі аналітики [6], а Г. М. Стоянова у своїй статті про репрезентацію етнічності у соціальних мережах пише: «Сервіс соціальних мереж є найбільш функціональним засобом для формування різних видів ідентичності, в т.ч. етнічної» [15, с. 81]. Два роки тому нами було здійснена спроба утворення сайтографічної джерельної бази для вивчення українського неоязичницького руху [22], серед якої інформаційну присутність неоязичників безпосередньо відображаються дві виділені нами категорії:

1) Веб-сайти неоязичницьких течій (конфесій), громад, організацій. За два роки були видалені сайти «Собору Дажбожої віри» та «Собору українських звичасвих громад», однак Інтернет-ресурси інших неоязичницьких течій працюють та розвиваються. Спостерігається переніс Інтернет-активності з окремих веб-сайтів до соціальних мереж (передовсім «Вконтакте.ру», меншою мірою – до «Facebook» та «Однокласники.ру»), де рідновірські громади мають змогу не тільки систематично поширювати інформацію, але і планувати організацію власних заходів.

2) Популярні портали (до яких відносяться, наприклад, «Народний оглядач», <http://ar25.org>, та «Національний портал Аратта», <http://aratta-ukraine.com>), особисті веб-сайти окремих прихильників.

Соціальні мережі дають неоязичникам надзвичайно широкі можливості для поширення та вживлення у суспільну свідомість власних конструктів. Так, серед найбільших українських неоязич-

ницьких спільнот мережі «Вконтакте.ру» у «Автентичній Україні [Епіцентрі Язичництва]» (<http://vk.com/authentica>) на момент 14.09.2014. нараховується 11700 учасників, а в спільноті «[Рідновіри]» (<http://vk.com/ridnoviry>) – 4000 учасників, причому в обох випадках спостерігається тенденція до зростання.

Усвідомлення рідновірами важливості Інтернет-ресурсів простежується в тому, що новоутворений у 2012 р. неоязичницький проект «КРУК» почав (і на даний момент цим і обмежив) діяльність зі створення власного веб-сайту (<http://kruk.ucoz.ua>), а також у розгортанні внутрішнього конфлікту в ОПУ довкола дочірнього веб-сайту (точніше, самого домену) <http://svarga.kiev.ua> у тому ж році.

Найцікавіше і найактуальніше питання в рамках теми про поширення неоязичницьких конструктів стосується запитів у найбільш популярних пошукових мережах (Google, Yandex, Rambler тощо), які отримують спрямування на Інтернет-ресурси, що містять інтерналізовані рідновірські кліше і, відповідно, зумовлюють споживання непідготовленим шукачем інформації у відповідній трактовці. Тут можна провести безліч експериментів, щоразу виходячи на нові послідовності запозичень та інтерналізації. Достатнім прикладом, на наш погляд, є запити у сервісі «Google-Зображення», присвячені слов`янським богам в цілому або окремо. Нерідко у відповідях на подібні запити можна знайти і картини українського художника-рідновіра В. Крижанівського, який створив цілу серію образів на тему слов`янського пантеону.

Сферою української неоязичницької субкультури, яка виходить далеко за межі Інтернету є музика. Музичною пропагандою рідновірських ідей, особливо сприйнятливою для молодіжної аудиторії, в Україні займаються такі прибічники напрямку pagan-metal і рок-гурти, як «Drudkh», «Dub Buk», «Kroda» «Natural spirit» «Nokturnal mortum», «Вогнесміх», «Говерла», «Перунів цвіт» «Реанімація», «Сварга», «Тінь сонця» і «Чур». Окрему групу складають також гурти, які належать до субкультури скінхедів і займаються більше пропагандою націонал-соціалістичних поглядів, про що можна судити з текстів їхніх пісень та інтерв'ю учасників [3; 16]: «Русич», «Сейтар», «Сокира Перуна», «Чиста

криниця». Молодь і є тією віковою (а до певної міри і соціальною) категорією, до якої спрямований цей напрям присутності. Музиканти самі відзначають відносно велику кількість молоді публіки на концертах і поступове зростання кількості шанувальників [11]. У Харкові близько до зимового сонцестояння вже понад 10 років проходить фестиваль неоязичницької музики «Коловорот», а у першому кварталі 2014 р. в Одесі було заплановано три та відбулося два концерти прорідновірських гуртів – «Реанімації» [19], «Тіні Сонця» [1] і «Natural spirit», причому афіші та назви усіх містять виразно язичницьке смислове навантаження.

Сприятливим ґрунтом для саморепрезентації рідновірів є популярна в наш час фестивальна культура, зокрема численні «етнофестивалі». Назви таких із них, як «Світовид» (фольклорний фестиваль у м. Переяслав-Хмельницький), «Трипільське коло» (м. Ржищів), вже містять в собі потужний потенціал неоязичницьких впливів. Серед неоязичницьких течій організацією власних фестивалів займається РВ СРВ, – це «Купальський вінок» (проводився у 2008-2012 рр.), «Перунів полк» (зі щорічного військово-спортивного табору перетворився на фестиваль у 2009 р. і проводився ще 3 роки), «Золотий вік» (проводився 2011 р.), «Сва-Слава» (проводиться щорічно з 2005 р.). Неоязичницька присутність на «етнофестивалях», по-перше, підтверджує їхні претензії на практичну реконструкцію саме етнографічної селянської культури, а по-друге, встановлює асоціативні зв'язки між неоязичницькими концептами і етнічною культурою, що її намагаються оживити на подібних заходах.

В останні роки значно пошвидко висвітлення діяльності рідновірського руху в українських ЗМІ, причому у найпопулярніших – центральних телеканалах та Інтернет-виданнях. Найбільше це торкається телеканалів «1+1» та «СТБ», частково ТРК «Україна» (проект «Портрет нації») «К-1» (фільм «Арійський стандарт»). Зокрема, у форматі новин на першому з них фігурували повідомлення про «духовний центр» РВ СРВ у с. Раштівці (29.08.2008), святкування Купайла ОРУ (24.06.2010), встановлення кумира Перуна на Старокиївській горі поблизу Національного музею історії України (обидва рази – 24.08.2010 і 20.07.2013), а також де-

монтаж другого із них (21.07.2013). Взимку 2013-2014 рр. увага українського суспільства була прикута до подій на Майдані Незалежності в м. Київ. Рідновіри з київських громад «Православ'я» та «Квітка папороті» майже щодня проводили свої обряди в районі наметового містечка, а згодом і вул. Грушевського [7; 10], тож мали змогу задекларувати свою присутність в буквальному сенсі. Сюди ж відноситься проязичницький імідж добровольчого батальйону «Азов», яки бере участь в АТО [25]. Потрібно зазначити, що проблеми, пов'язані зі сприйняттям рідновірського руху в ЗМІ у загальних обрисах вивчалися І. Г. Окоорокою [18].

Цікаві приклади можна побачити у навчальній та довідниковій літературі. Зокрема, підручник з української етнології авторства Б. Савчука не тільки називає «українське» язичництво «найбільш гармонійним релігійним світобаченням», але й запозичує з рідновірської літератури історіософську періодизацію та етимологію слово «православ'я» (!) [21, с. 466, 479]. Довідникове видання «Українська міфологія», складене В. Войтовичем, містить не тільки опис неоязичницьких за походженням [24] понять Прави, Яви та Нави, але й зображення давньослов'янських богів, оздоблені рідновірськими уявленнями, а також посилення на твори В. Шаяна як на джерело [8, с. 325, 393, 613, 615]. Нарешті, суто рідновірськими за походженням символами й концептами рясніють два підручника з української літератури для 5 класу, видані у 2013 р. В одному з них можна побачити витяги з неоязичницьких молитов й картину В. Крижанівського «Сварог» [2, с. 11]; в іншому – багато картин В. Королькова й Б. Ольшанського, присвячених окремим слов'янським богам, тексти із компіляції (?) І. Р. Кіреєвського [12], а також червоний «коловорот», один із провідних символів рідновірського руху [13, с. 15-18].

Неоязичницьку присутність в українському інформаційному просторі репрезентує також і *культура тіла* українських рідновірів, яка досі не ставала предметом наукового аналізу: татування у поєднанні із зачісками та одягом стають конотатами, що позначають релігійно-ідеологічну приналежність. Сюди ж можна віднести зразки «вуличної» семіотики: графіті й сучасні різновиди пропаганди використовуються неоязичниками для означення власної присутності.

З усіх наведених вище прикладів можемо констатувати, що рідновірський рух в Україні більше, ніж за 20 років спромігся утворити власну субкультуру. Попри те, що кількісна присутність даного руху в українському інформаційному просторі є мізерною, чітко спостерігається тенденція до розширення, залучення відносно нових засобів саморепрезентації (культура тіла, «вулична» пропаганда, освоєння електронних пошукових мереж). Найкраще українські неоязичники представлені у мережі Інтернет, що є в тому числі наслідком їхнього переважно міського поширення. Разом з тим, присутність неоязичницьких концептів у довідникових та навчальних (як для середньої, так і для вищої школи) виданнях наштовхує на думку про необхідність сприйняття даного руху в якості достатньо серйозного фактору сучасного етнокультурного дискурсу в Україні.

Тепер досить стисло ми спробуємо окреслити, наскільки це взагалі можливо, чи сприймає і як сприймає український соціум (і передовсім молодь) неоязичницькі практики і концепти. Безумовно, роздуми такого плану є експериментальними, а результати не можуть задовольнити суворого академічного аналізу. Втім, в умовах категоричної нерозробленості даної теми вважаємо такі перші кроки допустимими.

Перш за все, потрібно зауважити, що представники українського соціуму – як неоязичники (донори концептів), так і оточуючі громадяни (їхні реципієнти) – є людьми, відірваними від традиційної культури етносу, соціальний і культурний досвід яких не несе відповідної вербальної та невербальної спадщини, котра транслиювалася сільською культурою впродовж століть. Не маючи спеціальних теоретичних знань у цій сфері, лєвова доля неоязичників сприймають власні практики як традиційні, хоча лідери рідновірського руху подеколи й декларують відмінність сучасного язичництва від автентичної дохристиянської віри [17, с. 411-413].

Що стосується інших представників української молоді, то для аналізу їхніх уявлень ми провели анкетування, відбір респондентів при якому здійснювався з великою долею випадковості: нам не повинно було бути відомо, чи знає респондент щось про існування неоязичництва як явища. Таким чином було опитано 31

людину у 8 містах України та м. Рибниця ПМР віком загалом від 17 до 40 років (вікова група 18-25 років переважає) з приблизно рівним співвідношенням статей. Більше половини опитаних – студенти; усі опитані користуються мережею Інтернет.

Дві третини опитаних відповіли, що знають про існування неоязичників, хоча ступінь інформованості й самі уявлення про них різняться: від «щось про них чула» до «маю серед них знайомих». Цікавою особливістю є уявлення про сучасних язичників як про відлюдників, що живуть «десь у лісах / високо в Карпатах, відмовившись від благ цивілізації», що спостерігається у трьох випадках. Більшість опитаних, які розкрили свою ствердну відповідь, також вважають практики неоязичників *традиційними*, фактично тотожними «звичаям предків». Лише один опитаний вказав на «традиційність і псевдотрадиційність» практик і ще двоє – на «сектантський характер» рідновірства.

Разом з тим, 1) 25 опитаних знають про «Велесову книгу»; 2) більше половини вважає, що «раніше люди жили в гармонії з природою» (датування цього «раніше» різняться: від палеоліту до «90-х років ХХ ст.»); 3) менше половини вважає, що «раніше люди були більш моральними» (частина подає роздуми стосовно того, що «і раніше, і сьогодні є люди як моральні, так і аморальні», «моральні цінності просто сильно змінилися»); 4) 25 (увага: більше, ніж знають про існування рідновірів) опитаних вважають «традиційними слов'янськими символами» стилізовані свастики і «коловорот», суто рідновірський витвір, зокрема; 5) половина опитаних в якості «традиційного слов'янського одягу» назвала варіанти, вельми далекі від дійсно традиційного, зате рясно оздоблені неоязичницькою символікою або ті, що «просуваються» деякими неоязичниками в якості автентики.

Незважаючи на мізерну репрезентативність вибірки, можемо зробити деякі висновки з дослідження: найлегше українська молодь засвоює концепти неоязичницької символіки, в тому числі й «коду» одягу, тим більше, що актуальний життєвий досвід не завжди дозволяє мати знання про реально автентичний одяг українців та слов'ян взагалі. Ми можемо стверджувати, що в цьому напрямку концепти українських неоязичників впливають на уявлен-

ня загалу про традиційну культуру. Крім того, складні соціальні, економічні, культурні умови початку XXI ст. створюють у молодшої частини населення стійке уявлення про те, що «раніше було краще», відтак тягне за собою цікавість до минувшини (що може виражатися як у трансляції радянських міфів, так і у зверненні до архаїчних та неоархаїчних концептів). Чи будуть рідновірські концепти затребувані соціумом для розв'язання кризи на рівні індивідуальної свідомості – питання відкрите, але ствердна відповідь на нього все ж вимальовується: по-перше, через поширення самого явища неоязичництва, по-друге, через те, що свідомість, що переживає кризу, часто розташовує «світле минуле», сповнене гармонії та моралі, в рамках домодерного або ж і дохристиянського відтинку історії. Чи вважає сама ця свідомість можливим подолання «розриву» з цим минулим і чи прагне вона його – ось ще одне питання, яке вже підіймається деякими філософами [23].

Список використаної літератури та джерел

1. 12.04. «Тінь Сонця» в N.A.S.H. Underground [Електронний ресурс] / Вконтакте.ру [сайт]. – URL: http://vk.com/ts_odesa_12_04 (дата звернення: 14.09.2014).
2. Авраменко О. М. Українська література: підручник для 5 класу загальноосвіт. навч. закладів. – К., 2013. – 288 с.
3. Арсеній Білодуб: «Наша воля таки вирветься назовні!» // Персонал Плюс. – К., 2006. - № 49 (200). – С. 7
4. Білик І. І. Меч Арея. – К.: Веселка, Такі справи, 2003. – 359 с.
5. Білик І. І. Похорон богів. – К.: А.С.К., 2005. – 480 с.
6. Васильев М. Неоязичество на постсоветском пространстве [Електронний ресурс] / Русский архипелаг [сайт]. – URL: http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/heathenism/neo-heathenism (дата звернення: 14.09.2014).
7. Відзначили 105 річницю С. Бандери урочистим Богослуженням на Євромайдані [Електронний ресурс] / Об'єднання рідновірів України [сайт]. – URL: <http://www.oru.org.ua/index.php/component/content/article/400--105-.html> (дата звернення: 14.09.2014).

8. Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. – 664 с.
9. Дан Берест [Електронний ресурс] / Православи («Антія-Русь-Україна») [сайт]. – URL: <http://pravoslavu.narod.ru> (дата звернення: 14.09.2014).
10. Загальне для всіх нас – це Україна: рідновіри проводять свої славлення на Майдані [Електронний ресурс] / Релігійно-інформаційна служба України [сайт]. – URL: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/54683/> (дата звернення: 14.09.2014).
11. Записано зі слів вокаліста гурту «Реанімація» Хотячука Д., 1982 р. нар., м. Одеса.
12. Киреевский И. Р. Мифы древних славян. – Харьков: : КК «Клуб семейного досуга», 2006. – 240 с.
13. Коваленко Л. Т. Українська література: підручник для 5 класу загальноосвіт. навч. закладів. – К., 2013.
14. Кузнецов В. А. Методики і особливості дослідження неоязичницького руху // Матеріали 68-ї звітної студентської наукової конференції історичного факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова – Одеса, 2012. – С. 64-68.
15. Кузнецов В. А. Сайтографія українського неоязичництва: до питання джерелознавства // Науковий вісник. Одеський національний економічний університет. Всеукраїнська асоціація молодих науковців. – 2012. - № 24 (176). – С. 147-153.
16. Лірика [Електронний ресурс] / Чиста криниця [сайт]. – URL: <http://krynyca.org.ua/index.php/ua/liryka> (дата звернення: 14.09.2014).
17. Лозко Г. С. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. – Харків: Див, 2006. – 468 с.
18. О कोरोкова І. Г. Сприйняття неоязичництва українським суспільством // Наукові записки історичного факультету ЗДУ. – Вип. XXXI. – Запоріжжя, 2011. – С. 269-275.
19. «Реанімація»: клуб Огни, 22 лютого [Електронний ресурс] / Вконтакте.ру [сайт]. – URL: <http://vk.com/event64021376> (дата звернення: 09.02.2014).
20. Рідновірська поезія [Електронний ресурс] / Об'єднання рідновірів України [сайт]. – URL: <http://www.oru.org.ua/index.php/component/content/article/294-ridnovirska-poezija.html> (дата звернення: 14.09.2014).

21. Савчук Б. Українська етнологія. – Івано-Франківськ, 2004. – 559 с.
22. Стоянова Г. Репрезентация этничности в социальных сетях: конструирование реальности и идентичности (на примере этнических групп Одесщины) // Постфактум: історико-антропологічні студії. - № 1: Єдність у різноманітті стратегій та практик. – Одеса, 2013. – С. 72-82.
23. Шевцов С. П. Философия неоязычества // Докса. Зб. наук. праць з філософії та філології. – Вип. 8. – Одеса, 2005. – С. 248-258.
24. Шиженский Р. В. «Явь, Правь и Навь» как религиозно-философские основы славянского неоязычества [Электронный ресурс] / Слов'янська духовна течія «Великий вогонь» [сайт] – URL: http://ogin.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=29:l-r-&catid=3:2009-11-01-23-08-24&Itemid=8 (дата звернення: 14.09.2014).
25. Языческий батальон «Азов» [Электронный ресурс] / Youtube [сайт]. – URL: <http://www.youtube.com/watch?v=SAJRdozlrV0> (дата звернення: 14.09.2014).

Долгочуб В.

Влияние неязыческих конструкторов на представления молодёжи

В данной статье анализируются способы саморепрезентации украинских неоязычников в информационном пространстве страны на примере литературы, искусства, СМИ и Интернета. Сделана попытка исследовать влияние неязыческих конструкторов на представления молодёжи о прошлом и об этнической традиционной культуре.

Ключевые слова: неоязычество, саморепрезентация, конструктор, традиционная культура.

The influence of the Neopagan constructions on the youth's representations

This article analyzes ways of Ukrainian Neopagans autorepresentation in the information space of the country on examples of the literature, arts, media and Internet. The author makes an attempt to explore the influence of the Neopagan constructions on the youth's representations about the past and ethnic traditional culture.

Keywords: Neopaganism, autorepresentation, construction, traditional culture.

Завадська В.
(м. Київ)

УДК 801.81:801.83:801.733

КРОВ ЯК ВІДПОВІДНИК ЖИВОЇ ІСТОТИ У ТРАДИЦІЙНОМУ ТА СУЧАСНОМУ СВІТОГЛЯДІ

Кров у міфологічній світоглядній системі має статус не просто фізіологічної рідини – це жива субстанція, відповідник певної істоти. Ставлення до крові у традиційних культурах було надзвичайно серйозне. Заборона кровопролиття мотивувалася вірою у загальнокосмічну руйнівну силу подібних дій, нейтралізувати яку можна було лише проливши кров у відповідь. Таким чином, звичаєвий ланцюжок «кровної помсти», характерний для багатьох народів, був не просто актом-відповіддю ображеної сторони – це була духовно-фізична вимога відновлення світового балансу. Відсутність подібних дій призводила до того, що вбита істота ніби продовжувала своє життя, просто у якийсь аномальний спосіб, залишаючись «прив'язаною» до місця кровопролиття і набуваючи статусу «заложного» покійника.

Ключові слова: кров, кровна помста, традиційна культура, «заложні» покійники

Поштовхом для написання даної розвідки стали нещодавні події українського Майдану, свідками яких була вся світова спільнота. Мимоволі згадався 2004 рік – Помаранчева революція, безкровна, оксамитова. Постало питання: чому ж тоді усе відбулося без людських жертв? Попри всі реалістичні пояснення, мислення міфолога підказує геть іншу причину: у 2004 році усе було зроблено для того, щоб запобігти кровопролиттю. Критичним же моментом сучасних подій став розгін студентського протесту, коли було пролите першу кров. Кровопролиття стало точкою неповернення, відкрило нову трагічну сторінку історії України. Чому ж кров має таке важливе значення, як ставилися до неї у первісних культурах, яку роль відігравала кров у народних обрядах і чому кровопролиття завжди має такі страшні наслідки? Пошук відповідей на ці питання, а також погляд на кров як на особливу життєносну субстанцію з позиції традиційної та сучасної культури стане предметом нашої розвідки.

Найближчим до сучасного європейського світогляду є принцип «Не вбий», заснований на загальнохристиянській забороні насильства як такого. Згадавши ж, що витoki християнства сягають одної з найдавніших світових релігій – юдаїзму – можемо простежити багатотисячолітню історію побожного ставлення до крові як до чогось особливого, що, до речі, повністю збігається з культурною традицією різних народів світу.

Проте повернемося до юдаїзму. З погляду цього стародавнього віровчення, першу кров на тоді ще святій землі, пролив Сам Творець – щоб прикрити наготу Адама та Єви після гріхопадіння. Цей давній міфологічний епізод, який іноді використовують як доказ божественної жорстокості, насправді демонструє одну з принципових загально міфологічних істин: будь-яке порушення правил (у християнській космогонії – це гріх, а у міфології – хаотична, нерегламентована дія, що має відповідні дисгармонійні наслідки) є водночас порушенням всесвітньої рівноваги, що може відновитися лише через фізичне очищення, викуплення, жертвне покриття. У такий спосіб створюється ланцюжок взаємозв'язку духовного (невидимого, емпіричного) та фізичного, яке реалізується у цілком відчутній формі. Переступ моральних

норм тягне за собою цілком «тілесні» наслідки на рівні хвороб, каліцтв, усіяких життєвих нещасть. І навпаки: матеріальні добрі справи відбиваються на духовному стані їх учасників.

За міфологічною космогонією морально-етичний та матеріально-фізичний аспекти буття нерозривно пов'язані: негармонійна дія в одній площині тягне за собою дисгармонію в іншій. Таким чином, порушення загальноморальних норм **обов'язково** відіб'ється на фізичному стані порушника або його оточення (у важких випадках – матиме вплив на долю нащадків). І навпаки. Юдаїзм знайшов достатньо хитрий спосіб уникнути кари: численні тваринні жертви, оті «козли відпущення» нібито звільняли людину од відповідальності – покривали гріх, проте не ліквідуючи його. При цьому кількість жертв та їх «калібр» суворо регламентувався обрядовими нормами. І цю практику, згідно з біблійною оповіддю, вказав Сам Господь.

Якщо порівнювати з традиційною українською культурою, ці жертви є аналогом «заложних» тварин, яких вбивали навмисне, як правило, задля охорони певного місця (докладніше про них скажемо нижче). Жертовні тварини в юдаїзмі виконували ту саму функцію, тільки не фізичного, а морального гатунку: вони охороняли не місцевість, а людину від заслуженого покарання (яке мало бути тілесним). При цьому основна роль в обряді жертвоприношення відводилася саме крові. Описують складну процедуру «швидкої доставки» крові на вітвар Бога в Єрусалимському храмі, коли священики, вишикувавшись в одну лінію, швидко переливали кров із чаші в чашу, запобігаючи її зертанню. Тобто кров мала потрапити на вітвар ще теплою, коли у ній ще тліло життя забитої істоти – лише так можна було задовольнити божество, отже, відновити хоча б на певний час світовий лад. Цей обряд демонструє глибоке розуміння того, що кров – не просто фізіологічна рідина. Саме гаряча жива кров традиційно має незвичайне, сакральне, чарівне значення. За Біблією, кров є вмістилищем душі, цим пояснюється як юдейська так і християнська заборона на її споживання: «Якщо хтось із дому Ізраїля, а також із чужинців, котрі живуть поміж вами, буде їсти яку-небудь кров, то оберну лице Моє на душу того, хто буде їсти кров, і

винущу її з народу її. Тому що життя тіла в крові, і Я призначив її вам для жертовника, щоб звершувати спокуту душі вашої, бо кров ця звершує спокуту душі» [1, Левіт 17:10-11; Діяння Апостолів 15:28-29].

І навпаки: численні фіксації обрядів споживання крові у первісних культурах зводяться фактично до одного: спожита кров має дати життєві сили тому, хто її споживає, тоді як жертва зникне, ніби «розчиниться» у іншій істоті.

Уявлення в силу крові були такими сильними, що подекуди ставали підґрунтям досить страшних ритуалів, які, у свою чергу, підкріплювалися міфологічними уявленнями. Зокрема для давніх мексиканців джерелом життєвої енергії було сонце. При цьому вони вірили, що сонцю у свою чергу необхідно поповнювати сили, інакше воно згасне. «Паливом» для світила вважалася людська кров. На вівтарях сонця гинули тисячі полонених вояків сусідніх племен, з якими мексиканці вели постійні війни. Ця жахлива (і непоодинокa) ілюстрація досить чітко демонструє, що у первісній міфологічній системі сила крові вважалася більшою навіть за силу богоподібного світила [6, с. 81].

Нещодавно нам довелося зробити запис, який демонструє сучасну, так би мовити постмодерну, трансформацію давніх уявлень про кров. Жінка-оповідач захоплюється езотерикою, проте у її розповідях часто спостерігаємо саме традиційне міфологічне сприйняття певних явищ: «...От кажуть, що енергія, енергія з людини повністю виходить через три дні (після смерті – В.З.) От уяви собі скільки в нас енергії. Говорять так: одна людина може тримати невелике місто протягом двох тижнів!» – «Як це – тримати?» – «Ну, енергетично тримати, утримувати!.. Я думала: ну, день, ну три дні. А протягом двох тижнів! Ти уявляєш, скільки в нас тої енергії!» (Записано 15.09.2014 від Максимович Людмили Миколаївни 1950 р. н., м. Київ)

Як відомо, кров у тілі померлого застигає поступово. Остаточне застигання (остудження тіла) відбувається на третю добу (із цим пов'язаний звичай ховати небіжчика в третій день). Отже, можемо відтворити цілий світоглядний ланцюжок: біологічне застигання крові – формування уявлень про кров як вмістилище

душі, життєвої тілесної енергії – обрядове використання крові – сучасна трансформація питання у вигляді вчень про енергетику людини.

Показовим є відгомін уявлень про життєдайність крові в українських народних казках. Так, у казці «Про богатыря Сухобродзенка Йвана і Настасію Прекрасную» є епізод, коли вірний слуга Сухобродзенка Гнат Булат перетворюється на камінь. Уві сні до Сухобродзенка приходять «якийсь дуже старенький дід» (помічник-першопредок) і дає рятувальну пораду: «Коли ти хочеш, щоб твій Гнат Булат був такий самий, як і перше, то посади на той камінь, у котрому тепер Гнат Булат, своє дитя, і як кров з того дитяти упаде на камінь, то той камінь розпадеться і Гнат Булат вийде» [4, с. 197]. Тут вбачаємо відгомін давніх жертвоприношень, проте казка одразу відводить від думки про людиновбивство: Сухобродзенко посадив дитя на камінь і пішов (казка не уточнює, куди але зрозуміло: за знаряддям вбивства). А доки він ходив – дитя впало, розбило собі носа, кров бризнула на камінь, і Гнат Булат вийшов живим та неушкодженим. Отже, маємо посилення на обряди застосування крові жертви заради оживлення, проте й чітке заперечення людиновбивства.

