

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА  
ІСТОРИЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
НАУКОВЕ ЕТНОЛОГІЧНЕ СТУДЕНТСЬКЕ ТОВАРИСТВО (НЕСТ)  
КАФЕДРА АРХЕОЛОГІЇ ТА ЕТНОЛОГІЇ УКРАЇНИ

# Етнічна культура в глобалізованому світі

**Збірка наукових праць**

*Присвячується 25-річчю Незалежності України*

ОДЕСА  
ОНУ  
2016

**ББК 63.5я431**  
**УДК 39:7(063)**  
**Е912**

Рекомендовано до друку Вченою Радою  
історичного факультету.  
*Протокол № 3 від 15.11.2016 р.*

**Редакційна колегія:**

- В. А. Долгочуб**, голова Наукового етнологічного студентського товариства (НЕСТ) кафедри археології та етнології України;  
**В. Г. Кушнір**, доктор історичних наук, професор;  
**Н. О. Петрова**, кандидат історичних наук, доцент;  
**О. В. Сминтина**, доктор історичних наук, професор;  
**А. В. Стрельцова**, секретар Наукового етнологічного студентського товариства (НЕСТ) кафедри археології та етнології України.

**Етнічна** культура в глобалізованому світі : Збірка наукових  
**Е912** праць П'ятої та Шостої Міжнародних наукових конференцій студентів, аспірантів та молодих вчених / Колектив авторів. – Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2016. – 198 с.

ISBN 978-617-689-195-6

На сторінках видання розглядаються проблеми фіксації та збереження локальних варіантів традиційної культури; питання трансформації етнічної культури, традицій та інновацій, діяльність культурно-просвітніх структур та окремих їхніх представників. Особливу увагу приділено також історіографії цих проблем.

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

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

**ББК 63.5я431**  
**УДК 39:7(063)**

ISBN 978-617-689-195-6

© Колектив авторів, 2016

© Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2016

## ЗМІСТ

НАУКОВЕ ЕТНОЛОГІЧНЕ СТУДЕНТСЬКЕ ТОВАРИСТВО (НЕСТ) КАФЕДРИ АРХЕОЛОГІЇ ТА ЕТНОЛОГІЇ УКРАЇНИ ОНУ імені І. І. МЕЧНИКОВА В НАУКОВОМУ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ (2012-2016 рр.).....	7
<i>Андрусик Т.</i> ФОРМУВАННЯ КОЛЕКЦІЇ СОРОЧОК З КАМІНЬ-КАШИРЩИНИ У ФОНДАХ МУЗЕЮ ЕТНОГРАФІЇ ВОЛИНИ ТА ПОЛІССЯ ПРИ СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ .....	11
<i>Грушецька В.</i> ТРАДИЦІЙНІ ШАПКИ З ОВЕЧОГО ХУТРА ТЮРКСЬКОГО ТА ТЮРКОМОВНОГО НАСЕЛЕННЯ КРИМУ КІНЦЯ XVIII – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ ст .....	19
<i>Долгочуб В.</i> ВИНАЙДЕННЯ СЕМАНТИКИ ЕТНІЧНОГО: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ .....	29
<i>Діордієнко Т.</i> ТРАДИЦІЇ СВЯТКУВАННЯ ВЕЛИКОДНЯ В с. БАШТАНКІВ КОДИМСЬКОГО р-ну ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ.....	39
<i>Завадська В.</i> МЕРЕЖА ІНТЕРНЕТ ЯК ГЛОБАЛЬНИЙ КОМУНІКАТИВНИЙ МІФОПРОСТІР: ПРЕДМЕТНО-СИМВОЛІЧНА СУТЬ.....	44
<i>Калініна С.</i> УКРАЇНСЬКА СІЛЬСЬКА МОЛОДЬ У ДЗЕРКАЛІ ГЕНДЕРНОЇ ПОВЕДІНКИ.....	51

<i>Кожолянко О.</i> СВЯТА І ОБРЯДИ У ЧЕРНІВЕЦЬКОМУ МУЗЕЇ НАРОДНОЇ АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ .....	58
<i>Котова Г.</i> СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ІНСТРУМЕНТ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ У КРАЇНАХ ПІВНІЧНОЇ ЄВРОПИ.....	77
<i>Мамедов А.</i> ПИТАННЯ ЗАХИСТУ ЕТНІЧНИХ ПРАВ УКРАЇНЦІВ В ДІЯЛЬНОСТІ АНТИБІЛЬШОВИЦЬКОГО БЛОКУ НАРОДІВ (1975-1985 рр.).....	88
<i>Мельник В.</i> ЕКОНОМІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ТЕОРІЯ ЕТНОСОЦІОПСИХІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ: ІСТОРИЧНИЙ ДИСКУРС .....	95
<i>Наконечна К.</i> УЯВЛЕННЯ ПРО ЧЕСТЬ ДІВЧИНИ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ (НА ОСНОВІ ПОЛЬОВИХ МАТЕРІАЛІВ).....	109
<i>Родічева Є.</i> КОДУВАННЯ ІНФОРМАЦІЇ У СУЧАСНИХ ГРАФІТІ.....	115
<i>Самофатов М.</i> ЗОНІАНС – ІНОЗЕМЦІ ЧИ ЧАСТИНА ПАНАМСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА? .....	119
<i>Стрельцова А.</i> БЕРИСЛАВСЬКІ ПІДЗЕМНІ ХОДИ У ФОЛЬКЛОРІ МІСТА (ЛЕГЕНДИ, ПЕРЕКАЗИ) .....	127
<i>Тарасенко М.</i> МАРІЯ ОРАНТА – ВТРАЧЕНИЙ СИМВОЛ УКРАЇНИ .....	136

<i>Гретькова О.</i> ШКОЛИ ПОЛІТИЧНОЇ ГРАМОТИ ЯК ЗАСІБ КОМУНІСТИЧНОГО ВИХОВАННЯ ПОЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ПІВДНЯ УКРАЇНИ (1920-1930 рр.).....	145
<i>Чернева Н.</i> КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ В ЗАПИСАХ СТУДЕНТІВ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОЛЕКЦІЇ П. Т. МАРКУШЕВСЬКОГО).....	152
<i>Шевченко В.</i> ДО ПИТАННЯ ПРО ОСВОЄННЯ НІМЦЬМИ ПРИЧОРНОМОР'Я .....	161
<i>Штогрін В.</i> «ЇХАВ КОЗАК ЗА ДУНАЙ»: СПРОБА ІСТОРИКО- ЕТНОГРАФІЧНОГО АНАЛІЗУ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТУ...	169
<i>Щербань О.</i> ГЛИНЯНА ПОСУДИНА ОСОБЛИВОГО ГАТУНКУ – ВЕСІЛЬНІ «РЮМКИ-ТРІЙЧАТКИ».....	178
<i>Яковлев І.</i> НАСЛІДКИ ПОЛІТИКИ РАДЯНІЗАЦІЇ НА ТЕРИТОРІЇ УРСР ЯК ГОЛОВНА ЗАГРОЗА ПОДАЛЬШОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ .....	186
<i>Mitu O. M.</i> ROLUL MONARHIEI ÎN SPRIJINIREA PORTULUI ŞI MEŞTEŞUGULUI TRADIȚIONAL ROMÂNESC.....	195



## **НАУКОВЕ ЕТНОЛОГІЧНЕ СТУДЕНТСЬКЕ ТОВАРИСТВО (НЕСТ) КАФЕДРИ АРХЕОЛОГІЇ ТА ЕТНОЛОГІЇ УКРАЇНИ ОНУ ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА В НАУКОВОМУ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ (2012-2016 рр.)**

З початку 2010-х років, після певного занепаду студентських товариств та ініціатив в ОНУ маємо змогу спостерігати тенденцію до відновлення активності та гурткової роботи студентів. Ця тенденція охопила і наш факультет, і кафедру археології та етнології України зокрема.

Восени 2012 року за сприяння адміністрації факультету студентами різних курсів було створено Наукове етнологічне студентське товариство. Одразу було визначено декілька напрямків діяльності:

- Популяризація етнографічної науки і діяльності кафедри, зокрема, у мережі Інтернет. Для цього було створено сайт та спільноту «Вконтакті», до якої на даний момент долучилося 175 людей. Через Інтернет товариство встановило дружні відносини з київськими, львівськими та московськими етнологами.
- Проведення міжнародних наукових студентських конференцій, об'єднаних темою етнічної культури у глобалізованому світі. Насьогодні відбулося вже шість конференцій. Нагадаємо про перебіг та їх результати:
  - Перша відбулась на початку лютого 2013 року і збрала понад три десятки студентів, аспірантів та молодих науковців з різних куточків України, Білорусі, Росії і навіть Фінляндії. Її матеріали були видані окремою збіркою, присвяченою 20-річчю кафедри. Збірка містить 30 статей.
  - Друга конференція відбувалась у неспокійний та напружений для країни час – наприкінці січня 2014 року. Природно, вона збрала трохи менше учасників, хоча були представники й різних регіонів України. Збірка матеріалів цієї конференції, присвяченої 200-річчю Т. Г. Шевченка, нараховує 27 статей на найрізноманітнішу тематику. Одночасно з нею була видана також збірка спогадів під назвою

«Відгомін лихоліття», до якої увійшли інтерв'ю, зібрані студентами факультету у різних куточках України. Усі спогади об'єднані спільним досвідом Голодоморів 1932-33 і 1946-47 років, а також періоду німецької окупації (всього 32 інтерв'ю і чотири дослідницькі статті, три з яких були написані студентами нашої кафедри).

- Третя конференція НЕСТу відбулася 18-19 вересня 2014 року. Участь взяли 26 студентів, аспірантів та молодих науковців. Серед учасників також були гості з Молдови, Москви та Криму, (інших дослідницьких центрів України). Матеріали даної конференції були надруковані разом із матеріалами четвертої конференції в одній збірці.
- Четверта конференція НЕСТу відбулася 23-25 квітня 2015 року. Охочих виступити виявилось аж 43, в тому числі гості з Румунії. (За результатами конференції, знову ж таки, вийшла спарена збірка, яка налічує 19 статей).
- П'ята конференція відбулася 19-20 листопада 2015 року. На конференцію була подана рекордна кількість заявок - 44 (у тому числі 11 з різних наукових центрів України та 4 з-за кордону).
- Шоста конференція проходила 6-7 жовтня 2016 року. У ній взяло участь 35 дослідників. У цій конференції, окрім представників різних наукових центрів України, брали участь гості з Греції, Польщі, Білорусі. За матеріалами п'ятої та шостої конференцій видано спарену збірку, яка налічує 21 статтю.
- Потрібно зазначити, що тематика доповідей, попри об'єднуючу назву конференцій, вкрай різноманітна: на кожній з них можна було почути і аналітику традиційних етнографічних тем (архітектура, побут, обрядовість тощо), і нариси з новітніх соціокультурних напрямків досліджень (про субкультуру футбольних фанатів та неоязичників, трансформації ідентичності під впливом політики, гендерну проблематику, адаптацію мігрантів та інше).



Крім того, НЕСТ бере участь і в конференціях «на виїзд», улюблений напрямок подорожей при цьому – місто Чернівці. У жовтні 2013 і жовтні 2015 років ми відвідали етнологічну секцію «Буковинських читань», а також, звичайно, обидва рази – Чернівецький музей народної архітектури та побуту під відкритим небом.

Ще одним суто науковим напрямком роботи НЕСТу є студентський лекторій, не прив'язаний до конференцій. Студенти будь-якого курсу, якщо мають на те бажання, можуть організувати власну лекцію на будь-яку дотичну до етнології та культурної антропології тему. Втім, вони повинні бути готові, що на цю лекцію завітають не тільки інші студенти, але й викладачі, що, як правило, і трапляється. Поки що таких лекцій відбулося три: «Багатоликий Міф: теорія та практика» Валентина Долгочуба, його ж «Етнос і нація: поминки за Романтизмом на роздоріжжі Постмодерну» і «Раннее християнство: парадигми восприятія» Владислава Водька. До цього ж напрямку діяльності можна зарахувати щорічну участь НЕСТу в загальноуніверситетських «днях науки»: студентами кафедри проводиться ще одна невеличка конференція з більш вільним підбором тем.

З вересня 2015 року з ініціативи студентів в рамках НЕСТу функціонує гурток «Експериментальне народознавство», яке проводить зустрічі з вивчення народних пісень, танців, обрядів і побуту народів Східної Європи.

З вересня 2015 року у рамках НЕСТу також почав діяти гурток вивчення польської мови, у рамках якого студенти факультету мають змогу вивчати польську мову та культуру. На даний момент гурток налічує 19 осіб.

Необхідно відмітити, що НЕСТ співпрацює з бібліотеками міста (Національна наукова бібліотека, дитяча та юнацька бібліотека імені В. Маяковського), дитячим будинком «Перлинка» та Одеським обласним центром патріотичного виховання дітей та молоді.

З 2015 року члени НЕСТу неодноразово відвідували Союз українців Румунії у м. Тульча (Румунія) з реконструкціями «Вечорниці», «Коза та Маланка», «Івана Купала».

Нарешті, останній напрямок діяльності Товариство поєднує в собі пізнавальні, виховні та розважальні функції. Мається на ува-

зі організація народних свят (Андріївських вечорниць, Масляної, Великодня) і заходів, присвячених національній пам'яті (День української писемності та мови, День рідної мови, вшанування жертв Голодоморів, День Революції Гідності), а також літературних вечорів. До цього ж напрямку можна віднести участь членів НЕСТу у загальноміських патріотичних акціях на кшталт «Мега-маршів у вишиванках» та «Вишиванкового фестивалю».

Таким чином, можемо зробити висновок, що Наукове етнологічне студентське товариство за 4 роки своєї діяльності встигло досягти певних результатів у сфері власне науковій (дослідницькій), сфері самоосвіти, популяризації традиційної культури, а відтак, стало потужним середовищем самоорганізації студентів історичного факультету, що, вірогідно, можна назвати найголовнішим здобутком.

*В. Долгочуб, А. Стрельцова*

**ФОРМУВАННЯ КОЛЕКЦІЇ СОРОЧОК З КАМІНЬ-КАШИРЩИНИ У ФОНДАХ МУЗЕЮ ЕТНОГРАФІЇ ВОЛИНІ ТА ПОЛІССЯ ПРИ СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ**

*У статті характеризуються матеріали виготовлення та конструктивне вирішення сорочок з Камінь-Каширщини, простежуються розміри їх основних частин, аналізуються особливості декорування жіночих сорочок, основні орнаментальні композиції.*

***Ключові слова:** одяг, сорочка, ткацтво, вишивка, Західне Полісся, Камінь-Каширщина, музей етнографії Волині та Полісся.*

У фондах Музею етнографії Волині та Полісся при Східноєвропейському національному університеті імені Лесі Українки [далі – МЕВП] зберігається значна за чисельністю та різноманітна за складом колекція одягу. Комплектування музейної колекції розпочалося із створенням у 1996 році першої експозиції Кабінету етнографії Волині та Полісся. Саме в той час була започаткована і збірка етнографічних предметів із Камінь-Каширщини [4].

Особливості формування колекції одягу МЕВП висвітлювалися у публікаціях М. Цісарук, яка проаналізувала її предметний склад [7]; Т. Боровицької та А. Дмитренко, які з'ясували основні шляхи формування збірки сорочок МЕВП, конструктивне вирішення та типи крою натільного вбрання, етнорегіональні особливості декорування сорочок Волині та Полісся [1-3]. Особливо слід відзначити каталог жіночих сорочок Волині і Західного Полісся із фондів Волинського краєзнавчого музею, укладений Л. Мірошниченко-Гусак та Т. Хомовою, в якому представлено 91 сорочку із Камінь-Каширського району [6, с. 11-28].

Колекція одягу з Камінь-Каширщини у фондах МЕВП невелика за чисельністю (21 предмет) і складається в основному із жіночих сорочок, а також спідниць та фартуха. Однак у колекції музею повністю відсутнє чоловіче вбрання та й жіноче представлене окремими предметами. Найбільш повною, як ми вже говорили, є збірка жіночого натільного одягу.

Жіночі сорочки Камінь-Каширщини датуються в основному першою половиною ХХ століття (1920-50-і рр.). Найдавнішою є сорочка із с. Гута-Боровенська, виконана у 1920-х рр. Однак слід зауважити, що частина збірки не датована (*див. табл. 1*), так як родичі, які передають предмет до музею, не завжди володіють повною інформацією про нього.

Таблиця 1.

**Географія, датування, автор і час надходження жіночих сорочок до музею**

/п	Інв. №	Село	Датування	Автор /Власник	Хто передав до музею	Коли надійшла
.	237	Підбороччя				2009 р.
.	242	Грива			Приходько Т.А.	05.2009
.	246	Хотешів	1930-і рр.	Коралік Є. Я.	Маковецька Г.А.	
.	266	Восгоще	1950-і рр.	Мельник Я. С., 1928 р. н.	Мельник Л.	
.	413	Восгоще				
.	435	Личини		Нинюк Г. М. 1928 р. н.	Кисляк Н.В.	27.05.08
.	1438	Хотешів	I пол. ХХ ст.	Дейнека Г. Н., 1940 р. н.	Дейнека О.	31.05.10
.	1700	Видерта	1940-і рр.	Климчук Є.	Вознюк О.М.	1.12.11
.	1780	Бронниця	1941 р.	Власюк Ф.Н., 1920 р. н.	Подмовська Г.А.	06.03.12
0.	1947	Добре	1940-і рр.	Стеренчук Є.М., 1920 р. н.	Стеренчук І.	19.04.12
1.	1964	Гута-Боровенська	1920-і рр.	Гаталюк Г. І.	Балик О.О.	07.05.12
2.	2127	Залісся	1960-70-і рр.	Данилюк Н.В.	Раковець Б.А.	16.05.13
3.	2139	Бронниця	1920-і рр.	Власюк М.Н.	Подмовська Т.І.	13.05.13

У збірці МЕВП переважають святкові жіночі сорочки, так як буденні швидко зношувались і практично не потрапляють до музеїв. У музеї переважають сорочки, виготовлені із домотканого лляного полотна з різною інтенсивністю вибілювання – добре вибіленого [5, інв. № 242, 246, 266, 1438, 1780, 1947, 2127, 2139] або сірого [5, інв. № 237, 413, 435, 1700, 1964]. Рідше для пошиття сорочок використовувались фабричні тканини, свідченням чому є й музейна збірка [5, інв. № 1780, 2127]. Окремі сорочки виконані з різних тканин. В першу чергу – це сорочка «до підточки», пошита з вибіленого і сірого полотна [5, інв. № 266], та полотняна сорочка, підрукавні клини якої зроблені із перкалю [5, інв. № 1438]. Щодо техніки виконання сорочок, то вони пошиті вручну [5, інв. № 237, 242, 246, 266, 413, 435, 1700] або на машинці [5, інв. № 1438, 1780, 1947, 1964, 2127, 2139].

Таблиця 2.

**Розміри складових частин жіночих сорочок  
з Камінь-Каширщини(у см.)**

/n	Інв. №	Довж. / шир. сорочки	Довж. / шир. вставки	Довж. / шир. коміра	Довж. / шир. пазухи	Довж. / шир. манжета	Довж. / шир. ластки	Довж. / шир. рукава
.	237	80,5x77	19x19,5	33,5x5,5	33x3,5	16,2x3	7,5x7,5	53,5x38
.	242	90x74	20x22	35,5x4,5	32	23x5	17x16,5	48x44
.	246	77x75,5	19x19	32x8,3	31,5x3	17x3,3	10x11	44,5x38
.	266	94x44	18,5x19	34x8	36,5	18x3,3	9x9	54,5x40
.	413	82x66	20x20,5	35x3,5	25,5x6,5	17,5x2,7	8,5x8	49x40
.	435	96,5x69,5	18,5x21,5	36x4,7	41	20x5	8x8,5	39x45
.	1438	84x66,5	13,5x19	33,5x9,5	36x3	20x4	15x13,5	51x40
.	1700	80x71	20x20	33,5x6	31x3	16,5x3,5	6,5x7,5	46,5x41
.	1780	76,5x75,5	19x19	34x4,5	24,5	21,5x5	15x14,5	51x41
0.	1947	93x44	18x20	33x9,5	38,5	17x3	17,5x17	52,5x43
1.	1964	77x66	20,5x19	36x3,2	22x7,5	19x3,5	9,5x8,5	46,5x39
2.	2127	69x67,5	20x22,5	35x4,8	23,5	18x3,5	8,5x7	44x50
3.	2139	70,5x64,5	17x19	33x4	22x8	16x4	15x16,5	48x52

Станок сорочок виконаний із двох-трьох пілок домашнього полотна або кразу. Якщо для сорочки брали вузьке полотно (47-60 см), станок шили із трьох пілок [5, інв. № 242, 266, 413, 435, 1438, 1947], якщо ж широке (70-75 см) – із двох [5, інв. № 237, 246, 1700, 1780, 1964, 2127, 2139]. При цьому у сорочках із двох полотнищ шви розміщені по боках, а у вбрання із трьох пілок один шов іде по правому боку, другий – на спині, третій – спереду із зміщенням вліво. Можливо, побутували сорочки і з більшою кількістю пілок, адже це залежало від ширини полотна і об'єму фігури. Довжина сорочок коливається в межах 69-96,5 см, ширина – 44-77 см (див. *табл. 2*). Все натільне вбрання додільне за винятком сорочки із с. Воєгоща, пошитої «до підточки». При цьому опліччя зроблене із лляного добре вибіленого полотна, а підточка із грубого не вибіленого сірого. Довжина опліччя – 50 см, ширина – 44 см, довжина підточки – 44 см. [5, інв. № 266]. Пазухи сорочок мають довжину 23,5-41 см, маніжки – 22-36 см, ширина маніжок – 3,0-7,5 см (див. *табл. 2*).

Горловина усіх сорочок оформлена коміром-стійкою [5, інв. № 242, 413, 435, 1780, 1964, 2139], або виложистим [5, інв. № 237, 246, 266, 1438, 1700, 1947, 2127]. При цьому говорити про переважання одного чи іншого виду коміра не можна, так як у музейних сорочках вони представлені практично порівну. Довжина комірів – 33-36 см. Ширина комірів-стійок – 3,2-6 см, виложистих – 4,8-9,5 см. Стосовно способів кріплення комірів, то «стійки» застібаються на один або два гудзики, а відкладні – на один. Петлі прорізні або навісні, виготовлені із ниток. Пазухи сорочок мають довжину 23,5-41 см, маніжки – 22-36 см, ширина маніжок – 3,0-7,5 см (див. *табл. 2*).

За кроєм жіночі сорочки Камінь-Каширщини уставкові. Плечові вставки (полики) невеликі, що є характерною рисою сорочок всього Волинського Полісся. Вставки зроблені приблизно на половину ширини домотканого полотна, свідченням чому є їх розміри: ширина – 13,5-20,5 см, довжина – 19,0-22,5 см.

Різняться і розміри рукавів жіночих сорочок. Їх довжина складає 39,0-54,5 см, ширина – 38-52 см. Всі рукави розширені за рахунок підрукавних клинів. В одних сорочках вони зовсім маленькі – 7,5x7,5 см, в інших значно більші –17,5x17,0 см. Нижня частина рукавів закінчується манжетами, ширина яких коливається від 2,7 до 5 см, довжина – 16,0-23,0 см (див. табл. 2). Манжети застібаються на один або два гудзики, у більшості випадків синього або світло-коричневого кольору, що характерно для всіх сорочок Волинського Полісся міжвоєнного періоду. Прорізні петлі оброблені вручну.

Своєрідність жіночих сорочок із Камінь-Каширщини простежується у їх декоруванні. В основному оздоблювались комір (по всій довжині або лише на вуглах), вставка, манжети, рукав, зрідка – пазуха. Наприклад, на пазусі сорочки із с. Хотешів у техніці «хрестик» вишиті стилізовані зображення метеликів [5, інв. № 246].

Орнаменти на жіночих сорочках виконані двома техніками – тканням і вишиванням. Ткання – більш давній спосіб декорування тканин. На жіночих сорочках Камінь-Каширщини зустрічаються узорі, виконані у техніці простого полотняного переплетення. Так сорочка із с. Грива оздоблена поперено-смугастим орнаментом із зубчастими виступами на плечових вставках, рукавах та манжетах [5, інв. № 242].

Основними вишивальними техніками, використаними для оздоблення сорочок, є «занизування», «хрестик», «коса гладь». Занизування – давня вишивальна техніка, яка імітує ткання і виконується одразу по всій ширині декорованої тканини. Занизуванням вишиті рукави і плечові вставки сорочки із с. Воєгоще. Це орнамент у вигляді зірок, зібраних в орнаментульну смугу; розетки, закомпоновані у ромби різних розмірів та модифікацій [5, інв. № 266]. До давніх вишивальних технік відноситься і «коса гладь», використана для декорування сорочки із с. Добре [5, інв. № 1947].

Більшість сорочок вишиті «хрестиком». Наприклад, сорочка із с. Воєгоща вишита хрестиком на плечових вставках і рукавах [5, інв. № 413]; із с. Личини – комірі, вставках і рукавах [5, інв. № 435].

Характерною рисою жіночих сорочок Камінь-Каширщини з колекції МЕВП є поєднання кількох вишивальних технік. Часто більш складні у виконанні тканиня і занизування, якими декорувались більші частини сорочок – переважно вставки і рукави, поєднуються із хрестиком, яким вишиті в основному комірі і манжети. У сорочці із с. Хотешів поєднані тканиня (рукав, вставки) і хрестик (манжети, комірі, пазуха) [5, інв. № 246]. Сорочки із с. Підбороччя і Воєгоща вишиті занизуванням (рукав, вставки) і хрестиком (манжети, комірі) [5, інв. № 237, 266]. З допоміжних технік при оздобленні сорочок використані «соснівка», «стібок», «штапівка», «обметування».

Орнаменти на жіночих сорочках Камінь-Каширщини можна поділити на геометричні, рослинні та стилізовані рослинні. Геометричний орнамент присутній на сорочках, декорованих тканиням і занизуванням. Це прямі та ламані лінії, ромби, квадрати, прямокутники, зубчики, Х-, Ж-подібні фігури, розетки різних розмірів і модифікацій. Сорочки, вишиті хрестиком, мають рослинний, стилізований рослинний і зооморфний орнамент. Це лілії, ромашки, гвоздики, троянди, їх пуп'янки та листочки, калина, листочки дуба, метелики та ін. Часто названі квіти укладені у букети. Разом з тим варто відзначити, що окремі рослинні орнаменти настільки стилізовані, що ідентифікувати якусь квітку чи листочок практично неможливо.

Стосовно кольорової гами орнаментів на сорочках, то тканиня і занизування виконані нитками здебільшого насиченого червоного кольору з незначним вкрапленням чорного, білого, зеленого, жовтого, синього кольорів (що загалом характерно для декорування сорочок Волинського Полісся). Сорочки, вишиті хрестиком, за кольоровою гамою можна поділити на два види – двоколірні (червоні і чорні нитки) та поліхромні (поєднання червоних, чорних, зелених, синіх, жовтих, фіолетових, голубих, оранжевих, бу-



рякових, рожевих та сірих кольорів різних відтінків), поява яких спричинена масовим поширенням фабричних ниток і анілінових барвників у міжвоєнний період.

Отже, основу колекції одягу із Камінь-Каширщини у фондах Музею етнографії Волині і Полісся складають жіночі сорочки. Для їх пошиття використовували вибілене і сіре домоткане полотно та фабричні тканини, які поширились у міжвоєнний період. На кількох сорочках маємо поєднання тканин різного гатунку. Всі сорочки уставкові і переважно додільні (за винятком сорочки із с. Воєгоще, пошитої з підточкою). Основні декорувальні техніки – ткання (просте полотняне переплетення) та вишивка занизуванням і хрестиком з незначним використанням різних допоміжних технік. Для збірки сорочок характерне поєднання ткання і занизування із вишивкою хрестиком. Кольорова гама сорочок залежить від орнаментальних технік – на тканих і занижаних сорочках переважають червоні барви, на вишитих хрестиком – червоно-чорні і багатоколірні.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Дмитренко А. Етнорегіональні особливості декорування сорочок Волині Західного Полісся: на основі збірки МЕВП / А. Дмитренко // Актуальне народне: інтерпретації традиційної культури. Матеріали VII Гончарівських читань. – К.: НЦНК «Музей Івана Гончара», 2011. – С. 244-248.
2. Дмитренко А. Збірка сорочок Музею етнографії Волині та Полісся при СНУ імені Лесі Українки / А. Дмитренко, Т. Боровицька // Історія і сьогодення музею: головні аспекти діяльності, завдання, проблеми, рішення / Ред. кол. Затуловська О. П. та ін. – Чернівці: Букрек, 2013. – С. 314-320.
3. Дмитренко А. Конструктивні особливості жіночих сорочок зі збірки Музею етнографії Волині та Полісся

- / А. А. Дмитренко, Т. Боровицька // Минуле і сучасне Волині та Полісся. Волинь у 1941 році: люди, події, факти. Сторінки історії Іваничівщини. – Наук. зб. – Вип. 39. – Луцьк, 2011. – С. 345-348.
4. Музей етнографії Волині і Полісся. – Інвентарна книга. Рукопис.
  5. Збірка сорочок Музею етнографії Волині та Полісся при Східноєвропейському національному університеті імені Лесі Українки.
  6. Традиційні жіночі сорочки Волині й Західного Полісся кінця ХІХ – ХХ століть. Збірка Волинського краєзнавчого музею. Каталог / Упоряд. Л. А. Мірошниченко-Гусак, Т. О. Хомова. / Вст. ст. Н. Г. Гатальська, Л. А. Мірошниченко-Гусак. – Луцьк: Волинські старожитності, 2013.
  7. Цісарук М. Колекція одягу музею етнографії Волині та Полісся при Волинському Національному університеті імені Лесі Українки. / М. Цісарук // матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції м. Чернівці, 15 грудня 2011. – С. 239-243.

*Андрусук Т.*

## **ФОРМИРОВАНИЕ СБОРНИКА РУБАШЕК ИЗ КАМЕНЬ-КАШИРИЩИНИ В ФОНДАХ МУЗЕЯ ЭТНОГРАФИИ ВОЛЫНИ И ПОЛЕСЬЯ ПРИ ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ИМЕНИ ЛЕСИ УКРАИНКОЙ**

*В статье Характеризуются материалы изготовления и конструктивное решение рубашек из Камень-Каширищины, прослеживаются размеры их основных частей, анализируются особенности декорирования женских рубашек, основные орнаментальные композиции.*

**Ключевые слова:** *одежда, рубашка, ткачество, вышивка, Западное Полесье, Камень-Каширщина, музей этнографии Волыни и Полесья.*

*Andrusik T.*

## **FORMATION OF THE COLLECTION OF SHIRTS KAMAN-KASHIRSCHINI IN THE COLLECTIONS OF MUSEUM OF ETHNOGRAPHY OF VOLHYNIA AND POLESYE AT THE EAST EUROPE NATIONAL UNIVERSITY THE NAME OF LESYA UKRAINIAN**

*In this article materials of making and structural decision of shirts are characterized from Kamani-Kashirschini, sizes are traced their basic parts, the features of decorating of womanish shirts, basic compositions, are analysed.*

**Keywords:** *dress, shirt, weaving, embroidery, Western Polesye, Kaman-Kashirschina, museum of ethnography of Volyn and Polesye.*

*Грушецька В.*

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

## **ТРАДИЦІЙНІ ШАПКИ З ОВЕЧОГО ХУТРА ТЮРКСЬКОГО ТА ТЮРКОМОВНОГО НАСЕЛЕННЯ КРИМУ КІНЦЯ ХVІІІ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ ст.**

*У статті зроблений порівняльно-типологічний аналіз чоловічих шапок з овечого хутра як невід'ємної частини традиційного чоловічого костюма кримських татар і циган, кримських караїмів та кримчаків. Хутряні шапки розподілялися на підтипи та варіанти з урахуванням конструктивних особливостей і функціонального призначення. Сформульовані висновки, що*

*відображають основні аспекти використання даного головного убору: універсальність властивостей матеріалу виготовлення (смушки, овчина), всесезонність використання, апотропейність.*

**Ключові слова:** *вівчарство, смушки, овчина, хутряна шапка, «калпак», традиційний костюм, кримські татари, кримські цигани, кримські караїми, кримчаки.*

Тепла чоловіча шапка «калпак» з овечого хутра (овчина, смушка) вже майже двісті років залишається знаковим традиційним елементом чоловічого костюма тюркського та тюркомовного населення Криму (у кримських татар і кримських циган, кримських караїмів та кримчаків). Ця хутряна шапка для представників зазначених вище народів є найважливішою і найстійкішою частиною костюма, вона має універсальні терморегулюючі властивості захисту тіла людини, що яскраво характеризує всесезонність її використання, також «калпак» виконує важливу роль символу чоловічої мужності та гідності. Використання хутрянних шапок мало багатофункціональне призначення, окрім фізичного захисту голови людини, вони були показником соціального і майнового стану носія та його власним оберегом. Мета дослідження статті полягає у здійсненні комплексного порівняльно-типологічного аналізу чоловічих шапок «калпак», що входили до складу традиційного костюма кримських татар і кримських циган, кримських караїмів та кримчаків у зазначений період.

Чоловіки та підлітки досліджуваних народів частіше за все голили голови, тому зазвичай повинні були постійно носити головний убір. Аналіз розглянутого матеріалу свідчить про те, що наприкінці XVIII ст. багаті та знатні мешканці спочатку носили високі тканинні та шкіряні шапки, прикрашаючи смушками нижній край околища цих головних уборів, або використовували в Криму привезені з інших регіонів різні хутряні шапки, наприклад, черкеські смушеві високі папахи з Кавказу [4, с. 101; 7, с. 170; 10, с. 62; 13, с. 175; 21, с. 199]. Пізніше, вже після реформи костюма 1826 р., яка була проведена в Османській імперії сул-

таном Махмудом II (1808-1839), на теренах Криму з'являються хутрянні шапки «калпак», насамперед зі смушки власного виробництва, які поряд з головним убором «фес» поступово замінили ранні варіанти шапок та тюрбан. Вочевидь що у Криму внаслідок збереження величезного впливу турецької моди на традиційне вбрання кримських татар і циган, караїмів та кримчаків також відбуваються різні зміни в костюмі, а смушева шапка отримує на півострові широке розповсюдження і вже як невід'ємна частина традиційного костюма використовується до 30-х рр. ХХ ст.

Матеріалом виготовлення для чоловічих шапок зазначених вище народів були смушки овечої породи «малич» та овчина несмушкових порід овець «чонтук» і «цигей» (шапка чабанів). Загальновідомо, що у Криму розводили декілька порід овець. Вовну, овчину і шкіру смушевих «малич», грубововняних «чонтук» (шубна порода) і тонкорунних «цигей» використовували для пошиву певних елементів традиційного костюма. Залежно від природно-географічних особливостей місцевості і спеціального корму (ковили, золототисячника та інших трав) визначалася якість вовни, овчини і смушок зазначених вище порід кримських овець [1; 24, с. 42]. «Малич» розводили в степу, частіше за все на Тарханкутському півострові (на північ від Євпаторії) і на Керченському півострові (на рівнинах, прилеглих до Керчі). «Чонтук» і «цигей» випасали як у степу, так і на яйлі в Кримських горах. Вівці «чонтук» розводилися переважно степовими кримськими татарами. Забарвлення у овець даної породи було в основному рудим, їхня вовна була коротшою та грубішою, ніж у овець породи «малич». Вовна «чонтук» в основному використовувалася для виготовлення овчин (шкур, знятих з дорослих овець), які характеризувалися високими теплоізоляційними властивостями, міцністю, легкістю. Вівці гірської породи «цигей» мали високоякісну вовну, яка була довгою та м'якою і використовувалася для подальшого пошиття різних елементів костюма, зокрема, і шапок. Зауважимо, що отари кримських порід овець відрізнялися витривалістю, невибагливістю, були добре пристосовані до утримання на степо-

вих та гірських пасовищах і могли здійснювати довгі переходи в пошуках корму [1; 12, с. 69-70; 24, с. 41, 43].

Кожний чоловік, який шанобливо ставився до свого становища в суспільстві і поважав традиції свого народу, повинен був з'являтися у людних місцях (базар, площа, кав'ярня тощо) з покритою головною, зокрема у смушевій (різні верстви населення) та овчинній (найчастіше чабани) шапках. Смушеві «калпак» як знак гідності та мужності носили незалежно від погоди, часто не знімаючи шапку навіть у власному будинку чи під час перебування в гостях [10, с. 39; 11, с. 10; 13, с. 180; 15; 16]. Смушева шапка – один з найкращих елементів чоловічого костюма, вона мала була виглядати завжди охайно, на її придбання, як правило, не шкодували коштів.

Кримські смушки «паїрд гарджі» як матеріал виготовлення для шапок були поділені на декілька сортів. На півострові найбільш цінувалися два види смушок сірі та чорні (1 і 2 сортів). Ці сорти мали слабо блискучий або злегка склоподібно-блискучий волосяний покрив, великі та дрібні смушки однакової форми були розподілені по всій площі шкурки. Шапки, виготовлені з перших двох сортів смушок вважалися найдорожчими виробами, цінувалися як в Криму, так і за його межами. Зазначимо, що у незаможній сільській родині така смушева шапка часто була єдиним дорогим головним убором, тому її могли надягати чоловіки по черзі, вирушаючи або до міста на базар, або на різні сімейні та календарні свята. Тому для виготовлення шапок, призначених для небагатих верств населення, використовувався ще і третій сорт кримської смушки, хвилястий волосяний покрив якого був склоподібно-блискучим або матовим, завитки мали різну величину і форми, які на боках переходили у майже пряме волосся. Шапки зі смушки такого сорту оцінювалися набагато нижче [8, с. 33; 11, с. 10; 20, с. 3].