Численні практики тваринних жертвоприношень у різних релігіях світу свідчать про спільний погляд на кров як на засіб нейтралізації будь-якої невірної соціальної дії. **Винятком є людиновбивство.** Пролиття людської крові не може бути «покрите» іншою жертвою, окрім людської. «Кров людська не водиця, проливати не годиться» – говорить українська приказка. Не годиться тому, що це має надто серйозні наслідки космічного масштабу. Пролиття людської крові не може бути прощене і вимагає **ідентичного** акту, тобто провокує цілий ланцюг вбивств (згадаймо звичай кровної помсти, характерний для різних народів світу, яка вважається справою честі роду). Кровопролиття може тягнути за собою багатолітню ідентичну дію кровних родичів – тобто повторюване кровопролиття. Ворожнеча, що виникла за таких обставин, є найсильнішою, її дуже важко зупинити (лише кровним-таки поєднанням родів – мотив закоханих, що неодноразово обігравався у світовій культурі). З точки зору формальної

логіки, працює алгоритм: «Вбивати неможна (і вбивцю – також)» – «Але якщо він вбивця, то заперечив цей закон, і, щоб відновити світовий порядок, потрібно заперечити це заперечення». Отже, **«Вбивцю не можна не вбити»**. Так працює міфологічна логіка, яка не йде на поводу гуманістичних принципів.

У Біблії сказано, що «Кров людська волає до неба» – і ця цитата надто показова з погляду розуміння суті проблеми: **кров виступає повним відповідником людини, є її душевною суттю**. Відбитки цього бачимо у фольклорних творах. Так, у казці «Калинова сопілка» маємо цілу суміш язичницько-міфологічних компонентів. На місці поховання вбитої сестрами дівчини виростає калина. Вирізана з неї сопілка розповідає всю трагічну історію, оскільки інших свідків не було. Уважно придивившись, побачимо тут кілька рівнів реінкарнації: дівчина – кущ калини – «живий» предмет. О. М. Таланчук, коментуючи цю казку, наголошує на загальній символіці калини як такої, що пов'язана із поховальними обрядами: «Символіка калини пов'язана передусім зі смертю (й водночас із вірою людини у вічне життя, у своє безсмертя), з ритуалом поховання (тому й весілля, бо у свідомості давньої людини події ці були споріднені)» [5, с. 42]. Додамо, що подібний зв'язок у первісній свідомості міг постати на основі асоціативних паралелей із кольорами калинового цвіту та ягід. Білий (колишній траурний колір, пов'язаний зі смертю, обезкровленням) та червоний (колір крові, а отже, – життя) зробили калину символом реінкарнації. (До речі, традиційне сприйняття калини як відповідника дівочої цнотливості так само пов'язане з ідеєю перевтілення-відродження, тільки вже цілого людського роду).

Повертаючись до думки нейтралізації кровопролиття ідентичним кровопролиттям (вбивство вбивці або його кровного родича) згадаємо один цікавий обряд, що має місце у австалійських аборигенів. Це ніби послаблена форма вищезгаданого звичаю кровної помсти, що має назву макарата (makarata) [2]. Суть обряду полягає в тому, що постраждале плем'я кидає списи у вбивцю (або іншого представника ворожого племені), доки не втрапить. При цьому жертва може ухилитися від списів, а поранення, завдане їй, не обов'язково буде смертельним. Обряд демонструє

міфологічне розуміння кровопролиття як нейтралізації іншого кровопролиття: вбивати не обов'язково, достатньо лише пролити кров вбивці. Це ще раз доводить, що у традиційних культурах кров сприймається як повний і цілковитий відповідник людини.

Останній момент, на якому хочемо зупинитися докладніше, – це те, який вплив на світ живих, за традиційними уявленнями, має навмисне пролита кров. Тобто йдеться про так званих «заложних» мерців [3]. Традиційно «заложними» покійниками називали тих, хто помер наглою смертю – тобто згинув від руки вбивць (зауважимо, що сюди не належать загиблі внаслідок нещасних випадків, вони можуть набувати рис «заложних», проте лише тоді, коли їхні тіла не були знайдені й поховані за обрядом).

Основна відмінність «заложних» покійників від тих, хто помер у природний спосіб – це здатність перших активно діяти після смерті. Саме ця здатність визначає функцію «заложних» істот (тварин чи людей) бути оберегами місця. Смерть є «точкою неповернення», пролиття крові – дія, яку неможна нейтралізувати нічим іншим, як пролиттям крові (вбивці або його замітника – жертвовної істоти). Отже, наслідок вбивства – вбивство. Тут постає ключовий принцип міфологічного світосприйняття проблеми, своєрідний алгоритм: **якщо вбитого не можна воскресити, то його вбивцю не можна не вбити**. Подвійне заперечення, на думку А. Анісімова [1], і забезпечує оцю дієву нейтралізацію смертовбивства, ніби перетворюючи заперечення на твердження. Дія кровопролиття по відношенню до вбивці є не просто «відшкодуванням збитків» родичам померлого – це гарантія прощення порушника, коли відбувається встановлення космічного балансу на рівні фізичному (пролиття крові) та духовному (одержання прощення). Цю тезу легко довести за принципом «від протилежного»: якщо жертва померла, то вбивцю треба вбити; якщо жертва воскресла, то вбивцю треба простити (інакше вже його кров стане невинно пролитою). Саме на цьому базується християнське віровчення, в якому Христос, Син Божий, розглядається як жертва-замісник (бо лише Він має такі повноваження), і саме Його кров стає кров'ю викуплення.

Ще один важливий момент – це уявлення про те, що одна хаотична дія призводить до наступних глобально руйнівних кроків.

Так, насильницька смерть, що є актом знищення, заперечення життя, дає можливість покійнику активно діяти у матеріальному світі – тобто продовжувати перерваний життєвий цикл, що не є нормальним. Такої можливості позбавлені ті, хто помер у природний спосіб і був відповідно похований.

Наступне питання: на що саме спрямована здатність «заложних» покійників до дії. Тут фольклор та міфологія подають кілька варіантів поведінки: помста вбивці, допомога покинутим близьким (матері – дітям, чоловіка – коханій дружині і т. п.), охорона певного місця чи об'єкта (скарб, мури фортеці, стіни будівель, мости). В останньому випадку важко сказати, чи будівля сама стає уособленням «заложної» істоти, і цим обумовлюється її непорушність, чи дух, прив'язаний до місцини, охороняє її від стороннього втручання. Загалом прив'язка «заложної» істоти до місцевості вочевидь пояснюється наступним: у звичайних небіжчиків душа не пов'язана із тілом в силу закінчення життєвого циклу, тоді як у вбитих життєвий цикл ще не завершений, зв'язок душі з тілесною оболонкою ще нібито існує, програма ще не закінчила роботу, просто стався «збій у мережі». За умови, що тіло воскресне, життя продовжиться з тої самої точки хронотопу, де душа вийшла з нього. Поки ж цього не сталося, душа «прив'язана» до місця знаходження тіла незавершеністю циклу і перебуває там, де її полишено. (До речі, на цій ідеї базується уся міфологічна есхатологія: воскреслі небіжчики не мають нічого «за спиною», вони починають нове життя ніби спочатку).

Ще однією особливістю є те, що «заложна» людина чи тварина не має можливості повноправно діяти, як істота жива і за певними ознаками людина розуміє, що перед нею щось незвичайне. Це може проявлятися у наявності/відсутності певних здатностей: обмеженість пересування, вербального коду, емоційності тощо. Наприклад, «заложна» істота «показується» людям, проте її появу супроводжує нехарактерна для живого світу «мертва» тиша (пси «дикого полювання» не лають, безшумно скрегочуть зубами, коні безшумно скачуть і т.п.). До речі, у цьому відмінність народних переказів про подібні явища від літературних утворень а-ля фентезі, де привиди обов'язково завивають, стукають,

бряжчать кайданами і т. п. Для народної уяви усі ці «спецефекти» непотрібні, оскільки люди й без того бояться примар і померлих. Якщо ж небіжчик усе-таки вступає у вербальний контакт з живою людиною, то, за народними переказами, спілкується звичайною мовою (а не якимись позіханнями чи стогоном). Однак, за народними уявленнями, характеристиками мерців є інші вади: тілесні (має хвіст, волохаті ноги, не має спини, не бачить, має шалений апетит і т. п.), просторові (не може зайти до хати або перетнути хату біля сволюка, не може перелізти через паркан і т. п.), емоційні (не сміється, не вміє плакати тощо).

І останній момент, на якому хочемо зауважити, це умови, за яких «заложна» істота перестає бути такою, тобто втрачає свою функцію охоронця місця, переходячи до категорії природних небіжчиків. Народна традиція називає кілька подібних умов, проте сутність їхня однакова: 1) Умова звільнення формулюється вбивцею у вигляді прокляття/закляття. 2) Це може бути визначений кимось часовий термін, залежний від певних подій «доти... доки...». Ілюстрацією є поширений фольклорний мотив, коли ота «проклята душа» питає перехожих, чи не нехтують люди Великоднем, чи перестали вже діти шанувати батьків і т. п. Поява таких прикмет (перед кінцем світу) є передумовою її звільнення. Тобто часовий термін визначений не чітко (наприклад, 100 років), а умовно, що цілком у дусі міфологічного сприйняття часу. 3) На місці поховання може бути покладений хтось інший, чие життя еквівалентне життю попереднього охоронця, така сама тварина, або людина.

У вже згаданій казці про Гната Булата бачимо поєднання першої та третьої позицій, тобто пізнішу трансформацію мотиву «вбивство за вбивство» у полегшеному варіанті.

Отже, кровопролиття як з точки зору загальнолюдських цінностей, так і з позиції міфологічного сприйняття є актом недопустимим, таким, що вносить хаос і дисгармоніює весь космічний лад як на рівні фізичному, так і на рівні духовному. Це обумовлено тим, що кров розглядається не як фізіологічна рідина, а як особлива субстанція, що відповідає емоційній сутності людини («у крові – душа»). Пролита кров вимагає нового кровопролиття – кровної

помсти – оскільки лише така жертва викуплення є рівноцінною і допомагає відновити світовий баланс (доказами цього є звичай та релігійні уявлення різних народів світу щодо кровної помсти). Таким чином, вибудовується міфологічний алгоритм: «Як вбитого неможна воскресити, так його вбивцю неможна не вбити», – що має і зворотну дію: воскресіння померлого звільняє вбивцю від відповідальності (на чому й базується християнське віровчення). Нарешті останній момент, якого ми торкнулися, – це категорія «заложних» покійників, тобто тих, що були вбиті й за кого не помстилися, або навмисне закатовані у певному місці. Такий стан речей призводить до загальних хаотичних наслідків, серед яких – можливість постійного контактування небіжчиків зі світом живих (йдеться про так звані охоронців місця).

Список використаної літератури та джерел

1. Анисимов А. В. Информатика. Творчество. Рекурсия. – К.: Наукова думка, 1988. – 224 с.
2. Біблія українською мовою. Переклад Олександра Гижі. Електронний ресурс: <http://ukrkniga.org.ua/ukrkniga-text/64/3/>
3. Бутовская М. Л. Агрессия и примирение как проявление социальности у приматов и человека // Электронный ресурс: <http://www.follow.ru/article/341> Дата входження: 30.10.2014.
4. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. – М.: Издательство «Индрик», 1995. – 432 с.
5. Українські народні казки: Для мол. шк. віку / Передм., упоряд. та адаптація текстів Л. Ф. Дунаєвської. – 2-ге вид. – К.: Веселка, 1992. – 367 с.
6. Таланчук О. М. Українознавство. Усна народна творчість: Навч.-метод. посібник. – К.: Либідь, 1998. – 248 с.
7. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.

Кровь как субстантивация живого существа в традиционном и современном мировоззрении

Кровь в мифологической системе мировоззрения имеет статус не просто физиологической жидкости – это живая субстанция, которая является соответствием определенного существа. Отношение к крови в традиционных культурах было очень серьезным. Запрет кровопролития мотивировался верой в общекосмическую разрушительную силу подобных действий, нейтрализовать которую можно было лишь пролив кровь в ответ. Таким образом, обычай «кровной мести», характерный для многих народов, был не просто ответным актом обиженной стороны, – но духовно-физической необходимостью восстановления мирового баланса. Отсутствие подобных действий вело к тому, что убитое существо как бы продолжало свою жизнь аномальным образом, оставаясь «привязанным» к месту кровопролития в статусе «заложного» покойника.

Ключевые слова: кровь, кровная месть, традиционная культура, «заложные» покойники.

Zavadska V.

Blood as substantivisation of a living being in traditional and modern mythological system

The blood in the mythological system has not only the status of physiology liquid, but this is live substance that corresponds to some creature. The treatment to the blood was very serious in traditional cultures. The bloodshed was prohibited because of doctrine of global destructive effect of such actions, which can be neutralized only by reverse bloodshed. Thus the traditional practice of blood revenge that is common for many ethnic groups was not only the responsive action of hurted part, but spiritual and physical necessity to renew the cosmic balance. If someone refused to act in this way, the killed creature be-

haved as if it continue to live, but in anomalous way, being “binded” to the place they die in the status of “zalozhniy” corpse, i.e. a kind of a ghost.

Keywords: blood, vendetta, traditional culture, «zalozhniy» corpse.

Калініна С.
(м. Одеса)

УДК 392.4-053.6(477.74)“1920/1950”

ПАРУБОЦЬКІ ІНІЦІАЦІЇ В МОЛОДІЖНИХ ГРОМАДАХ

У статті розглянуто питання ролі та функцій молодіжних громад, їхньої організаційної структури, а також проаналізовані обряди ініціації парубків. Стаття стане у нагоді широкому загалові читачів, насамперед студентам, усім, хто цікавиться українською етнографією.

Ключові слова: **неодружена молодь, молодіжні громади, обряди ініціації, соціалізація, українське середовище**

У нашому дослідженні ми спробуємо розглянути питання ролі та функцій молодіжних громад, їхню організаційну структуру, а також обряди ініціації парубків.

Наукова розробка проблеми дослідження життя та ролі молоді у традиційному суспільстві починається після періоду збору та накопичення відповідного етнографічного матеріалу. Окремі питання, пов’язані з процесами соціалізації молоді в традиційній культурі, стають об’єктом та предметом уваги дослідників тільки наприкінці ХІХ – поч. ХХ ст. Ці перші спроби дослідження пов’язується з іменами таких дослідників, як: В. Боржковський, В. Ястребов, М. Сумцов, М. Чернишев, П. Чубинський, В. Охримович, Й. Лозинський та ін.

Важливими та актуальними є праці К. Грушевської, А. Пономарьова, В. Борисенко, Г. Бондаренко, М. Маерчик, О. Кісь, Н. Петрової та ін., в яких розглядаються різноманітні питання: просторово-часові аспекти ритуалів соціалізації, особливості со-

ціалізації дівчаток в українській сім'ї, обрядові функції дітей та парубків, молодіжні ініціальні обряди, роль сім'ї у вихованні та інкультурації дитини тощо.

У традиційному українському сільському середовищі соціалізація молоді була пов'язана в основному з існуванням молодіжних громад. Процес виховання молодиків так чи інакше пов'язувався з парубоцьким віком. І скрізь він супроводжувався ініціальними обрядами, які санкціонували змужніння парубочої молоді, ритуально оформлювали вступ її до означених молодіжних об'єднань та перехід молодих людей у статус дорослих.

Відомості про парубоцькі громади та ініціації, як правило, стосуються XIX – XX ст. Проте збереглися дані про існування парубоцьких громад і раніше. Зокрема, є відомості про таку громаду, яка існувала в 1712 році у містечку Вижва на Волині. Про це свідчить і існування в невеликих містах пізньосередньовічної України молодіжних церковних братств, які виникали на базі молодіжних громад, аналогічні сільським. Значні релікти давнини, присутні в структурі й характерних рисах парубоцьких ініціаль і громад, з якими вони були пов'язані, також тією чи іншою мірою свідчать про велику давність цих соціальних інститутів [2, с. 2].

На початку XIX ст. організаційна структура парубоцьких громад, на відміну від громад дівоцьких, простежується досить чітко. Зокрема, парубоцька громада мала ватажка – старшого парубка, старосту, якого обирали на рік. Він повинен визначатися силою, ростом, сміливістю; він повинен боронити інтереси парубоцтва перед сільською владою, керувати танцями на вулиці, вирішувати всілякі непорозуміння між парубками, наймати музику, накладати платню на кожного парубка за музику. Відомий дослідник народного побуту кінця XIX ст. В. Ястребов зазначав, що на парубоцького отамана обирали, як правило, хлопця не тільки красивого та фізично сильного, але й чесного. «Він мусить і зовнішнім своїм виглядом викликати до себе повагу; фізична сила необхідна йому для наведення порядку в товаристві й застрашування непокірних; від нього вимагається також розум, щоб був меткий та досвідчений, а тому звичайно в отамани вибирають парубка, який давно є членом громади». Добрих заводіїв могли переобирати по кілька

разів, а тих, хто не виправдав довіри, - зміщувати з посади раніше визначеного терміну [11, с. 2].

При прийомі в парубоцьку громаду певного значення надавали моральному обличчю хлопців, яких приймали. Кандидат не повинен був мати лихої слави. Така вимога була досить відносною, оскільки традиційно в парубках високо цінували не тільки вміння співати пісні, танцювати, розповідати казки, але й хоробрість, допечність і навіть здатність до бійки. В. Ястребов вказував: «На моральні якості парубка, що вступав до парубоцької громади рідко звертають увагу, – звичайно цьому питанню не надається великого значення» [5, с. 2].

Парубоцькі громади мали свої скарбниці, кошти з яких витрачалися як на розваги та святкове дозвілля, так і на потреби місцевої церкви. Деякі парубоцькі громади на зламі ХІХ – ХХ ст. мали свій статут, який отаман зачитував на вечорницях, в яких йшлося про те, що усі повинні гуляти чесно, тихо та сумирно, повинні поважати господиню на вечорницях, як матір, з дівчатами обходитись шанобливо. Такі статuti, швидше за все, є пізнім явищем. Разом з тим в кінці ХІХ ст. дослідники фіксували молодіжні громади, які не мали означених вище структурних ознак. Зокрема, В. Ястребов писав : «У деяких селах парубоцька громада не має зовнішньої організації, тобто не обирає отамана; в таких випадках єдиною об'єднувачою інституцією для парубків служать «вулиці» й «вечорниці». В цьому відбився вплив нових часів, які, хоч і повільно, несли суспільству модернізації ні зміни.

Парубоцька ініціатива, як і взагалі всі обряди переходу, до яких вона належить, здійснювалася в три етапи:

- 1) ритуальне відокремлення молодика від попереднього оточення (передмежова фаза);
- 2) порубіжна або межова фаза;
- 3) реінкорпорація, тобто включення до суспільства й колективу заново, але вже в принципово новому статусі – післямежова фаза.

Початок відокремлення хлопчиків у підлітки, а значить і відділення їх від материнської опіки й виділення в окрему, згуртовану за віковим принципом верству, відбувається у 6-8 років. Означе-

ний вік означав, що дитинство триває лише до цього віку, далі поступово настає юність, тобто перехід від раннього до пізнього дитинства в рамках біологічного віку. Ця подія оформлювалася певними обрядовими діями. Зокрема, влаштовували пострижини, а також влаштовували ритуальну трапезу – свого роду прилучення до пастухування. Частина цих дій мала магичне значення [8, с. 3].

Завершувалася перед межова фаза ініціації з остаточним виділенням хлопця в підпарубки, коли він демонстративно кидав пастухувати і починав ходити на вулицю – громада підпарубчаків, більш-менш оформлених по типу справжньої парубоцької громади. Такі підпарубоцькі громадки влаштовували спільні зібрання й ігри.

З виділенням хлопця в підпарубки наставала друга, межова, фаза ініціації, яка в перспективі мала на меті прийом до власне парубоцької громади. Відповідно до норм порубіжного стану, парубок підлягав ритуальним кепкуванням і знуцанням. Відомо, що підпарубчаків, котрі намагалися пристати до громади дорослих парубків, піддавали всіякому глузуванню. Підпарубкам заборонялося також носити одяг дорослих парубків, палити тютюн, вживати спиртні напої [6, с. 4].

Пройшовши період під парубоцтва, хлопець підходив до етапу спеціальних випробувань, що закінчувався посвяченням його в парубки – повноправні члени молодіжної громади. Тут слід зазначити, що часто важливою умовою вступу до молодіжної громади був дозвіл батьків. Оскільки хлопці, стаючи парубками, виходили з прямого підпорядкування батькові й багато часу проводили поза домом, батьки часто відтягували їх вступ до парубоцьких громад. Батьки ставилися до вступу синів у парубоцькі громади по-різному. Одні пишалися тим, що син уже стає парубком. У такому разі сам батько виряджав сина в парубки. Інші просто підкорялися звичаєві і хоча й не дуже бажали парубкування сина, але і не заперечували проти цього. Але були й такі, хто ставився до парубкування своїх синів досить вороже. Особливо це було характерно для вдів. Здебільшого батьки намагалися чим довше зберегти в сім'ї такого помічника, що мав уже силу юнака, але все

ще перебував у підлітковому статусі. Все ж довго це тривати не могло, хоча б через те, що шлюби у сільському суспільстві були достатньо ранніми і батьки мали сина одружити. А одружитися хлопець повинен був, як того вимагала традиція, пройшовши етап парубкування [7, с. 4].

У структурі соціалізації дуже важливою була функція підготовки юнаків до майбутнього шлюбу. Роль попередніх знайомств і вибору шлюбних партнерів якраз і виконували вечорниці, досвітки, вулиці, які організовувалися молодіжними громадами. Проведення молоддю обох статей спільного часу на цих зібраннях задовольняло важливу потребу попереднього знайомства осіб, котрі бажають з'єднатися шлюбною спілкою. Одержання знань зі статевої поведінки молоді взагалі є однією з найважливіших функцій як соціалізації взагалі, так і молодіжних ініціатив, зокрема.

Дослідження молодіжних громад у нових контекстах дозволяє подивитися на відомі дійства під іншим кутом зору, виявити у них невідомі зв'язки, символічні значення тощо.

Список використаної літератури та джерел

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. 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.
5. 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.
6. Петрова Н. О. Традиційні форми дошлюбного спілкування

- молоді (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини) //Записки історичного факультету ОДУ ім. І. І. Мечникова. - Випуск 4. – Одеса, 1997. – С. 37-41.
7. 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.
 8. Пономарьов А. П. Сім'я і внутрішньо сімейні взаємини // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994. – С. 163.
 9. Пономарьов А. П. Добрачное общение молодежи // Украинцы. – М.: Наука, 2000. – С. 260-267.
 10. Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на Юге России. – К., 1896. – 19 с.

Калинина С.

Юношеские инициации в молодёжных громадах

В статье рассмотрен вопрос роли и функций молодёжных громад, их организационной структуры, а также проанализированы обряды инициаций юношей. Статья будет интересна широкому кругу читателей, в первую очередь студентам, всем, кто интересуется украинской этнографией.

Ключевые слова: неженатая молодёжь, молодёжные громады, обряды инициаций, социализация, украинская среда.

Kalinina S.

The boys' initiations in the youth communities

The article considers at the role and functions of youth communities, their organizational structure, as well as initiation rites analyzed .. The article will be useful to the general public readers, especially students, to all who are interested in Ukrainian ethnography.

Keywords: unmarried youth, youth communities, initiation rituals, socialization, Ukrainian environment.

УДК 94(470+571):323.12(=411.16)»1900/1917»

**ПОЛИТИКА «ГОСУДАРСТВЕННОГО
АНТИСЕМИТИЗМА» В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
НАЧАЛА XX в.**

(по работе В. В. Шульгина «Что нам в них не нравится»)

Статья посвящена книге В. В. Шульгина «Что нам в них не нравится» и раскрывает точку зрения автора на проблему антисемитизма в Российской империи начала XX века. Сделана попытка анализа проблемы и путей ее решения в данный период.

Ключевые слова: антисемитизм, филосемиты, внутренний враг, Российская империя, В. В. Шульгин

Перечитав книгу Василия Витальевича Шульгина «Что нам в них не нравится», попытаемся осмыслить, что же произошло в Российской империи нач. XX века и правильно ли был дан ответ на извечный русский вопрос «Кто виноват и что делать?», неоднократно поднимаемый как в русской классической литературе, так и в повседневной жизни народа.

Целью данной статьи является характеристика политики «государственного антисемитизма» в Российской империи начала XX века на основе книги В. В. Шульгина «Что нам в них не нравится».

Разогретый до точки кипения вопиющей нищетой и чрезмерно вызывающей роскошью окружающей действительности, подогретый алкоголем разум русского народа был легко уязвим, а малограмотность широких масс населения давала возможность властям с помощью красивых фраз направлять гнев народа на любое национальное меньшинство [4]. Это давало возможность оправдать свои промахи в политике и экономике, поражения в военных кампаниях. Богатые никогда не хотели себя ни в чем ущемлять, но нужно было выпускать пар народного недовольства. Для

этого имелся проверенный веками способ, который практически всегда срабатывал – политика антисемитизма. Эта политика была удобна и решала первую половину вопроса «Кто виноват?»: виновный был назначен, а остальное было дело техники. Определенный отрезок времени властимущим можно было жить спокойно, корректируя и направляя сверху «справедливый и благородный» народный гнев

В книге В. В. Шульгина, написанной почти сто лет назад, широко раскрыта тема антисемитизма и даны широчайшие и глубокие материалы по исследованию этой проблемы. Сам автор также объявляет себя антисемитом, в свою очередь выделяя:

- 1) Антисемитизм расовый или инстинктивный;
- 2) Антисемитизм политический или рационалистический;
- 3) Антисемитизм мистический – в порядке «сверхчувственном», «трансцендентальном», «интуитивном» и так далее [2, с. 8].

Шульгин высказывается о своей классификации, как, по меньшей мере, спорной. В своих словах он проявляет себя как талантливый публицист, интригуя, заставляя читателя дойти до конца книги и самому сделать выводы по данному вопросу. Он считает еврейский вопрос извечным историческим противоречием, мешающим нормальному эволюционному развитию человечества, приносящим лишь бессмысленные жертвы на «алтарь революции». Василий Витальевич неоднократно позиционирует себя в качестве политического антисемита: «Мой антисемитизм был чисто политического происхождения. На студенческой скамье я ощутил и понял, чем грозит России революция, и стал по мере сил бороться с нею» [2, с. 42].

Будучи студентом, Шульгин увидел, как студенты-евреи берут на себя главенствующую роль в зарождающихся революционных течениях. Автора начали возмущать те уродливые формы, несомненно, справедливого «протеста против насилия», сами нарушающие всякую свободу мысли и выбора. По этому поводу деятель выразился так: «И я вступил в яростную борьбу за правду и право, против насилия и лжи» [2, с. 40]. Василий Витальевич критикует моду на «левизну», заниматься которой стало тогда выгодно, прибыльно и почетно. Карательная русская машина в то время

была очень инертной и использовалась крайне редко и можно было использовать безопасно все возможности славного борца за свободу, наслаждаясь восторгами толпы и более вещественными доказательствами «народной любви». Так, например, О. Бендер выбивал деньги из наивных старгородцев. Однако Шульгин не причисляет всех евреев к «левым», нередко пренебрегавшим нормами свободы и закона, выделяя среди них немало честных и достойных, пострадавших от своего неприятия «левых идей».

Автор книги говорит, что лишь чиновники и офицеры могли бы возглавить борьбу с той «левой» опасностью, которая только зарождалась. Они имели право на свое мнение, будучи финансово независимыми. К сожалению, талантливые студенты-евреи не могли присоединиться к подобного рода «элите»: путь на государственную службу им был закрыт. И рано или поздно, позабыв о своих студенческих взглядах, молодые люди попадали в ряды революционеров. По замечанию Шульгина, они не могли реализовать себя даже в Добровольческой армии, где находились те, которые использовали антисемитские настроения, мешали их карьерному росту и самореализации.