Основу смушевої шапки для дорослої людини складали тулія (частина головного убору у вигляді обідка по формі голови) високою 7-12 см та денце. Основними формами для створення кримсь-

ких «калпак» стали такі геометричні тіла обертання, як прямий круговий циліндр і прямий круговий конус. Порівняльний аналіз розглянутого матеріалу дає можливість розподілити традиційні смушеві чорні та сірі «калпак» (Підтип I) кримських татар і циган, караїмів та кримчаків півострова за похідними формами та по висоті виробу на декілька варіантів:

- Варіант 1 – усічений прямий круговий циліндр, пласке рівне денце (висота 7-8 см) (кримські татари, цигани, караїми, кримчаки);

- Варіант 2 – усічений прямий круговий конус, пласке рівне денце (висота 7-8 см) (кримські татари, цигани, караїми, кримчаки);

- Варіант 3 – усічений високий прямий круговий конус, увігнуте денце (висота 8-12 см) (кримчаки) [2, с. 153; 5, с. 9; 6, с. 59; 7, с. 170; 13, с. 174; 14, с. 597; 16; 19, с. 23, 27; 22, с. 83; 23, с. 67].

Смушеву чорну шапку могли також зверху покривати повністю або частково однотонною білою тканиною (кримські татари, кримські караїми) (Підтип II). У передгір'ї серед кримських татар, кримських караїмів і циган була не менш популярною біла хутряна шапка (Підтип III), яка, вірогідно, також шилася із овечих шкурок породи «малич», але з білого кольору 3 сорту смушок, була дешевшою за подібні шапки чорного або сірого кольорів і використовувалася в костюмі менш забезпечених верств населення. З середини до денця та тулії усіх шапок подібного зразку пришивали підкладку з тканини, яку підбирали під тон хутра та утеплювали за допомогою бавовни. Розташовувалися «калпак» таким чином, що закривали лише верхню половину голови, де вуха та чоло залишалися при цьому відкритими [10, с. 62; 15; 17; 18; 23, с. 111, 119; 25, с. 85].

Професійним і знаковим елементом у костюмі чабанів Криму була висока гостроверха овчинна шапка «калпак» з довгим нефарбованим ворсом з вовни несмушкових порід овець «цигей» і «чонтук» (Підтип IV). Ця шапка була дуже теплою, краще за-

хищала від холоду або спеки, шилася довгим ворсом назовні, часто всередині утеплювалася овчиною з підстриженою вовною. Зазначимо, що головною особливістю використання довгого овчинного ворсу на шкіряній основі у шапок чабанів було те, що він сприяв ефективному захисту голови від промокання під час опадів (по довгим ворсинкам швидше стікала дощова вода або танув сніг, не пропускаючи вологу у середину шапок). Мандрівники у своїх нотатках вказували ще на одну особливість: усі чабани носили вищезазначені шапки глибоко насунутими на чоло (шапки доходили до рівня бровей) [6, с. 54; 9, с. 295; 10, с. 104; 11, с. 21] Безперечно, що матеріал виготовлення та зазначений вище спосіб носіння шапок з овчини сприяли кращому захисту голови від сильного вітру, холоду або спеки, допомагали захищати очі від яскравого сонячного світла як високо в горах, так і в степу. До того ж, під час відпочинку м'яка та велика за розмірами шапка у польових умовах могла слугувати чабанам замість подушки.

Коли хлопчикам виповнювалося 3-4 роки, то в їхньому дитячому святковому костюмі батьки іноді замінювали фес на смушеву шапку, яка вважалася дуже дорогим подарунком для малюка. Загалом дорогі повсякденні і святкові варіанти шапок зі смушки носили переважно юнаки та молоді чоловіки, прикрашаючи денце такої шапки залежно від матеріального забезпечення родини пришивним сукняним, іноді оксамитовим наверхшам «тепелік» (з кримськотатарської «тепе» – верх, наверхшя), покритим канителлю і блискітками або окремо вишитим наверхшам з дрібного бісеру чи перлин. Діаметр такого наверхшя на смушевій шапці, яке кріпилося до центру денця, коливався від 1,5 см до 7,5 см. Найпоширеніший і загальноприйнятий центральний візерунок наверхшя – рослинний орнамент та гексаграма, яка разом з овчим хутром (культ барана) у тюркських та тюркомовних народів виступала оберегом від наврочення [9, с. 23; 10, с. 39; 19, с. 23; 23, с. 67].

Зникнення з широкого ужитку шапок «калпак» було обумовлено декількома обставинами. Головними з них слід вважати змен-



шення попиту на традиційні хутрянні шапки завдяки проникненню на півострів багатьох елементів європейської моди і в результаті поширення радянського побуту, коли традиційні «калпак», «фес» та інші шапки замінювалися на фабричні головні убори нового зразка (капелюхи, кепі тощо). Незважаючи на всі зміни в костюмі, що відбувалися протягом 1920-30-х рр. в Криму, хутрянні шапки «калпак» ще продовжували використовувати під час різних урочистих подій як головний елемент обрядового та святкового костюма, що символізував приналежність до певної етнічної тюркомовної спільноти Криму [3, с. 316, 323; 14, с. 597].

Підсумовуючи вищезазначене, можна дійти висновку, що хутрянні шапки «калпак» як знаковий і традиційний елемент чоловічого костюма для кримських татар і циган, кримських караїмів і кримчаків мали спільні характерні ознаки: 1) універсальні властивості матеріалу виготовлення і всесезонність використання – захист від сонячного удару влітку, обігрів і захист від вітрів та опадів взимку (овеча вовна, бавовняна підкладка); 2) статусність (перші сорти вовни, чорний і сур сріблястий кольори) і декор денця – кругле навершя «тепелік», вишите позолотою, бісером або перлинами; 3) частим орнаментом була гексаграма, що виступала як захист і оберіг від наврочення.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Абдулаева Г. Сельское хозяйство в Крымском ханстве [Електронний ресурс] / Г. Абдулаева. – Режим доступу : <http://avdet.org/node/6917> (дата звернення 30.09.2015) – Назва з екрана.
2. Ачкинази И. В. Крымчаки : Историко-этнографический очерк / И. В. Ачкинази. – Симферополь : ДАР, 2000. – 192 с.
3. Боданинский У. А. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму / У. А. Боданинский // Крымские татары : Хрестоматия по этнической истории и традици-

- онной культуре / авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь : Доля, 2005. – С. 52-82.
4. Гермоген. Таврическая епархия : Записки / Гермоген. – Псков : Тип. Губ. Правления, 1887. – 520 с.
  5. Два слова о караимах по поводу караимской комнаты г-жи Р. И. Исаакович / С. И. [Исакович] (авт.); Выставка Крымского горного клуба. – Одесса, 1893. – 15 с.
  6. Живописная Россия. – Т.5. – Ч.2. – СПб. ; М., 1898. – 298 с.
  7. Зуев В. Ф. Выписка из путешественных записок Василя Зуева, касающихся до полуострова Крыма 1782 года / В. Ф. Зуев // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. 1. Мусульмане : крымские татары, крымские цыгане. – Симферополь, 2004. – С. 169-171.
  8. Камеральное описание Крыма 1784 года // ИТУАК. – 1897. – Т. 4. – С. 32-45.
  9. Качиони С. А. В дебрях Крыма / С. А. Качиони. – Петроград : Изд-во Т-ва А. С. Суворина «Новое время», 1917. – 609 с.
  10. Крым / сост. Е. Н. Орловская. – М. : Типогр. И. Д. Сытина, 1911. – 216 с.
  11. Крым и крымские татары : Очерк / сост. П. Дудоров. – Москва : М. В. Клюкин, 1911. – 56 с.
  12. Паллас П. С. Краткое физическое и топографическое описание Таврической области / П. С. Паллас. – СПб., 1795. – 72 с.
  13. Паллас П. С. Наблюдения, сделанные во время путешествия по южным наместничествам Русского государства в 1793-1794 годах / П. С. Паллас / Пер. с нем. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. 1. Мусульмане : крымские татары, крымские цыгане. – Симферополь, 2004. – С. 172-191.

14. Пейсах Е. И. К вопросу о старинной национальной одежде крымчаков / Е. И. Пейсах // МАИЭТ. – Симферополь, 2002. – Вып. IX. – С. 591-598.
15. Раффе О.-Д.-М. Литография. Армяне (в центре) и крымские татары в кофейне [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.crimea-album.com/catalogue/100/ora-024.jpg> (дата звернення 30.09.2015) – Назва з екрана.
16. Раффе О.-Д.-М. Литография. Интерьер жилища крымских татар [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.crimea-album.com/catalogue/100/ora-027.jpg> (дата звернення 30.09.2015) – Назва з екрана.
17. Раффе О.-Д.-М. Литография. Караимы из Феодосии (Каффа) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.crimea-album.com/catalogue/100/ora-021.jpg> (дата звернення 30.09.2015) – Назва з екрана.
18. Раффе О.-Д.-М. Литография. Цыганская кузница в Бахчисарае (Крым) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.crimea-album.com/catalogue/100/ora-008.jpg> (дата звернення 30.09.2015) – Назва з екрана.
19. Рославцева Л. И. Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX вв. : Историко-этнографическое исследование / Л. И. Рославцева. – М. : Наука, 2000. – 104 с.
20. Смущка невыделанная. ГОСТ 10225-75 [Электронный ресурс]. – М., 1975. – 5 с. – Режим доступа : [http://standartgost.ru/g/ГОСТ\\_10225-75](http://standartgost.ru/g/ГОСТ_10225-75) (дата звернення 30.09.2015) – Назва з екрана.
21. Сумароков П. И. Досуги крымского судьи или второе путешествие в Тавриду / П. И. Сумароков // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. 1. Мусульмане : крымские татары, крымские цыгане. – Симферополь, 2004. – С. 195-203.
22. Филоненко В. И. Крымские цыгане / В. И. Филоненко // Сквозь века / сост. Н. В. Николаенко. – Вып. 2. – Симфе-

- рополь, 1996. – № 2. – С. 76-87. – (Народы Крыма).
23. Художник и этнограф Вильгельм Кизеветтер (1811 – 1865) в Крыму / под. ред. Б. Каульбах, Э. Титмайер. – К. : Вік, 2005. – 130 с.
24. Чеглок А. Красавица Таврида / А. Чеглок. – М. : Изд. К.И. Тихомирова, 1910. – Вып. 1. Степной Крым. – 113 с.
25. Шишкина О. П. Заметки и воспоминания русской путешественницы по России в 1845 году / О. П. Шишкина. – СПб., 1848. – Ч. II. – 304 с.

*Грушецкая В. А.*

### **ТРАДИЦИОННЫЕ ШАПКИ ИЗ ОВЕЧЬЕГО МЕХА ТЮРКСКОГО И ТЮРКОЯЗЫЧНОГО НАСЕЛЕНИЯ КРЫМА КОНЦА XVIII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВВ.**

*В статье предпринят сравнительно-типологический анализ шапок из овечьего меха как неотъемлемой части традиционного мужского костюма крымских татар и цыган, крымских караимов и крымчаков. Меховые шапки делились на подтипы и варианты с учетом конструктивных особенностей и функционального предназначения. Сформулированы выводы, отражающие главные аспекты использования данного головного убора: универсальность свойств материала изготовления (смушки, овчина), всесезонность использования, апотропейность.*

**Ключевые слова:** *овцеводство, смушки, овчина, меховая шапка, «калпак», традиционный костюм, крымские татары, крымские цыгане, крымские караимы, крымчаки.*

**THE TRADITIONAL LAMBSKIN CAPS OF TURKIC AND  
TURKIC-SPEAKING POPULATION OF THE CRIMEA AT  
THE LATE XVIII<sup>TH</sup> – THE FIRST THIRD OF THE XX<sup>TH</sup>  
CENTURY**

*The aim of scientific investigation in article is comparative and typological analysis of the lambskin cap in the Crimea. The manufacturing material, the decoration and the functional purpose of caps were analyzed. The conclusions that reflected by the main aspects of head-dress application were formulated: the universality properties of the material production; the warm caps application all seasons; «kalpak» aim in protection against witchery.*

**Keywords:** *sheep breeding, lamb pelt, fur cap, «kalpak», traditional costume, Crimean Tatars, Crimean Gypsies, Crimean Karaites, Krymchaks.*

*Долгочуб В. А.*

УДК [398:394.014](477)

**ВИНАЙДЕННЯ СЕМАНТИКИ ЕТНІЧНОГО:  
ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ**

*Дана стаття присвячена трансформаціям семантики етнічної культури, що ініціюються сучасними акторами соціального простору. Такого роду трансформації переслідують різноманітні функції: пізнавальні, розважальні, ідеологічні. У статті описано типовий механізм подібних культурних «винайдень».*

**Ключові слова:** *семантика, традиційна культура, трансформація, фольклоризм, неоязичництво.*

У просторі сучасної української масової культури, а також в тих її субкультурних відгалуженнях, які так чи інакше звертаються до традиційних форм, час від часу можна натрапити на явище *винайдення семантики етнічного*. На відміну від явища, описаного Е. Гобсбаумом та його колегами [5], винайдення самої традиції (форм та механізму їхньої передачі) тут не відбувається, однак етнічно маркованим елементам традиційної матеріальної чи духовної культури надаються / приписуються нові, невластиві для них раніше значення.

Можливість даного явища зумовлюється специфікою самої традиційної культури – варіативністю й підвищеною семіотичністю її текстів та предметів. У зв'язку з цим бажання їх «декодувати», «розшифрувати» виникає не тільки у науковців та спеціалістів, однак і у численних непрофесійних реконструкторів (описуване явище часто подається саме як «семантична реконструкція»).

Гарним прикладом цього може слугувати книга В. Підгірняка (архітектора за фахом, підприємця в галузі нерухомості) «Текстова вишивка. Бродівське письмо» [14]. В ній символічний код схематизованої вишивки подається як «зашифрована абетка», якою можна успішно «писати» слова, цифри, зазначати фази місяця та сузір'я, місяці та пори року, дні тижня. Автор претендує на те, що вміє «читати» візерунковий код традиційних вишиванок, і навіть пропонує методіку складання візерункових «текстів». Варто зазначити, що відскановані фрагменти даної книги поширюються передовсім в мережі Інтернет, де позбуваються вказівок на авторство, відтак стають анонімними текстами, що здатні легко сприйматися й відтворюватися масовою свідомістю.

В окремих випадках винайдення семантики може бути суто продуктом Інтернет-фольклору (як сукупності фольклорних форм, що існують та розповсюджуються переважно або виключно в мережі [1]). Так, у російськомовних соціальних мережах поширюється низка графічно-текстових (текст + картинка) файлів для жартівливого тесту «Кто какая нечисть по знаку зодиака?». В якості варіантів представлені персонажі слов'янської демонології

та фольклору (лісовик, водяник, русалка, Баба-Яга, Соловей-Розбійник тощо) зі схематичними описами «характерів», адаптованих до реалій сучасного життя. В даному випадку функції винайдення семантики зводиться виключно до розважальної.

Більш серйозними і, можливо, ширшими за охопленням аудиторії є винайдення семантики, що трапляються у (псевдо)документальних фільмах, пов'язаних із конструюванням національної пам'яті та етногенетичних міфів. Особливо багатим на такі практики є авторський фільм С. Марченка «Відгомін забутого неба» (1998 р.) [4], де веснянка «А ми просо сіяли» порівнюється з «акустичною обробкою зерна», а також приділяється увага розбудові семантичних зв'язків у трикутнику «Чумацький шлях (назва сузір'я) – народна астрономія – чумацькі промисли». Індивідуально-авторський характер винайдення тут аж ніяк не ламає перспективи (попередні приклади, зрештою, теж мають конкретних авторів), адже пройшовши крізь масову свідомість аудиторії, новоутворені значення здатні лишитися в ній в якості структурних елементів. Такі наслідки, наприклад, мали фільми проекту «У пошуках істини», створені телеканалом СТБ. Окремі випуски у напівдокументальному стилі розбудовували міфи довкола української національної символіки, сюжетів національної історії, а також пропонували «сенсаційний» перегляд семантики деяких елементів традиційної культури (серія «Магічні таємниці Великодня» [12]). Соціологічно виміряти вплив даних медіапрактик досить важко, однак автору статті неодноразово доводилось чути від різних людей судження, явно чи побічно навіяні ними (напр., про «правильність» національного прапора саме із жовтою стрічкою нагорі).

Винайдення семантики етнічного близьке до явища «вторинної міфологізації» або, точніше, «вторинної фольклоризації», хоча обидві вони можуть стосуватися не тільки сфери етнічного [8; 16]. Механізм винайдення виявляється схожим на той, що працює в народно-етимологічних практиках: реалії та форми традиційної культури для сучасних реконструкторів є екстерналізованими,

«чужими» (навіть якщо свідомо сприймаються як спадщина «своїї» культури), відтак їх необхідно адаптувати до сучасних умов, «розшифрувати» близькою та зрозумілою мовою, відповідно до прийнятної системи уявлень (звідси, вочевидь, і бажання пояснити обрядові та ігрові форми науково-обґрунтованою прагматикою). Головним тут є шлях елементів, що піддаються семантичній обробці: з фольклорно-масової свідомості – до екстерналізованих джерел інформації, а звідти – знову до усного чи анонімно-віртуального побутування. На межі другого і третього етапів елементи зазвичай і набувають нових значень.

Яскравий приклад цього явища, занотований в Олевському районі Житомирської області ще в 1984 р., наводять О.В.Белова та В. Я. Петрухін: «Купало – бог молока. Як весну зустрічають, тоже старому богу кланяюца, не Ісусу Христу» [2, с. 39]. Автори припускають, що дане судження сформувалось у інформанта під впливом «популярної літератури». Купайло, первинно фольклорний персонаж, персоніфікація літнього свята, потрапивши до радянської науково-популярної літератури, знову повернувся до фольклорної свідомості у явно видозміненому значенні.

Цілком можливо, є сенс стверджувати, що семантика етнічного починає винаходитись кожного разу, коли традиційне пояснення, що передається усним шляхом, забувається або вихолощується. У наведених нами прикладах має місце і забуття традиційних пояснень, і первинна відсутність досвіду етнічної традиції у «винахідників», котрі часто є особами, успішно соціалізованими в деетнізованому просторі індустріального чи постіндустріального суспільства. Принагідно до цього можна згадати зауваження Е. Гобсбаума: «поява рухів, “традиціоналістських” чи ще якихось, на захист чи відродження традицій указує на розрив [у наступності = успадкуванні]» [5, с. 18].

Дещо інші функції має винайдення семантики етнічного у практиках такого специфічного руху, як неоязичництво. На пострадянському просторі існує певна література, присвячена конструюванню історичних міфів неоязичниками [17; 18], однак



вкрай мало присвячено особливостям функціонування та переосмисленню елементів традиційної культури в їхніх практиках. Раніше нам доводилось писати про те, як українські неоязичники актуалізують етнічне у різних напрямках мистецтва їхньої субкультури [10]. Сам механізм тут є аналогічним попереднім прикладам, за винятком тих випадків, коли неоязичники намагаються використовувати фрагментарні етнічні практики, дійсно успадковані ними від старших поколінь, - переосмислюючи їх при цьому або відтворюючи за звичаєм.

Торкнемося практик винайдення семантики у неоязичницькій календарній обрядовості. Вибір даного циклу зумовлений тим, що він є найбільш розробленим в усіх діючих на території сучасної України неоязичницьких течіях, відтак може бути найбільш показовим і в аналітичних цілях.