Сквозь призму жизненного опыта, через пять лет после окончания университета имени Св. Владимира, Василий Витальевич приходит к выводу о том, что «никаких студенческих волнений по существу никогда не было, потому что это были не студенческие, а революционные волнения»[2, с. 42]. Он последовательно и аргументировано объясняет, кто стоял за этим бунтом, кто и как использовал «мальчиков в синих околышах» в качестве авангарда против вековой русской власти. С большой натяжкой можно было назвать это движение «освободительным». В книге приведен интереснейший пример, как русскому государю был передан своеобразный ультиматум от еврейского народа: «Передайте Вашему Государю, что если еврейский народ не получит прав добровольно, то таковы будут вырваны при помощи революции» [2, с. 43]. Как к этому относиться, автор предлагает сделать выбор самим, но на последующих страницах предлагает два варианта решения: или считать это «черной меткой» для России, или же, в случае самого высшего одобрения основного требования, сохранять мир и спокойствие в государстве, а в итоге и само государство.

Шульгин хронологически описывает начало и дальнейшее развитие этого национального конфликта, который начал приобретать все более жуткие и кровавые формы. Так, каждая нация боролась за место под солнцем, не желая при этом юридического урегулирования вопроса. Для продолжения борьбы им было мало университетов, они проникли в руководство умственной жизни страны. Так как количественно представители других наций были малочисленнее, по факту, нежели русская нация, они не могли обойтись без поддержки и союзников. Сами того не понимая, всевозможные союзники стали собираться под знамена «освободительного движения». В противовес ему выступила «Белая гвардия». Мы видим, что сложилось два антагонистических лагеря, воевавшие до полной победы одной из сторон. Прямолинейность и предсказуемость одних не дала возможность одержать победы над теми, которые изначально, несмотря на свою малочисленность, хитростью и гибкостью смогли переманить на свою сторону достаточное количество союзников. Слепая ненависть первых затмила их разум, не дав возможности объективно оценить противника, демонизируя его образ и сваливая на него все свои грубые промахи, ошибки и непрофессионализм.

Русский антисемитизм военного периода автор приравнивает ко второму фронту: «Воевать одновременно с евреями и немцами русской власти было не под силу» [2, с. 53]. Это ясно понимал П. А. Столыпин, заложивший строительство моста к еврейству. Экономическими и политическими средствами Столыпин старался подготовить русскую нацию к полноправному вхождению еврейской в многонациональную семью граждан России. Очень жаль, что пуля, выпущенная евреем Багровым, затормозила примирение двух народов и способствовала дальнейшей общей катастрофе. Последующие попытки сближения народов в решении вопроса еврейского равноправия носили популистский характер. Неудивительно, что они наталкивались на недопонимание и сопротивление с обеих сторон, и это в то время, когда военная катастрофа уже нависла над страной. Не нашлось человека ради общей победы, который бы пожертвовал догмами ради спасения родины. По логике вещей им должен был стать русский импера-

тор, который, протянув руку еврейству, спас бы и себя и исторический строй России.

В. В. Шульгин ведет хронологию дальнейших событий, разрушительного противостояния России с неотъемлемой частью ее граждан, отстаивающих свое равноправие. Во время Первой мировой авангард еврейского народа стал на патриотические рельсы и выбросил лозунг «война до победного конца», сойдя, таким образом, с пути революции. Этим они подтвердили способность к компромиссу. 1915 год явился попыткой в трудную минуту, через Государственную Думу, выслушать голоса народных представителей. Председателю Милюкову частично удалось вывести основные чаяния народа, где одним из пунктов было равноправие евреев, но русская власть отвергла подобный мир, в дальнейшем стоивший ей трона. Тогда Шульгин пришел к выводу, что противоречия не антагонистические и с евреями можно сотрудничать во благо Родины. Читая дальше, мы видим исторические подробности смены власти, расслоения общества на различные противоборствующие стороны в вооруженном гражданском противостоянии. Это противостояние начало перерождаться в самые уродливые формы: грабительские инстинкты, падение дисциплины в армии и полиции, разрушение вертикали власти, подогреваемое голодом, и поиск оправдания антисемитизма.

На закате своей долгой жизни, в начале 70-х, Василий Витальевич написал «Поскриптум» к исследуемой нами книге, из которого стало видно, что данная проблема не оставляла его разум на протяжении всей жизни. Судить об этом можно также из его слов: «Я ничего не забыл. Но кое-что прибавил к своим наблюдениям. Если быть к евреям справедливыми, но при этом быть настолько сильными, чтобы в них не нуждаться, от них не зависеть, то они будут друзьями и полезными согражданами» [3, с. 571].

В. В. Шульгина можно назвать «просвещенным консерваторм», его богатый жизненный опыт помог ему разграничить «черное и белое» как в жизни, так и в политике. Когда же пытались смешивать эти понятия, он был тверд и принципиален. Василий Витальевич открыто высказывался о том, что антисемитизм – тяжелое бремя для России и что уравнение евреев в правах пойдет всем на пользу.

Список використаної літератури та джерел

1. Шульгин В. В., Дни. 1920: Записки / Сост. и авт. вступит. статьи Д. А. Жуков; коммент. Ю. В. Мухачева. – М., 1989.
2. Шульгин В. В. Что нам в них не нравится — Спб., 1992.
3. Шульгин В. В. Последний очевидец: Мемуары. Очерки. Сны – М., 2002.
4. О борьбе с антисемитизмом и еврейскими погромами. [Электронный ресурс] / Антифашизм [сайт]. – URL: <http://www.dazzle.ru/antifascism/f-pro-01.shtml> (дата обращения: 13.30, 03.08.2014)]

Коробчук А.

Політика «державного антисемітизму» в Російській імперії початку ХХ століття (по роботі В. В. Шульгіна «Що нам в них не подобається»)

Стаття присвячена книзі В. В. Шульгіна «Що нам в них не подобається» і розкриває точку зору автора на проблему антисемітизму в Російській імперії початку ХХ століття. Зроблена спроба аналізу проблеми і шляхів її вирішення в даний період.

Ключові слова: антисемітизм, внутрішній ворог, Російська імперія, В. В. Шульгін.

Korobchuk A.

The politics of Governmental anti-Semitism in the Russian Empire at the beginning of XX century (by the V. Shulhin's work «What don't we like about them»)

The article is devoted to the V.Shulhin's work «What don't we like about them?» and displays the author's point of view on the problem of anti-Semitism in the Russian Empire at the beginning of XX century. An attempt to analyze the problem and ways of its solvation in the given period of time was made.

Keywords: anti-Semitism, inside enemy, Russian empire, V.Shulhin.

УДК 94(498=214.58)“194”-054.74(477.7)

ДЕПОРТАЦІЯ РУМУНСЬКИХ РОМІВ ДО ТРАНСНІСТРІЇ (1941 – 1944 рр.): СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ВИВЧЕННЯ

Розглядаються сучасні тенденції вивчення питання депортації румунських ромів до Трансністрії в період Другої світової війни. Аналізується проблематика використання наукової термінології, вивчення усної історії, соціальні аспекти депортованих ромів.

Ключові слова: Друга світова війна, Трансністрія, депортація, цигани, роми, Геноцид, Голокост, усна історія

8 квітня відзначається Міжнародний день ромів. Це – міжнародне свято ромського народу. Метою його встановлення є самоідентифікація ромської етнічної групи як єдиного народу, привертання уваги до самобутньої культури та історії етносу рома та 80 ромських субетносів, подолання дискримінації, утисків та відчуження ромів. За даними Всеукраїнського перепису 2001 року, чисельність ромської спільноти становить 47,6 тис. осіб (0,1% населення країни), проте ромські неурядові організації називають кількість від 150 до 400 тис. найбільшими місцями компактного поселення ромів є: Закарпатська (до 30% українських ромів), Одеська, Донецька, Дніпропетровська та Харківська області.

Історія ромів ХХ ст. – це трагічна сторінка усього ромського народу. Депортація та геноцид в роки Другої світової війни призвели до масового знищення даного етносу. Торкнулось це і румунських ромів, які були депортовані румунською владою до Трансністрії.

Можна говорити про те, що заходи щодо циган потрібно розглядати в контексті примусової соціальної політики уряду І.Антонеску та введення суворих законів щодо жебрацтва, відмови від виконання робіт. Саме через соціальні проблеми та со-

ціальний стан, які породжували цигани, цей етнос був першим втягнутий в цю політику.

За загальним переписом населення Румунії, який проводився у 1930 р. циганами назвали себе 262501 чол., що становило 1,5% населення країни. Також циган поділяли на кочових та осілих, але кількісні дані по перепису уніфіковані. Реалізація задуманого здійснювалася послідовно. Спочатку активізувався нагляд за кочовими циганами та їх переміщенням з метою запобігти злочинам, які вони могли скоїти. Але уряд не зміг обмежити грабунки і вирішив у травні 1942 р. використовувати циган на примусових роботах. Цей проект не був втілений у життя, та вже наприкінці травня 1942 р. жандармерією й поліцією за наказом Ради міністрів було зроблено перепис кочових циган по країні. Вони були зареєстровані разом із сім'ями, а також фіксувалися осілі цигани, які вчиняли злочини, у тому числі рецидивісти, і цигани, які не мали засобів до існування або постійної роботи, яка могла б їх прогодувати. Отже, до списків офіційно увійшли дві категорії циганів, але фактично три, а саме: кочові, осілі-злочинці та осілі-безробітні. Саме вони були основною масою депортованого населення [6, с. 62].

Депортація румунських циган проводилась за наказом уряду І. Антонеску в три етапи: 1) з 25 червня по 15 серпня 1942 р. було депортовано кочових циган; 2) з 12 по 30 вересня 1942 р. в Трансністрію приїхали осілі цигани; 3) жовтень 1942 р. – в губернаторства було депортована маленька кількість циган. Остаточна кількість циган була близько 25 тис., це приблизно 10% усіх циган Румунії [6, с. 64].

В Трансністрії цигани були розташовані на кордоні окупаційної зони в селах на березі Бугу в Балтському, Березівському (Одеська область), Очаківському та Голтянському (Миколаївська область) повітах. 29 вересня 1942 р. вийшов наказ № 69026 губернатора Трансністрії Г. Алексяну про розселення депортованих на цих територіях. Цигани проживали в будинках, які були звільнені префектурою від місцевого населення, або в землянках. Так, в деяких селах було повністю евакуйоване місцеве населення, переважно українці. Режим перебування евакуйованих циган був

регламентований постановою Губернаторства Трансністрія від 18 грудня 1942 р. [1, арк. 112].

На даний час ми не знаємо остаточну кількість депортованого циганського населення. Так, радянський історик І. Е. Левіт пише про те, що було депортовано до кінця 1942 р. більш ніж 12 тис. кочових та 13100 осілих циган, у тому числі 7856 чоловіків, 7266 жінок та 10161 дітей. Діаспорний дослідник, А. Жуковський писав про те, що румунський уряд переселив усіх циган з Румунії до Надбужжя у липні 1943 р. Спираючись на дані губернатора, він наводить таку кількість депортованих – 5856 чоловіків, 7266 жінок та 10161 дітей (тобто усього 23283 чол.) [3, с. 54]. Сучасні румунські дослідники В. Акім та Д. Шандру пишуть про те, що чисельність депортованих у Трансністрію остаточно не можна назвати, тому, що багато циган почали у 1943 р. повертатися назад у Румунію. Називається лише приблизна кількість у 25 тис. осіб [8, р. 56; р. 285; 12, р. 172].

Вивчення питання депортації ромів почалося не так давно, лише з відкриттям архівів на початку 90-х рр. ХХ ст. з'явилися перші ґрунтовні дослідження з даного питання [8, 9]. В умовах сучасного світу змінюються і тенденції вивчення історії ромів в роки Другої світової війни.

В наукових центрах Європи з вивчення ромів (Стокгольм, Бухарест, Київ) залишається багато відкритих питань. Одним із них є проблема термінології. Це стосується в першу чергу таких термінів, як «Голокост» чи «Геноцид», «цигани» або «роми». Аналізуючи історіографію дослідження бачимо трансформацію та еволюцію термінології, і все частіше істориків пишуть саме про історію ромів та Геноцид, що проводив проти них німецький, угорський та румунські уряди в роки Другої світової війни (А. Котлярчук, П. Матей, Н. Зіневич) [2, 4, 9, 10].

Безапоречним є також той факт, що румунський уряд взагалі не визнавав своєї провини щодо Геноциду циганського населення, а всіляко перекладав це на Німеччину та Угорщину.

Взагалі можна говорити, що цигани – жертви історії. Багато років питання замовчувалося, тема була представлена лише в художній літературі та в фольклорі. За цим аспектом можна говори-

ти про те, що саме поняття питання Геноциду ромського народу виникло через культурну призму. Тут можна згадати про вихід у 1989 р. «Циганських казок» В. Наберс. Сучасний румунський дослідник П. Матей пише про те, що в центрі історичної пам'яті стоїть не походження циган, а саме факт Геноциду, який задокументований та достеменно відомий. Ця подія є більш важливою, тому що це жива пам'ять тих людей, які пережили ці жахливі події [10].

Саме жива пам'ять дає поштовх до нових досліджень в цій галузі. На думку українського історика М. Тяглого, «усна історія» по відношенню до ромської громади почали фіксувати та вивчати досить пізно, коли багато безпосередніх учасників подій уже пішли з життя. Це було зумовлено кількома факторами. Зокрема, тим, що на відмінну від інших груп жертв націонал-соціалістичного режиму, доля малочисельної, невливової та значною мірою маргіналізованої ромської громади упродовж тривалого часу майже не привертала уваги наукового товариства, яке довго не давало собі ради з тим, чим саме історії Геноциду ромів може доповнити наше розуміння життя в умовах екстремі. Додалися й інші чинники, котрі можна визначити як суб'єктивні: через своєрідність соціального становища більшості ромів та особливості їхньої культурної пам'яті – як персональної, так і колективної, – самі роми не були достатньо наполегливими у спробах об'єктивувати набутий трагічний досвід та поділитися ним з навколишнім суспільством [7].

Тому на даний час є актуальним питання збирання спогадів, тих людей, які пережили депортацію в Трансністрію. Вони відкривають не лише біль людської трагедії, але і ставлення уряду до депортованих. Так можна привести декілька зафіксованих спогадів. Наприклад, депортований ром Михайл Істратов згадує: «Ми там (Молдовка) знаходились вже близько місяця. Нам робили в цей час бараки, трошки далі, приблизно за 100 км від Долини Плачу. Нас засунули в бараки. Ті, що залишилися на вулиці померли. Померли від холоду, голоду... Навесні їх знайшли мертвими...їх викинули в поле, як гнилі овочі. Такими були їх кінцівки, кістки. Їх їли. Були цигани, наші, які брали м'ясо звідси і їли. М'ясо по-

мерлих...» [11]. Ще одне свідчення канібалізму підтверджує Марія Акім з Долж: «Були віддані смерті. Якщо і було нас близько тисячі-дві в одному місці... ні їжі...ні вогню...нічого... як ми повинні були жити? Помер середній брат та ми його з'їли. Від голоду. Ми були всі на купі, роздягнуті, голодні...» [11].

Це лише та частина свідчень, що записані в останні роки, тому безперечно можна говорити про те, що інтерв'ю є унікальним матеріалом, який можна використати в якості джерела в наукових цілях для мікроісторичного дослідження тих подій, що відбувалися на території Трансністрії.

Розглядаючи сучасні актуальні аспекти вивчення історії депортованих ромів, хочеться також зупинитися на соціальному аспекті депортованих циган. Так, більшість ромів, що пережили депортацію знаходяться в даний час у дуже тяжкому соціальному становищі: старі, хворі, бідні та не маючи пенсій. Ігнорування таких аспектів з історії ромів, як депортація в Трансністрію, має негативні рефлексії в сучасних етнічних відносинах в Румунії. У зв'язку з цим був створений проект, який передбачав протягом 2014-2015 рр. допомогу жертвам, в тому числі і отримання пенсії від Німеччини за роботу в гетто Трансністрії згідно закону 189/2000 “Щодо узгодження деяких прав потерпілих від режимів встановлених в Румунії з 6 вересня 1940 р. по 6 березня 1945 р. за етнічними мотивами”. На даний час можна достеменно говорити про те, що дуже багато людей померло, тому в проект було залучено тільки 100 депортованих ромів.

Проект працював по всій Румунії та був ініційований Суспільним ресурсним центром спільно з факультетом політичних наук (Університет м. Бухарест), факультетом політичних наук Національної школи політичних і адміністративних студій, Асоціацією румунських євреїв – жертв Голокосту та суспільною організацією (Порожан) (Республіка Молдова) [10].

В процесі роботи проекту відкрилися певні особливості депортації. Так, можна говорити про те, що влада, яка займалася питанням депортації не була зацікавлена в збереженні даних з точною кількістю депортованих. Дуже часто не враховувалися діти, а лише голова родини, інші члени згадувалися лише в цифровому

форматі. Наприклад: Василе Русу, дружина, 4 дитини, двоє коней. Існують й інші випадки (це стосується здебільшого дітей), коли люди проходять в списках, що створювала поліція у 1942 р. не під своїм справжнім ім'ям, а під псевдонімом. Так, наприклад, Іляна Войня, депортована з Александрії, з'являється в списках як «Квітка». До порівняння, її мати також депортована з прізвиськом «Ілка». Стає зрозумілим, що в даному випадку дуже тяжко для цієї людини, яка зараз хвора, стара та неграмотна, вирішити бюрократичні питання чи в нотаріальному порядку довести, що «Квітка» з табелю є саме Іляна Войня [10].

Є певні чинники і в родинній ситуації ромів. В традиційному звичаї, особливо серед кочових ромів, не реєструється шлюб. Цей феномен має місце і в даний час. Є приклади, коли родину виселяли за прізвиськом батька – голови сімейства, інші члени взагалі не були вказані. Тодішня дитина (зараз стара людина) розповідає свою історію в архівах та вимагає документи, при цьому він вказує, як звали його батька. Архів дійсно видає довідку, що батько з п'ятьма членами родини були знайдені в табелях, але в свідоцтві про народження позивача вказана лише мати та немає батька, який вказаний в таблиці. Це відбувалося тому, що при реєстрації факту народження дитини, якщо батьки не перебували у зареєстрованому шлюбі, записували лише матір, а напроти батька ставили прочерк [10].

Масова депортація в 1942 р. призвела до того, що жандарми, які створювали на місцях списки осіб на депортацію не вказували багато даних. Так, наприклад, велика кількість переселених ромів не знають місце свого народження. Деякі архіви були сформовані в комуністичний час та не зберегли фонди з даного питання, а в 50-ті рр. все було спалено. Для вирішення даного питання була запропонована наступна схема: для кожної людини робити запити до якомога більше архівів. Якщо громада переїжджала на гужовому транспорті з одного місця на інше, рухаючись на схід, наприклад, якщо людина з Яломіци їхала через Бузеу-Вранча-Галац в Трансністрію, то треба шукати документи не в Яломіцах чи в Бухаресті, а складати запити до всіх повітових архівах (Бузеу, Вранча, Галац) [10].

Підводячи підсумки, можна говорити про те, що у призмі сучасних глобальних процесів вивчення мікроісторичних подій на основі усних джерел дає поштовх до більш детального вивчення трагедії ромського народу в роки Другої світової війни. Авжеж, представлені деякі аспекти не можуть показати всі сучасні тенденції, а лише роблять рефлексію до виявлення нових фактів, які дають змогу створити повну більш-менш об'єктивну картину.

Список використаної літератури та джерел

1. Державний архів Одеської області. – Ф. Р-2242. – Оп. 1. – Спр. 1912. – 363 арк.
2. Зіневич Н. До питання про специфіку геноциду ромів на українських землях у роки Другої світової війни // Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі. – 2009. – № 2 (6). – С. 148–163.
3. Жуковський А. Українські землі під румунською окупацією в часи Другої Світової війни: Північна Буковина, частина Бессарабії і Трансністрії // Український історик. – 1987. – №1-4. – С. 83-96.
4. Котлярчук А. Нацистский геноцид цыган на территории оккупированной Украины: роль советского пришлого в современной политике памяти. [Електроний ресурс]. Режим доступу: <http://www.holocaust.kiev.ua/> (Голокост і сучасність. - №1 (12). - 2014).
5. Левит И. Э. Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР: истоки, планы, реализация (1.IX.1939 – 19. IX.1942). – Кишинев: Штиинца, 1981. – 391 с.
6. Моторна І. Депортація румунських циган до Трансністрії: методи та демографічні наслідки // Чорноморський літопис. – Вип. 3. – 2011. – С. 62-65.
7. Тяглий М. Геноцид ромів (циган) в добу окупації України (1941-1944): дослідження, викладання, увічнення пам'яті. [Електроний ресурс]. Режим доступу: <http://romagenocide.com.ua>
8. Achim V. Țigăniile din România în timpul celui de-al doilea război mondial // Revista istorică. – Т. 8. – 1997. – №1-2. – Р. 53-59;

- Achim V. Atitudinea contemporanilor față de deportarea țiganilor în Transnistria / România și Transnistria: problema Holocaustului / Coordonatori V. Achim, C. Iordachi. – București: Cartea veche, 2004. – P. 201 – 233.
9. Holler M. Der nationalsozialistische Völkermord an den Roma in der Besetzten Sowjetunion (1941–1944). – Heidelberg, 2009. – 142 s.;
 10. Matei P. [Электроний ресурс]. Режим доступа: <http://crc-cluj.org/category/projects/supravietuitori-romi-ai-deportarilor-in-transnistria>
 11. Panek I., Steigerwald J. Fie zi, fie noapte, afară tot întuneric era. Asta era Transnistria, unde-am trăit iadul pe pamânt.” Deportarea romilor în Transnistria [Электроний ресурс]. Режим доступа: <http://artapolitica.ro/?lang=en>
 12. Șandru D. Mișcări de populație în România (1940-1948). – București: Editura Enciclopedică, 2003. – 430 p.

Моторная И.

Депортация румынских ромов в Транснистрию (1941-1944 гг.): современные аспекты изучения

Рассматриваются современные тенденции изучения вопроса депортации румынских ромов в Транснистрию в период Второй мировой войны. Анализируется проблематика использования научной терминологии, изучения устная история, социальные аспекты депортированных ромов.

Ключевые слова: Вторая мировая война, Транснистрия, депортация, цыгане, ромы, Геноцид, Холокост, устная история.

Motornaya I.

The deportation of Romanian Roma in Transnistria (1941-1944): modern aspects of the study

We consider the current trend of studying the issue of the Romanian Roma deported to Transnistria during the World War II. We analyze

the problems of using scientific terminology, explore oral history, the social aspects of the deported Roma.

Key words: World War II, Transnistria, deportation, Gypsies, Roma, Genocide, Holocaust, oral history.

Олійник В.
(м. Мукачеве)

УДК 130.2(477.87)

УКРАЇНСЬКА МЕНТАЛЬНІСТЬ В УМОВАХ СУЧАСНОГО ДІАЛОГУ КУЛЬТУР (на прикладі Карпатського регіону)

Об'єктом дослідження статті є ментальні основи культурної спадкоємності українців, що розглядаються крізь призму становлення етнічного світогляду в історії європейської філософсько-психологічної думки від античності до сучасності. Проводиться аналіз української ментальності та розглядаються її сучасні проекції в європейському аксіологічному просторі на прикладі Карпатського регіону.

Ключові слова: ментальність, національний світогляд, архетип, архетипи української культури, ментальність українців Закарпаття

Сучасний етап розвитку суспільства характеризується процесом всесвітньої інтеграції та уніфікації, триває взаємне зближення різних країн та народів, що веде до формування єдиного світового суспільства. Необхідною умовою на шляху входження України до соціуму планетарного масштабу є збереження українським етносом власного обличчя, специфічних ментальних особливостей нашого народу, щоб запобігти повній асиміляції та розчиненню української нації у західному «цивілізованому» суспільстві з його орієнтацією на матеріальні пріоритети. В іншому випадку виникає реальна загроза руйнування традиційних цінностей українського народу, що призведе до повної втрати національної ідентичності.

Не в останню чергу саме завдяки менталітету – народному світогляду, як визначав його видатний український філософ Д. Чижевський – українська нація має зробити вибір своєї подальшої історичної долі. Тому пошук механізмів збереження специфічних рис національної ментальності та самобутності української культури, зокрема її аксіологічної компоненти, є вкрай необхідним.

Слід зазначити плідні дослідження в царині специфіки української ментальності відомих діячів української культури М. Костомарова, І. Нечуй-Левицького, Т. Шевченка. Особливий внесок було зроблено Д. Чижевським, який відзначив основні риси психічного укладу українця, серед них - емоційність, сентименталізм, чутливість та ліризм, індивідуалізм. У сучасному науковому дискурсі ця проблема знайшла своє відображення в работах І. Бичка, М. Поповича, С. Кримського, П. Гнатенка, І. Грабовської тощо.

Залишається не розкритим до кінця явище ментальності. Окремі її аспекти досліджувалися віддавна, але повністю ця проблема постала із середини ХХ ст. Ініціаторами були, як вважають, французи. Сам термін «*mentalité*» ввів у науковий обіг антрополог Л. Леві-Брюль (автор *La Mentalite primitive*. – Paris, 1922). У 1920 – 1930-х роках Ш. Блондевіль і А. Валлон застосували цей термін у психології, а історики М. Блок і Ш. Лефевр поставили проблему вивчення ментальностей у науці – історії [3, с. 194]. Починаючи з 60-х дослідження історії ментальностей переступила французькі кордони й інтернаціоналізувалося. Нині воно є одним з фаворитних напрямів гуманітарної науки [2, с. 40].

Становлення української ментальності відбувалось під впливом складних культурно-історичних, геополітичних та природно-кліматичних чинників, серед яких не останню роль відіграло саме геополітичне розташування України. Знаходячись на перехресті Заходу та Сходу, вона займала проміжне становище між народами з класичним менталітетом, що обумовило виникнення специфічного менталітету українців, для якого притаманні ментальні особливості як Заходу, так і Сходу.

Кожна нація є носієм специфічних ментальних рис, що у комплексі утворюють її неповторний духовний світ. Більшість дослідників феномену української ментальності – М. Грушевський,

В. Янів, М. Костомаров, І. Марчук, І. Старовойт – виділяють, в першу чергу, таку її рису як індивідуалізм, що саме і є спільною для представників класичної західної ментальності та української нації. Так, на думку М. Костомарова, окрім інших ознак, українців і великоросів розрізняє те, що у ментальності росіян панує загальність (Бог і цар) над особистістю, а українець вище цінує окрему людину [4, с. 47]. Але в ментальності європейців індивідуалізм поєднується з такою рисою як раціоналізм та прагматизм, що призводить до утилітарного, споживацького, технократичного ставлення до навколишнього світу, що, в свою чергу, й спричинило духовну кризу в країнах Європи. В українському ж менталітеті емоційно забарвлений індивідуалізм базується ще й на такій психічній характеристиці українців як інтровертність, що орієнтує дії представника українського етносу не на перетворення навколишнього світу заради своїх потреб, а на власне самопізнання та самовдосконалення.

Та, особливо гостро відчувається вплив європейських модулів поведінки та ментальних стереотипів на українців, що проживають в прикордонних районах України. Так українці, котрі проживають наразі в Карпатському регіоні знаходяться у епіцентрі полікультурного виру, оскільки як зазначає С. Федака – «Навіть та переважна більшість закарпатців, котрі є реалістами і розуміє, що доля краю міцно пов'язана з Україною, уявляє собі цю Україну дуже по-різному. Для одних – це та ж сама Угорщина, де тільки говорять не по-угорськи. Для інших Україна уявлялася і уявляється шматком величезної російської держави, котрий якимось випадково і тимчасово відвалився. Для третіх (і їх легіон) Україна – це величезна Галичина, окрім якої там нема більше жодних регіонів. Ну, останнім часом з'явилося трохи Донбасу. А ще... Закарпатець постійно прагне зрозуміти душу України з її стольним Києвом, що там у них на умі, що вони утнуть наступного разу. Так малюк у ранньому дитинстві прагне зрозуміти вчинки того захмарного божества, котре зветься мамою. Уявлення пересічного закарпатця про українську політику приблизно на тому ж рівні – суцільні едіпові комплекси, бажання подорослішати за одну ніч, дитячі ілюзії і недитячі розчарування, віра у щось велике і всесильне, котре

раз і назавжди змінить його життя на краще. Треба тільки самому бути правильним – тоді дадуть медяника. А ні – то поставлять у куток. Але як ото бути правильним, ніхто так і не второпав» [8, с 21].

Іншою ознакою української ментальності, на якій сходяться представники наукового дискурсу, такі як М. Костомаров, Є. Маланюк, М. Попович, І. Старовойт, Д. Чижевський, В. Янів, є емоційність. Чуттєво-емоційне, сентиментальне сприйняття дійсності поєднує українців з представниками Сходу і в цілому характерне для слов'янської ментальності. Але, на відміну від росіян, українська емоційність, яка базується на інтровертності, має внутрішню спрямованість.

Ментальні ознаки кожного народу через цінності та ідеали, притаманні етносу, знаходять своє відображення у національній філософії. «Філософія на рефлексивному рівні виражає найістотніші ментальні ознаки нації, внаслідок чого дослідження своєрідності філософського поступу того чи іншого народу дає змогу виявити і його «душу» [7, с. 152].

З погляду сучасної україністики, підмурковою основою, «генокодом» *новочасної української ментальності*, а відтак, *і української культури є насамперед козацька ментальність і козацька культура* (культура Козацької України). В. Антонович, підводячи до цього висновку своїми дослідженнями перипетій української історії та логікою своїх історіософських узагальнень, сам його не формулював і цю думку не усвідомлював. Разом з М. Костомаровим він узаasadнював *етнопсихологічний підхід*, у рамках якого своєрідність українського «національного типу» і українського «типу культури», виводиться із притаманного, як вважалося, українцям надісторичного неповторного «психологічного складу відчуттів, понять і поглядів та ідей, що склались», з унікального «типу внутрішнього життя» [3, с. 199]

Закрадається питання, чи не втратили кордоцентризм і «козацький менталітет» українці, які проживають в полікультурному середовищі Закарпаття? Чи не стали вони занадто прагматичними під впливом європейського раціоналізму? На це питання дає вичерпну відповідь С. Федака в праці «Закарпатська ментальність».

« – Навіть та переважна більшість закарпатців, котрі є реалістами і розуміє, що доля краю міцно пов'язана з Україною, уявляє собі цю Україну дуже по-різному. Для одних – це та ж сама Угорщина, де тільки говорять не по-угорськи. Для інших Україна уявлялася і уявляється шматком величезної російської держави, котрий якимось випадково і тимчасово відвалився... А бути скраю ми не любимо – тільки усередині. Там, де легше заховатися. Там, де тепліше. Якщо і скандалити, то тільки величезним натовпом. Аби ніколи не було зрозуміло, хто почав і чим воно закінчиться» [8, с. 19].

А як же ліричність, мистецька чуттєвість українців? На Закарпатті, як стверджує С. Федака ці риси проявляються по-своєму, навіть, подекуди іронічно. «Пісня і живопис – то дві ноти, на яких готовий заграти кожен закарпатець. Тільки для стороннього ока це простенько – немов на дрибмі. Насправді, стільки пісень, як на Закарпатті, давно вже ніде не лишилося. У нас вони застрягли посеред наших лісів, зачепилися за чагарі і ніяк не віються новітніми мас-культурними віяннями. Щодо пейзажів, то всі закарпатські художники малюють один і той же пейзаж, але він кожного разу виходить все іншим. Воно і не дивно, адже це зображення втраченого раю, котре змінюється щогодини. Тому закарпатський живопис вічний попри усю свою позірну одноманітність» [8, с. 20].

Отже, гуманістичний чуттєвий світогляд є необхідною складовою української ментальності в Карпатському регіоні, адже принципи гуманізму, перевірені багатовіковою практикою в поєднанні з європейською логікою та раціоналізмом є ідейною основою всієї системи формування особистості українців Закарпаття.

Таким чином, коннективність української культури та європейського соціокультурного простору знайшли відображення в особливому світобаченні краян, що вдало поєднує «психо», «рацію» та «арс». Унікальність історичних процесів на Закарпатті та автентичність української народної культури українців можна розглядати як один із вирішальних чинників збереження специфічних рис української ментальності в Карпатському регіоні.

Список використаної літератури та джерел

1. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. С. Горский. – К.: Наукова думка, 1988. – 216 с.
2. Дорошенко Д. І. Нарис історії України / Д. І. Дорошенко. – Л.: Каменяр, 1991. – 43 с.
3. Білодід В. Д. Історіографія української етноментальності: В. Б. Антонович / В. Д. Білодід. – К.: Вища школа, 2011. – 333 с.
4. Костомаров Н. И. Две русские народности / Н.И.Костомаров. – К., Харьков: Майдан, 1991. – 72 с.
5. Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX – початку XX ст. / АН України. Ін-т філософії / М. І. Лук. – К.: Наукова думка, 1993. – 150 с.
6. Малахов В. Філософія вдячності Григорія Сковороди: Нетрадиційні паралелі / В. Малахов // Вісник НАН України. – 1994. – № 11–12. – С. 84–88.
7. Старовойт І. С. Збіг і своєрідності західноєвропейської та української ментальностей: філософсько-історичний аналіз / Старовойт І. С. – Тернопіль: Діалог, 1997. – 256 с.
8. Федака С. Закарпатська ментальність як породження нашої історії і культури / С. Федака // Закарпаття. Філософія культури. – вип. № 4 Весна / 2011. – Ужгород, 2011. – С. 19-21.

Олейник В. В.

Украинская ментальность в условиях современного диалога культур (на примере Карпатского региона)

Объект исследования статьи – ментальные основы культурной наследственности украинцев, которые рассматриваются через призму становления этнического мировоззрения в истории европейской философско-психологической мысли от античности до современности. Проводится анализ украинской ментальности и определяются современные проекции в европейском аксиологическом пространстве на примере Карпатского региона.

Ключевые слова: ментальность, национальное мировоззрение, архетип, архетипы украинской культуры, ментальность украинцев Закарпатья.

Oliinyk V.

Ukrainian mentality in today's dialogue of cultures (on the example of the Carpathian region)

The object of research is the mental basis of cultural inheritance Ukrainians. We consider the phenomenology of formation of ethnic ideology in the history of European philosophical and psychological thought from antiquity to modern times. The analysis archetype of Ukrainian mentality and reviews current projection in the European axiological space on the example of the Carpathian region. The purpose of our study task – to consider the level of assimilation Ukrainian mentality in European space as an example of Transcarpathia and search mechanisms preserve the specific features of national identity and mentality of Ukrainian culture.

Keywords: mentality, national world view, archetype, archetypes of the Ukrainian culture, the mentality of Transcarpathia Ukrainians.

Павлик В.
(м. Одеса)

УДК 316.723:796.332

ФУТБОЛЬНА СУБКУЛЬТУРА: ДО ПИТАННЯ ПРО РОЛЬ ТА МІСЦЕ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

У статті розглянуто питання ролі футбольної субкультури в суспільстві. Її формування, розвиток та значення цієї субкультури у сьогоденні. Мета статті полягає у встановленні значення футбольної субкультури на світовому просторі, а також – фактори формування субкультури футбольних хуліганів та особливостей її проявів.

Ключові слова: футбол, субкультура, хуліганізм, навколофутбол, атрибутика, символіка, фанати, футбольні хулігани, фанатизм, уболівальники

Невід’ємною частиною сучасного суспільного життя є масові спортивні заходи, які відвідують чисельні уболівальники тих чи інших видів спорту. Одним з найпопулярніших спортивних видо-вищ, безперечно, є футбол. Його популярність поступово зроста-ла, починаючи з 80-х років позаминулого сторіччя, коли гра набу-ла сучасного, регульованого правилами вигляду. Наприкінці 60-х – початку 70-х років минулого сторіччя трибуни футбольних ста-діонів Європи та світу зіткнулися з новим соціальним феноменом – футбольними фанатами. Наступним кроком своерідної еволюції спільноти уболівальників стала поява так званих футбольних ху-ліганів, які оточили футбольний фанатизм ореолом агресії та на-сильства. Сьогодні можна впевнено стверджувати, що феномен футбольної субкультури розповсюджено в більшості країн та на багатьох континентах.

Наведемо одне з визначень футбольної субкультури. Футболь-на субкультура [4] – сукупність культурних аспектів та зразків оточуючих футбол як вид спорту.

Футбольна субкультура вміщає в себе досить великий спектр понять, таких як: «футбольні хулігани», «футбольний хуліга-нізм», «футбольний фанатизм», «навколофутбольні практики», «футбольна атрибутика» та ін.

Важливою складовою футбольної субкультури є навколофут-больні процеси, що відбуваються за межами поля та на трибунах. Уболівальники та глядачі є учасниками цього процесу. Їх, в свою чергу, ділять на чотири категорії: «ситуативні глядачі» - люди, які розглядають відвідування футбольних матчів як одну з альтерна-тив проведення вільного часу; «любителі футболу» – люди, які отримують задоволення від гри, не ототожнюючи себе з певним футбольним клубом; «футбольні фанати» – люди, які формують специфічну субкультуру; «футбольні хулігани» - особи, які, по-діляючи основні навколофутбольні практики фанатів, віддають пріоритет насильницьким практикам;

Основними у цьому переліку є футбольні хулігани. Тому що саме вони мають основне значення та ототожнюють собою футбольну субкультуру.

Футбольні хулігани [5] – особи, які порушують громадський порядок, пов'язуючи свої дії з футбольними пристрастями і обгрунтовуючи їх ними. Деякі розцінюють цей рух як субкультуру. Як правило, злочини на ґрунті футбольного хуліганства здійснюються до або після футбольних матчів, а також у місцях великих скупчень футбольних уболівальників.

Витоки навколофутбольного насильства беруть свій початок у Британії. Англійський футбол знайомий з інцидентами, пов'язаними з футбольними заворушеннями, починаючи з XIX століття. Уже в ті далекі часи шанувальники команд, та й самі гравці, не рідко сходилися «стінка на стінку» після фінального свистка арбітра. Проте футбольне хуліганство у сучасному вигляді почало зароджуватися у Великобританії наприкінці 1950-х років. У середині 1960-х років склалася ситуація, коли трибуни англійських стадіонів приблизно на 70% склалися з тих, хто ототожнював себе з футбольним насильством. Кожен другий матч закінчувався серйозними бійками, деякі райони міст на час матчів перетворювалися на заборонені зони. З одного міста в інше виїжджало від 400 до 7000 осіб. Внаслідок цього тисячі звичайних шанувальників гри стали триматися подалі від стадіонів, а телетрансляції стали для них єдиною альтернативою відвідування матчів. Ситуація не покращилася, коли телебачення, крім самої гри, стало демонструвати масові бійки за участю вболівальників. Це не тільки надихало хуліганів, але й було новим засобом суспільного розголосу і самореклами. Аналогічна ситуація спостерігалася і в пресі – колекціонування газетних нотаток стало справжнім захопленням для багатьох фанатів.

Така ситуація змусила втрутитися владу. Було значно посилено закони, що регулюють правопорядок; на найзапекліших і небезпечних для суспільства хуліганів заводили спеціальні картотеки. Багато хто з хуліганів опинилися за ґратами, іншим було довічно заборонено відвідувати футбольні матчі. Поліція впроваджувала своїх людей у фанатське середовище, виявляючи лідерів і

запобігаючи можливому очному протистоянню. Згодом розвиток технологій уможливив спостереження стадіонів та прилеглих територій камерами відеоспостереження, що значно підвищило ймовірність упізнання та викриття й арешт хуліганів. Наприкінці 1970-х – початку 1980-х років внутрішня проблема Англії набрала загальноєвропейський масштаб. Флагманами англійського виїзного руху стали фанати «Ліверпуля», які поступово стали прищеплювати європейцям свій «стиль підтримки клубу», включаючи побоїща і погроми у всіх містах, де волею жереба випало грати їх клубу. Насильство було присутнє й у протистояннях німецьких хуліганів, серед яких було модно носити шкіряні куртки. Піком руху були кінець 1970-их – 1980-ті роки. У 1990-их роках до Німеччини проник і почав розвиватися стиль уболівання – ультра [1, с. 212].

Важливими аспектами як для фанатів, так і для субкультури загалом є атрибутика. Футбольна атрибутика відіграла чи не найважливішу роль в історії виникнення та розвитку фан руху. Сьогодні виробництво атрибутики досягло промислових масштабів, з'явилися різноманітна символіка. Виходячи з цього, є сенс у поведові певної типології атрибутики.

В основі першої типології лежить клубна приналежність символіки: символіка власне команди, символіка дружніх фанрухів та їх футбольних клубів, символіка ворожих фан рухів [4, с. 59] і команд, символіка фанрухів, з якими фанати даної команди стосунків не підтримують. Таким чином, різні типи символіки асоціюються з різними типами стосунками: від дружніх до ворожих. З цією типологією пов'язані певні правила, які визначають поведінку фаната, наприклад, ставлення до фанатів із символікою та атрибутикою інших команд. Використання атрибутики будь-якої команди накладає на її власника певні зобов'язання та відповідальність. Носіння символіки може викликати як позитивне, так і надзвичайно негативне ставлення до її власника. У розвинутому фан-русі атрибутика досить різноманітна, тому вигадати щось нове дуже складно. Здебільшого фігурують клубні шарфи, футболки, кепки, шапки, значки, прапори, ковпаки велетенських розмірів тощо, але нові нестандартні ходи все-таки можливі.

Говорячи про символіку та символи, то, насамперед варто вказати певній набір та послідовність кольорів, назву футбольного клубу, інколи прізвисько його вболівальників тощо. Клуби, в яких існують давні традиції, намагаються постійно відтворювати сталу клубну символіку. Для фанатів вкрай важлива така стабільність, тому що будь-які зміни символіки клубу змушують фанатів змінювати всю атрибутику, що доволі дорого, трудомістко та може породити конфлікти в фанатському середовищі. Стабільність клубних кольорів – це не лише стабільність у фанатській атрибутиці, але й певні традиції в субкультурі фанруху в цілому, тому що клубні кольори знаходять своє відбиття в фанатському фольклорі. Молоді провінційні клуби зазвичай не мають сформованих клубних традицій, тому вони іноді дозволяють собі змінювати клубні кольори. Це створює додаткові складності фанатам цих команд. Також символами клубу можуть стати імена видатних гравців та тренерів, які зробили вагомий внесок у досягнення команди, особливі місця, пов'язані з історією клубу (стадіон або сектор, де знаходяться фанати) [3].

На сучасному етапі англійський «навколофутбол» набрав риси так званого стилю «casuals» (тобто звичайний). Основним принципом будь-якого англійського фаната є непомітність, відсутність клубних кольорів в одязі, символіки, що виділяється із загальної маси [7, с. 531].

Перетинання ворогуючих угруповань проходять далеко від стадіонів і в більшості випадків заздалегідь обумовлюються в Інтернеті або ж по телефону. Зміни в структурі англійського суспільства привели в рух більшу кількість досить заможних і освічених молодих людей, які надали йому більшу закритість і обачність. Проведені акції плануються тижнями і прораховуються до кожної деталі, ведуться інформаційні війни, проводяться відволікаючі маневри. З огляду на сучасні технічні можливості англійської поліції, яка досі вважає одним з пріоритетних напрямків боротьбу з навколофутбольним насильством, ці заходи в тій чи іншій мірі просто допомагають англійським хуліганам уникнути проблем із правоохоронними органами. Уболівальницький рух після 1990-х років став популярнішим і вишуканішим, велику роль у ньо-

му тепер відіграють ультрас. Проблема футбольного хуліганізму досі актуальна в країнах Південно-Східної Європи: Греція, Італія, Хорватія, Сербія, Туреччина [6, с. 119].

Футбольна субкультура зараз дуже різноманітна. Вона досягла стрімкого розвитку значною мірою через популяризацію футболу. Через осмислення того, що футбол – це не просто гра, це – найпопулярніша гра в світі. На матчі ходять з дітьми, з дружинами, сім'ями, великими компаніями. Брати участь у цій грі, дивитися по телевізору чи на стадіоні або безпосередньо грати, хоче щонайменше кожен третій хлопчина на планеті. Люди, які не мали змогу стати професійними гравцями чи то брати участь у самому процесі гри, знайшли собі інше призначення, але таке, що безпосередньо стосується футболу. І роблять це по-різному: чи то співають пісні на трибунах, чи збираються групами у пабі чи барі для перегляду гри, чи хвилюються за улюблену команду, дивлячись матч по телевізору вдома, або ж їдуть за улюбленим клубом або командою на кожен матч, у кожне місто, у кожна країну. І незважаючи ні на що, вони роблять усе можливе, щоб сказати світу про те, що футбол – це не просто гра, а ціле життя.

Список використаної літератури та джерел

1. Артёмов П. М. Субкультура футбольных хулиганів: фактори формування та особливості прояву. – Харків, 2009.
2. Фролов А. В. Бей, беги. – К.: Football.ua, 2011.
3. Паперный Е. Футбол: лицензия на убийство [Електронний ресурс] / Медицинская информационно-консультативная система [сайт]. – URL: http://www.ill.ru/cgi-bin/form.news.prn.pl?c_article=656
4. Футбольна субкультура [Електронний ресурс] / Вікіпедія [сайт]. – URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Футбольна_субкультура
5. Футбольна субкультура [Електронний ресурс] / Вікіпедія [сайт]. – URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Футбольні_хулигани
6. Eichberg H. Crisis and grace: Soccer in Denmark / H. Eich-

berg // Scandinavian Journal of Medicine and Science in Sports. – 1992. – №2. – С. 119-128.

7. Horak R. Things change: Trends in Austrian football hooliganism from 1977-1990 / R. Horak // Sociological Review. – 1991. - №39 (3). – С. 531-548

Павлик В.

Футбольная субкультура: к вопросу о роле и месте в современном мире

В статье рассмотрены вопросы роли футбольной субкультуры в обществе, её формирование, развитие и значение этой субкультуры в настоящем. Цель статьи заключается в установлении значения футбольной субкультуры в мировом пространстве, а также факторов формирования субкультуры футбольных хулиганов и особенностей ее проявлений.

Ключевые слова: футбол, субкультура, хулиганизм, околофутбол, атрибутика, символика, фанаты, футбольные хулиганы, фанатизм, болельщики.

Pavlik V.

Football subculture: to the question of the role and place in the modern world

The questions of the role of the football subculture in society, its formation, development and value of this subculture in the present. The purpose of the article is to establish the value of the football subculture to world space and as well factors of the football hooligans subculture formationof and features of its manifestations.

Key words: football, subculture, hooliganism, attributes, symbols, fans, football hooligans, fanaticism, fancy.

УДК 746.4:39(477)

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ЕТНІЧНИХ МОТИВІВ У КОСТЮМАХ Л. СЕМИКІНОЇ

Темою даної статті є теоретико-методологічний аналіз етнічних мотивів в дизайнерських моделях Л. Семикіної під назвою «Поліська легенда» (1960-1990 рр.). Основним напрямком дослідження є визначення ролі творчих розробок художниці в галузі дизайну одягу, який розглядається автором як результат художньо-стильової еволюції давньоруського княжого строю. Комплексний підхід до вивчення цього питання дозволив виявити особливості і характер формальних прийомів, властивих її художній манері.

Ключові слова: символіка образу, теоретико-методологічний аналіз, етнічні мотиви, конструктивні особливості, стилізація, міфопоетика, семантика

Постановка проблеми. Одним з важливих аспектів розробок сучасного одягу з елементами етнічних мотивів є глибоке і ґрунтовне вивчення досягнень провідних українських митців, що працювали в цьому напрямку в другій половині ХХ ст. Тема є актуальною для поглибленого теоретико-методологічного аналізу проблем сучасного конструювання одягу, пошуків його художньо-пластичного рішення. Дане дослідження присвячене використанню етнічних мотивів в авторській серії костюмів художниці Людмили Семикіної, лауреата Державної премії ім. Т. Шевченка, живописця, графіка і дизайнера одягу. Завдяки самотутності її творчого методу ми маємо можливість проаналізувати оригінальні зразки строїв на історичну тематику.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Останні наукові дослідження проблем інтеграції історико-культурного доробку в галузі дизайну одягу охоплюють широкий спектр напрямків і

свідчать про те, що така постановка проблеми на сьогоднішній день є актуальною. Серед найбільш ґрунтовних праць, присвячених теоретико-методологічного аналізу конструювання одягу, а також методики оцінки моделей колекцій сучасного одягу з точки зору їх художньо-естетичних, утилітарних і соціальних критеріїв варто відзначити роботи Гардабхадзе І. А. [6], в яких висвітлено комплексні проблеми і тенденції у дизайні одягу. В проблемі вивчення інтеграції етнічних мотивів в сучасних розробках одягу значним внеском є роботи Васіної З. О. «Український літопис вбрання» [4; 5]; Тканко З., Коровицький О. «Моделювання костюму в Україні ХХ століття» [9].

Формулювання цілей статті. Провести теоретико-методологічний аналіз авторської колекції костюмів «Поліська легенда» (1960-1990 рр.) задля визначення культурно-історичних і семантичних зв'язків; виявити стилістичні особливості етнічних мотивів в дизайнерських розробках одягу Л. Семикіної; розглянути особливості творчого методу художниці Л. Семикіної в контексті новаторських тенденцій і композиційно-колеристичних інновацій в розробці костюму.

Основна частина

«Колиска древлян – Полісся – зберегло традиційну культуру до останніх десятиліть. Суворе поліська природа, життя поліщуків відтворили неповторні звичаї, одяг, пісні... Зібрані під час етнографічних експедицій відомості переконливо свідчать про загальноукраїнський характер культури Київського Полісся, а також про законсервування у цій культурі праслов'янських, древлянських елементів...»

Л. Орел, «Високий Замок»

Теоретико-методологічний аналіз серії костюмів під назвою «Поліська легенда» Л. Семикіної – важливий аспект вивчення її художньо-проектної діяльності. На прикладі її творчості ми маємо можливість простежити генезу і розвиток традиційних форм моделювання одягу на сучасному етапі, з використання елементів етноісторичного походження певних форм і символів.

Теоретичний аспект комплексного аналізу серії строїв «Поліська легенда» (1960-1990 рр.) розкриває проблему синтезу сучасних інноваційних технологій в галузі одягу і спробу переосмислення ролі костюму як найважливішого засобу не тільки передачі культурної традиції, а й міфологічного осмислення буття. Методологічний аспект дослідження творчого доробку художниці Л. Семикіної розгортає широку панораму можливостей вивчення етноісторичних символіки і оздоблення одягу, семантичну ієрархію створених нею образів.

Авторські розробки художниці, представлені в серії «Поліська легенда» є результатом синтезу численних культурних вражень, що перевтілились в авторську трактовку художньо-стильової еволюції костюму. В інтерпретаціях Л. Семикіної одяг, виконаний відповідно до культурних традицій слов'янських племен, що мешкали на території Полісся, і декорований відповідно традиційними сакральними символами, був пластичним відтворенням складного знаково-символічного комплексу, який синтезував історичну динаміку розвитку традиційних форм одягу, що мали безпосередній зв'язок з формами князівських строїв часів Київської Русі. На підставі археологічних розкопок стало можливим не тільки вивчення побуту цих племен, але й історичні реконструкції одягу тієї епохи.

Так само, як етнічний одяг племен, що мешкали на території Полісся, авторські строї Л. Семикіної («Князь-Тетерів», «Князь-дерево», «Тетерівна») здебільшого виконані з натуральних тканин, частіше з цупкого сірого сукна, рясно прикрашеного аплікацією, яка своїм графічним абрисом нагадує древні письмена і символи. Назви строїв викликають асоціації з культурою Київської Русі, в якій елітарний сегмент суспільства асоціювався зі словом «князь». Строї Л. Семикіної мають багато спільного не тільки з традиційним одягом племен, що мешкали на території Полісся. Вони ідентичні за формою і засобами моделювання пластичної форми з історичними спробами реконструкцій давньоруського одягу: мають ідентичну викрійку, в основу якої покладено довге вбрання з широкими рукавами, а також елементи декоративного оздоблення.

В силуеті строю «Князь Тетерів» домінує вертикаль як основа Всесвіту. Монументальність образу підкреслена лаконічною чіткістю ліній, пластикою витягнутих форм. В даному костюмі синтетично поєдналися елементи князівських строїв Київської Русі – рукава у формі лат, округлий шолом, прикрашений по периметру металевими квадратними елементами. Але широкий пояс, розкішно оздоблений рослинним орнаментом, є наслідком художньо-стильової еволюції народного костюму, де він був одним з обов'язкових елементів повсякденного чоловічого одягу.

Головні убори також мають прямі аналоги з давньоруськими шоломами, які в свою чергу, мали походження від скіфо-сарматського і візантійського одягу. Головний убір строю «Князь-дерево» виконаний у формі круглої високої шапки і оздоблений тканиною, що спадає на плечі широкими зборками. Л. Семикіна в дизайнерських розробках головних уборів, по аналогії з традиційними формами одягу слов'янських племен, об'єднує практичність і естетику, утилітарність і символізм.

Цікаво простежити еволюцію розвитку пластичної форми, яку можна проаналізувати в процесі співставлення графічних ескізів, виконаних художницею в процесі роботи, з остаточним втіленням творчого задуму. В ескізному варіанті чітко сформульована ідея вертикалі, яку увінчано головним убором шоломоподібної форми. Орнаментальний декор в малюнках майже відсутній, проте в реальних, втілених костюмах він грає і пластичну, і символічну, і орнаментальну функцію. Методологічний аналіз дає можливість відстежити створення отнологічної концепції кожної моделі, її семантичну ієрархію.

Для орнаментального оздоблення строїв художницею використані матеріали, подібні тим, які використовувалися або могли бути використані при створенні давньоруського, поліського, а також скіфо-сарматського одягу: сукно, фетр, дерево, метал, шкіра. Цим речам властива яскраво виражена декоративність завдяки оздобленню золотими і срібними елементами, з яких складено орнаментально-пластичне декорування її одягу. Геометричний орнамент, яким оздоблено строї, художниця трактує як універсальний код передачі сакральної інформації, важливої для розуміння культурних і релігійних понять даного етносу.

Методологічний аналіз авторських моделей Л. Семикіної дає можливість простежувати художньо-стильову еволюцію форм одягу, яка в її інтерпретації часто нагадує старовинну легенду, розказану мовою пластики, кольору і лінії. Яскравим прикладом такої інтерпретації є оздоблення костюму «Князь Тетерів», виконане в техніці аплікації на тканині. Всі складові елементи даної композиції є символічною ритуальною містерією. Рослинна пластика, присутня в абстрактних орнаментах, майстерно закомпонована на монохромному тлі, яким є сіре сукно її строїв.