Передовсім, один із апіорних засновків неоязичницької календарної обрядовості полягає в уявленні, що за кожним крупним народно-християнським святом, а іноді – і за окремими днями календаря (напр., Зосима Бджільника, Герасима Шпаківника та ін.) «приховуються» оригінальні язичницькі свята. Теоретики неоязичництва приділяють неабияку увагу віднайденню «первинних змістів» кожного з них, намагаючись побачити аналогії між християнськими святами, яким присвячено той чи інший день, закріпленою за ним народною обрядовістю і образом язичницького бога чи богині, відомості про яких дійшли у джерелах. Прикладом тут може слугувати стаття Г. С. Лозко, присвячена реконструкції образу Сварога, в якій вона обстоює зв'язок між ним і двома днями, присвяченим Кузьмі та Дем'яну [11]. Крім того, за різними ознаками неоязичники намагаються визначити «покровителя» кожного місяця, дня тижня й окремих періодів року (виділяється «Велесові святки» перед народно-християнським днем св. Власія [7], «Перунів тиждень» перед днем св. Іллі тощо).

У вказаному напрямку переосмислюються більшість народних обрядів, засвідчених у традиційній календарній обрядовості: колядки присвячуються Божичу («новонародженому» сонцю) або

Дажбогу, заклання бика під час «іллінських» братчин розцінюється як жертвопринесення Перуну (щоправда, таких заклань, що здійснювалися б самими неоязичниками, не зафіксовано), обдаровування дітей у день св. Миколи пов'язується із функціями Велеса як «загальнонародного покровителя» [3].

Тут варто згадати, що багато етнографів та фольклористів ще з ХІХ ст. визнають відносини «взаємозаміщення» між язичницькими богами і народно-християнськими святими. Враховуючи саму можливість цього, картина семантичних трансформацій ускладнюється. На наш погляд, недостатньо представляти її у вигляді «діалогу культур» між язичництвом та християнством [6], адже неоязичницькі образи богів, вочевидь, відрізняються від дохристиянських. Крім того, святий, який «перебирав» на себе функції певного божества, міг мати і свої власні, і саме вони можуть переноситись на «реконструйований» образ першого. З іншого боку, функції божества могли бути перейняті кількома святими і, навпаки, функції кількох божеств – одним святим. Деякі представники неоязичництва усвідомлюють складність цієї картини, тому виступають проти жорсткої прив'язки власної календарної обрядовості до народно-християнського календаря [13].

Наведемо один курйозний випадок, пов'язаний із винайденням семантики етнічного неоязичниками. Етнографи ХІХ – початку ХХ ст. залишили відомості про «Рахманський Великдень» на четвертий тиждень після Пасхи, обряд відправлення шкарлупи великодніх яєць «до рахманів». Словник Б. Грінченка визначає поняття «рахман» у традиційному фольклорі українців як «жителя міфічної місцевості, праведного християнина» [15]. Неоязичники природно «побачили» у цьому вказівку на індійську варну брахманів, а сам обряд витракували як той, що зберігає пам'ять про розділення пра-індоевропейської спільноти (відповідно до «курганної гіпотези» М.Гімбутас, за якою прабатьківщина індоєвропейців охоплює частину території України) [9]. На жаль, нам не траплялась література, присвячена генезису образу рахманів в українському фольклорі. Було б вельми цікаво, якщо б вияви-

34

лось, що він дійсно пов'язаний із уривочними відомостями про індійських брахманів, які потрапили до фольклорної свідомості за посередництва культури середньовічних книжників [пор.: 2, с. 57-66].

Що ж стосується функцій даного явища в українському неоязичництві, то вони, на наш погляд, полягають у розбудові «картини світу» неоязичників: нова семантика допомагає заповнити «білі плями» в їхніх уявленнях про слов'янську традиційну культуру, забезпечити цілісність і зв'язність світогляду, а також впровадити до нього нові сенси, які краще задовільняють ідентичність неоязичників.

Отже, можемо зробити висновок, що явище винайдення семантики етнічного присутнє в просторі етнокультурних практик сучасної України. Критичний аналіз його різновидів дозволяє виділити функції, які кожен з них виконує. Передовсім, це наївно-пізнавальна функція – спроби без належної компетенції «розшифрувати» символічні коди традиційної культури; розважальна та ідеологічна функції також фігурують серед мотивів маніпуляцій із семантикою елементів традиційної культури. Ми запропонували одне з можливих пояснень механізму такого роду винайдень. Додатково проблематизує це явище наявність комерційного попиту на деякі його різновиди, що успішно підхоплюється ЗМІ. На наш погляд, найбільш адекватною стосовно даного явища є виважена позиція, за якої оцінка дається кожному конкретному прояву відповідно до впливу, що він справляє або може справити на уявлення загалом про традиційну культуру (деформує, спотворює або ж, навпаки, популяризує її).

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Алексеевский М. Д. Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность) // От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов.

- Сб. матеріалов. – М., 2010. – С. 151-166.
2. Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. – М., 2008. – 263 с.
  3. Велес (Микола, Дід Мороз) [Електронний ресурс] / Руське православне коло [сайт]. – URL: <http://svit.in.ua/prg/12p2.htm>(дата звернення: 09.11.2015).
  4. Відгомін забутого неба [Електронний ресурс] / YouTube [сайт]. – URL:<https://www.youtube.com/watch?v=XIUOqrvxr4w> дата звернення: 09.11.2015).
  5. Винайдення традиції / Ред. Е. Гобсбаум і Т. Рейнджер. – К., 2010. – 464 с.
  6. Зражевський С.М. Неоязичництво як феномен релігійної культури ХХ-ХХІ ст. // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Історичне релігієзнавство». – 2012. – Вип. 6. – С. 171-179.
  7. Коло Года: Родноверческие святодни в сравнении с «православными» праздниками эпохи двоеверия [Електронний ресурс] / Велесов круг [сайт]. – URL:<http://www.velesovkrug.ru/novosti/novost-2.html> (дата звернення: 09.11.2015).
  8. Королёва С. Ю. Ещё раз о мифе в литературе: проблемы анализа художественного мифологизма // Славянская традиционная культура и современный мир. – Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: Сб. научных статей. – М., 2011. – С. 205-228.
  9. Креслав В. 16 квітня – Рахманський Великдень. Права середя [Електронний ресурс] / Рідна Віра Русинів-Українців [сайт]. – URL:<http://ridnavira.org/index.php/9-bez-kategoriji/667-24-kvitnya-rakhmanskyu-velykden>(дата звернення: 09.11.2015).
  10. Кузнецов В. А. Актуалізація етнічного у мистецтві субкультури українського неоязичництва // Тези Міжнародної наукової конференції «Міжнародний діалог

- слов'янських спільнот Центральної і Східної Європи». – Київ, 2012. – С. 208-209.
11. Лозко Г. С. Культ Сварога у слов'ян // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – Житомир, 2009. – № 3. – С. 47-55.
  12. Магические тайны Пасхи [Електронний ресурс] / YouTube [сайт]. – URL:<https://www.youtube.com/watch?v=GAqDuX82Fr4> дата звернення: 09.11.2015).
  13. Озёрский С., Будаи, Курганский М. Годовое Коло славянский святодней (опыт реконструкции) [Електронний ресурс] / Кривичи. Славянское язычество Смоленска [сайт]. – URL: <http://www.krivichi.org/zhrec/slavyanskiy-kalendar.html>(дата звернення: 09.11.2015).
  14. Підгіряк В. П. Текстова вишивка. Бродівське письмо. – К., 2008. – 36 с.
  15. Рахман [Електронний ресурс] / Словник української мови за редакції Б. Д. Грінченка [сайт]. – URL:<http://hrinchenko.com/slovar/znachenie-slova/50545-rakhman.html>(дата звернення: 09.11.2015).
  16. Строганов М. В. «Песня Верещагина» и современная фольклорная традиция // Славянская традиционная культура и современный мир. – Вып. 14. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: Сб. научных статей. – М., 2011. – С. 312-329.
  17. Шиженский Р. В. Неоязыческий миф о князе Владимире // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009. № 6. – С. 250-256.
  18. Шнирельман В. А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. – СПб., 2011. – № 14. – С. 133-167.

*Долгочуб В.*

## **ИЗОБРЕТЕНИЕ СЕМАТНИКИ ЭТНИЧЕСКОГО: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ**

*Данная статья посвящена трансформациям семантики этнической культуры, инициируемым современными акторами социального пространства. Такого рода трансформации преследуют различные функции: познавательные, развлекательные, идеологические. В статье описан типичный механизм подобных культурных «изобретений».*

***Ключевые слова:** семантика, традиционная культура, трансформация, фольклоризм, неоязычество.*

*Dolgochub V.*

## **THE INVENTION OF THE ETHNIC CULTURE SEMANTICS: FORMULATION OF THE PROBLEM**

*This article is devoted to the ethnic culture semantics transformations that are initiated by modern social actors. These transformations perform different functions: cognitive, entertainment, ideological. In the article the typical way of such cultural “inventions” are described.*

***Keywords:** semantics, traditional culture, transformations, folklorism, Neopaganism.*

## ТРАДИЦІЇ СВЯТКУВАННЯ ВЕЛИКОДНЯ В с. БАШТАНКІВ КОДИМСЬКОГО р-ну ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ

*Стаття присвячена огляду традицій та обрядів Великодня на прикладі села Баштанків. Розглянемо, які традиції, вірування та звичаї стосовно цього дня були в цьому селі і які існують до сьогодні.*

**Ключові слова:** *Великдень, Пасха, паска, крашанки, піст, церква*

Темою дослідження є спроба розкриття традицій і звичаїв Великодня на основі одного українського села. Метою є дослідження традицій українців, зокрема саме села Баштанків, опираючись на праці дослідників як Борисенко В. К., Воропай О., Пономарьов А. Актуальність дослідження обумовлюється зростанням інтересу людства до своєї історії, традицій та звичаїв. Особливо цікавими є традиції рідного краю і так як з часом вони починають зникати, то важливим і вірним рішенням буде записати їх. Можливо, це допоможе зникненню багатьох традицій або хоча б пригальмує цей процес.

Великдень – найголовніше православне свято України. Це свято Воскресіння Господнього – Великдень по-українськи. Саме у цьому святі увесь сенс Православ'я – сам Бог став людиною, помер за людей, воскрес з мертвих, позбавивши, таким чином, людей від влади гріха і смерті.

Серед весняних свят найзначнішим і улюбленим була Пасха (Великдень). Обряди і ритуали великодного циклу несли релігійне християнське і календарне язичницьке навантаження (воскресіння Ісуса Христа і пробудження природи).

Великодню передувала Вербна неділя – період активної підготовки до свята. У церкві святили гілки верби, якими потім

били членів сім'ї, промовляючи: «Не я б'ю верба б'є» [4]. Це мало забезпечити здоров'я і благополуччя. Кожного вечора цього тижня в хаті біля ікони запалювалася лампадка. На протязі всього тижня красили яйця(галунки), розписували крашанки, пекли паски(пасочки) – обрядові хліби. Саджаючи паски в піч, господиня вимовляла молитви, або ж просто промовляла «Господи допоможи». Кажуть, що з божою допомогою хліб вийде гарний, румяний і пахучий. Заборонялося заходити в кімнату, в якій сходило тісто. Аж доки паска не спечеться.

Велика роль приділялася Чистому(Страсному) четвергові. В цей день, як розповідають старі люди, потрібно було встати до сходу сонця, набрати води і до його ж сходу покупатися. Обов'язково треба було купати дітей та хворих людей. Люди вірили, що в цей день вода очищає і лікує. В цей день ішли до церкви на службу.

П'ятниця вважалася траурним днем і мала назву Страсна п'ятниця.. В цей день заборонялося працювати і обов'язковим було дотримання посту. Всього Великоднього посту мало хто дотримувався, більшість постили в останній тиждень перед Пасхою. І особливо в п'ятницю, деякі взагалі цілий день не нічого не їли.. Також ішли до церкви. Саме в п'ятницю заборонялися різні веселощі.

Вже в суботу починалася серйозна підготовка до найголовнішого християнського свята. В основному саме в суботу красили яйця і пекли пасочки. Яйця красили переважно в червоний колір, він символізував пролиту кров Ісуса. Але лише на червоному не зупинялися. Паски згодом почали прикрашати поливою та різними присипками. Готували різноманітні смачні страви, адже піст закінчувався і можна було частувати себе. Незважаючи на приготування, часто господиня навіть не куштувала нічого в процесі приготування. Бувало таке, що чоловіки обурювалися, як же це мають їсти, якщо ніхто не знає яке воно: а якщо воно несолоне, або навпаки. Але це не впливало на серйозно настроєних господинь. Готували в основному м'ясні страви, голубці, малісніки, пекли бабку.



Ввечері йшли до церкви. В корзину брали продукти, які мали освячувати. Серед таких найголовнішими були: паска, крашанки, ковбаса, сало, хрін, різні солодощі і обов'язково вода. Всю ніч з суботи на неділю були на службі в церкві. Зранку освячували все, принесене з собою і поверталися додому. Але за такою схемою діяли не всі. В зв'язку з тим, що в самому селі церкви немає, то не всі люди їхали в інше село або ж до району в на службу в храм. Натомість в неділю вранці бажаючі сходились на місце, де вже декілька років будується церква, туди приїздить священник з сусіднього села, вітає зі святом і освячує продукти.

Цей день вважається самим світлим святом, тому всі намагаються поздоровити рідних та близьких, забути всі образи і мати гарний настрій, радіти цьому дневі. На Великдень всі мають веселитися, бо хто буде сумувати в цей день, сумуватиме і весь рік. Обов'язковим вважається одягнення в «щось нове». Особливо малих дітей. Пояснюється це переходом до кращого, а краще потрібно зустрічати в новому. При зустрічі потрібно замість звичного «Доброго дня» треба говорити «Христос Воскрес». У відповідь – «Воістину Воскрес». Так повинно продовжуватися аж до Вознесіння(сороковий день після Великодня) [6].

Прийшовши додому, накривають на стіл. За столом повинна бути вся родина, тому або діти та внуки ідуть в гості до бабусь та дідусів, або ж навпаки. Головне зібратися в цей день разом.

Одразу, як прийшли додому, потрібно випити свяченої води. При бажанні можна окропити нею дім. Далі, коли сідають за стіл, найперше треба скуштувати пасочки або галунки, після цього можна притупати до інших страв. За давніми повір'ями господар повинен обрізати паску з чотирьох сторін і ці обрізані грінки зберегти. Якщо захворіє хтось із худоби, йому потрібно дати цю грінку і це вилікує хворобу. Дівчатам кажуть вмиватися водою, в якій плаває крашанка, так лице буде красиве і молоде.

Для дітей існують різні пасхальні ігри. Такі, як, наприклад, «човкання». Діти човкались крашанками, в кого була найміцніша, той забирав собі побиті. Ще катали крашанки, брали дошку і

пускали по ній яйця. Чиє найшвидше, той переміг і забирав собі крашанки тих, хто програв. Ще дуже цікаву забаву розповіла бабуся. Всі діти дуже любляють колиски, але раніше їх не було в кожному дворі, а лише в когось одного на вулиці. І всі діти збирались у цього щасливчика, а платнею за розвагу була крашанка. Ще діти ходили хрестувати. Компанією чи по одному ходили до людей і за чарівне «Христос Воскрес» отримували пасочки, галунки і солодоші.

Святкується Пасха три дні. Але ніякими обрядовими діями ці дні між собою не відрізняються. Святкується різними стравами і закінченням посту. На Пасхальному тижні люди ходять у гості один до одного, дарують паски, фарбовані яйця.

Завершуються великодні свята поминальними днями або, як в народі кажуть, проводами [5]. Люди йшли «христосуватися з померлими». В Баштанкові проводи припадають на першу після пасхальну неділю. В цей день всі ідуть на кладовище «провідати померлих родичів». Саме в цей день всі приїжджають навіть із далека аби відвідати могили померлих родичів.

З дому з собою беруть різноманітні страви і обов'язково печуться паски і красяться яйця. Раніше їсти сідали на могилах, стелили скатертину, розкладали на неї принесені страви і таким чином поминали мертвих. Зараз все те ж саме, але за столом. За одним столом можуть сидіти декілька сімей, не обов'язково родичі.

За померлого родича потрібно комусь дати пасочку, галунку і посудину з водою. Зараз кожен на свій вибір дає різні солодоші або ж, навіть, і подарунки. Раніше дуже цікавим було те, що обов'язковим вважалося дати все це незнайомій людині, яку ти бачиш вперше. Спеціально виходили на дорогу, аби перестріти когось. Люди, навіть, приїжджали з сусідніх сіл і йшли до кладовища спеціально для того, щоб послугувати оцим перестрічним незнайомцем.

По кладовищі ходить батюшка і святить гроби. По бажанню родичів проводить різні ритуальні дії з могилою (святить, відспіває, читає молитви).

Отже, сьогодні побутують різноманітні традиції присвячені Великодню. Багатьох уже не дотримуються, деякі зберігаються, але трохи в зміненому варіанті. Але найголовніше те, що це свято все одно залишається в розумінні людей одним з найважливіших, найсвітлішим. Змінюються способи святкування, але мотиви людей стійкі. Сподіваюсь, що сучасне покоління не забуде все це а, можливо, і відновить якісь традиції минулого. Головне розповідати про них і поступово вони почнуть повертатися.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Діордієнко Валентина Леонідівна.
2. Караман Галина Іванівна.
3. Українська етнологія: Навчальний посібник для студ. вузів / В. К. Борисенко, М. В. Гримич, О. П. Гончаров; [та ін.]. – Київ : Либідь, 2007 . – 399 с.
4. Воропай О. Звичаї нашого народу. – К.: «Оберіг», – 1993. – 496 с.
5. Пономарьов А. П. Українська етнографія. – К. : ”Либідь”, 1996. – 343 с.
6. Пригорницький В. В. Народні свята. – К.:”Освіта”, 1993. – 146 с.

*Диордиенко Т.*

### **ТРАДИЦИИ ПРАЗДНОВАНИЯ ПАСХИ В С. БАШТАНКОВ КОДЫМСКОГО Р-Н ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ**

*Статья посвящена обзору традиций и обрядов Пасхи на примере села Баштанков. Рассмотрим, какие традиции, верования и обычаи относительно этого дня были в этом селе и которые существуют сегодня.*

**Ключевые слова:** Пасха, Пасха, кулич, крашенки, пост, церковь.

## TRADITION OF CELEBRATING EASTER IN VILLAGE BASHTANKA KODYMA DISTRICT, ODESSA REGION

*This article is a review of the traditions and rituals of Easter the example of the village Bashtanka. Consider what traditions, beliefs and customs regarding this day were in this village and today.*

**Keywords:** *Easter, Easter, Easter cake, krashenki, post, Church.*

*Завадська В.*

УДК 801.81:801.83:801.733

## МЕРЕЖА ІНТЕРНЕТ ЯК ГЛОБАЛЬНИЙ КОМУНІКАТИВНИЙ МІФОПРОСТІР: ПРЕДМЕТНО-СИМВОЛІЧНА СУТЬ

*У статті йдеться про мережу Інтернет як про особливий комунікативний простір, що виконує міфотворчу роль і за ступенем ритуалізації не відрізняється від традиційного. Важливим є те, що мережевий міфопростір використовує як символічне поле лексичні одиниці, графєми, відео, аудіо-, фотоматеріали, малюнки. Таким чином, на відміну від традиційної, поєднуються вербальна та предметна сфери, виробляється власна неоміфологічна культура.*

**Ключові слова:** *Інтернет-комунікація, міфологічна свідомість, символ, міфопростір.*

З появою Інтернету спілкування у мережі стало об'єктом спостереження та аналізу вчених різних напрямків гуманітарної науки: філософів, політологів, лінгвістів, соціологів, істориків, фольклористів, міфологів. Останні розглядають Інтернет як арену для творення новітньої міфології, що відрізняється від

традиційної культури лише формально, по суті ж репрезентує усі особливості міфологічного світосприйняття і повторює характерні моделі ритуально-обрядового змісту. Дослідженням різних форм неоміфології займалися такі українські та зарубіжні вчені, як: Барт Р., Бріцина О., Буйських Ю., Головаха І., Топорков А., Щепанська Т. та ін. Метою даної статті буде розглянути деякі особливості Інтернет-комунікації та її ознаки як неоміфологічної системи.