В костюмах Л. Семикіної міф і реальність нерозривно переплетені з історією слов'янської культури. Наприклад, в орнаментальному оздобленні строїв «Князь-дерево» і «Тетерівна» органічно поєдналися пластичний реалізм і абстрактна стилізація. Художниця зображує рослинне мереживо у складних переплетіннях, підкреслюючи внутрішній динамізм і напругу, при цьому рослинний декор в орнаментальному оздобленні її строїв прочитується і як виразна абстрактна форма.

Доречною буде паралель між міфологічно-сакральною функцією орнаменту і його пластично-візуальним еквівалентом. Одяг, як обов'язковий предмет побуту, народився з тих же джерел, що і вербальний міф, оскільки саме міфологічною була свідомість людини в момент виникнення матеріальної культури. Костюм, як один з перших етнічних артефактів, теж був матеріальним аналогом світу, відповідним рівню світогляду соціуму. Л. Семикіна, як дизайнер одягу, йде шляхом демонстративної символізації, досягаючи при цьому різноманітності орнаментики. Художниця трансформує власне емоційне сприйняття образу у вигляді орнаментального рішення сюжету.

Важливим фактором в теоретико-методологічному аналізі робіт Л. Семикіної є семантичне значення створених художницею образів. Вони розкриваються в її роботі з площиною, поділеною на геометричні сегменти. Кожен з них, в свою чергу, несе змістовне та символічне навантаження. Орнаментальне рішення образу має декоративні елементи у вигляді солярних символів – кола, хреста, свастики. Іншими словами, в декорі цього костюму основна семантична роль відведена найдавнішим неолітичним символам,

які споконвіку виконували в культурі етносу слов'янських і скіфо-сарматських народів, з культури яких, на думку Л. Семикіної, народжувалась вітчизняна традиція національного українського традиційного вбрання. У даному контексті авторські строї із серії «Поліська легенда» є квінтесенцією світосприйняття художниці, що об'єднує конкретність пластичного образу, тотожність понять минулого і сьогодення, системність у передачі рослинних форм, що символізують циклічність буття.

Семантичне наповнення костюмів «Тетерівна», «Тур», «Князь Тетерів» і «Князь-дерево» трактовано художницею як оберіг і духовний гарант безперервності життєвого циклу. В своєму дизайнерському рішенні Л. Семикіна робить спробу відновлення розуміння історичної динаміки розвитку цієї важливої галузі людського буття, роблячи акцент на етноісторичному походженні національного брання. Для цього вона використовує метод збільшення масштабності – костюм в масштабному відношенні вище середнього людського зросту.

Висновки. Авторська серія костюмів Л. Семикіної – яскраве і переконливе свідчення того, як сучасний художник-дизайнер, звертаючись до невичерпного джерела ідей, образів і форм культурної спадщини України, знаходить нові форми духовної та естетичної спадкоємності. Її оригінальні строї є новаторською формою дизайнерського підходу до проблеми переосмислення етнічних ознак костюму, від історичних стилізацій до міфопоетичних реконструкцій. В контексті проблеми аналізу етнічної морфології одягу, розробки Л. Семикіної – це спроба духовного відтворення конструктивно-сакральної функції костюму, з послідовним відображенням дизайнерської ідеї в матеріалі. Художниця пропонує трактування костюму як полісемантичного образу, що безпосередньо може впливати на світосприйняття людини. І, безумовно, у вигляді висновку важливо підкреслити концептуальний характер кожного окремого строю, який є прикладом естетичної виразності художнього образу в сучасному культурному просторі.

Список використаної літератури та джерел

1. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. - М.: Наука, 1983. - 412 с.
2. Буткевич Л. М. История орнамента: Учебн. пособие / Л. М. Буткевич. – М.: Гуманит. изд. центр Владос, 2005. – 265 с., 8 с. ил.: ил.
3. Ваганян Г. Каменная летопись цивилизации // <http://www.iatp.am>. - Ереван, 1993.
4. Васіна З. О. Український літопис вбрання: [Книга-альбом]. – К.: Мистецтво, 2003. – текстівки, англ., рос. Т. 1: 11000 років до н. е. – XIII ст. от н.е.: Науково-художні реконструкції. – 448 с.: іл..
5. Васіна З. О. Український літопис вбрання: [Книга-альбом]. – К.: Мистецтво, 2006. – текстівки, англ., рос. Т. 2: XIII – початок XX ст. : Науково-художні реконструкції. – 448 с.: іл.
6. Гардабхадзе І. А. Особливості системного підходу до вирішення актуальних проблем дизайну одягу / І. А. Гардабхадзе // Вісник ХДАДМ. – Х., 2012. – Вип. 15. – С. 7-10.
7. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 511 е.: ил.
8. Людмила С.. Високий замок / Каталог.- К.: Видавництво Задумливий страус. – 110 стр.: іл.
9. Тканко З., Коровицький О. Моделювання костюма в Україні XX століття: Навчальний посібник.-Львів: Видавництво «Брати Сиротинські і К», 2000. – 96 с: іл.

Папета Е. В.

Теоретико-методологический анализ этнических мотивов в костюмах Л.Семикиной

Темой данной статьи является теоретико-методологический анализ этнических мотивов в дизайнерских моделях Л. Семикиной под названием «Полесская легенда» (1960-1990 гг.). Основным направлением исследования является определение роли

творческих разработок художницы в области дизайна одежды, который рассматривается автором как результат художественно-стилевой эволюции древнерусского княжеского строя. Комплексный подход к изучению этого вопроса позволил выявить особенности и характер формальных приемов, свойственных ее художественной манере.

Ключевые слова: символика образа, теоретико-методологический анализ, этнические мотивы, конструктивные особенности, стилизация, мифопоэтика, семантика.

Рарета Е.

The theoretico-methodological analysis of the ethnic motifs in the costumes by L. Semykina

This article is the result of an art research on the author series of costumes by the artist L. Semykina in design models called “Woodland Legend” (1960-1990). The main focus of this study is semantics of mytho-poetic reconstructions costumes, performed by the author in 1960-1990. The problem of design, plastic and color solution synthesis is also raised, where L. Semykina acts in the role of theorist, artist, designer, constructor. Author’s interpretation of the sacred, aesthetic and functional objectives of a costume was, in fact, the plastic embodiment of spiritual creed by the artist.

Keywords: symbols image, theoretical and methodological analysis, ethnic motifs, design features, styling, poetics, semantics.

ВПЛИВ ГЕНДЕРУ ЯК СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО КОНСТРУКТУ НА ВІДМІННІСТЬ У РІВНІ ЗАЛУЧЕНОСТІ ДО КРИМІНАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ МІЖ ЧОЛОВІКАМИ ТА ЖІНКАМИ

У статті розглянуто вищий рівень кримінальної активності чоловіків, у порівнянні із жінкам як результат конкретних соціально-культурних явищ. Проведений концептуальний розподіл та огляд основних соціологічних теорій на пояснення даного феномену.

Ключові слова: «гендерне провалля», кримінальна діяльність, гендерна нейтральність, гендерна чутливість

Факт наявності «гендерного провалля» у рівні злочинної активності є фактично безсумнівною істиною у кримінології: чоловіки порушують закон частіше, ніж жінки, задіяні у більш важких та жорстоких злочинах, більш схильні до рецидиву. Ця закономірність продовжує існувати, незважаючи на те, з якого джерела береться інформація для аналізу: даних стосовно рівня арештів жінок та чоловіків, звітів жертв щодо характеристик злочинця, чи власне зізнання самих злочинців. Постає питання: якою є природа таких відмінностей та чи існує якесь універсальне їм пояснення. Теорії біологічного детермінізму, які були популярними серед науковців раніше та пояснювали наявність «гендерного провалля» у рівні злочинної активності вродженими відмінностями між чоловіками та жінками, сьогодні майже не витримують критики. У сучасному науковому знанні відмінності у рівні злочинності між статями пояснюють здебільшого психологічними, структурними та культурно-соціальними факторами. Тим не менше, між науковцями не існує згоди стосовно того, якою мірою кожен з них впливає на рівень чоловічої та жіночої злочинності, окрім того, ці підходи часто критикуються за неврахування таких факторів як

власна воля та вибір індивіда при спробі пояснення злочинної поведінки.

З 1950-х років вчені спостерігають тенденційне «звуження» гендерного провалля за рахунок збільшення числа ув'язнених жінок. Отже, актуальним є виявити, чи «звуження» гендерного провалля в ув'язненні відповідає «звуженню» гендерного провалля у рівні злочинності. Іншими словами, чи політика збільшення ув'язнення жінок є суто відображенням зміни чинників, що корелюють з жіночою злочинністю. Оскільки зміна біологічних чинників за відносно короткий проміжок часу еволюційно неможлива, актуальним є виявити переважно небіологічні причини існування «гендерного провалля» у рівні залученості до кримінальної активності. Варто зазначити, що робота ставитиме акцент на причинах відмінностей у рівні кримінальної активності чоловіків та жінок західних країн, слідуючи уявленням про те, що їм притаманний певний рівень схожості у цінностях та нормах, організації суспільного життя тощо.

Отже, ціллю даної статі є виявлення причин гендерних відмінностей у рівні залученості до кримінальної діяльності, зокрема, визначення власне поняття «гендерного провалля», виявлення масштабів «гендерного провалля» на основі наявних статистичних даних та досліджень, систематизація соціологічних теорій, які пояснюють феномен «гендерного провалля» та короткий огляд цих теорій.

Основна частина

Поняття «гендерного провалля» («gender gap») використовується у науці метафорично та потребує концептуалізації для фахового вивчення. У науковій літературі можна виділити щонайменше 3 явища, які позначаються поняттям «гендерного провалля». **У кримінології** під поняттям «гендерного розриву» розуміється різниця між чоловіками та жінками у контексті розгляду їх як винуватців та/або жертв злочину. У літературі проблема «гендерного розриву» описується як відмінність у рівні злочинності між чоловікам та жінками. «У порівнянні з рівнем злочинів, здійснених чоловіками, рівень злочинів жінок є завжди меншим»

[2, С. 134]. Таким чином, надалі аналіз «гендерного провалля» у кримінології передбачатиме розгляд причин відмінностей у рівні кримінальної активності чоловіків та жінок.

Для визначення кількісних показників явища «гендерного провалля» у рівні злочинної активності доцільним є використання статистичної бази даних та результатів ряду проведених західними та вітчизняними науковцями досліджень, які зосереджують увагу на виявленні кількісних показників даного явища. За результатами аналізу даних Бюро кримінальної статистики США, станом на 2001 рік серед індивідів, яких було хоча б одноразово ув'язнено, чоловіків майже у десять разів більше, ніж жінок [4, С. 5]. За результатами шотландського соціологічного дослідження «Scottish Crime and Justice Survey» станом на 2010-2011 рік чоловіки частіше здійснювали правопорушення, причому як майнові, так і злочини проти особи: в 74% порушення закону при умові, що жертва могла надати хоча б якусь інформацію про особу злочинця, порушником був чоловік, на відміну від 12% випадків, коли порушницею була жінка та 13%, коли у групі порушників були і жінки, і чоловіки. Як показує Міжнародний центр вивчення злочинності, на 2003 рік країни з найвищою часткою ув'язнених жінок на одинцю місця позбавлення волі є Таїланд(20.3%), Болівія(16.7%), Парагвай(11.3%), Сінгапур(10.4%), Сполучені Штати(8,5%), країни з найменшою часткою ув'язнених жінок – Португалія(7.2%) та Непал(7.1%) [3]. Як видно з даних, навіть у Таїланді, де відсоток жінок, засуджених до ув'язнення, є найвищим у світі, продовжує спостерігатися у 5 разів вищий рівень чоловічої кримінальної активності.

Високий рівень чоловічої злочинної активності у порівнянні з жіночим рівнем можна прослідкувати і в Україні. За даними статистичного збірника «Чоловіки та жінки в Україні» Державної статистичної служби України, серед засуджених, станом на 2013 рік, чоловіки склали близько 86.9%, жінки – 13.1% [1, с. 88]. Як видно, існує величезна різниця у рівні залученості жінок та чоловіків до кримінальної діяльності.

Думки щодо спроможності офіційної статистики відображати реальний рівень злочинної діяльності обох статей ризують:

з одного боку, є докази того, що судові органи характеризуються своїм м'яким ставленням до жінок-правопорушниць, що дозволяє останнім уникати покарання та не попадати до офіційної статистики, з іншого – результати окремих наукових досліджень спростовують цю тезу та демонструють відсутність вагомих відмінностей у ставленні судових структур до жінок та чоловіків. Тим не менше, навряд чи можна пояснити усю різницю у рівні залученості чоловіків та жінок до кримінальної діяльності лише поблажливим ставленням до жінок судових органів (політикою ув'язнення) та викликаними цим певними викривленнями у статистиці, повинні існувати інші причини такої відмінності.

Традиційні або гендерно нейтральні теорії як пояснювальний механізм «гендерного провалля» у рівні злочинності

Довгий час жіноча злочинність практично не досліджувалася. К. Смарт висуває декілька причин на пояснення цього феномену: **по-перше**, жінки завжди здійснювали менше злочинів, ніж чоловіки, тому вони розглядалися як такі, які становлять собою меншу загрозу для суспільства; **по-друге**, ті види злочинів, які зазвичай здійснювали жінки, мали за собою незначні наслідки, тому жіноча злочинність не розглядалася як така, яка потребує ґрунтовного наукового дослідження; **по-третє**, у кримінології та соціології зазвичай домінували чоловіки: чоловіками «вивчалася» злочинна поведінка інших чоловіків, жінки залишалися поза увагою [12, С. 68-70]. Незважаючи на певний рівень андрогенності, який вмонтований у «традиційні» теорії пояснення природи злочину, їх все ж можна розглядати як більш або менш гендерно нейтральні, адже, як показують дослідження, структурні кореляції є схожими для чоловіків та жінок: каузальні фактори, які виділяють «традиційні» теорії, такі як аномія, соціальний контроль та теорія диференціальних асоціацій, можуть застосовуватися для пояснення як чоловічої, так і жіночої злочинності. Тому є потреба у огляді конкретних теорій на пояснення причин кримінальної поведінки.

Підхід теорії аномії та теорії конфлікту. Р.Месснер виділяє структурні фактори, такі як бідність або нерівність, особливо в умовах соціальної орієнтації на успіх, як ключові причини залу-

чення індивіда до кримінальної активності [12]. Теорія апелювала до США та стверджувала, що існування великого провалля у орієнтації американців на здійснення «американської мрії» з її акцентом на важливості економічного успіху та реальною можливістю його досягнути призводить до того, що індивід починає відчувати тиск з боку структур. Коли норми починають слабшати, виникає феномен «аномії» та інституційного дисбалансу, який призводить до зростання рівня злочинної активності.

Відповідно до цих підходів, злочинці чоловічої та жіночої статі «походять» з економічно депривованих та субординованих соціальних груп. «Гендерне провалля» ж пояснюється як результат меншої вмотивованості жінок до досягнення економічного та інших видів успіху. Ця теорія постулює, що жінки мають тенденцію розглядати себе через призму своїх досягнень у економічній сфері у меншій мірі, ніж чоловіки, тому бажання досягнення матеріальних благ для них стоїть не так гостро, як для чоловіків, що призводить до їх нижчої залученості до кримінальної активності.

Недолік цих теорій полягає у вузькій сфері, де вони наділені пояснювальною силою: такі види порушень як зловмисні злочини та злочини, які спрямовані на отримання статусу, а не економічної вигоди, залишаються без пояснення. Окрім того, теорія аномії нездатна пояснити причину залученості «білих комірців» до кримінальної діяльності (white-collar crimes).

Теорія диференційних асоціацій пояснює природу злочинної поведінки різним доступом до можливості навчання кримінальним цінностям та навичкам [33]. По суті, згідно з цією теорією, злочину «навчаються» через зв'язок із кримінальним осередком. Злочинна поведінка, відповідно до даної теорії, з'являється як результат взаємозв'язків індивіда з делінквентним оточенням та буде повторюватися і ставати постійною, якщо ця взаємодія продовжуватиметься.

Існування «гендерного розриву» у кримінології через призму цієї теорії можна пояснити нижчим доступом жінок до можливості «навчання» кримінальній поведінці, їхній загальній нижчій ймовірності мати зв'язок або бути залученою до кримінальних кіл. Недолік теорії полягає у неврахуванні нею індивідуальних

рис особистості, які можуть вплинути на рівень чутливості індивіда до впливу соціального середовища.

Теорія «ярликування» пояснює кримінальну активність через призму самоздійснюваного пророцтва (self-fulfilling prophecy) та явища стереотипізування. Відповідно до теорії, люди починають бути задіяними у кримінальній активності тоді, коли вони «ярликуються» як злочинці, стигматизуються, відсилаються до в'язниць та втрачають доступ до можливості виконання своїх звичних соціальних ролей. Таким чином, члени груп меншості та ті індивіди, поведінка, переконання, установки тощо яких відхиляються від встановлених суспільством стандартних норм, мають великий ризик у подальшому бути залученими до кримінальної діяльності.

«Гендерне провалля» з точки зору теорії «ярликування» є результатом існування сильного зв'язку між стереотипним уявленням про чоловіка та поведінкових зразків негативної поведінки. Іншими словами, чоловік стереотипно розглядається суспільною більшістю як такий, який не підкорюється суспільним нормам, іде на ризик та має схильність бути задіяним у насильстві, у негативній, підозрілій діяльності. Дана теорія робить сильний наголос на інтерактивних процесах ярликування і ігнорує сам хід процесу залученості індивіда до злочинної діяльності, що є її недоліком.

Теорія контролю [16] пояснює кримінальні дії як результат низького рівня соціального контролю та відсутності або неможливості реалізації покарання за вчинений злочин. Теорія контролю розглядає мотивацію до вчинення злочину як природну та загальнопоширену, а відсутність або присутність контролю, який ґрунтується або на стосунках (соціальний контроль) або є внутрішнім (самоконтроль), як основний фактор, який впливає на реалізацію злочинних прагнень.

Відповідно до теорії соціального контролю, чоловіки та жінки, які залучені до кримінальних дій, зазвичай походять з «проблемних» сімей, мають нижчий рівень академічної успішності, ілюструють інші прояви своєї низької мотивації до конформної поведінки. У даному випадку феномен «гендерного провалля» у кримінології пояснюється тим типом соціалізації, який притаманний

західним суспільствам, та який заохочує жіночу конформність, субординованість жінки соціальним нормам та правилам. Звідси, живучи у патріархальному суспільстві та будучи змушеними до постійної конформності, жінки менше залучаються до кримінальної активності. Ця теорія робить сильний наголос на зв'язку індивіда зі суспільством, при цьому ігноруючи такі концепти як автономія або імпульсивність суб'єкта під час вчинення злочину.

Гендерно чутливі торії у поясненні причин «гендерного провалля» у кримінології

Як було з'ясовано, «традиційні» теорії пояснення причин кримінальної поведінки справді можуть у загальних рисах описати фактори, які впливають на чоловічу та жіночу злочинність. Проте вони не мають відповіді на розуміння причин відмінностей у патернах чоловічої та жіночої кримінальної діяльності. Наприклад, на відміну від чоловіків, жінки характеризуються низькою схильністю до вчинення особливо важки злочинів, участі або очолюванні злочинних угруповань. Як зазначає Д. Стеффенмеєр, у випадках, коли жінки все ж залучені до скоєння групових злочинів, вони мають тенденцію підпорядковуватися чоловікам, чоловіки ж, у свою чергу, самі організують та виконують злочин; найбільш організовані та найбільш «прибуткові» злочини майже завжди керуються та здійснюються чоловіками [29].

Окрім того, жінки частіше, ніж чоловіки, керуються особистими стосунками як фактором, який впливає на рішення щодо залучення або незалучення до кримінальної діяльності, та потребують вищого рівня провокації, ніж чоловіки [12]. Концепт «вчинити злочин заради своєї сім'ї та дітей» грає більшу роль у поясненні жіночої, а не чоловічої злочинності. Як зазначає К. Делі, хоча «традиційні» кримінологічні теорії визначають однакові причини кримінальної поведінки для чоловіків та жінок, жінки-делінквентки з більшою ймовірністю, ніж чоловіки, були жертвою сексуальної наруги у дитинстві, мали історію неврологічних або інших біологічних та психологічних відхилень [89]. Зважаючи на те, що гендерно чутливі теорії, окрім пояснення причин «гендерного провалля» у рівні кримінальної діяльності, роблять спробу

зрозуміти природу відмінностей у патернах чоловічої та жіночої злочинної активності, вони потребують окремого огляду.

Теорія стверджує, що хлопчики та дівчатка соціалізуються по-різному, в результаті чого чоловіки є більш схильними до делінквентної та кримінальної поведінки. Є декілька версій пояснення «гендерного провалля» у кримінології з точки зору статево-рольового підходу, що у дечому перегукується з теорією контролю, зокрема підхід Е. Сазерленда, який наголошував на відмінностях у процесі соціалізації жінок та чоловіків як основного механізму конструювання гендерних відмінностей у злочинній активності [14]. По-перше, над дівчатками з самого дитинства зазвичай встановлюється сильніший нагляд, їхня поведінка більшою мірою контролюється ззовні, ніж поведінка чоловіків. По-друге, під час соціалізації хлопчиків заохочують до ризикованої поведінки, виховують у них суворість та агресію. Таким чином, чоловіки набувають більшої схильності до кримінальної діяльності. Тобто, відповідно до Сазерленда, кримінальна поведінка є «навченою», як і будь-яка інша.

Феміністичний підхід до пояснення «гендерного провалля» у кримінології

Феміністична думка пояснює причини «гендерного провалля» у рівні злочинної активності через призму патріархальної природи суспільства та підпорядкованій жіночі ролі у ньому. Два основні феміністичні підходи, які можна виділити у поясненні феномену гендерних відмінностей у рівні вчинення злочинів – це теорія контролю та «тезису звільнення».

Теорія контролю. Ф. Хайденсон стверджує, що основною рисою жіночої поведінки є конформність, що є результатом великого контролю, який накладається на неї патріархальним суспільством, та зменшує її шанси бути залученою до кримінальної активності [6]. Цей контроль присутній всюди: вдома він здійснюється через «домашню» роль жінки, яка обмежує її пересування та дозволяє, зменшуючи ризик бути залученою до злочинної діяльності. У публічних місцях жінка контролюється через свій страх чоловічо-

го насильства, особливо сексуального. Наприклад, як показують результати дослідження злочинності в Іслінгтоні, 54% жінок уникають виходити з домівок після настання темряви через боязнь бути атакованою, на відміну від 14% чоловіків. С. Ліс зауважує, що у школах хлопці мають можливість контролювати дівчат, використовуючи сексуально образливу лексику у випадку, якщо дівчина відхиляється від слідування гендерним нормам [8]. На роботі жіноча поведінка контролюється наглядачами-чоловіками та чоловіками-менеджерами. Тут, відповідно до Ф. Хайденсон, сексуальне насильство є поширеним явищем, і саме воно змушує жінок залишатися «на своєму місці» [6, С. 34]. Таким чином, жіноча субординація чоловікам зменшує можливість перших бути залученими до кримінальної активності.

Як видно, цей підхід є поєднанням феміністичної думки з соціологічним поясненням причин кримінальної активності - теорією контролю.

Тезис звільнення (liberation thesis). Ф. Адлер слідує ідеї про те, що патріархальне суспільство встановлює контроль над жінками, що знижує їх ймовірність бути залученими до кримінальної діяльності, та висуває припущення про те, що зі зменшенням гендерної нерівності та встановлення егалітарного суспільства, «гендерне провалля» зникне, в результаті чого жінки здійснюватимуть злочини з тією ж частотністю, що й чоловіки [11]. Ф. Адлер стверджує, що зі зміною структури суспільства та зменшенням його патріархальності та гендерної дискримінації, жінки почали займатися діяльністю, яка традиційно розглядалася як «маскулінна», до числа якої зараховують злочинність. Як результат, сьогодні залученість жінок до таких «традиційно жіночих» злочинів як проституція зменшується, а до таких «традиційно чоловічих» як насильство та жорстокі злочини – збільшується. Критики даної теорії вказують на те, що збільшення рівня жіночої злочинності почало спостерігатися з 50-тих років, а жіночий рух за рівні права з'явився в кінці 60-тих, тому ці два явища пов'язувати недоцільно. Окрім того, наголошується, що більшість жінок, які залучалися до кримінальної активності були жінками з робочого класу – тобто, та категорія населення, яка найменшою мірою повинна

була б відчуті на собі наслідки руху за права жінок. Хоча дана теорія і є важлива тим, що пов'язала такі два явища як зменшення гендерної нерівності та збільшення рівня жіночої злочинності, багато в чому вона переоцінює відмирання патріархальності у сучасному суспільстві та реальну можливість жінки бути сьогодні залученою до кримінальної діяльності.

Концепт маскулінності у поясненні «гендерного провалля»

Останнім часом соціологи почали цікавитися, чому чоловіки мають таку високу схильність до вчинення злочинів та їхня увага зупинилася на концепті маскулінності. **Дж. Мессершміт** розглядає маскулінність як соціальний конструкт та стверджує, що чоловіки постійно працюють над конструюванням своєї маскулінності та презентації її оточенню [9]. Відповідно до його теорії, злочин та девіантна поведінка є одним із ресурсів, які чоловіки використовують для затвердження своєї маскулінності. Єдиний спосіб досягнення академічних успіхів у школі для білих чоловіків середнього класу полягає у підпорядкуванні вчителям. Поза школою вираження їхньої маскулінності набуває протилежної форми – наприклад, чоловіки репрезентують себе як «маскулінних» через вандалізм, надмірне споживання алкоголю, тощо. Білі чоловіки робочого класу мають менше шансів досягнення високих успіхів у навчанні, тому їхня маскулінність виражається у формі антисоціальної поведінки у школі і поза нею, проявляючи себе у сексистському ставленні до жінок, непокорі вчителям, агресивній поведінці, тощо. Через те, що чорношкірі чоловіки робочого класу зазвичай мають дуже мало шансів на отримання високооплачуваної роботи, вони, за Дж. Мессершмітом, виражають свою маскулінність за допомогою членства у вуличних злочинних угрупованнях, жорстокості, або скоєння майнових злочинів для досягнення високого матеріального статусу. Хоча теорія Дж. Мессершміта може пояснити певну частину «гендерного провалля» у злочинній активності через пояснення високої мотивації чоловіків бути залученими до кримінальних дій, але його аргумент здається «круговим»: відповідно до його теорії, маскулінність пояснює чоловічі злочини, в тому числі жорстокість, тим, що це

злочини, які вчиняють зазвичай чоловіки, які характеризуються жорстокою поведінкою.

Таким чином, гендерно чутливі теорії розглядають причини залученості до кримінальної діяльності через призму гендеру, який формує індивіда з певним типом установок, цінностей, поведінкових норм тощо. В результаті цього, певна категорія індивідів (чоловіки) є більш схильною до кримінальної діяльності, ніж група інших індивідів (жінки).

Висновки

На основі аналізу наукової літератури, я запропонувала концептуально поділити соціологічні концепції, які пояснюють «гендерно провалля» у кримінології на дві категорії: **гендерно нейтральні** або традиційні, та **гендерно чутливі**. Перші спроможні у загальних рисах надати розуміння причин чоловічої та жіночої злочинної діяльності та пояснити вищий рівень кримінальної залученості чоловіків, у порівнянні з жінками. Другі, окрім пояснення причин існування «гендерного провалля» у рівні злочинної активності, концентруються на пошуку причин відмінностей у патернах чоловічої та жіночої злочинності. Дві категорії доцільно розглядати як взаємодоповнювальні, а не суперечні, адже вони фокусуються на різних аспектах феномену «гендерного провалля». Серед теорій, які можна розглядати як гендерно нейтральні варто виділити теорію соціального контролю, аномії, диференціальних асоціацій, теорію конфлікту та теорію ярликування, серед гендерно чутливих концепцій – статево-рольовий підхід, феміністичні теорії на пояснення гендерного розриву у кримінології та концепцію маскуліності у злочинній діяльності. Усі наведені соціологічні концепції можна критикувати за перебільшення зв'язку «індивід-соціальне середовище» у поясненні злочинності та неврахування таких факторів як власна воля та вибір особистості.

Сам процес дослідження явища «гендерного провалля» у кримінології потребує подальшого наукового розвитку в Україні. Запропонована класифікація може стати у нагоді в подальших дослідженнях явища гендерного провалля. Звертаючи увагу на цей

феномен, стає очевидним брак емпіричного виміру адекватності проаналізованих у цій роботі західних теорій криміногенній ситуації в сучасній Україні. Отже, наступні дослідження явища жіночої злочинності в Україні можуть дати відповідь на питання як адекватності запропонованої класифікації кримінологічних теорій, так і концептуального апарату, запропонованого західними науковцями.

Пастух Олеся Тарасовна «Влияние гендера как социально-культурного конструкта на различие в уровне вовлеченности в криминальной деятельности между мужчинами и женщинами». В статье рассмотрены вышший уровень криминальной активности мужчин, по сравнению с женщинами как результат конкретных социально-культурных явлений. Проведенно концептуальное распределение и обзор основных социологических теорий для объяснения данного феномена. Ключевые слова: «гендерная пропасть», криминальная деятельность, гендерная нейтральность, гендерная чувствительность.

Pastukh Olesia Tarasivna “The role of gender as the socio-cultural construct on the difference in the level of involvement into the criminal activity of men and women” In the article the higher level of the criminal activity of men in comparison with women is seen as the result of the specific socio-cultural phenomenon. The conceptual deviation and the review of the basic sociological theories for explaining this phenomemnon are made. The key words: “gender gap”, criminal activity, gender neutrality, gender sensitivity.

Список використаної літератури та джерел

1. Жінки і чоловіки в Україні. Статистичний збірник / Державна служба статистики України. – К., 2011. – 108 с.
2. Криминология / Под ред. Джозефа Ф. Шелли. – СПб, Питер, 2003. – С.134.
3. «All countries compared for Crime > Prisoners > Female», International Centre for Prison Studies - World Prison Brief. Aggregates compiled by NationMaster.

4. Fox J. A., Zawitz M. Homicide Trends in the U.S.: Bureau of Justice Statistics, 2010
5. Gilfus, M. From victims to survivors to offenders: Women's routes of entry and emersion into street crime / Mary Gilfus // Women and Criminal Justice. – 1992. - № 4. – 63-89 pp.
6. Heidensohn, F. Women and Crime / Frances Heidensohn. – New York: University Press, 1985. – 216 p.
7. Hirschi, T. Age and the explanation of crime / T. Hirschi, M. R. Gottfredson / American Journal of Sociology. – 1983. - № 89. – 552-584 pp.
8. Lees, S. From Growing Up Hood: Policing the Behaviour of Girls in Europe / Sue Lees. - Maureen Cain, 1989. – 19-37 pp.
9. Messerschmidt, J. W. Masculinities and Crime: Critique and Reconceptualization of Theory / James Messerschmidt. - Rowan & Littlefield Publishers, 1993. – 236 p.
10. Messner, S. F. Crime and the American dream (4th ed.) / S.F. Messner, R. Rosenfeld. – Belmont, C.A.: Thomson Wadsworth, 2007. – 166 p.
11. Pollak. O. The criminality of women / O.Pollak. – New York: A.S. Barnes, 1961. – 188 p.
12. Smart C. Women, Crime and Criminology: a feminist critique / Carol Smart. – London Boston:Routledge and K.Paul, 1977. – 68-70 p.
13. Steffensmeier D. Modernization and Female Crime: A cross-national test of alternative explanation / Darrell Steffensmeier // Social Forces. – 1989. - № 68. – 262-283 pp.
14. Sutherland, E. H. Principles of Criminology / E. Sutherland, C. Donald. – Lanham, Md.:AltaMira Press, 1992. – 646 p.

Пастух О.

Влияние гендера как социально-культурного конструкта на отличия в уровне привлекаемости к криминальной деятельности между мужчинами женщинами

В статье рассмотрен высший уровень криминальной активности мужчин в сравнении с женщинами как результат конкретных

социально-культурных явлений. Проведён концептуальное распределение и обозрение основных социологических теорий для объяснения данного феномена.

Ключевые слова: «гендерная бездна», криминальная деятельность, гендерная нейтральность, гендерная чувствительность.

Pastuh O.

Influence of the gender as a social and cultural construct on the difference between the levels of criminal activity attraction of men and women

In the article the author consider higher level of the men criminal activity in comparison with women one as a result of the concrete social and cultural phenomenons. The conceptual difference and review of the main sociologic theories of this phenomenon explication are made.

Key words: “gender chasm”, criminal activity, gender neutrality, gender sensitivity.

Старченко Р.
(г. Москва)

УДК [316.77:81](477.75)

ЭТНОСОЦИОЛОГИЯ ЯЗЫКОВОЙ ЖИЗНИ КРЫМЧАН (по материалам этносоциологического исследования 2013 г.)

В статье на материале собственного этносоциологического исследования автора делается попытка обрисовать реальную языковую палитру Крыма накануне его аннексии. Делается акцент на уровне владения местными языками (в первую очередь, русским и украинским), языковом поведении жителей полуострова и их отношении к языковой политике Украины.

Ключевые слова: языковое поведения, языковая политика, национальные группы

Этносоциологическое исследование языкового поведения и языковых компетенций населения Крыма было проведено нами в мае 2013 года. Оно коснулось разных возрастных категорий населения в Симферополе и его пригородах и проводилось совместно с Таврическим национальным университетом. Общий объем выборочной совокупности по итогам опроса составил 547 человек, в том числе 326 русских, 118 украинцев и 103 крымских татар. Сравнение параметров выборочной и генеральной совокупности по национальности и половозрастному составу показало, что отклонения не превышают нормы. Опрос охватил все районы Симферополя и часть его пригородов. Надо отметить, предложение ответить на вопросы анкеты зачастую вызывал негативную реакцию у местного населения. Так в отчетах интервьюеров указано, что их принимали за представителей сект, не открывали двери квартир, нецензурно выражались, отказывались от участия в опросе, говоря – «от нас ничего не зависит», «пустым делом занимаетесь». Но также анкетеры отмечают, что респонденты старшего поколения более открыты и доброжелательны.

Респондентам также было предложено оценить утверждение «Украинский язык должен быть единственным государственным языком в Украине», 86,5% русских ответило «не согласен», украинцев – 61,7%, крымских татар – 61,8%. Вместе с тем чуть менее половины (47,7%) опрошенных жителей Симферополя и его пригородов считают, что украинским языком должны владеть все граждане Украины, русские – 44,2%, украинцы – 63,4%, крымские татары – 42,7%.

На вопрос «Если Вы считаете, что знание украинского языка необходимо именно Вам, то по какой причине?» респонденты, главным образом, указывали на причины, связанные с деятельностью органов государственной власти (см. таблицу 1). Так, например, наибольшее количество ответов пришлось на вариант – «Без знания украинского языка трудно найти хорошую работу», его выбрало 55,5% опрошенных русских, 36,7% украинцев и 29,2% крымских татар. Вопрос предусматривал возможность выбрать респонденту другой вариант ответа не указанный в анкете и 29,2% крымских татар ответили, что т.к. они живут в Украине,

то государственный язык они должны знать. Это самый высокий процент среди трех представленных в опросе этнических групп, лишь 15,6% украинцев и 3,2% русских указали тот же ответ. При интервьюировании населения в татарском поселении многие респонденты, преимущественно из числа лиц старшего и среднего поколения, отмечали, что чем больше знаешь языков, тем лучше и украинский надо знать, потому что мы живем в Украине. В процессе проведения опроса встречались и более радикальные позиции, так украинец говорил следующее: «Мы граждане какой страны? – Украины. А значит и государственным языком должен быть украинский. Не нравится Украина? – Живите где нравится».

Таблица 1. Личные мотивы осознания необходимости владения украинским языком

Варианты ответов	русские	украинцы	крымские татары
1). Без знания украинского языка трудно получить образование	16,8%	8,9%	16,9%
2). Без знания украинского языка трудно найти хорошую работу	19,9%	6,7%	7,7%
3). Без знания украинского языка трудно взаимодействовать с государственными чиновниками	55,5%	36,7%	29,2%
4). Другое	1,1%	20,0%	7,0%
5). Потому что живу в Украине	3,2%	15,6%	29,2%
6). Комбинации ответов	2,6	12,2	6,8

В целом жителям Крыма, похоже, не приходится испытывать неудобства из-за недостаточного знания украинского языка. Только лишь 15,4% украинцев, четверть русских и чуть более трети крымских татар указали на обстоятельства при которых испыты-

вали неудобства и 45,5% ответов всех респондентов пришлось на вариант «заполнение документов», 16,7 % – «взаимодействие с государственными органами», 9,8% – «на работе», 8,3% – «на учебе», 7,6 % – «инструкции к лекарствам», 1,5% – «трудности общения», 0,8% – другое, 9,8% – комбинации ответов. Основные неудобства из-за недостаточного знания языка опрошенные испытывают в результате прямого действия государственной языковой политики. Так при анкетировании крымский татарин, который родился в Крыму еще до массовой депортации, сказал, что столкнулся с большими трудностями на судебном процессе из-за того, что судопроизводство велось на украинском и переводчика он нанять не имел возможности. Также большие затруднения испытывают респонденты старшего поколения, многие из них указывали на то, что не понимают инструкции к лекарствам.

Анализ ответов на вопросы анкеты, посвященных языковому поведению и языковым компетенциям показал – русский язык доминирует в быту и общественной жизни Крыма, им владеют все опрошенные, украинским же 87,3% украинцев, 64,4% русских и 37,9% крымских татар. Наименее распространенным из трех исследуемых языков в качестве инонационального оказался крымскотатарский. Оказалось, что им владеют лишь 0,9% русского и 2,5% украинского населения и все опрошенные крымские татары. Но эти данные не отображают уровень языковой компетенции, 87,3% украинцев владеют украинским, но свободно говорят и думают на этом языке лишь 54,2%, тем временем как на русском – 94,9%. Примерно такая же ситуация с крымскими татарами, все опрошенные респонденты этой группы владеют как русским, так и татарским языком, но свободно говорят и думают на русском – 91,3%, а на крымско-татарском – 71,8 %. Украинский свободно используют только 9,8% крымских татар и 14,5 % русских. Вместе с тем 45,7 % русских опрошенных указали, что могут говорить и писать на украинском, но думают на другом, а процент крымских татар оказался много меньше – 17,6%. Можно отметить заметный перекося в речевом поведении крымчан – русский является языком повсеместного общения и превалирует над всеми остальными языками на полуострове. В

такой традиционной сфере использования национальных языков, как семья русский играет важную роль, его используют 100% русских семей, 76,3 % украинских и 74,8% крымско-татарских. В украинских семьях помимо русского используют украинский язык – 60,2% опрошенных. Единственная этническая группа из исследуемых, в которой использование языка своей национальности в семье масштабнее чем русского – крымские татары, 90,3 % опрошенных указали, что используют в семье крымско-татарский язык, русский – 74,8 %. При опросе в крымско-татарском поселке, мужчина чтобы продемонстрировать уровень владения языками членов своей семьи, обратился к своему внуку на крымско-татарском, тот ему ответил на русском, он попросил обратить внимание на эту реакцию ребенка, по его мнению она характеризует современное состояние крымско-татарского языка: молодежь плохо знает язык своего народа, родители не отправляют своих детей в школы с крымско-татарским языком обучения и классы остаются пустыми. Данное положение житель поселка объяснил тем, что знание русского и украинского повышает конкурентоспособность при устройстве на работу, поступлении в вузы и т. д.

Русский язык для большинства жителей Крыма является языком повседневного общения и за пределами семьи. Более 99,3% ответили, что общаются с друзьями и знакомыми в основном по-русски; 98,5% пользуются русским языком в общественных местах, а 93% работающих пользуются им на работе. По данным опроса 87,7% русских, 77,7% крымско-татарских респондентов обучались только на русском языке в школе. Для 34,5% украинских респондентов языками обучения был русский и украинский, а для 34,5% только русский. Более половины украинцев обучалось на языке своей национальности (63,8 %), крымские же татары, основная часть которых в период депортации не имела таковой возможности, проходили обучение только на русском – 77,7%.

Принято считать, что важным признаком национальной принадлежности является определение человеком своего родного языка. Но пример Крыма как раз показывает, что в современных условиях такая связь не очевидна. Только для 60,2% опрошенных

украинцев именно украинский язык является, по их определению, родным, тем временем как русский указали родным 76,3% украинских респондентов. Но абсолютное большинство крымских татар определили родным языком крымскотатарский. Тем не менее 13,6% опрошенных наряду с крымскотатарским указали родным языком русский. Стоит отметить, что представители возрастных категорий крымских татар отвечали на вопрос родном языке по-разному. Так например назвали родным русским наряду с крымско-татарским 22,7% молодых людей (18-29 лет), 12,2% представителей среднего возраста (30-49 лет) и всего лишь 5% старшего поколения. Такое распределение можно объяснить тем, что крымско-татарская молодежь лучше знает русский язык, чем крымскотатарский. Все опрошенные молодые и 87,8% среднего возраста крымскотатарские респонденты указали что думают, свободно говорят на русском, а крымскотатарский указали лишь 45,5% представителей первой возрастной категории и 61,0% второй. Лишь опрошенные пожилого возраста знают язык своей национальности лучше чем русский, соответственно 97,5% и 90,%. Налицо прямая зависимость определения родного языка от уровня его владения. Более ярко выражена эта корреляция в ответах украинцев. У представителей двух из трех возрастных категорий украинцев процент указавших родной язык русский оказался больше, чем украинский. Так 72,4% молодых украинских респондентов указали родной язык русский, думают и свободно говорят на нем 89,7%, представители среднего возраста 84,1% и 93,2% соответственно. Только у респондентов старшего поколения процент указавших родным украинский язык больше чем указавших русский (66,7% и 64,4%), но уровень владения украинским языком оказался меньше чем у представителей молодого поколения, говорят и думают на украинском 60,0% и 69,0% соответственно.

Преобладание русского языка в речевом поведении респондентов и в их семьях вполне может служить причиной оценки его как родного. При этом важно отметить, что оценка русского языка как родного для нерусского населения Крыма не влияет на смену этнической идентичности.

Етносоціологія мовного життя кримчан (за матеріалами етносоціологічного дослідження 2013 р.)

В статті на матеріалі власного етносоціологічного дослідження автора здійснюється спроба накреслити реальну мовну палітру Криму напередодні його анексії. Робиться акцент на рівень володіння місцевими мовами (передовсім, російською та українською), мовну поведінку мешканців півострову та їхньому ставленні до мовної політики України.

Ключові слова: мовна поведінка, мовна політика, національні групи.

Starchenko R.

Ethnosociology of the Crimeans language life (on the materials of the ethnosociology research in 2013)

In the article the author makes an attempt to outline the real Crimean language palette just before its annexation on the material of his own ethnosociological research. The author pays attention to the level of the language competence (first of all, in Russian and Ukrainian languages), language behaviour of the peninsula inhabitants and their attitude to the language policy of Ukraine.

Key words: language behaviour, language police, national groups.

УДК 39:745.52.048

МЕТОДИ РОБОТИ З ТКАЦЬКИМ ОРНАМЕНТОМ В ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті йде мова про методи, які використовуються для дослідження орнаментики ткацьких виробів. Про плюси та мінуси різних методів, можливості їх поєднання. А також, про розвиток методології роботи з ткацьким орнаментом у історіографії.

Ключові слова: орнаментика, ткацькі вироби, методи вивчення

Дослідження орнаменту можливе із залученням різних підходів: мистецтвознавчого, етнологічного та ін. Мистецтвознавці, перш за все, звертають увагу на «комплекс образотворчих засобів, які впливають на естетичне сприйняття» [6, с. 5]. Етнологи ж досліджують в орнаменті стійкі елементи, а також елементи, що є «результатом творчого переосмислення етносом художніх традицій інших етнічних спільнот у процесі культурних взаємовпливів чи етнокультурних контактів» [6, с. 5]. Саме з етнологічного боку орнамент є найбільш недослідженим і потребує поглибленого вивчення. Аналіз орнаменту з позицій етнології дає можливість розглядати його як «відображення етнічної історії народу, зафіксованої в творах народного мистецтва» [6, с. 5] та як символічно-знакову систему, котра базується на світоглядних уявленнях певного народу. В Радянський період набуло розвитку вивчення орнаментів як історичного джерела, хоча, як зазначає С. В. Іванов, такі спроби існували ще у ХІХ ст. Так, у 70-х роках ХІХ ст. В. В. Стасов зазначив, що в орнаменті російської вишики «лежать дорогоцінні і поки що недоторкані матеріали для вивчення різних сторін давньоруської національності» [2, с. 21]. Цей напрямок підтримували С. В. Іванов [2], В. І. Чернецов [7], Г. Маслова [5]. Питання про орнамент як історичне джерело

було поставлено на VII Міжнародному конгресі антропологічних та етнографічних наук 1964 р. у Москві. Г. Маслова пише, що будучи елементом культури народу, який зв'язаний з його історичною долею, орнамент являє собою повноцінне джерело для висвітлення деяких питань етнокультурної історії [5, с. 7].

Отже, мистецтвознавчий та етнологічний підходи мають один предмет дослідження, але різні методи. Для вивчення орнаменту в етнології залучають наступні методи: еволюційний, компаративний, картографічний, номінативний, структурно-типологічний, історико-генетичний, функціональний та ін. Нікішенко Ю. І. у своєму дослідженні «Методологічні особливості роботи з орнаментом, як етнокультурною категорією» вказує, що всі методи котрі використовуються у дослідженні орнаменту можна умовно поділити на дві групи, в залежності від того, у якому ступені дослідження вони задіяні – емпіричному чи теоретичному. До емпіричних методів можемо зачислити картографічний, структурно-типологічний, а до теоретичних, відповідно, порівняльно-історичний, історико-генетичний, функціональний [6, с. 4-9].

Деякі дослідники, вважаючи недостатнім метод візуального спостереження, залучають до аналізу зібраного масового матеріалу статистичний підрахунок. Вперше подібний підрахунок з використанням комп'ютерної техніки було зроблено кафедрою етнографії історичного факультету Московського державного університету [5, с. 11].

Відносно новими у методиці вивчення орнаменту можна вважати дослідження на основі законів симетрії, котрі виклав А. В. Шубніков [8]. Вперше ця методика була застосована [5, с. 11] С. В. Івановим, котрий вважав, що народи у процесі розвитку розробили свої види симетрії, і дослідженні можуть служити історичним джерелом [2, с. 36]. Також цей метод застосовувала Г. І. Клімова [3, с. 130].

Типологічний метод дослідження полягає в групуванні – побудові класифікаційних і типологічних схем. Чим конкретніше буде сформульовано мету групування, ти кращим буде результат [6, с. 7]. Групування може проводитися як мінімум за двома напрямками: а) розміщення матеріалу зручне для обліку і подальшо-

го аналізу («службове», «допоміжне», «прикладне»); б) виявлення внутрішніх системних зв'язків – функціональних, генетичних тощо – в матеріалі («дослідницьке» групування) [4, с. 50] При класифікації орнаментів за основу беруть певний комплекс характеристик, що можуть бути визначені як найтиповіші. Зазначають такі аспекти: іконографічний, колорит, номінативний, а також ритм і композицію [6, с. 7].

В дослідженні орнаменту використовують і порівняльно-історичний метод. Застосування його можливе у хронологічному плані (з використанням даних суміжних наук) і у плані залучення етнографічних даних про орнамент різних регіонів та народів. Цей метод отримав широке визнання в етнографії, у зв'язку з великими перспективами для дослідження [5, с. 12]. Л. Я. Штернберг писав, що порівняння орнаменту в просторовому відношенні являє такий же важливий інтерес, як і порівняння його у часі [9, с. 104]. С. В. Іванов зазначає цей метод можна використовувати для вирішення питання про походження даної системи орнаменту і визначення її місце серед орнаментів інших народів, з'ясування поширення тих чи інших візерунків, спорідненість чи близькість одного орнаменту до іншого, окреслення типів орнаментів, визначення відношення сучасного орнаменту до давнього. Порівнянню підлягають орнаментальні мотиви, матеріал і технічні прийоми, колорит, характер композиції, семантика, стиль [2, с. 30].

З метою виділення головних критеріїв, насамперед для дослідження орнаментів, які вважаються найінформативнішими, застосовують структурний метод. Характеристиками орнаменту, що містять більше інформації, є технічні прийоми виконання, склад і особливості мотивів, композиційні прийоми [6, с. 6].

Г. Маслова також зазначає, що результати ареальних досліджень у зіставленні з даними порівняльно-історичного аналізу дозволяють освітити деякі аспекти взаємовпливу народів у орнаментальному мистецтві. Урахування територіальної диференціації характерно для методики сучасної етнології. Воно тісно пов'язане з задачами створення узагальнюючих праць [5, с. 13].

Важливим у роботі з орнаментом є картографічний метод. Через картографування масового матеріалу та визначення території поширення орнаментів можна виділити окремі ареальні зони, а результати подібних ареальних досліджень орнаментики можна зіставити з іншими джерелами [6, с. 7].

Основу еволюційного методу, за С. В. Івановим, складає порівняння старих форм якого-небудь орнаменту з його новою формою. Зіставлення дозволяє з більшим чи меншим ступенем вірогідності відстежувати процес поступового видозмінення орнаменту. До етнографічного матеріалу вперше даний метод застосовував шведський географ та етнограф Х'яльмар Стольпе [2, с. 24]. У той же час, С. В. Іванов пише про те, що еволюція орнаменту, як її розуміють самі еволюціоністи, не являє собою загального порядку. У деяких випадках не ідеальні і самі прийоми реконструкції, і побудова еволюційних рядів [2, с. 25]. Також він вказує на помилки еволюціоністів: 1) в окремих випадках вони побачили єдиний можливий шлях розвитку орнаменту; 2) еволюція орнаменту визнана явищем універсальним [2, с. 26].

Прихильники номінативного методу вважають, що розкриттю минулого стану народного орнаменту, з'ясуванню його походження допомагає аналіз місцевих назв окремих візерунків [2, с. 27]. Однак С. В. Іванов вказує на дуже далекий зв'язок між геометричним орнаментом та його назвами, а подекуди і повну невідповідність. Іноді один і той же візерунок називають по-різному, а різні орнаменти мають однакові назви [2, с. 27]. Він цитує Е. Р. Шнейдера: «Істинний смисл орнаментальних мотивів забуто, а назва дана виключно завдяки зовнішній випадковій схожості з предметом побуту та оточуючою природою, або орнамент отримав назву, котра не пояснює його значення, наприклад «чотирикутник» [2, с. 27]. Ф. Боас пише, що форма орнаменту більш чи менш постійна, тоді як її інтерпретація відрізняється не тільки у окремих племенах, а і у окремих осіб [10, с. 124-128]. Ф. Вовк відмітив, що народні назви іноді не відповідають самому зображенню [1, с. 320].

Функціональний метод спрямовано на з'ясування ролі орнаменту в етнічній традиції на різних стадіях існування. Орнамент виступає чинником, який, з огляду на мистецькі та символічні особливості, може бути джерелом виявлення напрямів розвитку архаїчної ідеології і тенденцій її складання та подальшого розвитку [6, с. 7-8].

Список використаної літератури та джерел

1. Волков Ф. К. Отличительные черты южно-русской народной орнаментики // Труды III Археологического съезда в Киеве. – К.:1871. – Т.1. – С. 320.
2. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.): народы Севера и Дальнего Востока. - Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1963. – 685 с.
3. Климова Г. Текстильный орнамент коми. – Кудымкар: Коми-Пермятское книжное издательство, 1995. – 130 с.
4. Клейн Л. С. Археологическая типология. – Л.: Наука, 1993. – 448 с.
5. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. – Москва: Наука, 1978. – 208 с.
6. Нікішенко Ю. І. Методологічні особливості роботи з орнаментом, як етнокультурною категорією // Наукові записки. Том 40. Теорія та історія культури. - 2005. –С. 4-9.
7. Чернецов В. І. Орнамент ленточного типа у обских угров. // СЭ. - №1 – 1948. – С. 139-152.
8. Шубников А. В., Копцик В. А. Симметрия в науке и искусстве. – М., 1972. – 340 с.
9. Штернберг Л. Я. Орнамент из оленьего волоса и гирл дикобраз // СЭ. - №3-4. – 1931. – С. 103-125.
10. Boas Fr. Primitive art. – Oslo, 1927. – 376 с.

Стрельцова А.

Методы работы с ткацким станком в историографии

В статье идет речь о методах, которые используют для исследования орнаментики ткаческих изделий. О плюсах и минусах разных методов, возможности их соединения. А также о развитии методологии работы с ткаческим орнаментом в историографии.

Ключевые слова: орнаментика, ткачество, методы изучения.

Streltsova A.

Methods of the loom using in the historiography

In the article speech goes about methods, which are used for research of decorative pattern in weaving goods. About pluses and minuses of different methods, possibility of their combination. And also about development of methodology of work with a weaving decorative pattern in historiography.

Key words: methods, decorative pattern, weaving goods

*Третьякова О.
(м. Миколаїв)*

УДК 94(477)“1920-1930”-054.57

ЛІКВІДАЦІЯ НЕПИСЬМЕННОСТІ СЕРЕД ПОЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ПІВДНЯ УКРАЇНИ у 20-х рр. ХХ ст.

В статті на основі архівних та інших джерел показано процес створення та діяльності мережі пунктів ліквідації неписьменності та малописьменності для польського населення Півдня України.

Ключові слова: польська національна меншина, ліквідація неписьменності, лікнеп, школа для неписьменних та малописьменних, навчання грамоти

Одним із важливих та першочергових завдань на шляху культурного відродження національних меншин УРСР в міжвоєнний період стала ліквідація неписьменності та малописьменності дорослого населення. Цей процес органи радянської влади намагалися використати для розширення та зміцнення власного впливу серед різнонаціонального населення. Адже грамотність сприяла підвищенню продуктивності праці, дозволяла якнайшвидше прищепити комуністичні «цінності», продемонструвати «переваги» соціалізму над капіталізмом. З іншого боку, ліквідація неписьменності стала важливим чинником для етнічної консолідації національних меншин.

За визначенням сучасного дослідника О. П. Данильченко, рівень письменності дорослого населення рідною мовою є одним з визначальних факторів формування національної свідомості, а, значить, і здатності протистояти процесам денаціоналізації в інонаціональному середовищі [4, с. 5].

Дане питання ставало об'єктом дослідження українських науковців таких як І. Балуба, О. Бистрицька, О. Данильченко, Б. Чирко, Л. Якубова та ін. [1, 2, 4, 17, 18]. В даних публікаціях окреслена проблема розглядається фрагментарно, в загальнодержавному масштабі. Нажаль відсутнє комплексне регіональне дослідження окресленої проблеми. Саме тому, автор статті ставить за мету показати особливості створення пунктів ліквідації неписьменності для польського населення Південної України.