У сучасному світі зростає та поширюється тенденція до т.зв. «непрямого» спілкування. Йдеться, насамперед про ті випадки, коли комунікація відбувається у такий спосіб, що одна людина не бачить іншої, отже, не може візуально сприймати інформацію і робити висновки (щоправда суб'єктивні) про психологічні особливості співбесідника: його характер, темперамент, рівень психічного збудження на момент спілкування та ін. поведінкові характеристики. Заочне спілкування позбавляє комунікантів змоги скласти «мовний паспорт» співрозмовника, адже за манерою й особливостями мовлення можна визначити походження, рівень освіти, соціальний статус людини, національну приналежність, а також соціальну роль, яку обрав для себе співбесідник на момент комунікації. Відсутність очного спілкування вносить значний дискомфорт, адже 80% інформації, на думку психологів, людина сприймає (і передає) невербально, через позу, рухи, міміку, інтонації, навіть через одяг або речі, які людина тримає у руках (так, букет квітів – знак урочистої події, святковості, але у доповненні до чорного вбрання – ознака трауру і т.п.). Саме тому людство намагається (і досить успішно) максимально візуалізувати заочну комунікацію (спочатку на рівні фото співрозмовників на екрані телефону, потім – безпосереднє відеозображення у реальному часі і т.п.).

До речі, викладачі, які проводять семінари або тренінги в режимі он-лайн часто скаржаться саме на відсутність візуального зворотного зв'язку, через що неможливо зрозуміти реакцію слухачів, «прочитати» її, а отже, – неможливо змінити тип викладу або відкоригувати матеріал відповідно до потреб чи вимог

аудиторії. Такий самий недолік має й телефонне спілкування, яке психологи відносять до одного з найнапруженіших типів саме через відсутність очного контакту співрозмовників.

Отже, візуалізація співрозмовника, безумовно, є важливим фактором процесу спілкування, фактором, який зникає, коли передача інформації відбувається за допомогою засобів віддаленого доступу. Цілком розуміючи, що до останніх належать як новітні засоби спілкування (мобільний телефон, мережа Інтернет, комп'ютерні програми, наприклад Skype і т.п.), так і давніші заочні засоби передачі інформації (книга та радіо), ми усе ж будемо далі застосовувати терміни «Інтернет-комунікація/спілкування», «Інтернет-засоби», оскільки саме всесвітня мережа Інтернет стала глобальною комунікативною ареною заочного спілкування.

Інтернет-комунікація, як і будь-який інший тип спілкування, може характеризуватися за багатьма показниками:

*За кількістю учасників* (індивідуальна, групова);

*За тематикою* (професійне, офіційно-ділове, за інтересами чи захопленнями, за випадковою реакцією ін. учасників комунікації – йдеться про поодинокі коментарі);

*За ступенем офіційності* (ділове – формальне/неформальне; професійне – формальне/неформальне; неофіційне);

*З ступенем постійності* (оказіональне, постійне/довготривале, непостійне/короткотривале);

*За ступенем обов'язковості* (вимушене – у випадку офіційно-ділових контактів, а також у сім'ї; у інших випадках – невимушене);

*За візуалізацією співрозмовника* (очне, заочне);

*За характером «відкритості» співбесідника* (відкрите – людина поводиться природно та широко; закрите – людина створює віртуальний образ, який може абсолютно не співпадати з реальною особою; змішане – людина вносить певні корективи до власного психологічного портрета, створюючи бажане враження в інших комунікантів);

За вибором засобів зв'язку (пошта, Skype, соціальні мережі, усілякі он-лайн групи, коментарі до повідомлень тощо).

Як бачимо, характер інформативного обміну за допомогою ІТ-засобів сильно різниться, відповідно різняться й форми, якими ці повідомлення передають. Йдеться, перш за все, про набір стилістичних засобів та певних вербальних особливостей того ж Інтернет-спілкування, серед яких відзначають такі:

- *економія мовних ресурсів* (ігнорування знаків пунктуації, тяжіння до скорочення слів та імен, використання буквено-цифрових словозамінників (4you), аббревіатур (З др!) і т.п.;
- *висока емотивність повідомлень* (вживання сленгових конструкцій, нецензурної, емотивнозabarвленої лексики);
- *велика кількість новотворів*, іноді оказіонального характеру;
- *щирість висловлюваної думки* (за відсутності візуального сприйняття комуніканти частіше віддають перевагу відвертим висловлюванням, уникаючи двозначностей та різнотлумачень; досить часто застосовується іронічний тон, який супроводжується відповідними піктограмами задля уникнення різночитань).

Звичайно, усі наведені приклади більше стосуються неділового Інтернет-спілкування, оскільки правила написання ділових листів, відправлених електронною поштою, не відрізняються від правил написання традиційних ділових листів, оформлених на папері.

Отже, можна зробити висновок, що Інтернет-спільноти творять (звичайно, ненавмисне) власні норми та правила спілкування, які можуть бути незнайомими новачкам і які приймають неофіти. Це абсолютно не виключає того, що людина залишить повідомлення у власному стилі, із дотриманням власних особливостей спілкування. Про таку людину буде створене відповідне враження у інших комунікантив за тим же традиційним підсвідомим критерієм «свій»/«чужий». Лексичний набір, тип звертання, пунктуація, вживання піктограм, загальне оформлення повідомлення у Інтернет-комунікації виконують ту саму

символічну роль, яку мають невербальні засоби у традиційному комунікативному акті – оціночне маркування людини.

Цікаво, що у традиційній культурі заочне спілкування відсутнє взагалі (і не лише через відсутність відповідних технічних можливостей). Єдиний приклад такого спілкування існує на рівні «божество – людина», при чому воля й послання божества «прочитувалися» через посередництво найрізноманітніших символів живої та неживої природи. На рівні ж «людина – людина» маркування-споглядання іншої людини було неодмінним елементом неписаних звичаєвих правил. «Свій» чи «чужий» з'ясовувалося ще здалека за кроєм одягу, вишивкою (її колір, розташування на одязі, елементи візерунка), аксесуарами (прикраси, головний убір, сумка, ціпок, взуття, пояс). Окрім інших значень, це мало суто практичний характер, іноді за такими зовнішніми ознаками людину відразу відносили до ворогів, тоді вербальної комунікації (як і наближення) або уникали зовсім, або ж надавали їй відтінку попереджувально-агресивного. Російська дослідниця сучасних субкультур Т. Щепанська описує ситуацію, коли за зовнішніми ознаками (білими балахонами і сачками у руках) студентів-ентомологів у сутінках прийняли за нежить із косами [3, с. 163]. Таку саму історію наводить дослідниця з власного життя, коли її, вдягнену у світлу сукню, зустрічний подорожній прийняв за покійника, оскільки вона ішла до села з боку цвинтаря [3, с. 163-164].

Подібний випадок трапився з нами у червні 2015 року, коли під час байдарочного сплаву річкою Тетерів воєнізована охорона залізничного мосту прийняла нас за терористів лише через те, що авторка цих рядків зав'язала обличчя хусткою від сонця. Показовим було те, що після попереджувальних викриків вартового (які ми щоправда проігнорували) і характерного жесту – знімання з плеча рушниці – вистачило кількох фраз українською мовою, щоб нас спокійно пропустили під мостом. Отже, ланцюжок невербальних знаків був такий: характерний для «ворогів» одяг – різкий крик та жест хапання за зброю – зняття одягу-маски та



фрази «своєю» мовою – маркування нас як «своїх» на основі останніх ознак.

З власного фольклористичного досвіду додамо, що фрази типу «Не наш, вдягнений був не по-нашому» є первинними відносно таких: «Говорив якось не по-нашому». Отже, у народній традиції, як, до речі й у сучасному спілкуванні, першим ступенем маркування є візуальне сприйняття, другим – вербальне. Недаремно вітальні фрази були і залишаються своєрідною візитною карткою, застосованою доречно або недоречно.

Повертаючись до спілкування у мережі, ще раз наголосимо, що усі, перелічені вище засоби, так би мовити, вияву індивідуальності в Інтернет-повідомленні, у тому числі й словесні, набувають функції символів: вони несуть у собі прихований сенс, ними оперують у встановленому порядку, вони самовідновлюються, як і власне соціальна група, що їх застосовує. А це, за Т. Щепанською, вже ознаки появи традиції, характерні для субкультур [4, с. 15]. Відповідно спілкування у мережі ритуалізується. Погляньте, наприклад, як спілкуються у групах геймерів (до того ж у різних групах), навряд чи людина «непосвячена» зрозуміє суть їхніх повідомлень з великою кількістю малюнків, відео, що супроводжуються короткими, але теж не завжди зрозумілими коментарями. Те саме можна сказати про мережі, де викладають, наприклад лише зображення, навіть без жодних коментарів. Априорі: «посвячені», ті, хто «в темі» зрозуміють, а іншим – і не треба. Чи можна говорити про те, що це окрема культура зі своїм міфологічним сприйняттям та власними ритуалами? Так. Кожна група, яка спілкується у мережі (як і кожна людина), є частиною глобального комунікативного міфопростору, який утворює Інтернет. Тут маємо більшість ознак міфологічного світосприйняття: прийняття запропонованої інформації як справжньої (адже найважливішою ознакою міфологізму є бездоказова віра у міф); відчуття себе частиною міфу і активним учасником міфотворення; позачасовість (Інтернет-спілкування повністю відповідає цьому критерію, згадаймо хоча б нові форми привітань «Доброго часу усім!» або:

«Доброго часу доби!»); нарешті – предметно-символічна база, роль якої виконують словесні, графічні, фото-, відео-, аудіозасоби, про що йшлося вище.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Буйських Ю. Міфологічні уявлення в повсякденному житті сучасних українців: теоретико-методологічні аспекти вивчення// Народна творчість та етнологія. – 11/2010. – №6. – С. 64-72. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://nte.etnolog.org.ua/zmist/2012/N6/64.pdf>
2. Старкова Міф у кіберпросторі: Інтернет як простір утілення неоміфологем // Культура України. Вип. 34. – 2011. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ic.ac.kharkov.ua/RIO/kultura34/22.pdf>
3. Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.
4. Щепанская Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры / Т. Б. Щепанская. – Москва: ОГИ, 2004. – 286 с.

*Завадская В.*

### **СЕТЬ ИНТЕРНЕТ КАК ГЛОБАЛЬНОЕ КОММУНИКАТИВНОЕ МИФОПРОСТРАНСТВО: ПРЕДМЕТНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ СУТЬ**

*В статье говорится о сети Интернет как об особом коммуникативном пространстве, выполняющим мифотворческую роль и по степени ритуализации не отличающимся от традиционного. Важно то, что сетевое мифопространство использует как символическое поле лексические единицы, графемы, видео, аудио, фотоматериалы, рисунки.*

*Ключевые слова: Интернет-коммуникация, мифологическое сознание, символ, мифопространство*

*Zavadska V.*

## **INTERNET AS A GLOBAL COMMUNICATION MYTHSPACE: SUBJECT-SYMBOLIC ESSENCE**

*The article describes the Internet as a special communicative space, performing the role of myth-making and the degree of ritualization is not different from the traditional. It is important that the network uses as a symbolic field of lexical units, grapheme, video, audio, photographs, drawings.*

***Keywords:** Internet communication, mythological consciousness, symbol*

*Калініна С.*

УДК 392.4-053.6(477.74)“1920/1950”

## **УКРАЇНСЬКА СІЛЬСЬКА МОЛОДЬ У ДЗЕРКАЛІ ГЕНДЕРНОЇ ПОВЕДІНКИ**

*Авторка здійснює спробу відтворення системи молодіжного дозвілля, розглядає особливості поведінки у дошлюбному спілкуванні. Звертається увага на регіональні особливості ритуальних дій у системі дошлюбного спілкування українців.*

***Ключові слова:** молодіжна субкультура, дошлюбне спілкування, суспільство, гендерна поведінка, українці.*

Весілля передували дошлюбні обряди, важливим компонентом яких була ритуалістика молодіжного спілкування. Українці кажуть: *Як склався у людини шлюб, так піде і все її життя.* Ця

народна мудрість виходить з того величезного значення, яке надавали шлюбу й сім'ї, особливо у минулому, коли одружувалися на все життя і тільки з однією людиною. Тож момент вибору судженого був дуже відповідальним. У виборі шлюбного партнера перепліталися різні інтереси.

Дівчина прагнула зустріти обранця, котрий припав би їй до душі, батьки жадали помічника у домі, громада – голову міцного господарства

Для всієї території повноцінного функціонування інституту *вечорниць/досвіток* характерним був звичай спільного спання хлопців та дівчат. Таку поведінку молоді не лише повсюдно сприймали як допустиму і навіть природну, але навіть часом розглядали як обов'язковий компонент дошлюбного спілкування.

Найбільш зацікавленою стороною та постійними ініціаторами спільного спання були, як правило, хлопці. Пара утворювалась, як правило, за взаємною згодою [12, с. 1], але ініціатива належала хлопцеві: він обирав дівчину, з якою хотів ночувати, а та могла прийняти цю пропозицію чи відмовити небажаному залицяльнику. Прикметно, що самі дівчата далеко не завжди схвально ставились до ідеї спільної ночівлі з хлопцями, тож останні докладали певних зусиль, спонукаючи дівчат лягати разом [6, с. 2], а дівчата змушені були вдаватись до різноманітних хитрощів, уникаючи ночівлі, особливо коли хлопець не викликав у дівчини симпатії. Якщо дівчата з якоїсь причини не пускали хлопців до хати, ті могли зламати лісу, вибити вікно, а ввірвавшись до хати – розбити лампу [6, с. 2]. Інколи дівчата, які ухилялись від „женихання” чи були гострі на язик зазнавали знущань зі сторони парубків [13, с. 2]. Дівчата, у свою чергу, також часом могли дати відсіч – словесно чи фізично – надто напосідливому залицяльнику чи хлопцеві, що завдавав їй дошкульних збитків [14, с. 2], а того, хто, не маючи пари, залишився таки ночувати на вечорницях, дівчата могли зробити посміховиськом, понашивавши йому на спину клаптиків, насипавши у шапку попелу чи крейди тощо [12, с. 2].

Думка про необхідність спільного спання на вечорницях (навіювана та постійно „впроваджувана в життя” хлопцями, а також підкріплена вірою в те, що вечорничний обранець стане нареченим) у свідомості дівчат поступово ставала переконанням: „треба обов’язково з хлопцями спати, а то і заміж не пійдеш” [6, с. 2]. Подібна модель поведінки перетворювалась на нормативну, а подекуди навіть престижну у молодіжному середовищі.

Різне ставлення чоловічої та жіночої частин вечорничних зібрань до сексуально-еротичних аспектів спілкування пояснюється, з одного боку, відмінностями статевого дозрівання хлопців та дівчат. Дослідники відзначають, що хоча дівчата раніше дозрівають фізіологічно, у них на початку сильнішою є потреба в ніжності, ласці, емоційній теплоті та розумінні, аніж у фізичній близькості. Натомість у юнаків здебільшого раніше виникає чуттєво сексуальний потяг до фізичної близькості, тоді як потреба в духовному зближенні та взаєморозумінні виникає дещо пізніше [3, с. 2].

З іншого боку, варто відзначити відмінності в інтерпретації звичаю спільного спання молоді інформаторами-чоловіками та інформаторками-жінками (і відповідними «жіночими» фольклорними текстами). Якщо перші розглядають його як нормативний і навіть обов’язковий компонент дошлюбного спілкування молоді (про що недвозначно свідчать етнографічні матеріали, використані у праці З. Кузелі [11, с. 3] – записані дослідником-чоловіком від інформатора-чоловіка, то другі хоч і сприймали таку поведінку як звичайну, проте дії хлопців змальовують переважно як насильницькі, вбачаючи у них санкціонований традицією примус дівчини до задоволення чоловічих бажань. Публіковані досі етнографічні дані пропонували нам лише чоловіче – андроцентричне – бачення цієї ланки молодіжної субкультури українського села, тобто мали явно однобічний характер. Лише залучення інформації, наданої жінками, надає цілісності нашим реконструкціям і демонструє складний та суперечливий характер цього явища.

Вечорні стосунки мали здебільшого платонічний характер: хлопці, як правило, з повагою ставились до дівочої честі, і пестощі не переходили тієї формальної межі, за якою починається розпуста [1, с. 3]. Проте, із цього загальноновизнаного та суворо дотриманого правила траплялись прикрі винятки.

Громадська думка, що засуджувала і карала нерозважливу дівчину-покритку, насправді зовсім не знімала відповідальності з парубка, який «звів» дівчину. На Гуцульщині його не лише публічно били палицями, але й сама парубоча громада висловлювала йому свій осуд [4, с. 3]. В народі вважали, що зневага дівчини – великий гріх, а „цей чоловік, що зведе дівку, він не має на ціле жите шестя у себе. Він ніколи не доробит си, через то, шо збанований” [1, с. 3]. Ймовірно, звичай громадського покарання хлопця, що звів дівчину, колись був поширений не лише на Гуцульщині, але й на інших українських етнічних територіях. Його відгомін знаходимо у текстах народних пісень, сюжет яких вказує на можливість і навіть реальну спробу уникнути покарання шляхом відкупу [14, с. 3].

Як бачимо, поведінка дівчат та хлопців явно суперечила усім соціально визнаним та усталеним морально-етичним нормам. У нашому випадку йдеться про актуалізацію статевого потягу на тлі загальної еротизованості ситуації вечорничного спілкування. Як писала Оксана Кісь, на посилення загальних тенденцій в групі безпосередній вплив має також кількість присутніх та щільність їх розташування у приміщенні, тож природно, що згадані еротичні імпульси ставали інтенсивнішими саме на вечорницях, коли в стосовно невеликому приміщенні збиралось до 20 та більше осіб [7, с. 4]. Окрім того, сучасна соціальна психологія доводить, що в групі знижується самоконтроль, а це призводить до послаблення нормативного стримування: у деяких групових ситуаціях люди схильні до того, щоб відкинути нормативні поведінкові обмеження, втратити відчуття індивідуальної відповідальності за власні вчинки та діяти «як усі», навіть всупереч власним цінностям.

Отже, усі згадані чинники, безумовно, спрацьовували в межах вечорничних зібрань, тимчасово змінюючи поведінку молоді на асоціальну. По суті, мова йде про подвійну мораль: одні норми – для привселюдного спілкування, інші – за умов відсутності контролю зі сторони дорослих. Бо ж загальновідомо, що у повсякденному житті поведінка дівчат вирізнялась стриманістю та скромністю, прилюдність вияву симпатій між хлопцем та дівчиною була неприпустимою.