Згідно Всеукраїнського перепису населення 1926 року на Півдні України проживало 23365 осіб польської національності. Більшість польського населення були міськими жителями і проживали в Миколаєві, Одесі та Херсоні. Компактними групами в сільській місцевості поляки проживали в таких населених пунктах: в Чаплинському районі – села Преображенка, Павлівка, Новокиївка, Григорівка, Білоцерківка; Снігурівському районі – село Киселівка; Херсонському районі – село Цареводар; Великолепетиському районі – села Костянтинівка та Миколаївка, в Нижньосірогозькому – села Косаківка, Новопетрівка, Верхні Торгаї та на хуторі Вікторівка. На території Миколаївського округу поляки проживали в таких населених пунктах: на хуторі Жовтень Бала-

нівської сільради Очаківського району, хуторі Іваницькому Ново-одеського району та селі Щербані Вознесенського району.

Серед поляків ступінь грамотності населення був вищим ніж серед українців, однак проблема неграмотності все ж існувала. За Всесоюзним переписом населення 1926 року серед сільського польського населення Південної України грамотних налічувалося 59,5 %, мовою своєї національності лише 33,1%. Міські жителі були більш освіченими і відсоток грамотних серед них становив 76%, мовою своєї національності 36,6%.

Школи ліквідації неписьменності створювалися в культурно-просвітніх установах: в містах – при Інтернаціональних, національних клубах або школах, в селах – при сільбуддах, хатах-читальнях, школах. В великих промислових містах лікнепи відкривалися на заводах та фабриках, де працювала значна кількість робітників різних національностей.

Через надто обмежені можливості держави основна частина витрат на організацію та утримання лікнепів покладалася безпосередньо на населення того чи іншого регіону, тобто на кошти місцевих бюджетів. У середині 1920-х рр. 93% усіх лікнепів існували на кошти місцевих бюджетів, 3,6 % – профспілок, 1,8% – товариства «Геть неписьменність!», 1,6 % – інших організацій [3, с. 58].

В округах Південної України мережа шкіл для неписьменного та малописьменного населення національних меншин почала виникати з 1925 року, коли Раднацмен видав настанову «Про роботу лікнепу серед нацменшостей», в якій пропонувалося звернути особливу увагу на ліквідацію неписьменності серед національних меншин, відкриваючи лікпункти скрізь, де є група неписьменних тої чи іншої національності; лікпунктам постачати необхідні підручники, складені відповідною мовою та учбові приладдя; навчання проводити двома мовами: рідною мовою нацменшості та українською мовою; роботу шкіл лікнепу для нацменшостей увесь час зв'язувати з роботою клубів, бібліотек та інших політосвітніх установ нацмену; ліквідаторам неписьменності шкіл нацмену давати певний відсоток усіх місць на курсах, семінарах тощо.

Для польського робітництва Одеси в 1925 році організовані 3 лікнепи: на заводі імені Січневого повстання, на джутовій фабриці та заводі «Стеклотруд», де навчалося 57 осіб, роботу проводив вчитель Грищинський [6, арк. 41]. Наступного року створено лікнепи при польських секціях в Інтернаціональному клубі (навчалося 10 осіб) та клубі імені Леніна (навчалося 20 осіб) [7, арк. 81]. Однак, через непридатне приміщення (клуб Леніна) та холоднечу (Інтернаціональний клуб) школи працювали не систематично, відвідуваність була дуже слабка.

При польській секції клубу національних меншин в Миколаєві з 1925 року розпочала роботу вечірня школа ліквідації неписьменності, в яку записалося 15 слухачів. Заняття проходили 1 раз на тиждень по 2 години. Однак відвідуваність складала лише 50 %. Роботі заважала повна відсутність підручників польською мовою [1.40, арк. 49]. У січні 1926 року організовано польський лікнеп для червоноармійців-поляків 44 полку Сивашської дивізії. Записалося 28 чоловік, заняття проводила польською мовою вчителька Вендзіковська А. Й., однак відвідувало їх лише 15 осіб [8, арк. 9, 23]. Школа для малописьменних міста Миколаєва заснована в 1925 році, працювала в приміщенні польської трудової школи. Курс навчання становив 1 рік, заняття проходили 2 рази на тиждень по 3 години. У 1927 році вчилася 19 учнів, з яких 18 – поляки та 1 – єврей. Навчання велося польською мовою, вчителем працювала Вендзіковська А. Й. [11, арк. 133].

З великою відповідальністю працівники Польського бюро Миколаївського округу поставилися до створення лікнепів для польського населення на селі. На хуторі Жовтень Очаківського району та в Щербанях Новоодеського району школи ліквідації неписьменності діяли при школах. В першому навчалося 20 осіб, в другому – 13, всі поляки [8, арк. 60-61]. Курс навчання становив 4 місяці, заняття проводилися 6 разів на тиждень по 2 години. [10, арк. 78]. В селі Іваницькому школа малописьменних працювала в приміщенні польської школи. Навчалося 22 учні – всі поляки. Курс навчання становив 3 місяці, заняття проводилися 4 рази на тиждень по 3 години. Вчитель – Томашевська В.В. [10, арк. 45].

Школа ліквідації неписьменності для польського населення Херсона працювала в приміщенні польського клубу. Термін на-

вчання становив 6 місяців, заняття проходили 1 раз на тиждень польською мовою. Відвідували школу лише 18 чоловіків та 3 жінки [16, арк. 194].

В Херсонському окрузі, польське населення найбільш компактно проживало в семи селах. Однак лікпункти польською мовою працювали лише в Григорівці (навчался 49 учнів) та Преображенці (навчался 26 учнів) Чаплинського району [14, арк. 124, 126, 221], Цареводарі Херсонського району [15, арк. 31], Киселівці Снігурівського району. В Киселівці лікнеп діяв при хаті-читальні. Навчался 42 учні, з яких 39 чоловіків та 3 жінки. Термін роботи лікнепу становив 4,5 місяці напротязі яких учні вчилися читати, писати, знайомилися з елементарними поняттями про світобудову та суспільствознавство [13, арк. 11]. Навчання проводилося польською, українською та російською мовами вчителями Марковською А. М. та Грінкевич М. І. [12, арк. 35].

В польських селах Великолепетиського та Нижньосірогозького районів Мелітопольського округу лікнепи національною мовою працювали в Костянтинівці (32 учні навчался в лікнепі при школі та 10 осіб відвідувало гурток малописьменних в хаті-читальні) [5, арк. 195; 1.36, арк. 94], Новопетрівці (18 осіб, навчання проходило польською та російською мовами), Косаківці (відвідувало 43 учні) [19, арк. 152, 145].

Отже, в містах та населених пунктах з найбільш компактним розселенням польського населення, на досліджуваній нами території Південного регіону мережа лікнепів польською мовою була створена, а їх кількість в різні навчальні роки коливалася від 15 до 18 одиниць.

В процесі організації пунктів ліквідації неписьменності виникла значна кількість проблем, які дуже негативно впливали на процес навчання та його якість. Це – відсутність належного фінансування, спеціально обладнаних приміщень, нестача вчителів та літератури на мовах національних меншин. Основною формою учбової літератури в лікнепах Півдня УСРР тривалий час була періодична преса – газета «Геть неписьменність», що виходила двічі на місяць тиражем від 20 до 40 тис. примірників та однойменний щомісячний журнал. Підручники для німецьких, єврейських,

польських лікнепів доводилося купувати в Москві, оскільки вони друкувалися лише Центрвидавом [4, с. 82]. Результативність навчання в закладах лікнепу обмежував короткий термін навчання та нерегулярні відвідування занять учнями, спричинені низьким рівнем їхнього матеріального забезпечення, а також сезонністю праці. Адже на селі лікнепи працювали лише пізно восени та взимку – від закінчення до початку сільськогосподарських робіт. Багатьох учнів відштовхували від навчання заідеологізований та антирелігійний зміст навчальних програм.

Список використаної літератури та джерел

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 / О. Бистрицька. – Х., 1998. – 16 с.
3. Грищенко М. М. Сорок років розвитку радянської школи в Українській РСР / М. Грищенко // Розвиток народної освіти і педагогічної науки в Українській РСР, 1917-1957 рр. Наукові записки. Серія педагогічна. - Т. 6 - К.: Радянська школа, 1957. – С. 5 – 134.
4. Данильченко О. Ліквідація неписьменності серед національних меншостей півдня України в 20-х рр. ХХ ст. / О. Данильченко // УГЖ. – 1999. – № 3. – С. 64-69.
5. Державний архів Запорізької області. – Ф. Р-3756. – Оп. 1. – Спр. 1022. – 199 арк.
6. Державний архів Одеської області (далі – ДАОО). – Ф. П-3. – Оп. 1. – Спр. 1602. – 126 арк.
7. Там же. – Ф. П-7. – Оп. 1. – Спр. 379. – 150 арк.
8. Державний архів Миколаївської області (далі – ДАМО). – Ф. П-1. – Оп. 1. – Спр. 226. – 77 арк.
9. Там же. – Спр. 298. – 69 арк.
10. Там же. – Ф. Р-985. – Оп. 1. – Спр. 1274. – 150 арк.
11. Там же. – Спр. 1275. – 171 арк.

12. Там же. – Ф. Р-1554. – Оп. 1. – Спр. 226. – 648 арк.
13. Там же. – Спр. 227. – 26 арк.
14. Державний архів Херсонської області (далі – ДАХО). – Ф. Р-2. – Оп. 1. – Спр. 1422. – 285 арк.
15. Там же. – Ф. Р-169. – Оп. 1. – Спр. 765. – 140 арк.
16. Там же. – Ф. Р-435. – Оп. 1. – Спр. 799. – 230 арк.
17. Чирко Б. Національні меншини в Україні (20-30 роки ХХ ст.) / Б. Чирко. – К. : Асоціація «Україна», 1995. – 215 с.
18. Якубова Л. Національно-культурне життя етнічних меншосте України (20-30 роки): коренізація та депортація. // УДЖ. – 1998. – № 6. – С. 22-35; 1999. – № 1. – С. 41-55.
19. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф. 413. – Оп. 1. – Спр. 132. – 157 арк.

Третьякова О.

Ликвидация безграмотности среди польского населения Юга Украины в 20-е гг. ХХ в.

В статье на основе архивных и других источников показан процесс создания и деятельности сети пунктов ликвидации неграмотности и малограмотности для польского населения Юга Украины.

Ключевые слова: польское национальное меньшинство, ликвидация неграмотности, ликбез, школа для неграмотных и малограмотных, обучения грамоте.

Tretyakova O.

The elimination of illiteracy among the Polish population South of Ukraine in the 1920-s.

The article, based on archival and other sources, the author shows the process of creating and network of literacy and ignorance for the Polish population of the South Ukraine.

Keywords: Polish minority, illiteracy liquidation, illiteracy liquidation centre, schools for illiterates and almost illiterates, teaching literacy.

УДК 398(477.74)“18/20”

ЗВИЧАЇ І ФОЛЬКЛОР ПОДУНАВ'Я: РАЙОН МІСТА ВИЛКОВЕ

У статті аналізуються традиції календарного та життєвого циклів, які побутують на початку XXI ст. або пам'ять про які збереглася у мешканців м. Вилкове. Автор розглядає ці традиції у комплексі з «винайденими» традиціями сучасності.

Ключові слова: обряди, звичаї, фольклор, рибальство

Вилкове – місто районного підпорядкування, розташоване на лівому березі Кілійського гирла, що розгалужується на численні рукави, за 190 км від Одеси та за 16 миль по воді і 54 км по суші від районного центра Кілії, а також за 63 км від найближчої залізничної станції Дзинілор. Населення міста становить 10,3 тис. людей.

Місто Вилкове (в дореволюційній літературі частіше Вилків) засноване понад 200 років тому учасниками Булавінського повстання 1708 року, що втекли з Росії на придунайські землі. Датою заснування вважають 1746 рік, хоч є відомості про те, що після придушення повстання частина донських козаків під проводом Гната Некрасова втекла з Дону на Кубань, а звідти – в турецькі володіння, де й поселилася в гирлі Дунаю в 1740-1742 рр. Дійшовши до гирла Дунаю, вони зупинилися на невеликому, оточеному з усіх боків водою, піщаному узвишші, намитому ще в сиву давнину морем. Навкруги на десятки кілометрів були плані та величезні заболочені масиви, порослі густим непролазним очеретом, частково чагарником і деревами. Нащадки донських козаків побудували тут свої курені і почали займатися рибальством. Згодом, у 70-х роках XVIII століття, після зруйнування Січі, сюди переселилися чимало українців, переважно запорізьких козаків.

Спочатку рибальське поселення називалося Липованське. Цю назву воно дістало від того, що його перші поселенці належали до секти старообрядців – т.зв. «пилипонів», оскільки її засновником був якийсь Пилип. Згодом членів секти стали називати «липованами», а поселення Липованським. Під цією назвою воно вперше було нанесено на російських географічних картах за 1775 рік. Десь на рубежі XVIII-XIX століть поселення почали називати Вилків. Від того, що в цьому місці Дунай розгалужується численними руслами, вилками [1].

Всі переселенці, що поповнювали впродовж століть населення Вилкового, зробили свій внесок у розвиток народної культури Подунав'я. Мешканці міста і дотепер шанобливо зберігають та розвивають отримані традиції, а також засновують нові.

Традиції відіграють важливу роль в житті будь-якого суспільства. Ми поставили за мету вивчити ті звичаї та фольклор, які збереглися та використовуються на сучасному етапі у місті Вилкове.

Окремі питання стосовно місцевих традицій та фольклору ще у XIX ст. розглядав Георгій Бахталовський у праці «Посад Вилкове», у XX ст. Анатолій Бачинський, Олександр Риковцев, а на сучасному етапі – Валентина Сілантьєва-Скоробогатова, Миколай Басов, Олександр Пригарін.

Для розкриття теми були використані головним чином усні матеріали. Нашими респондентами стали Андрій Денисович Олексієв, який рибачить с тих пір, як себе пам'ятає, старожилка міста Коваленко Галина Семенівна, працівник міськради Зімченко Надія Іванівна та збирач фольклору Воробйова Людмила Іванівна. Слід відмітити, що майже всі опитані розмовляють діалектною мовою та є корінними жителями міста, окрім Надії Іванівни.

Значна кількість отриманих нами відомостей стосується місцевих звичаїв. На першому місці серед них – весільні звичаї та обряди. Весілля завжди було складною подією, що включала кілька послідовних етапів.

Сватання. Першою весільною подією є сватання. Хлопець, який хоче одружитися, обирає собі одного чи двох старших людей і йде з ними свататися до дівчини (можуть також йти і батьки). Ці люди радяться з батьками дівчини, чи віддавати її заміж за цього хлопця, запитують дівчину, чи піде вона за нього.

У давні часи була традиція: дівчина подає старостам вишиті різнокольоровими нитками рушники, а хлопцеві – вишиту шовкову хустку. Рушники і хустку пов'язували через плече. Пізніше пили могорич.

Старости залишали на столі принесений ними хліб, а при виході батьки дівчини давали їм по буханці свого хліба. Потім всі прощалися [2].

Заручини. За кілька днів перед весіллям в будинку молодої відбувалося заручення. Молода збирає до себе в будинок усіх своїх подруг і дівчат з родичів, а також запрошуються близькі родичі. Потім приходить молодий з батьками і друзями. У давні часи за два дні перед весіллям молодий, як і молода, збирали до себе гостей на коровай, переважно старшин, які повинні були замісити і спекти коровай. Вони співали різні весільні пісні, наприклад:

*Давайте нам калини по квіточці,
Покажіть нам старій коровайниці:
Котрі будуть коровай місити,
Котрі будуть мед-горілку пити.
Молодії будуть коровай місити
А старій будуть мед-горілку пити.*

У Вилковому така традиція стала рідкістю, в основному батьки молодих домовляються з жінкою, яка випікає красиві короваї, щоб вона спекла на весілля коровай. Крім короваю виробляють і печуть маленькі каравайчики, іменовані шишками. Їх печуть за кількістю запрошених пар. Батьки молодих і самі молоді ходять по домівках до запрошених, вручають «шишку» із запрошенням на весілля.

*До «шишок» приспівують:
Скаржилася вишня,
Що з садочка вийшла
З-під коріння глибокого
З-під листочка широкого
На тисовії стали,*

*На замужній жоні,
Треба їх обламати
Короваєм обвивати.*

Молоді кланяються людям в кожному будинку і примовляють: «Просимо вас тато й мама, і я Вас прошу: приходьте до мене завтра на весілля».

На хвилинку вони сідають у будинку, потім прощаються. На молодій і дружках веселкові кольори стрічок (у молодій біла, а у дружок рожеві або блакитні).

Дівич-вечір. У п'ятницю вранці куховарки готують страви, бо ввечері друзі дівчата і хлопці відзначають останній день дівочтва нареченої, то є дівич-вечір.

Зі штучних квітів виплітають віночок, букеттики весільні для гостей.

Це – останній дівич-вечір для нареченої, прощання з дівочтвом.

Дівчата співають:

Дівчатка, дівчатка, жаль мені за вами,

Вже останній вечір задавляюсь з вами.

Дякую, дівчата, ми разом ходили,

Ви меня ні разу словом не сварили.

На мої подвір'ї виріс барвінок.

Дякую, дівчата, сплітайте віночок

Сплели ви віночок, на голову клали,

Щастя й доленьку ви мені бажали...

Із твоєї стріхи сиплються горіхи,

Забувай, Ганнусю, всі дівочьких втіхи.

Дівці погуляти, дівці поспівати,

Дівці щовечора з хлопцем постояти.

Якби була знала, що піду від мами,

Була б не саджала квіти під вікнами.

Квіти посадила, квітися премила

А я своїй мамі жалю наробила.

Ганнусю, Ганнусю, що це ти наробила

Чому ж ти в віночку довше не ходила?
Було б накупити за рубля шпильочок
Було б пришпилити золотий віночок.
Було б находила, та люди не давали
Куди я ходила літа рахували.
Журилися люди вчора під хатою,
Що походила довго ж дівчиною.
Не журіться люди, хіба я не клопочу?
Тільки ж мого щастя, що-м си подівачу.

Нащо косу розплітали,
Нащо її дробили,
Коли тобі пасувало дівкою ходити?
Нащо косу розплітали
Поплітки дрібненькі,
Коли стоять за порогом
Хлопці молоденькі?
Та нехай стоять, стоять
Я тому не винна,
Бо я слати старостів
До них не повинна.

Ой дудніла в студні вода,
Дудніла, дудніла,
Вибирала миленького
Якого хотіла.
Вибирала миленького
Вибрала, вибрала,
Здається мені, моя мамусю,
Що в карти виграла.
Ходила я по полю,
Збирала фасолю,
Скажіть мені, дівчата,
Чи вгадала долю?
Скажіть мені, дівчата,
Чи вгадала долю, щоб не блукала

*Як ячня по полю?
А фасоля зійшла, ти її позбираєш,
Невгадати долі, її не вгадаєш.
А фасоля зішла, біленька зацвіла,
Щоб я з тим жила, кого я любила.
Ходила я по саду, збирала розсаду,
Скажіть мені, дівчата,
Чи з ним я пропаду?*

*Ой, чи тебе, мій миленький
Маляр намалював,
Що на твоє біле личко
Фарби не жалював?
Мене маляр не малював,
Тільки Господь с неба,
Бо я хлопець молодий -
Мені краси не треба.*

Проводи молоді з батьківського дому. У суботу вранці дружки наряджають молоду. Коли наряджають, співають:

*Подай мати стільця,
Подай мати стрільця,
Золотого гребінця,
Білого кожуха,
Щоб сіла молодуха.
Не зробили столяри стільця,
Не зробили столяри стрільця,
Не пошили кравці кожуха,
Не пошили кравці кожуха,
Щоб сіла молодуха.*

Після цього мати і батько беруть в руки гребінь і розчісують свою дочку, потім те ж саме роблять інші члени сім'ї – брати і сестри. І тільки після цього накладають на голову нареченої віночок, ними сплетений, і фату. Дівчата і жінки співають нареченій сумні пісні.

Наприклад:

*Чого же ти, Марусю, не плачеш?
Вже більше дівкою не будеш.
А як вийдеш на вулицю – заплачеш,
Та як свою компанію побачиш.*

Чи

*Ой якби я була знала, що піду від мами,
Була б я не садила рожі під вікнами,
А була би посадила три городи руті,
А я свою мамусеньку не можу забути.
А ви руту покосіте, калину зламайте,
А ви мене молодій заміж не давайте.*

Для сироти (пісня - плач)

*По широкій річці плили каченята.
Гарний той віночок, що сплели дівчата.
Він нині зелений, а завтра зав'яне.
Молода дівчина до шлюбоньку стане.
Як буде ставати, то буде плакати,
Буде свою мати доня вспоминати.*

- *Ой, прийдіть, мамуню, в неділю зраненька
Кому ж я поклонюся, така молоденька.*

- *Ой не прийду, доню, прийде друга мама.
Я встати не можу, бо глибока яма.*

- *Ой прийдіть, мамуню, хай я ся поклоню,
Поблагословіть свою рідну доню.*

- *Ой не прийду, доню, бо я не сдужаю
Ту землю підняти, - я сили не маю.*

*По широкій річці плили каченята.
Гарний той віночок, що сплели дівчата.*

Після цього молоді кланяються батькам і просять благословення. Пізніше дружби молодого ведуть наречену, а дружки молодій – нареченого.

На вулиці стоять люди, вони їм кланяються. Далі відбувається урочиста реєстрація шлюбу [4].

Реєстрація шлюбу. На порозі РАЦСУ або клубу молодих зустрічають хлібом-сіллю. Молоді приходять до столу, де їх чекає обрядовий староста. Старша дружка зі старшим дружбою стелять рушник, і молоді разом стають на рушник. Хор співає урочисті весільні пісні. Перед актом реєстрації шлюбу їх запитують: чи за взаємною згодою вони одружуються. Вони відповідають: «Так». Після цього вони підходять до столу і розписуються, їм вручають свідоцтво про шлюб. Грає марш Мендельсона. Молодим пропонують обмінятися обручками. Рідні вітають їх. Після цього молоді фотографуються із гостями. Далі йде весілля, на якому гості п'ють за здоров'я молодих, танцюють, розважаються [3].

Весілля. Раніше на весілля гостей не запрошували заздалегідь. Вечором, в суботу, йшли запрошувати, а в неділю вже святкували.

Весілля тривало три дні. Коли наречені йшли до церкви, то не було чути ніяких пісень, а коли йшли вже святкувати, на все місто лунали різні пісні і обов'язково грав барабан. Без нього (барабана) не обходилося не одне весілля в місті.

Що стосується подарунків, то на перший день завжди дарували гроші, а на другий – подарунки.

На третій день весілля, якщо у сім'ї більше не було дітей, яких можна одружити, батьків купали [4].

У суботу пізно вночі відбувається так зване дарування або перепій, під час якого також співаються весільні пісні молодим, батькам, гостям. Опівночі всі сідають за стіл, разом з дружбами і дружками, а сім'я та гості підходять до них і підносять у дар гроші або подарунки.

Ці пісні дуже короткі:

Склоняється вербикенька,

Склоняється вербикенька

Через двір до двору,

Схиляється Марусенька,

Схиляється Марусенька...

Через стіл до матінки:

Матінко-голубоньку,

*Матінко-голубоньку,
Перепий до мене.
Перепий щастя-долю,
Перепий щастя-долю
З першого перепою.
Перепий щастя-долю
З першого перепою.*

Після дарування відбувається так зване покривання молодої, під час якого мати нареченої покриває їй голову хусткою. Знятий з молодої вінок віддають старшій дружбі, вона танцює з молодю, після цього молода накладає вінок кожній дівчині і кожному хлопцеві (???) і з ними теж танцює. Під час весілля хтось їх гостей «намагається вкрасти» туфлю нареченої і просить за неї викуп. Наречений задовольняє вимоги, платить гроші і повертає туфлю нареченій. На цьому весілля закінчується. На другий день гості знову збираються, п'ють червоне вино з перцем з перев'язаного червоним бантом графіна.

У тому випадку, якщо молоді вінчаються в церкві, у виконанні хору звучать відповідні церковні співи [2].

Важливим наслідком шлюбу є продовження роду. У зв'язку з цим слід згадати про ті народні **вірування, які пов'язані з народженням немовляти**. Матері, котра тільки що народила дитину, не можна було виходити за хвіртку, поки дитині не виповниться 40 днів. Вважалось, що ця жінка, котра тільки що народила, ще «грязна», і ті люди, котрі ходили за нею, будуть хворіти [4]. Деякі мешканці вважають, що саме через порушення цієї традиції зараз набагато більше хворих людей, ніж було 50-70 років тому.

Професійні звичаї Вилкового. Прикмети рибалок. Найпоширеніша та найстаріша професія в місті Вилковому – це рибак, і саме з нею зв'язана велика кількість традицій міста, але не всіх із них додержуються в наш час. Наприклад, в минуле відійшла така традиція, як збирання на «сводчину». Це відбувалося восени, коли всі рибакі міста збиралися та знайомились один з одним, знайомили свої сім'ї. Також перед від'їздом ходили до церкви, молилися Богу, брали благословення. Це було обов'язково, без благосло-

вення ніхто не відправлявся рибачити. На риболовлю від'їжджали в понеділок, а в суботу були вже вдома. Після повернення додому обов'язково йшли до церкви. Також ще перед від'їздом всі рибалки, котрі збирались їхати на риболовлю, ходили один до одного додому й молилися Богу. Найважливіша традиція, яка має велику силу й в наш час, – традиція про Марі стоянє. Під час цього свята ні в якому разі неможна виходити рибачити, оскільки вважається, що повернутися живим майже неможливо [5].

Громадські звичаї. День міста. Найновіша масштабна традиція – це День міста. Її почали святкувати з 1996 року, коли містові виповнилось 250 років. Спочатку цю дату святкували у вересні, але у 2010 р. вирішили закріпити її за днем святкування св. Миколая Чудотворця, захисником рибалок.

До святкування дня міста готуються заздалегідь: розробляють спеціальний сценарій та запрошують гостей. Зранку в церквах правлять служби, а другій годині проходять футбольні змагання, а о п'ятій годині розпочинається свято на морському вокзалі, на площі св. Миколая. Під кінець обов'язково має місце великий феєрверк. [3]

Легенди міста Вилкове. Одна з наших респонденток надала інформацію про перекази, які побутують у Подунав'ї. Одна з них відноситься до типу легенд про скарби:

Про Агілу

Коли помер цар Агіла, його поховали в 3-х трунах: золотій, срібній та металевій і пустили на дно Дунаю. Річка поховала його. Минуло дуже багато століть, це сталося ще до нашої ери, багато хто намагався знайти це поховання, оскільки це було величезним скарбом. Скільки могли копали, рили, намагалися знайти, але так ніхто і не знайшов. Скарби ще поховані, їх так досі ніхто і не знайшов [2].

Інші дві легенди пояснюють походження місцевих географічних об'єктів:

Катруся і Машенька

На Дунаї є два острови десь між Ізмаїлом та Кілією, які мають свою легенду.

Колись давно на землях Бессарабії були турецькі поневолювачі, які брали дівчат у полон. Серед них були захоплені дві ді-

вчинки: Катруся і Машенька. Але вони були дуже цнотливі і чисті душею. І щоб не загинути в полоні духовно і тілесно, вони під час транспортування кинулися в Дунай і загинули. На їхню честь річка викинула дуже багато мулу і утворилися острівці, які назвали на честь дівчат [2].