Підводячи підсумки, треба відзначити, що молодіжна субкультура була похідною від культури дорослих. У ній виявляються і цілеспрямовано формуються суспільством однолітків ті самі статеві специфічні риси поведінки, що й у дорослих.

У спілкуванні молоді у суспільстві, зокрема у с. Маяки ХІХ – початку ХХ століття на перший план виходили механізми, що виробляли стандарти шлюбної поведінки. Порушення шлюбно-репродуктивної поведінки коригувалося переважно в ігровій формі, що знижувало рівень агресивності і підтримувало стабільність і стійкість усієї групи.

З іншого боку, молодіжна субкультура, як і дитяча, була значною мірою явищем автономним і дуже специфічним, у її межах вироблялися правила гендерної поведінки, відбувалися подальше становлення, соціалізація індивіда. Засвоєння на цьому віковому етапі певних норм та установок соціального життя молоддю відбувалося у відповідності з приписами наявного комплексу української звичаєво-обрядової культури, що виступали своєрідними регуляторами інтрасоціальних взаємодій та інтеракцій всередині усієї локальної спільноти села.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Агапкина Т. А. Инцест // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Т. 2 – М., 1999. – С. 418-420.

2. Балущок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян / Василь Балущок. – Львів-Нью-Йорк : Видавництво М. П. Коць, 1998. – 266 с.
3. Бернштам Т. Молодеж в обрядовій житни общини XIX – начала XXв. Полововозрастной аспект традиционной культуры/ Татьяна Бернштам. – Л. : Наука, 1988. –281с.
4. Боржковский В. «Парубоцтво» как особая группа в малорусском сельском обществе / Валеріан Боржковський// Киевская старина. – 1887. – № 8.
5. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис/ Олекса Воропай. – К., 1993. – 590с.
6. Заглада Н. Побут селянської дитини: Матеріали до етнології/ Н. Заглада. – К. : Держтрест «Київ-Друк», 1929. – Т. I. – 260 с.
7. Кісь О. Дівчина-покритка в українському селі кінця XIX – початку XX ст. / Оксана Кісь // Народознавчі Зошити. – 1998. – № 6. – С. 684-692.
8. Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX ст. / Оксана Кісь // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Зб. наук. пр. – К. : Стилоc, 1999. – С. 259-305.
9. Кон И. Психология ранней юности/ Игорь Кон. – М. : Просвещение, 1989. – 254 с.
10. Короленко Людмила Миколаївна, 1953 р.н., с. Маяки Біляївського р-ну Одеської обл.
11. Кузеля З. Ярмарки на дівчата. (Причинок до української етнології) / Зенон Кузеля. – Львів, 1914. – 12 с.
12. Петрова Н. Деякі форми дошлюбного спілкування молоді в традиційному українському суспільстві: вечорниці (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини) [Текст] / Наталія Петрова // Сучасна етнокультурна та етнополітична ситуація на Півдні України і актуальні проблеми державного управління. Матеріали регіональної науково-практичної конференції. – Одеса : Гермес, 1996. – С. 20-21.



13. Петрова Н. О. Дошлюбне спілкування молоді в календарній обрядовості українців Одещини / Н. О. Петрова, Т. В. Тхоржевська // Записки історичного факультету / ОНУ імені І. І. Мечникова. – Одеса : Гермес, 2003. – Вип. 13. – С. 34-39.
14. Петрова Н. О. Традиційні форми дошлюбного спілкування молоді (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини)/ Наталія Олександрівна Петрова // Записки історичного факультету / ОДУ ім.І. І. Мечникова. – Одеса, 1997. – Вип. 4. – С. 37-41.
15. Половська Світлана Анатоліївна, 1948 р.н., с. Маяки Біляївськог р-ну Одеської обл.
16. Сумцов Н. Досветки и посиделки / Николай Сумцов // Киевская старина. – 1886. – Т. 3. – С. 421-441.
17. Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии / Павел Чубинский. – СПб., 1869. – 41с.
18. Ястребов В. Новые данные о союзах неженатой молодежи на Юге России / Владимир Ястребов // Киевская старина. – 1896. – Т. XV. – Кн. 10. – 463 с.

*Калинина С.*

## УКРАИНСКАЯ СЕЛЬСКАЯ МОЛОДЕЖЬ В ЗЕРКАЛЕ ГЕНДЕРНОГО ПОВЕДЕНИЯ

*Автор делает попытку воссоздания системы молодежного общения, рассматривает особенности поведения в добрачном общении молодежи. Обращает внимание на региональные особенности ритуальных действий в системе добрачного общения украинцев.*

**Ключевые слова:** молодежная субкультура, добрачное общение, общество, гендерное поведение, украинцы.

## UKRAINIAN RURAL YOUTH IN THE MIRROR OF GENDER BEHAVIOR

*The author makes an attempt to recreate the youth system of communication, especially considering premarital intercourse behavior in youth. Draws attention to the regional characteristics of ritual are already pre-marital intercourse Ukrainians.*

**Keywords:** *youth subculture, communication, society, behavior, Ukrainians.*

*Кожолянко О.*

УДК 39.069(477.85)

## СВЯТА І ОБРЯДИ У ЧЕРНІВЕЦЬКОМУ МУЗЕЇ НАРОДНОЇ АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ

*У статті досліджено діяльність Чернівецького музею народної архітектури та побуту у проведенні етнографічних свят тв. Обрядів населення Буковини. У музеї щорічно проводяться вистави «Андріївські ворожіння», «Буковинська Маланка», «Купальська свято» та ін.*

**Ключові слова:** *музей, етнографія, класифікація, свято, обряд, експонати.*

Сучасний процес національно-культурного розвитку етносів і етнічних груп Буковини потребує дослідження та осмислення етнокультурної спадщини населення регіону.

Однією з важливих форм збереження та відродження соціального і культурного досвіду людства є музейні установи. Величезного наукового, суспільно-політичного та естетичного значення набуває, особливо в умовах глобалізації, проведення у музеях свят та обрядів.

На сучасному етапі розвитку етнографічної музейної справи спостерігаються нові тенденції, змінюється соціальна місія музеїв. Музеї стають місцем відродження ремесел, свят, звичаїв. Помітним явищем стали фольклорно-етнографічні свята, обряди, ярмарки майстрів, які проводяться у етнографічних музеях.

**Метою дослідження** є проведення етнографічних свят та обрядів у Чернівецькому обласному музеї народної архітектури та побуту населення північної частини Буковини.

Музейній проблематиці присвячені багато щорічних наукових і навчально-методичних видань. Питання виникнення музейної діяльності розробляли у своїх працях Ф. Шміт [10], І. Свенціцький [4], З. Гудченко [1], Г. Кожолянко, О. Кожолянко [2], В. Шмельова [9], Г. Скрипник [5, 6, 7], Г. Шевчук, А. Василенко [8] та ін.

Проте сучасні тенденції розвитку етнографічної музейної справи потребують більшої уваги науковців. Зокрема питання експедиційної діяльності етнографічних музеїв Буковини, проведення свят і обрядів ще достатньо не вивчені.

Ідея про створення музею під відкритим небом (скансену) у Чернівцях виникла ще в 1906 році і належала членам Зальцбургського наукового товариства. Передбачалося, що музей народної архітектури стане першим проектом подібного спрямування на території країни. Однак, перші конкретні кроки, спрямовані на реалізацію поставленої задачі, були зроблені суспільством зберігачів старовини тільки в 1920 році. В ролі головного організатора, а пізніше і керівника виступив Володимир Залозецький. У 1934 році на горі Цецино він розмістив перший гуцульську різьблену хату з воротами та огорожею. Вона повинна була стати основою для заснування гуцульського музею на Буковині. Але події розвивалися інакше. Хату знищила пожежа. Від неї залишилися тільки ворота, що зберігаються в експозиції музею донині. Організатори рук не опустили, продовжуючи трудитися на благо суспільства.

Музей було засновано на околиці Чернівців (район Кемпінгу) у кінці 80-х років ХХ ст. Експозиція поділена на архітектурно-етнографічні зони: «Хотинщина», «Західне подністров'я»

[11, с. 19-51]. Планується виділити у музеї ще зону «Прикарпаття» і «Гуцульщина». Зокрема, з Буковинської Гуцульщини (с.Конятин) у музеї експонується «Гуцульська колиба».

Серед експонатів Чернівецького обласного музею народної архітектури і побуту можна побачити житло, господарські будівлі та виробничі будівлі. Пам'ятки старовинної української архітектури представлені церквою, кузнею, корчмою, курником, сільською радою, млином і багатьма іншими об'єктами народної архітектури. Всі експонати в супроводі традиційних інтер'єрів, присмачених національними костюмами, предметами побуту, книгами та іншими виробами, справляють незабутнє враження на туристів. Так, наприклад, на території «Хотинщини» є вітряки, виготовлені на початку минулого століття. Вони мають два поверхи, що характерно для всіх буковинських вітряків. Тут селяни протягом багатьох сторіч мололи борошно із зерна. У музеї знаходиться хата, яка належала в минулому селянину-бідняку з села Гаврилівці. Житло зроблено з дерев'яних зрубів, обмазане глиною. Дах хати покритий очеретом, а всередині зберігся ткацький верстат, за допомогою якого сім'я заробляла на прожиток.

У музеї щорічно проводяться вистави під час Пилипівського посту (як правило у неділю) під назвою «Андріївські ворожіння» за такою схемою [3. – 2002, – Т.2, с. 2-8]:

*На печі (у музейній хаті) сидить мати і перебирає квасоллю або пшеницю: дівчина заплітає косу, одягає український національний костюм.*

*Дочка (до матері): Мамо, а скажіть, завтра свято?*

*Мати: Як тобі сказати дочко, це свято для дівчат, названо воно «Андрія», стоїть воно на числі 13 грудня, а святкують його в ніч з 12 на 13 грудня.*

*Дочка: А чому лише дівчата?*

*Мати: Тому, що дівчата в цей вечір ворожать на свою долю, вішують на неї, а хлопці тільки того, що підглядають, підслуховують та заважають дівчатам.*

*Мати закінчує роботу, прибирає, донька все ще чепуриться. В кімнату вбігають дві дівчини-подружки Оля і Марійка.*

*Одна з них: Добрий день, тітко Маріє.*

*Мати: Добрий день, дівчаточка, добрий день.*

*До дочки: Галю, ти чула, завтра Андрея, давайте поворожимо.*

*Дочка: А як? Треба у матері розпитати.*

*Мати: Та я вам підкажу, можете починати прямо зараз. Йдіть назбирайте хмизу на огонь, та тільки вибирайте рівенькі і однакові, бо будуть чоловіки такі у вас, які ви підберете прутики на огонь; заодно вломіть з самого верха гілки вишні, поставите на вікно у воду – чия вишня на коляду у воді зацвіте, тота дівчина в цьому році весільний вінок одягне. Ну ідіть по хмиз.*

*Дівчата вибігають на вулицю. Мати порається біля печі і говорить наче сама до себе:*

*Ой дівчата, дівчата, і я була молода, і я гадала на свого Івана. Як сьогодні пам'ятаю, як напекли коржиків, покладали на табуретку і привели Марійного собаку, а він тільки увійшов, та до табуретки і зараз мої оба коржики хап і з'їв, а дівки тільки очі повитріщали. І справили весілля. Ох, де ті дні, де ті роки?*

*Вбігають дівчата, їх уже шість-вісім.*

*Дочка: Мамо, а ну кажіть, що з оцих робити?*

*Мати: Кладіть, дівчата, хмиз під піч, зараз будемо палити огонь, самі ідіть до криниці, витягніть відро води і мисками наносіть от сюди в оцю миску, я дам муки, а ви замісите і зліпите два коржики. Випечемо їх і поставимо на табуретку, приведемо собаку: чий коржики собака з'їсть – та перша вийде заміж у цьому році. Ну ідіть, а я всію муку та огонь розкладу.*

*Дівчата вбігають, мати порається біля печі. Входить господар.*

*Господар: Добридень, жінко!*

*Жінка: А, це вже, мабуть, добрий вечір, бач, уже надворі темно!*

*Господар: А ну давай щось поїсти.*

*Жінка: Та бери там шукай на замиснику, їж та лягай на піч, а я дівчатам допоможу, Андрея хочуть справити.*

*Господар: А, от воно що, згадала баба, як дівкою була?*

*Жінка: Та йди, старий, а то дівчата зайдуть, їм ніяково буде від тебе.*

*Господар: Ну тоді я піду до комори, там повечеряю, та й ляжу спати (йде до комори).*

*Входять дівчата і несуть у роті воду; сміючись, розповідаючи пригоди одна одній, виходять і так по черзі протягом 1-3 хв вносять води. Мати дивиться в миску.*

*Мати: Та досить, дівчата, досить, давайте місити коржі і випікати. Один треба спекти великий для хлопців.*

*Роблять коржі, складають на палички або ж так просто на лопату, засувають у піч випікати. Під час роботи співають пісню «Не співає соловейко».*

*Перша дівчина: Ой, наче і свято, та все-таки скучно.*

*Друга дівчина: Бо немає Грицька Ковцуна, якби він прийшов, весело би було.*

*Третя дівчина: Або ж Омелько.*

*Четверта дівчина: А Омелько, то взагалі уже чудо.*

*Співають жартівливу пісню «Гриць мене, моя мати».*

*Мати: Не журіться, дівчата, дивіться, зараз підете надвір, візьмете кожна по одному черевіку і по черзі будете перекидати через хату. Тільки дивіться, кидайте сильно, щоб за димохід не впав, бо хто сьогодні буде лізти на хату за ним? Перекинувши, дивіться: куди впаде відкритою халявою, в ту сторону і вийде заміж. Та дивіться добре, щоб бува, як у мене колись, не вкрали хлопці черевика, а то додому босі підете.*

*Дівчата починають скидати черевики і вибігають надвір. За кілька секунд вбігають до хати 2-3 хлопці, сміючись, тримають у руках черевики.*

*Перший хлопець: Добрий вечір, тітко.*

*Жінка: Ах ви бісові сини, вже крадете черевики, ану підіть віддайте.*

*Хлопці: Та ми тільки пожартуємо.*

*Вбігають дівчата.*

*Перша дівчина: О, про вовка промовка, а вовк уже і тут.*

*Друга дівчина: Марійко, та ти диви, наші черевики у Грицька (хлопці, жартуючи, ховають за спину черевики, дівчата відбирають, але не можуть забрати).*

*Третій хлопець: О ні, дівчаточка. «Гуцулки»затанцюємо, а тоді й черевики будуть ваші.*

*Третя дівчина: Зараз будуть і музики!*

*Хлопці вибігають за музиками.*

*П'ята дівчина: Дівчата, давайте швидше кладіть стілець, ведіть собаку. Тітко, давайте скоріш.*

*Всі розбігаються, готуючись до ворожіння. Склали коржі на стільчик. Один великий корж обкладають цукерками, квітами (кожна дівчина кладе на великий корж свій знак). Вводять собаку. Він бере зубами коржик. Всі сміються-жартують. Великий корж повісили посеред хати до стелі на велику червону стрічку (можна й на рушник). З вулиці чути пісні і музику, входять хлопці і співають «Добрий вечір, моя мила, чи ти чуєш?». Вітаються з усіма дівчатами, які виганяють собаку, просять у Гриця черевики.*

*Гриць: Е, ні, я сказав: черевики за танець. Хлопці, грайте «Гуцулки»для дівчат.*

*Після танцю всі сідають відпочивати.*

*Господиня: А ну, хвати плясати, гайда до діла.*

*Перша дівчина: Так, хлопці, ось вам кочерга, спираючись на неї, ви повинні підскочити і дістати з коржса ротом наших знаків. Котрий кавалер котрої дівки дістане знак, та і буде його коханою.*

*Хлопці всі: Ану, ану давай сюди.*

*Пробують підскочити і дістати до коржса. Дехто падає, всі сміються, а в кінці одна з дівчат зриває весь корж і ділить всім по шматочку.*

*Господиня: Дівчата, це ще не все, розкажу я вам, що даліше робити: нехай хлопці підуть покрадуть в кого-небудь плота, та*

такого, щоб плетений не впоперек, а вздовж пруттям, і прине-  
суть до хати. Будемо в'язати кожній очі. І з зав'язаними очима  
будуть рахувати дев'ятий прут, такий буде в неї і чоловік. А  
дівчата тим часом берить сім'я та підіть до дровітні, а після  
підіть до сусідів покидайте у сіни, а коли будете кидати у вікна,  
то кажіть голосно: «Справте мене на дорогу»– це щоб вийшла  
заміж, а тоді слухайте, що скаже хазяїн чи хазяйка: куди напра-  
вить, туди і вийдеш заміж, у ту сторону.

Дівчата беруть насіння і вибігають. Через хвильку одна по-  
вертається назад.

Дівчина: Тітко, а для чого на дровітню сім'я сіяти?

Господиня: А для того, щоб раненько встала, все позмітала,  
все перерахувала: якщо сім'я буде в парі, то і ти в цьому році  
будеш у парі, якщо залишилось одне – і ти будеш одна.

Дівчина: Та чи й справді це буде так?

Господиня: Думаю, це все вигадки. Колись ми теж справля-  
ли Андрія – то у твоєї матері виходило все навпаки, а в мене  
все гаразд. Я думала, що вийду заміж, а твоя мати ні, а вийшло,  
що твоя мати ще раніше пішла за твого батька, ніж я за свого  
Івана.

Дівчина: Я не хочу гадати: як щось не вийде, буду думати, пе-  
реживати. Я краще вам щось допоможу.

Господиня: Ну давай, пшениця вже википіла, товчи горіхи, а я  
втру маку.

В цей час дівчата у вікно кидають зерно і кричать справити  
на дорогу.

Мати: Гай, гай, біжи через міст по долині третя хата під  
поля (справляє туди, де є хлопці).

Входять хлопці, сміючись вносять плота до хати, а за ними і  
дівчата. Хлопці співають «Якби мені сивий кінь».

Господиня: Ану дівчаточка, давайте тай гадати, давайте ве-  
черяти, але вечеряти в нас також не просто: всі їдять пшенич-  
ну кашу з однієї миски, коли встанете, викидайте в цю миску всі  
ложки.



*Дівчата, виходьте по одній на вулицю і ложками вдаряйте в кут хати до собаки. З якого боку загавкають, в ту сторону вийдете заміж.*

*Дівчата: Ану, давайте спробуємо.*

*Кілька дівчат вибігають.*

*Хлопець: Та ну вас, дівки, вже надійло, лиш і тільки того, що ворожити.*

*Господиня: А завтра таке свято Андрея, щоб дівчата на нього ворожили. Це свято на числі 13 грудня, а справляють його в ніч з 12 на 13 грудня і тільки дівчата, а хлопцям в цей вечір завдання таке: як будете йти додому, то в любої дівчини зніміть хвіртку, тай занесіть куди подалі, а ранком вона піде її шукати. В якім дворі знайде, то подивиться: які там хазяї (заможні чи бідні), така вона буде хазяйка, а також як вийде заміж. Дівчата, як прийдете додому, візьміть склянку з водою, дзеркальце і гребінець. Лягайте спати, як тільки перші півні заспівають, встаньте, засвітіть свічку. Дивіться в дзеркало і розчісуйте коси, ви в тім дзеркалі побачите свого судженого, тільки не злякайтесь. Ну що ж, давайте додому всі, а то мій старий уже, мабуть, в коморі третій сон дивиться, а я тут з вами, вчу як розважатись.*

*Хлопець: Е, тітко, це ще рано, дозвольте іще нам потанцювати, ми ж музику найшли.*

*Господиня: Ну давайте ще трохи...*

*Дівчата починають співати, а музика грати. Потім танцюють танці «Коробочка», «Краков'як», «Ойра». Після танців виходять усі на вулицю.*

*Мати-господиня (кричить їм услід): Не забудьте про все, що розповідала... Дівчата, не забудьте ранком порохувати на дров'ятні зерно, чи в парі... Не забудьте все, розкажіть колись своїм дітям, як я вам розказала.*

*Мати (сама до себе): Отак і згадала. Моя мати вчили всього цього, а зараз уже я вчу своїх дітей...*

*А де це моя дівка? Галю, ти чуєш, Галю, ану лише до хати, що ти там так довго говориш з парубком в сінях (сердито), ану до хати (входить дівчина). Ти в мене ще не на відданні, почекаєш, є старші тебе.*

*Галя: Мамо, я принесу води і спробую поворожити з свічкою та дзеркальцем...*

*Мати: Я що сказала... спати! Батько зараз встане, то нас обох так повідає, що будемо десятому заказувати.*

*Галя: Мамо, а Гриць сказав, що на м'ясниці буде старостів засилати.*

*Мати: Що? Що ти сказала? Іване! Іване! Ану, спиши? Як слон в болоті, вставай, ти чуєш, що дівка каже? Гриць старостів, чуєш, засилатиме, ще молоко біля писка не обсохло, а вже віддаватися хоче...*

*Батько (встає сердито, протирає очі і заходить до хати, звертається до жінки): Вже доворожилася, я казав, що не пускай її ще на вулицю, в хату хлопців не пускати. А вона молода, гарна. Ось і маєш.*

*Мати: Та воно, те ворожіння, так помагає, як мертвому кадило. Гай, лягайте спати, бо вже і до раня недалеко.*

Андріївська забава закінчилась. Глядачі з враженням, а деколи і з бажання власного повторення, розходяться з музею по домівках.

У Чернівецькому обласному музеї народної архітектури та побуту також проводяться регулярні свята та фестивалі «Різдво Христове», «Буковинська Маланка», «Обнова» і ін

Зокрема, влітку у кінці червня місяця у музеї проводиться Купальське свято за таким сценарієм [3. – 1990.– Т.1, с.1-18]:

**Ведучі свята – хлопець і дівчина** (в українському одязі, з вінками з дубового листя на головах, інші дівчата й хлопці теж у вишиванках) оголошують його початок:

*«Прийшло літо, піднялось на найвищу височінь життєдайне Сонечко, а з ним прийшло до нас з далеких віків і свято Купало!»*

Член громади рідної віри проголошує молитву за текстом «Велесової книги», яку предки промовляли перед початком важливих справ:

*«Всякий день звертаємо погляд свій на Богів, які є світ, що його зємо: Перун, Дажбог, Хорс, Яр та іншими іменами.*

Так співаємо славу Богам і живемо милістю Богів допоки й життя!»

(Далі член громади рідної віри коротко знайомить присутніх з основами свята і тим, як буде проходити свято Купала у цей вечір і ніч).

**Дівчата** розходяться по поляні, рвуть квіти і плетуть вінки, співаючи:

Наше Купайло з верби, з верби,  
А ти, Іване, прийди, прийди.  
Бо як не прийдеш на Купайла,  
То вийде з тебе душа й пара.  
Наше Купайло із гілляки,  
А наші хлопці роззяваки.  
Бо якби вони за нас дбали,  
То б нам Купайла і Марену придбали.

**Хлопці** в цей час недалеко від поляни вирубують і готують дерево-Купало, співаючи пісню «Марічка»:

<b>В'ється, наче змійка,</b>	<b>Не питайте хлопці,</b>
Неспокійна річка,	Чом я самотній,
Тулиться близенько	Берегом так пізно
До підніжжя гір.	Мовчазний ходжу.
А на тому боці,	А на тому боці
Там живе Марічка,	Загубив я спокій
В хаті, що сховалась	І туди дороги
У зелений бір.	Я не нахожу.
Як з кімнати вийде,	Та нехай сміється
На порозі стане,	Неспокійна річка,
Аж блищить красою	Все одно на той бік
Широчінь ріки.	Я путі знайду.
А як усміхнеться,	Чуєш, чи не чуєш,
Ще й з-під лоба гляне,	Чарівна Марічко,
Хоч скачи у воду,	Я до твого серця
Кажуть парубки.	Кладку прокладу.

**Хлопець (ведучий)** вигукує: «Свято Купала!»

**Дівчина (ведуча):**

Плине між травами струмок,  
**Рясна калина гронами багриться,**  
Пливе туман білявий, як димок,  
Долина самоцвітами іскриться.  
Обоє разом:

Як диво це нащадкам зберегти.  
Купало!!!

**Одвічна мудрість матері Природи.**  
**Свято краси! Свято юності й кохання!**

Води, й вогню, й купання!  
Із святом Купала вітаємо вас!!!  
Дівчата з вінками і квітами сходяться до місця обрядодії.

**Ведуча:**

Йди, дощичку безсмертний,  
**Окропи травицю-моравицю.**  
Йдуть парубки молодесенькі,  
Несуть дівчатам Купалицю.

Хлопці (5-6 чол.) виносять з-за дерев на галявину деревце, на якому зав'язано декілька стрічок. У цей час грає музика веселу мелодію (може бути маршова мелодія).

Деревце-Купало встановлюється у ямку на галявині.

**Одна дівчина з гурту дівчат підходить до деревця і декламує:**

**Ой хто в тому лісі стукає-гукає,**  
**Калино-малино! Стукає-гукає?**

Молодий Іванко деревце рубає,  
Молода Галинка трісочки збирає,  
Трісочки збирає, він її питає:

Чи любиш ти мене,  
Чи підеш за мене?

– Хоч я тебе люблю,  
За тебе не піду,

Дівчата одягають Марену, встановлюють її поряд з Купалом і починають вести хоровод навколо Марени та Купала, співають

хороводну пісню «Наше Купало з верби-верби»:

Наше Купало з верби-верби,  
А ти, Миколо, прийди, прийди  
Наше Купало убирати,  
Милу дівчину вибирати.  
Там ластівка купалася.  
На березі сушилася,  
На березі сушилася,  
А на Миколу дивилася.  
Починають співати хлопці:  
Ой ти дівчино, серце моє,  
Сподобалося личко твоє.  
Не так личенько, як ти сама,  
Як на папері мальована.

**Ведуча:** Влітку цвіте папороть і хто побачить у купальську ніч той час цвітіння, той буде мати щасливе життя в майбутньому.

**Ведучий:** Запрошуємо до гурту подружжя Бульбуків Іллю та Домку, які в юності знайшли «квітку щастя», виростили двох дітей і прожили в дружбі та злагоді до золотого піввіку подружнього життя.

До молоді наближається подружжя Бульбуків, які розповідають про святкування Купала у свою юність, тобто п'ятдесят років тому. Дівчата одягають подружжю вінки: Іллі – дубовий, Домці – з ромашок і жасмину. Ведучий нагороджує подружжя медаллю Купальського свята, на якій зображено у нижній частині купальське колесо в полум'ї по боках, а зсередини піднімається до верху квітка папороті – у вигляді золотистої троянди. По краю півколом напис – «КУПАЛО». Дівчата відводять їх на почесне місце серед гурту людей.

**Хлопці і дівчата** стають великим колом навколо Марени та Купала і співають пісню «Ой летіла зозуля»:

Ой летіла зозуля  
Тай стала кувати.  
Ой то не зозуля,

*То рідная мати.*

*Ой то не зозуля,*

*То рідная мати.*

*Вона прилетіла*

*Дочку рятувати.*

*Горобчиком хліба,*

*Зозулею солі.*

*Ой мамо, ой мамо,*

*Як важко без долі.*

**Ведучий:**

*Біля річки половина!*

*Вибивайте, хлопці, клина!*

*Звучить танцювальна ритмічна музика. Хлопці і дівчата попарно танцюють.*

*Гурт дівчат співає пісню «Ми підем, де трави похилі»:*

*Ми підем, де трави похилі,*

*Де зорі в ясній далині.*

*І карії очі, і рученьки білі*

*бити*

*Ночами насняться мені.*

*За річкою, за голубою*

*Дві чайки у небо зліта*

*В краю буковинськiм*

*Ми стрілись з тобою,*

*Веселко моя золота.*

**Дівчина** (з гурту) виголошує вірш «Калина»:

*При долині куц калини*

*Біля самої води.*

*Ти скажи, скажи, калино,*

*Як попала ти сюди.*

*Якось ранньою весною*

*Хлопець бравий прискакав.*

*Милювався довго мною,*

*А тоді з собою взяв.*

*Над полем зарошені віти,*

*Дубове верхів'я звело.*

*У парі з тобою ми будем лю-*

*Усе, що на серці лягло.*

*І стеляться обрії милі,*

*І вечір в ясній далині.*

*І карії очі, і рученьки білі*

*Ночами насняться мені.*

*Я за землю ухопилась,*

*Стала на ноги свої*

*І навіки поселилась*

*Де вода і солов'ї.*

*Ти не дми, холодний вітер,*

*Я тепер не пропаду.*

*Наді мною сонце світить,*

*І надалі я в цвіту.*

*Він хотів мене, калину,  
Посадить в своїм саду.  
Не довів і в полі кинув,  
Думав, що я пропаду.*

*При долині куц калини  
Біля самої води.  
Розказала вам всю правду,  
Як попала я сюди.*

Четверо хлопців роблять «коня» (два передню частину, два – задню), хлопець з дівчиною танцюють, хлопець підперезаний довгим поясом; дівчина під час танцю розмотує пояс і сідає на «коня», женучи його в такт музики, танцює разом з «конем».

**Ведучі почергово (куплетами) виголошують вірш «Рідна мова»:**

*О рідна мово, скарбе наш величний,  
Прапрадідів славних – вічний заповіт,  
В тобі лунає правди голос кличний,  
Яким здавен гордивсь Трипільський рід,  
Співай, співай і «Влеса Книги»словом –  
Навчай рідної віри і пошани  
Як до Богів, так і до батьків.  
Ти, красна дочко гір, лісів, ланів,  
Вродилась з природи, з трелів солов'я,  
Сварог, Перун і Дажбог милостивий  
Твою снагу плекали від віків.  
Величними ми є лиш в рідній мові,  
В тобі земля і небо поєднались,  
Для нас в тобі величний скарб захований.  
Не маєм права його ми загубить.  
Все другом нам була ти, рідна мово,  
Коли Купайло кликав до ріки.  
Дівчатам-хлопцям підказала слово,  
Щоб чаром обійняло їх вінки, –  
І що ж, крім тебе, краще від кохання,  
Основи для подружнього єднання?!  
Рідна мово! В тобі все наше майбуття!  
Дівчата двома колами навколо Купала і Марени, хоромодно ру-*

хаючись (у руках у них вінки), співають дві пісні: «А ми рутоньку посіємо, посієм» та «Маринька».

*А ми рутоньку посіємо, посієм,*

**Зелену руту, жовтий цвіт**

*Посієм!*

*А ми рутоньку поподем, поподем!*

*Зеленую руту, жовтий цвіт*

*Поподем!*

*А ми рутоньку нарвемо, нарвемо!*

*Зеленую руту, жовтий цвіт*

*Нарвемо!*

*А ми віночки сплетемо, сплетемо!*

*Зеленую руту, жовтий цвіт*

*Сплетемо!*

*А ми дівочок вбиремо, вбиремо!*

*Зеленую руту, жовтий цвіт*

*Вбиремо!*

*Ведучі звертаються до хлопців:*

*Чи приготували парубки дрова?*

*Хай запалає життєдайний вогонь,*

*Вогонь небес, вогонь тепла і добра!*

*Дівчата одягають на голови вінки, а хлопці в цей час підносять хмиз і дрова для багаття.*

**Жінка-берегиня** підходить до місця майбутнього вогнища і проголошує молитву:

*Молімоь Богам, щоб мали ми чисті душі і тіла наші,*

*і щоб мали ми Життя з Праотцями нашими,*

*в Богах зливаючись в єдину Правду –*

*так оце єсть ми, Дажбожі внуки!*

*Добувши вогонь, ця жінка вкидає в нього шматочок калача (або цілого невеликого калачика), посипає зерном пшениці чи жита та виливає на вогонь розведений на воді мед. Вогонь розгорається, значить, Боги прийняли жертву.*

**Ведуча** звертається до присутніх зі словами:



*«Наші предки мали приказку: «Хто прийшов без поліна – той піде без коліна». Просимо кидати до вогнища «підпал». Хто не зробить цього, не зможе взяти участі в очищенні вогнем і в продовженні свята».*

*Дванадцять хлопців утворюють «живий коридор» до вогнища, через який проходять учасники обрядодій і кладуть біля вогнища все, що може горіти. Першими пропускають дівчат у віночках зі свічками в руках, які запалюють свічки від багаття і утворюють від коридору коло навколо вогнища. Свічки ці потім дівчата прикріплюють до віночків, які будуть пускати на воду. Далі йдуть хлопці із зібраним хмизом та дровами. Потім всі інші учасники свята несуть чи тягнуть до оточеного дівчатами вогнища хто що міг дістати для багаття. Ведучі визначають, хто приніс найкращий «підпал», і в кінці оголошують переможця. Він має право першим перестрибнути через вогнище і очиститись.*

*Під звуки веселої мелодії хлопці та дівчата перестрибують через вогнище.*

*Музика стихає і **ведучі** оголошують:*

*Чи готові ритуальні колеса у наших парубків?*

*Хай покотиться лугом вогненне коло!*

*Хлопці викочують з кущів колеса з віток, сухого сіна, просмолених ганчірок.*

***Одна з дівчат** декламує вірш «Зворотне коло»:*

*Зворотне коло винести із тьми*

*Ласкава Карма повеліла нам.*

*У правіків знов одягтись в кирею.*

*Так радісно, – це ж не модерний хлам, –*

*Це українська вишиванка,*

*В якій тисячоліть блищать знаки.*

*Просторів давніх пахоці вдихаєм,*

*Шукаючи там зародків своїх.*

*Невже ж і ми жили в священнім Гаї,*

*Чому колись засипав тіло сніг?*

*Як у зворотнім колі все вертає?*

*Щаблі нерукотворної драбини  
Провадять вгору, тісно йти удвох.  
Ідім. Чекає вже давно від прадіда і діда  
Творець Вітчизни й прабатьків: Сварог!  
Просвітлення враз запалає днина.*

*Хлопці* запалюють колеса від вогню купальського вогнища і ко-  
тять їх до води.

*Дівчата* у віночках підходять до берега річки з піснею «Над  
Прутом у лузі»:

<i>Над Прутом у лузі</i>	<i>Солодка розмова</i>
<i>Хатина стоїть</i>	<i>Із уст їх пливе,</i>
<b><i>Живе там дівчина,</i></b>	<b><i>Тихенько дрімучий</i></b>
<i>Хороша, як цвіт.</i>	<i>Прут лугом тече.</i>
<i>В її очі – зірниці,</i>	<i>Над Прутом у лузі</i>
<i>Що світять вночі.</i>	<i>Барвінок вже рвуть,</i>
<i>Побачиш їх, хлопче,</i>	<i>До шлюбу віночки</i>
<i>Вмирай і мовчи!</i>	<i>Дівчата несуть.</i>
<i>Над Прутом у лузі</i>	<i>В хатині заграли</i>
<i>Не місяць зійшов,</i>	<i>І скрипка, і бас,</i>
<i>То хлопець до кралі –</i>	<i>А гості співають:</i>
<i>Дівчини прийшов.</i>	<i>«Веселість у нас!»</i>

***Ведучі*** виголошують слова:

*Пливить, віночки, за водою,  
Принесіть нашим дівчатам щастя,  
Любов та подружню пару!*

*Молодь стає вздовж берега і дівчата пускають на воду вінки,  
спостерігаючи, куди чий вінок запливе (якщо вертає до берега,  
то цього року не доведеться виходити заміж). При цьому дівча-  
та співають пісню «Заплела віночки»:*

*Заплела віночки, заплела квітками.  
Понеси, водичко, хвилию рівненько.  
Понеси на щастя, на гарную вроду,*

*Та вкажи до милого лиш його стежину.*

*Звучить танцювальна мелодія: хлопці і дівчата танцюють на галявині.*

*Після танцю всі підбігають до ритуального дерева, зривають з нього по віточці, яку будуть зберігати на щастя у себе вдома. Марену підпалюють від вогнища. Залишки Марени і Купала викидають у воду під мелодію маршу, а потім дівчата співають пісню «Наша Маринонька купалася».*

**Ведучі** запрошують усіх до ритуальної вечери. На траві розстелено скатертину, де красуються пампушки, печиво, прохолодні напої тощо. Звучить музика. Свято завершується.

*Поступово згасають вогні, зникають з очей віночки на водному плесі річки; настала глибока купальська ніч. Поволі розходяться люди, то там то там протяжно перегукуються. Хлопці, а часом і сміливі дівчата направляються у зарості папороті біля річки, щоб побачити, як зацвіте папороть і зірвати таємничу чар-квітку. Вона зацвітає яскравим спалахом коротку мить, – як звук пострілу. Потрібно її зірвати, прикласти до розрізу лівого мізинця, обвести навколо себе на землі палицею або вапном коло і чекати співу третіх півнів, коли всі злі сили покидають землю. Вважалося, що кому пощастить це зробити, – обов'язково знайде закопаний у землі скарб, який також світиться вогнем у цю ніч для щасливців.*

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Гудченко З. С. Музеї народної архітектури України / З. С. Гудченко. – К. : Будівельник, 1981. – 120 с.
2. Кожолянко Г., Кожолянко О. Етнографічні музеї Буковини / Г. Кожолянко, О. Кожолянко. – Чернівці, 2014. – 280 с.
3. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (МЕЕ). 1990 – 2002.

4. Свенціцький І. Про музеї і музейництво. Нариси і замітки / І. Свенціцький – Львів, 1920. – 80 с.
5. Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток / Г. А. Скрипник. – К. : Наукова думка, 1989. – 304 с.
6. Скрипник Г. А. Розвиток громадських етнографічних музеїв на Україні / Г. А. Скрипник // Народна творчість та етнографія. – 1981. – № 1. – С. 75-80.
7. Скрипник Г. А. Українське етнографічне музейництво. 20–90-ті роки ХХ ст. Курс лекцій / Г. А. Скрипник. – К., 1998. – 165 с.
8. Шевчук Г., Василенко А. Етнографічно-краєзнавчі матеріали в народних музеях / Г. Шевчук, А. Василенко // Народна творчість і етнографія. – 1970. – № 5. – С. 48-52.
9. Шмелев В. Г. Музеи под открытым небом. Очерки истории возникновения и развития / В. Г. Шмелев. – К. : Наукова думка, 1983. – 120 с.
10. Шмит Ф. И. Исторические, этнографические, художественные музеи. Очерк истории и теории музейного дела / Ф. И. Шмит – Х. : Издательство «Союз», 1919. – 103 с.
11. Чернівецький музей народної архітектури та побуту. Путівник. – Чернівці, 2007. – 82 с.