Богатир Дунай Іванович (легенда про появу річки Дунай)

Колись жив богатир, Дунай Іванович, його називали ще Дунай Батюшка. Коли прийшли загарбники, він взяв і кинув два камені, які пригладили дорогу загарбникам. Але вороги встигли вистрелити в богатиря і вбити його. Його кров витекла і перетворилася на величезну ріку – Дунай [2].

Отже, проведене дослідження дозволило виявити особливості народної культури в районі м. Вилкове. Місцеві мешканці зберігають пам'ять про весільні звичаї та обряди, яких продовжують дотримуватися, загалом, і на сучасному етапі. Водночас слід відзначити, що є тенденція до їх спрощення, також спостерігається поєднання традиції та явищ сучасного суспільного життя. Крім того, місцеві мешканці мають особливі професійні звичаї, а також громадські, загальноміські, як святкування Дня міста.

Список використаної літератури та джерел

1. Вилкове. – Режим доступу: <http://imsu-odesa.com/mista-i-sela-odeskoi-oblasti/kilijskij-rajon/vylkove.html>
2. Інтерв'ю з Воробйовою Людмилою Іванівною. Записано автором статті.
3. Інтерв'ю з Зімченко Надією Іванівною. Записано автором статті.
4. Інтерв'ю з Коваленко Галиною Семенівною. Записано автором статті.
5. Інтерв'ю з Олексієвим Андрієм Денисовичем. Записано автором статті.

Шевченко Л.

Обычаи и фольклор Подунавья: район города Вилково

В статье анализируются традиции календарного и жизненного циклов, которые бытуют в начале XXI в. или память о которых сохранилась у жителей г. Вилково. Автор рассматривает эти традиции в комплексе с «изобретёнными» традициями современности.

Ключевые слова: обряды, обычаи, фольклор, рыболовство.

Shevchenko L.

Customs and folklor of Danube region nearby Vylkove

In this article the author analyses the traditions of the calendar and life cycles, which are still keep up in the beginning of the XXI c. or which have been preserved in the memory of Vylkove inhabitants. The author consider these traditions in the complex with the “invented” traditions of modernity.

Key words: rites, customs, folklore, fishery.

Щербань О.

(м. Київ)

УДК 738:642:39 (477) «19/20»

ФУНКЦІЇ ГЛИНЯНОГО ПОСУДУ В КУЛЬТУРІ ХАРЧУВАННЯ УКРАЇНЦІВ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВИХ СТУДІЙ ХІХ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

У статті проаналізовано дослідження функцій глиняного посуду українців від часу зародження етнографічної науки до 1930-х років – часу її штучного знищення сталінським режимом. Охарактеризовано подану в тогочасних наукових працях інформацію. Зроблено висновок про поступове зростання наукового інтересу до окремих фрагментів традиційно-побутової культури, зокрема

сфери життєзабезпечення певної етноспільноти, в тому числі функції глиняного посуду.

Ключові слова: глиняний посуд, функції глиняного посуду, історіографія

Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» – один із найбільших музейних комплексів України етнографічного спрямування. Чи не найбільшою категорією експонованих предметів у ньому є керамічні вироби, зокрема, глиняний посуд. Значний інтерес науковців і просто відвідувачів заповідника, викликає посуд у природному для нього середовищі: в хатах біля печей, і на припічках, на полицях, мисниках, лавах і під ними. Нині традиції використання глиняного посуду в культурі харчування українців забулися, відтак широкий загал має змогу ознайомитися з його вжитковою функцією на старих зображеннях (картини, фото), кіно, музейній експозиції. Остання, на нашу думку, найбільш реалістично ілюструє нашу минувшину. Будь-яка музейна експозиція має базуватися на наукових матеріалах. Тому в даному дослідженні зверну увагу на ті праці ХІХ – першої третини ХХ століття, де вміщено найбільше згадок, описано функції глиняного посуду. Тобто зроблю спробу дослідити глиняний посуд не як археологічне джерело, чи музейний експонат, чи як світоглядний прояв уявлень того, хто його виготовив, а як те, *для чого він насамперед призначений, а саме як місткість для приготування, споживання, подачі до столу і транспортування страв.* Можливо, дані матеріали стануть в нагоді музейникам та екскурсоводам.

Хронологічні рамки даної студії обумовлені тим, що це період зародження етнографічної української науки, первинних спроб вивчення глиняного посуду в побуті і появи перших поглиблених описів стосовно даної проблематики.

Глиняний посуд, як вагома складова традиційно-побутової культури українців, став об'єктом вивчення лише з кінця ХІХ століття, тобто в період формування нових суспільно-політичних відносин і зростаючого інтересу до народу, його національної культури. *В розвитку наукової думки стосовно використання глиняного посуду українцями, виокремлюється чотири періоди:*

1) первинне нагромадження джерел, згадки про глиняний посуд як явище в культурі харчування (1770-1880-і роки);

2) період появи окремих згадок або повних етнографічних описів гончарного виробництва одного осередку чи регіону (1890–1930-і роки), в яких певну увагу приділено висвітленню функціонального призначення глиняного посуду; публікації перших детальних описів використання глиняного посуду в культурі харчування мешканців окремих населених пунктів України;

3) аналіз локальних особливостей глиняного посуду (1950-1980-і роки);

4) поява аналітичних праць (1990-2000-і роки).

У даному дослідженні охарактеризуємо перші два.

Первинне нагромадження джерел припадає на період появи перших етнографічних описів культури і побуту українців. Використання глиняного посуду під час приготування та подачі до столу страв було буденною, звичайною, тому й непомітною частиною життєдіяльності народу. Але окремі згадки про нього все ж трапляються. Перші з них виявлено в описах обрядів, зокрема родильних, весільних, поминальних, народної кулінарії, побуту. Окрім того, назви посуду трапляються в різного роду описах, сплатах, заповітах, списках описаного майна померлих, що підлягали розподілу, судових справах пізнього середньовіччя [3, 10, 8, 11].

Ширші описи використання глиняного посуду вміщено в літературних творах згаданого періоду. Зокрема, в «Енеїді» Івана Котляревського описано значну кількість видів глиняного посуду із зазначенням страв, які з них вживали, з чого і які напої пили, в чому готували, зберігали (згадано і про кахлю, яку було використано в якості форми для приготування паштету. Деякі з назв глиняного посуду, зокрема «носатка», «філіжанка», банька в літературі було згадано вперше [31].

У збірках «Вечера на хуторі близ Диканьки» та «Миргород» Миколи Гоголя зафіксовано не всі види глиняних виробів, які використовувалися на той час у побуті українців, та їх поліфункціональне призначення. Згадано лише те, що було потрібно для вираження ідеї твору [32].

У «Конотопській відьмі» Григорія Квітки-Основ'яненка описано способи використання майже всіх різновидів глиняного посуду («глек», «носатка», «кухлик» («кухличок»), «водяничк», «глечик», «горщик» («горщок»), «дійничка», «миска», «тарілка», а також освітлювальний прилад – «каганець»), які побутовали на той час у побуті й магичній практиці [33].

У творах Івана Нечуя-Левицького подано конкретно-побутовий аспект повсякденного використання глиняного посуду [14].

Від цього часу і до кінця ХІХ століття етнографи, фольклористи й статисти згадували глиняний посуд як ємність для приготування й зберігання їжі та напоїв побіжно, в рамках ширших тем.

У другій половині ХІХ століття, під впливом історичних реалій, пов'язаних із зацікавленням українською народною культурою, а відтак і активізацією досліджень, діяльністю тогочасних наукових товариств (Російського Імператорського географічного товариства, Полтавського наукового товариства, Харківського наукового товариства), передові кола української інтелігенції почали виявляти особливий інтерес до життя народу і його культурного самовираження. Спочатку етнографи здебільшого захоплювалися фольклором і лінгвістикою, мало звертаючи уваги на матеріальний народний побут. Етнографія носила описовий характер, відтак глиняний посуд не став спеціальним предметом дослідження тогочасних вчених. Але, досліджуючи народну культуру загалом, вони зафіксували значний за обсягом і різноплановий матеріал, у тому числі не оминаючи і такий важливий аспект, як використання глиняного посуду в побуті.

Першим повним кулінарним описом українських страв, однією з перших кулінарних праць була книга Миколи Маркевича «Поверья, кухня и напитки малоросіян», опублікована 1860 року. Навівши близько 100 рецептів страв українців, лише в кількох він згадав глиняний посуд, в яких ці страви готували («горщик», «макітру», «кухоль» та «кахлю») [12, с. 137, 138, 161]. Помітно, що дослідник не конкретизував інформації про звичайний тогочасний посуд для приготування страв. Та це й не було потрібним, оскільки альтернативи на той час глиняним виробам не було.

Про їжу українців згадано і в працях відомого українського етнографа Павла Чубинського. У сьомій багатотомній праці Павла

Чубинського «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» (1879 р.), зокрема в розділі присвяченому «Пище Малоруссов», описуючи найбільш вживані продукти, асортимент страв, способи їх приготування, дослідник іноді згадує і глиняний посуд [30].

1894–1930-м роками окреслено період появи етнографічних та статистичних описів гончарного виробництва одного осередку чи регіону України. У них у деякій мірі приділено увагу і висвітленню функціонального призначення глиняного посуду. Побачили світ перші детальні описи використання глиняного посуду в культурі харчування мешканців окремих населених пунктів України. Більшість дослідників цього періоду обмежилася побіжними описами видів глиняного посуду із зазначенням (в кількох словах) їхнього призначення. Цей факт може свідчити про те, що використання глиняного посуду під час приготування та подачі до столу страв було буденною, звичайною, а відтак й непомітною частиною життєдіяльності людей. Окрім того, глиняний посуд у повсякденні перебував не «на виду». Частина його знаходилася в печі з готовими стравами; частина помитого сушилася в припічку чи на тину, той, що в даний момент не використовувався, був захований в комірчині чи на горіщі.

Перше узагальнююче дослідження гончарства Лівобережної України було опубліковане 1894 року Іваном Зарецьким. У праці «Гончарный промысел Полтавской губернии», він подав перелік використовуваного в побуті мешканців Полтавщини асортименту глиняного посуду. Зафіксована термінологія теж має неабияке значення для дослідження призначення окремих видів посуду. Описуючи особливості домашнього гончарного виробництва, дослідник згадує і про використання глиняного посуду для приготування страв, зберігання харчових продуктів і рідин [7, с. 99].

У праці дослідника кустарних промислів Чернігівщини, інженера-технолога Н. Пакульського «Краткие очерки кустарных промыслов Черниговской губернии» (1898 р.) у розділі IV «Обработка минералов. Гончарный промысел» перераховано асортимент глиняного посуду, виготовлюваного місцевими гончарями. Чи не вперше згадано про виготовлення чернігівськими гончаря-

ми на той час ще не поширеного виду глиняного посуду – глиняних чайників та глечиків у вигляді самоварів для чаю, а також бочонків для горілки. Дослідник зазначив ціни на глиняний посуд, торкнувся питання підвищеного попиту на окремі види посуду в окремі періоди року [15, с. 93, 103].

1899 року М. Могильченко у праці «Гончарство в с. Олешні у Чернігівщині», опублікованій у збірнику «Материяли до українсько-руської етнології. Видання етнографічної комісії за редакцією Хведора Вовка» перерахував назви і подав малюнки сімнадцяти глиняних місцевих посудин [13, с. 63-64], що найважливіше – хоч і коротко, але охарактеризувавши призначення кожної.

Цього ж року було опубліковано першу працю, в якій описано народну кухню, включаючи описи продуктів, які вживали українці в обробленому й сирому вигляді, страви святкові і буденні, способи їх подачі до столу, є ґрунтовна стаття «Пища и питье крестьян малоросов с некоторыми относящимся сюда обычаями, поверьями и приметами» (1899), підписана ініціалами В.Щ. [4, с. 266-322]. Написано її на основі матеріалів, зібраних у Куп'янському повіті Харківській губернії Варварою Щелоковською, яка на той час працювала вчителькою Куп'янської гімназії, мешкала в будинку відомого українського етнографа Петра Іванова [9]. Напевно тому, що згадана праця написана жінкою, у ній підмічено те, про що не писали дослідники-чоловіки. Зокрема, вона подала досі найдетальніший перелік глиняного посуду, який використовувався в українській родині в повсякденні.

У праці Гриші Он «Весілля у Гадяцькому повіті, у Полтавщині», опублікованій в Матеріалах до українсько-руської етнології (1899) міститься опис використання-застосування глиняного посуду у весільному обряді одного із мікрорегіонів Східної України [6].

Згадки про функції глиняного посуду частини Західної України вміщено в статті В.Гнатюка «Народня пожива і спосіб її приправи у східній Галичині» [5]. На особливу увагу заслуговує фундаментальне дослідження Володимира Шухевича «Гуцульщина» в п'яти частинах (Львів, 1899-1908). Описуючи народний гуцуль-

ський побут, обряди, страви дослідник згадує і самі страви і посуд в якому його готували, споживали [28, 29].

Варто відзначити також працю професора Миколи Сумцова «Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии)» (1902). Зокрема, описуючи стан гончарства в Охтирському повіті, він звернув увагу на рідкісні обрядові вироби, зокрема весільні графини з левами й рюмки-трійчатки, описав зміни в асортименті посуду [23].

Праця статиста й етнографа Віктора Василенка «Опыт толкового словаря народной технической терминологии по Полтавской губернии» (1902) енциклопедичного характеру стала першою, в якій витлумачено значення і призначення всіх видів глиняного посуду українців [1].

1905 року в часописі «Материяли до українсько-руської етнології» побачила світ стаття Михайла Русова «Ганчарство у с.Опошні, у Полтавщині», присвячена описові опішнянського гончарного промислу [19]. Згадано глиняні горшки, глечики, тарілки, «усяка посуда», «делікатна посуда», «великі вироби, подібні до римських та грецьких амфор та глеків стоять рядом з сучасними чайниками та свічниками; білі фаянсові миски уряд з мальованими та поливаними виробами; усякі хазяйські миски, плошки та кухлики» [19, с. 53, 54]. Подано відомості і про розповсюдження опішнянських глиняних виробів [19, с. 59]. Важливіми є і згадки про новотвори на то й час у асортименті глиняного посуду [19, с. 55-56]. Про функції згаданих виробів можна лише здогадуватися.

У дослідженні «Антропологічні особливості українського народу», описуючи гончарство, видатний український вчений Хведір Вовк, звернувши увагу на форми та орнаментацию глиняного посуду, про його функції не згадав. Можливо для автора, сучасника періоду, коли побутував переважно посуд із глини, нічого особливого в ньому не було. Тож не згадав дослідник про нього і в підрозділі «Пожива», де перерахував асортимент та деякі способи приготування їжі [2, с. 82].

У праці Олександра Прусевича «Гончарный промысел в Подольской губернии» (1916) окрім опису гончарства вміщено важ-

ливі для даної роботи авторські висновки: «в народі живе переконання, що гончарство не може виродитися тому, що «каша і борщ, зварені в емальованому посуді, не будуть мати того смаку, як із глиняного горщика»» [16, с. 20]. У праці «Санитарно-гигиеническое положение гончарства в Подольской губернии» цього ж автора, звернено увагу на шкідливість свинцевих сполук, що застосовувалися під час виготовлення полив'яного посуду, в процесі використання цього посуду [17].

Окрім текстових даних, друкувалася і репродукційна інформація про форми глиняного посуду. У альбомі «Украинское народное творчество. Серия VI: Гончарные изделия. Выпуск I-ый: Типы украинской гончарной посуды» опубліковано основні форми гончарного посуду, зокрема опішнянського, великобудищанського. У ньому є посудини, і пояснення до них для чого саме вони використовувалися (горщик з покриттям для варіння їжі, для каші, для смаження вергунів, носатка для олії) [24].

Піком цього історіографічного періоду стала друга половина 1920-х років, пов'язана з розквітом етнографії. Для цього часу визначальним є той факт, що до етнографічних праць підбавилися так звані керамологічні. В працях етнографів-керамологів Марії Фріде, Лідії Шульгіної й Євгенії Спаської окрім описів гончарства Подільського та Чернігівського регіонів, охарактеризовано асортимент глиняних виробів та їх функціональне призначення.

Марія Фріде входила у Товариство дослідників української історії, письменства та мови, що діяло у Ленінграді. Серед етнографічних статей дослідниці в межах даної теми особливо цікавими видаються «Гончарство на юге Черниговщины» (1926) [25] та «Форма і орнамент посуду з Поділля» (1928) [26]. Остання засвідчує серйозне і зацікавлене ставлення до досліджуваного предмету. Нам важливо, що серед різних аспектів подільського гончарства, в статті міститься опис використання посуду в побуті та культурі харчування. Помітне тяжіння дослідниці до типологізації: нею виокремлено типи народної кераміки, типи форм посуду, окремішньо виділено типи полив'яних мисок. Зроблено висновки стосовно характерних ознак подільського посуду.

Стаття Лідії Шульгіної «Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі» опублікована 1929 року, досі залишається найповнішим описом гончарства села Бубнівки. Написана вона на основі етнографічних «екскурсій» дослідниці, які становлять значний інтерес для керамологічних студій і виявляє її як справжнього етнографа. Про це свідчить стиль написання, а також методика її вивчення: «описуючи гончарство в Бубнівці я здебільшого спиралась на свої безпосередні спостереження, намагаюсь, по змозі бачити все, що стосується гончарської праці, і записувала все під час роботи...», «...техніку бубнівських ганчарів та все те оточення, що в ньому відбувається їхня робота й пливе їхнє щоденне життя» [27, с. 111-112]. Вагому увагу в даній статті приділено формі, розмірам, застосуванню глиняного посуду. Найважливіший внесок дослідниці тут у тому, що зроблено акцент на використанні глиняного посуду в побуті, що більшість дослідників пропускали в своїх працях.

У статті Євгенії Спаської «Глечик з хрестиком: (Етюд з циклу «Чернігівське гончарство»)» (1929) простежено зв'язок звичаю мітити глечики з християнським культом – Зборною або Федоровою суботою, згадано про особливості поведінки з глиняним посудом [20, с. 7]. У працях дослідниці «Подорожі по Чернігівщині; уривки з щоденників, рр. 1921-1926, головним чином про гончарство Чернігівське» [21] та «Орнамент бубнівського посуду» [22] вміщено окремі згадки про функціональне призначення глиняного посуду.

У роботі керамолога Якова Риженка «Форми ганчарних виробів Полтавщини» (1930) окрім аналізу проблем формотворення глиняного посуду, наведено відомості про форми та призначення глиняного «кухля», «миски», «макітри», «горщика», «двійняток», «глека», «тикви», «куманця», «барильця», «чайника». Важливість цієї роботи в її інформативності, наявному переліку асортименту глиняного посуду першої чверті ХХ століття. Намагання ж вивести форму тієї чи іншої посудини «від давнини», історичні екскурси в минуле Якова Риженка не завжди коректні [18].

На жаль, цей етап активізації досліджень було припинено на початку 1930-х років згоранням українізації та початком репресій щодо її активних діячів.

Таким чином, функції глиняного посуду в культурі харчування українців впродовж ХІХ – першої третини ХХ століття висвітлено в наукових працях епізодично. Монографічних і спеціальних досліджень даного питання зроблено не було. Проте наведені в працях окремих дослідників традиційної культури українців і зокрема гончарства, матеріали, є вагомим внеском у фонд етнографічних досліджень. На прикладі функцій глиняного посуду можна переконатися, що впродовж досліджуваного періоду інтерес до народної культури зростав, що проявилось в появі ґрунтовніших праць. У 1930-ті роки історичними реаліями на два десятиліття було перервано поступ української етнологічної науки в даному напрямку.

Необхідність осмислення глиняного посуду в культурі харчування українців як інформаційного показника розвитку не лише гончарства, але й етноспільноти в цілому, а також інтерес фахівців суміжних галузей зокрема медицини, нутриціології, дієтології, ресторації й спонукало автора здійснити спробу дослідити дану тему, яка досі не була предметом наукового дослідження.

Список використаної літератури та джерел

1. Василенко В. И. Опыт толкового словаря народной технической терминологии по Полтавской губернии /.../. – Харьков: тип. «Печатное дело», 1902. – 80 с.
2. Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.
3. Вишенський І. Вибрані твори. – К.: Дніпро, 1972. – 128 с.
4. В.Щ. Пища и питье крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // Этнографическое обозрение. – М.: Издание Этнографического Отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1899. – №1-2. – С.266-322.
5. Гнатюк В. Народня пожива і спосіб її приправи у східній Галичині // Матеріяли до українсько-руської етнології. Виданне етнографічної комісії за редакцією Хв. Вовка. – Т.І. – Львів: з друкарні наукового товариства ім. Шевченка під зарядом К.Беднарського, 1899. – С.96–110.

6. Гриша Онисько. Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині // Матеріяли до українсько-руської етнології. Видання етнографічної комісії за редакцією Хв. Вовка. – Т. I. – Львів: з друкарні наукового товариства ім. Шевченка під зарядом К.Беднарського, 1899. – С. 111–156.
7. Зарецкий И. А. Гончарный промысел в Полтавской губернии / И. А. Зарецкий / – Полтава : Типо-литография Л.Фришберга, 1894. – 3 нен., II, 126, XXIII, VI, 11 с.
8. Зіновіїв К. Вірши. Приповісті посполиті / Климентій Зіновіїв. – К.: Наукова думка, 1971. – 391 с.
9. Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда. – Харків: Майдан, 2007. – XLIII, 216, X, 58 с.
10. Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів // У кн.: Весілля: У 2-х кн. – К.:Наук.думка, 1970. – Т.1. – С.68-74.
11. Коваленко О. В. Гончарська термінологія XVI–XVIII століть: проблеми історії та атрибутування // Заповідна Хортиця. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Історія запорізького козацтва в пам'ятках та музейній практиці». – Спеціальний випуск. – Запоріжжя: A&V.Art.GROUP. – 2011. – С.74-78.
12. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – К.: тип. И. и А. Давиденко, 1860. – 174 с.
13. Могильченко М. Гончарство в с. Олешні у Чернігівщині // Матеріяли до українсько-руської етнології. Видання етнографічної комісії за редакцією Хв.Вовка. – Львів : друкарня наукового товариства ім. Шевченка, 1899. – Том I. – С.53–65.
14. Нечуй-Левицький І. С. Зібр.творів: У Ют. – К., 1968. – Т.2,5, 10.
15. Пакульский Н. А. Краткие очерки кустарных промыслов Черниговской губернии. – К. : Тип. И. И. Гарбунова, 1898. – 122 с. – С.93-103.
16. Прусевич А. Гончарный промысел в Подольской губернии // Кустарные промыслы Подольской губернии – К.: издание Подольской Губернской Земской управы, 1916. – С.9-118.
17. Прусевич А. Н. Санитарно-гигиеническое положение гончарства в Подольской губернии. – Каменец-Подольск: электр. Типо-литогр. Под. Губ. Правления, 1915. – 12 с.

18. Риженко Я. Форми ганчарних виробів Полтавщини // Риженко Я. / Науковий збірник Харківської науково-дослідної катедри історії української культури імені академіка Д. І. Багалія. – 1930. – Т.IX. – Вип.2. – С.22–42.
19. Русов М. Ганчарство у с.Опошні, у Полтавщині // Материяли до українсько-руської етнології / Русов М./ – 1905. – Т.VI. – С.41–59.
20. Спаська Е. Глечик з хрестиком: (Етюд з циклу «Чернігівське гончарство») // 1929. Т. 21-22, ч. I. – С.35-41: іл. (Простежено зв'язок звичаю мітити глечики з християнським культом – Зборною або Федоровою суботою).
21. Спаська Євгенія. Подорожі по Чернігівщині; уривки з щоденників, рр. 1921–1926, головним чином про ганчарство Чернігівське // Українське Гончарство: Національний культурологічний щорічник. За рік 1994. – Опішне: Українське Народнознавство, 1995. – Кн.2. – С.337-373.
22. Спаська Є. Орнамент бубнівського посуду // Материяли до етнології. – К., – 1929. – Т.II. – С.201-221.
23. Сумцов Н. Ф. Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии по Ахтырскому уезду Харьковской губернии). – Харьков: типо-литография «Печатное дело» кн. К. Н. Гагарина, 1902. – 57 с.
24. Украинское народное творчество. Серія VI. Гончарные изделия. Выпуск 1-ый. Типы украинской гончарной посуды. – Полтава: издание кустарного склада Полтавского губернского земства, 1913. – 29 с.
25. Фриде М. Гончарство на юге Черниговщины // Материалы по этнографии. – Ленинград: издание Государственного Русского музея, 1926. – Т.III. – Вып. I. – С.45-58.
26. Фріде Марія. Форми й орнамент посуду з Поділля // Науковий збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови. – 1928. – Вип. 1. – С.81-92.
27. Шульгіна Лідія. Ганчарство в с. Бубнівці на Поділлі // Материяли до етнології. – К. : 1929. – Т.II. – С.111-200.
28. Шухевич Володимир. Гуцульщина // Репринтне видання, 1999: Верховина. – Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1904. – Ч.4. – 302 с.

29. Шухевич Володимир. Гуцульщина // Репринтне відтворення видання 1899 року. Передне слово Дмитра Ватаманюка. Вступна стаття Петра Арсенича: Верховина, 1997. – Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1899. – Т.2. – 348 с.
30. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край снаряженной императорским русским географическим обществом. Юго-западный отдел материалы и исследования собранные д. чл. П. П. Чубинским. – С.Пб. – 1872. – С.433-448.
31. Щербань Олена. Посуд в «Енеїді» Івана Котляревського // Збірник матеріалів XVII Всеукраїнської науково-практичної конференції «Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні». – Харків, 2007. – Вип.16. – С.155–158.
32. Щербань Олена. Глиняний посуд у творах Миколи Гоголя // Україна і світ у часовому вимірі: 2010 / [укл. Намакштанська І. Є. та ін.; за заг. ред. к.т.н. проф. Левченка В. М. та к.ф.н., проф. Намакштанської І. Є.]. – Донецьк: Ноулідж (донецьке відділення). – 2010. – С.144-145, 152-153.
33. Щербань Олена. Глиняний посуд у «Конотопській відьмі» Григорія Квітки-Основ'яненка // Чумацький шлях. – 2010. – № 4. – С.27-28.

Щербань О. В.

Функции глиняной посуды в культуре питания украинцев как объект научных исследований XIX – первой трети XX вв.

В статье проанализированы исследования функции глиняной посуды украинцев от времени зарождения этнографической науки до 1930-х годов – времени её искусственного уничтожения сталинским режимом. Охарактеризовано представленную в научных работах того времени информацию. Сделан вывод про последовательный рост научного интереса к отдельным фрагментам традиционно-бытовой культуры, в частности, к сфере жизнеобеспечения определённой этнической общности, в том числе функциям глиняной посуды.

Ключевые слова: глиняная посуда, функции глиняной посуды, историография.

The functions of pottery in the food culture as an object of scientific Ukrainian Studies in the XIX - the first third of the XX ct.

Study analyzed the functions of pottery since the emergence of Ukrainian ethnographic science to the 1930s – a time of artificial destruction of Stalin’s regime. Characterized filed in the contemporary scientific literature information. The conclusion to the gradual growth of scientific interest in the individual fragments of traditional consumer culture, including certain areas of life support etnospilnoty, including features pottery, was made.

Keywords: pottery, pottery features, historiography.

Наукове видання

Збірка наукових праць

*Третьої та Четвертої міжнародних наукових конференцій
студентів, аспірантів та молодих вчених*

Етнічна культура в глобалізованому світі

Присвячується 150-річчю ОНУ імені І. І. Мечникова

Підп. до друку 14.09.2015. Формат 60x84/16.
Ум.-друк. арк. 10,0. Тираж 50 пр.