*Кожолянюк А.*

## **ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ В ЧЕРНОВИЦКОМ МУЗЕЕ НАРОДНОЙ АРХИТЕКТУРЫ И БЫТА**

*В статье исследована деятельность Черновицкого музея народной архитектуры и быта в проведении этнографических праздников тв. Обрядов населения Буковины. В музее ежегодно проводятся спектакля «Андреевские гадания», «Буковинская Маланка», «Купальский праздник» и др.*

**Ключевые слова:** музей, этнография, классификация, праздник, обряд, экспонаты.

## **HOLIDAYS AND CEREMONIES IN CHERNIVTSI MUSEUM OF FOLK ARCHITECTURE AND LIFE**

*Summary: In the article the activities of Chernivtsi museum of folk architecture in conducting ethnographic holidays and ceremonies population of Bukovina. The museum annual performance of “St. Andrew divination”, “Bukovina Malanka”, “Kupalska holiday” and others.*

**Keywords:** *museum, ethnography, classification, celebration, ceremony, exhibits.*

*Котова Г.*

УДК325.2.001.1: 94(4)

## **СОЦІАЛЬНІ МЕРЕЖІ ЯК ІНСТРУМЕНТ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ У КРАЇНАХ ПІВНІЧНОЇ ЄВРОПИ**

*В цій статті автор аналізує феномен соціальних мереж як інструмента консолідації української діаспори, яка проживає в країнах Північної Європи. Автор робить спробу аналізу груп, створених на базі соціальної мережі Facebook, їх діяльність в розповсюдженні та збереженні української культури та традиції. Подається коротка характеристика діяльності груп під час подій Євромайдана.*

**Ключові слова:** *соціальні мережі, українська діаспора, Північна Європа*

Процеси формування соціальних мереж на етнічній основі є однією з ключових тем цієї статті. За думкою британських дослідників, щоденні обміни інформацією в інтернеті забезпечу-

ють більш інтенсивнішу репрезентацію етнічностей, ніж іншого роду активності [28].

Поява ніші соціальних мереж можливо є результатом нашої необхідності створити співтовариство з людьми, яких ми особисто не знаємо, хоча ми відчуваємо певну спорідненість. За визначенням Бенедикта Андерсона, нації є об'єктами уяви, тому що члени навіть самих малочисельних націй не можуть знати представників всієї нації, зустрітися з ними або чути про них, але в розумі кожного члена нації існує ідея їх спорідненості [24, с. 20].

Соціальні мережі можуть бути визначені як зразки відносин між індивідуумами чи групами. Головною метою соціальних мереж є полегшення інформаційного обміну в межах цих груп [26]. Також необхідно зазначити той факт, що соціальні мережі можуть пропонувати доступ до зовнішніх інформаційних ресурсів та допомогти в згуртуванні, консолідації етнічних товариств [25]. Ще важливою характеристикою соціальних мереж є відсутність обмежень в географічному просторі. Таким чином, соціальні мережі здатні об'єднати глобально всі культури незалежно від географії [27].

Facebook заохочує створення етнічних товариств для розвитку соціальних або бізнес мереж. Як і інші соціальні мережі, Facebook пропонує такі функції для користувачів, як завантаження музичних та відеофайлів, створення товариств [29]. Товариства, які були створені на основі цієї соціальної мережі, відкриті до обговорення культури, історії, новин, заходів, але головний акцент залишається на збереженні етнічності.

Щодо репрезентації українських мігрантів, які проживають на теренах Північної Європи, то вони почали активно створювати спільноти у Facebook лише півроку тому. Однак найстарше товариство українців у Фінляндії, яке має репрезентацію у соціальній мережі, існує понад чотири роки.

Дослідженням збереження ідентичності в соціальних мережах займалися науковці QilanZhao [29], Crouch [27], Carlsson [25], Crona [26], Марков І. [6]. Проте питання збереження ідентичності

в соціальних мережах українців в Північній Європі є недостатньо вивчено, зокрема з причини відсутності комплексного аналізу стану та діяльності українських груп в соціальних мережах. Тому метою нашої статі є комплексний аналіз мети, діяльності та статево-вікової репрезентації учасників груп в соціальних мережах, які об'єднують українську діаспору в Північній Європі.

*Соціальні мережі українців в Данії.* Першим таким товариством було «Українці в Данії», яке створено у соціальній мережі «Facebook» в 2010 р. На сьогоднішній день товариство налічує 988 осіб, які беруть безпосередню участь у розвитку діяльності товариства [14].

Серед організованих заходів товариства потрібно зазначити відкриття пам'ятника українському поетові Т.Г. Шевченко у Копенгагені. Урочиста церемонія зібрала 38 осіб, які декламували вірші Кобзаря та покладали квіти до монумента [20].

Також товариство бере участь в організації релігійних свят. Щорічно запрошує українських мігрантів до богослужінь. Наприклад, минулого року товариство запросило 73 особи до святкування Великодня, щоби кожен член товариства зміг привітати один одного з цим святом. Подія відбувалася в парафіяльному залі за Bredgade 69 у Копенгагені [9].

Товариство активно співпрацює у транснаціональному напрямі. В Мальмо відбувався міжнародний тенісний турнір «Кубок Девіса», де українська команда мала зіграти в парному матчі разом з командою зі Швеції. Данська громада поширила інформацію щодо організації поїздки до цього шведського міста, яке знаходиться у тридцяти кілометрах від столиці Данії, Копенгагену. Також українці мали можливість отримати знижку на придбання квитків на цей турнір. На цьому заході було присутніми 20 осіб від данського товариства [13].

В минулому році на музичному конкурсі «Євробачення» данська співачка отримала нагороду та за правилами змагання наступний конкурс має відбутися в країні переможця, тому в цьому році Данія проводила Євробачення у себе. Українська спільнота

відчувала гостру необхідність підтримки своєї представниці, тому не дивно, що товариство організувало зустріч. Представники української спільноти у Данії вболівали разом за українську співачку Марію Яремчук, яка вийшла у фінал пісенного конкурсу. На запрошення товариства відгукнулися 250 осіб, всього було запрошено 870 осіб [3].

*Соціальні мережі українців в Ісландії.* Товариство українців в Ісландії було створено в кінці листопада 2014 р. На сьогоднішній день членами товариства є 48 осіб [15]. Головною метою товариства є показати неіндеферентне ставлення українців, які проживають на теренах Ісландії, щодо подій та майбутнього в Україні. Згідно зі статистикою Facebook, найбільше переглядів сторінка отримала в кінці листопада 2014 р. Також ця статистика показує вікову групу, яка переглядає цю сторінку. Таким чином, найбільш чисельною є вікова група 15-34 років [16].

Члени товариства висловили свою підтримку Євромайдану в Україні, організувавши мітинг в Рейк'явіку. На цьому заході були присутніми лише 8 осіб, хоча ця подія набула міжнародного резонансу та була висвітлена українськими та ісландськими ЗМІ [31].

*Соціальні мережі українців у Норвегії.* В соціальній мережі Facebook було створено товариство, яке має назву «Youth organization of Ukrainian in Norway», яку можна перекласти як «Молодіжна організація українців в Норвегії». Сторінка була створена у вересні 2011 р. і на сьогоднішній день ця спільнота налічує 56 членів. Серед яких більшість займають жінки, які складають 66%. Середній вік коливається між 24-26 роками. Найбільшим центром концентрації українців є місто Осло. Члени товариства активно організовують різноманітні заходи. До таких слід віднести: спільний похід на концерт українського музичного гурту «Dakha Brakha, організація спортивних змагань (спуск на санчатах) [23].

Особливої уваги потребують організовані товариством спільні святкування Різдва та похід на літургію в Греко-католицьку церкву St. Joseph kirke в Осло.



Також товариство розповсюджує інформацію стосовно курсів норвезької мови для початківців, що є першим етапом до соціального включення в норвезьку спільноту.

Також під час грудневих подій 2013 р. товариство організувало акцію підтримки Євромайдану в Осло. Участь у цій події взяли більше 100 осіб[32]. Необхідно відмітити активну участь товариства у зборі підписів до пленарної Асамблеї Ради Європи під час розгляду ситуації в Україні. Було організовано декілька літургій за мир та майбутнє української нації та за загиблих під час лютневих подій в Києві.

Товариство активно співпрацює з Норвезьким представництвом Гельсінкського комітету, норвезьким PEN клубом та Фундацією захисту прав людини. В грудні 2013 р. ці товариства об'єднали свої зусилля заради вирішення ситуації в Україні.

«Молодіжна організація українців в Норвегії» об'єднує багатьох українців, які перебувають в різних містах Норвегії, що дає їм змогу комунікувати між собою, самооблізуватися у разі необхідності, створювати події за допомогою технічної підтримки платформи Facebook.com. Також проводити обмін думками навколо ситуації в Україні, ділитися новинами та інформацією. На наш погляд, події кінця 2013 – початку 2014 років згуртували молодіжну спільноту українців в Норвегії. Вони відчули свою необхідність, а також свою силу в організації заходів на підтримку демократичних перетворень у своїй країні. Окрім цього, на нашу думку, товариство мало приділяє уваги поширенню знань про українську культуру, історію, традиції серед місцевого населення та, навіть серед членів групи.

*Соціальні мережі українців в Швеції.* В соціальній мережі існують три організації, які репрезентують українську спільноту на теренах Швеції: «Українці у Швеції та їх друзі» [19], «Українці в Швеції»[18] та «Українці у Кроненберзі» [17].

«Українці у Швеції та їх друзі» [19] група було створена в січні 2014 року, головною метою групи – є розповсюдження новин про Україну та Швецію, міжнародне положення України та культур-

ні події, які організують українців в Швеції. Зараз товариство нараховує 134 членів. Серед яких, 70% складають жінки. Середній вік членів становить 27 років. Спільнота не організує власних подій, ане заходів, лише публікує заходи, які організують інші шведські товариства. Позитивною рисою діяльністю товариства є поширення новин, які стосуються подій в регіонах України, таким чином товариство згуртовує навколо себе українців з різних регіонів.

«Українці у Швеції» було створено в листопаді 2014 р. українським студентом, який навчався за обміном у Швеції. Він відчув необхідність консолідувати українців в соціальній мережі, для того щоб створити спільноти, яка б могла задовольнити потреби українців у цій скандинавській країні [18].

Товариством було організована низка подій. В травні місяці відбулася всесвітня молитва за Україну, яка проходила в греко-католицькій церкві в Стокгольмі. Також разом з «Союзом українок Швеції» організували виставу за сюжетом української письменниці Марії Матіос «Просили тато-мамо...» [2].

«Українці у Кроненберзі» нещодавно створене товариство українців, які проживають в шведському місті Кронерберг. Датою створення вважається лютий 2014 р. Головною метою товариства є підтримка українських мігрантів, поширення інформації щодо української культури, історії та політичних подій, які відбуваються в Україні. Чисельність товариства складає 50 осіб. Основну більшість складають жінки у віці від 25-34 років [17]. Товариство не організує власних заходів, а лише поширює інформацію з інших товариств, які діють на території Швеції. На наш погляд, для подальшого розвитку товариства необхідно створювати власні заходи, щоб консолідувати українців у цьому місті.

*Соціальні мережі українців у Фінляндії.* В соціальній мережі існує лише одне товариство, яке консолідує навколо себе українців, які проживають у Фінляндії.

«Українці в Фінляндії» товариство, яке було створено в 2010 році. За цей час товариство проводить дуже активну діяльність. Се-

ред діяльності товариства не тільки поширення інформації про Україну, Фінляндію та українсько-фінські стосунки, а також організація зустрічей та заходів, головною метою яких є згуртування українців Фінляндії.

Перша зустріч, яка була організована в листопаді 2010 р. товариством стосувалася панихиди по загиблим під час Голодомору, де були присутні 63 особи в Нікольському храмі м. Гельсінкі[8].

В наступному 2011 р. товариство організувало 13 зустрічей різного тематичного направлення. Так, в березні товариство організувало разом з Посольством України у Фінляндії літературний вечір присвячений життю Лесі Українки та Тараса Шевченка в Гельсінкі, де було присутньо 60 осіб [12]. Також було організовано зустріч з О. Іваном Мажчужаком з Мюнхена, який проводить греко-католицькі літургії у Фінляндії[1]. В кінці березня товариство організувало весняні вечорниці, на яких члени товариства могли брати участь в українських танцях, піснях та іграх. Квітневі події відбувалися навколо великодневих свят та загальнорічних зборів товариства, де обговорюють події на наступний рік [5].

В червні товариство проводило перший турнір з тенісу серед членів товариства українців в Фінляндії [22]. Липень відзначився проведенням спільного відпочинку на острові Кархулуота, де були присутні 10 осіб [10].

В вересні 2011 р. товариство разом з Посольством України у Фінляндії організувало перегляд ретроспективи українського кіно, до якого входили фільми Параджанова, Довженка, Ілленка, Осика, Янчука, Муратової. До цього перегляду було залучено 70 осіб [21]. Також до культурних подій цього року належать організація літературного вечіра української письменниці Марії Роземблїт, вистава львівського театру «Еммануїл», відкриття виставки української культури «Українські тижні – 2013» в бібліотеці м. Турку, де були присутніми понад 300 осіб.

Окремої уваги заслуговують заходи, які були організовані товариством під час Євромайдану у Києві. Так, товариство провело

декілька масштабних акцій підтримки Євромайдану, проти вступу російських військ на територію України, а також акції миру та пам'яті загиблих. На ці акції приходили не лише українці, а також усі небайдужі до подій в Україні, а також фінське ЗМІ. За коментарями учасників цих акцій були також присутні провокатори, які своїми агресивними діями намагалися перетворити цю акцію не на мирну подію. Так, перший Євромайдан відбувся у Гельсінкі 28 листопада[30], а 30 листопада відбувся Євромайдан у Тампере [31].

В березні 2014 р. в бібліотеці міста Гельсінкі відбулося свято приурочене до 200-ліття українського поета Т. Г. Шевченка. На цьому святі товариство українців у м. Турку взяло безпосередню участь в організації цього свята. Діти декламували вірші Т. Г. Шевченка та відбулася презентація його творчості фінській спільноті [11].

В травні 2014 р. товариство організувало паніхиду за загиблими під час Другої Світової Війни. Паніхіда проходила у фінській православній церкві міста Гельсінкі. Потрібно зазначити, що під час організації цього заходу члени товариства наголошували на необхідності збереження миру в Україні та вшанували пам'ять загиблих [8].

Таким чином, соціальні мережі, такі як Facebook дозволяють полегшити комунікацію української діаспори в країнах Північної Європи, враховуючи факт малочисельності та дисперсного розселення в країнах Північної Європи. Також дозволяють підтримувати та розповсюджувати, зберігати та поширювати українську культуру та традиції серед домінуючого етносу.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Богослужіння від греко-католицької церкви. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/197828200237513/>
2. Вистава «Просили мама-тато...» [Електронний ре-

- курс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/events/852547904775200/>
3. Євробачення. Фінал. Вболіваємо за Україну разом. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/events/1411128405832180/>
  4. Євромайдан у Тампере. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/events/779601405398887/>
  5. Загальнозвітні збори товариства. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/211914585502466/>
  6. Марков І. Особливості соціальних ідентичностей сучасних українських мігрантів у країнах ЄС. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://social-anthropology.org.ua/wp-content/uploads/2014/12/Markov1.pdf>
  7. Панихида по жертвам Голодомору. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/113876518677371/>
  8. Панихида по загиблим воїнам Другої світової війни. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/788023417877349/>
  9. Пасхальні богослужіння та освячення пасок [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/events/194188067290928/>
  10. Подорож на острів. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/178945525497599/>
  11. Свято присвячене 200-літтю Тараса Шевченка. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/events/216044318594395/>
  12. Творчий вечір... [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/170915479625005/>
  13. Теніс Швеція – Україна [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/events/730436090330204/>

14. Українці в Данії [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/groups/ukrainer>
15. Українці в Ісландії [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/ukrainubuar?fref=ts>
16. Українці в Ісландії. Подобається [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/ukrainubuar/likes>
17. Українці в Кроненберзі. [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/groups/1412667425656266/>
18. Українці в Швеції [Електорнний ресурс] – Режим доступу <https://www.facebook.com/groups/uainse/>
19. Українці у Швеції та їх друзі [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/groups/493897120715129>
20. Урочисте відкриття пам'ятника Шевченко у Копенгагені. [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/events/143104785729114/>
21. Урочисте відкриття ретроспективи українських фільмів. [Електорнний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/285667618116484/>
22. Як українці у Фінляндії в теніс грають. [Електорнний ресурс] – Режим доступу: <https://www.facebook.com/events/217941524890918/>
23. [YOU'N] Youth organization of Ukrainians in Norway [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <https://www.facebook.com/groups/youon/>
24. Anderson B. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism / Benedict Anderson.– London: Verso, 1991. –С. 19.
25. Carlsson L. Network governance of the commons. [Електорнний ресурс] – Режим доступу : <http://www.thecommonsjournal.org/index.php/ijc/article/viewArticle/20>
26. Crona B. What you know is who you know? Communica-

- tion patterns among resource users as a prerequisite for co-management. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ecologyandsociety.org/vol11/iss2/art7/>
27. Crouch G. Culture & Ethnicity in Social Media. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.mediabadger.com/2010/06/culture-ethnicity-in-social-media/>
28. Parker D. New ethnicities and internet [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502380902951003#.U4jK\\_\\_ldUjU](http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502380902951003#.U4jK__ldUjU)
29. Qilan Z. Ethnic social networking sites [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://www.mastersofmedia.hum.uva.nl/2007/11/04/the-surplus-of-ethnic-social-networking-sites>
30. Suomen ukrainalaiset pelkäävät Ukrainan ajautuvan diktatuuriin. [Электронный ресурс] – Режим доступа : [http://yle.fi/uutiset/suomen\\_ukrainalaiset\\_pelkaavat\\_ukrainan\\_ajautuvan\\_diktatuuriin/7050315](http://yle.fi/uutiset/suomen_ukrainalaiset_pelkaavat_ukrainan_ajautuvan_diktatuuriin/7050315)
31. Support # Євромайдан in Iceland [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://www.facebook.com/events/464307030347196/>
32. Support#ЄвромайданinOslo. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://www.facebook.com/events/758643214151260/>

Котова Г.

## **СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ КАК ИНСТРУМЕНТ КОНСОЛИДАЦИИ УКРАИНСКОЙ ДИАСПОРЫ В СТРАНАХ СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЫ**

*В данной статье автор анализирует феномен социальных сетей как инструмента консолидации украинской диаспоры, проживающей на территории стран Северной Европы. Автор производит анализ групп, созданных при помощи социальной сети*

*Facebook, их деятельность в распространении и сбережении украинской культуры и традиций. Дается краткая характеристика деятельности групп во время событий Евромайдана.*

**Ключевые слова:** социальные сети, украинская диаспора, Северная Европа

**Kotova G.**

## **SOCIAL NETWORKS AS A TOOL FOR CONSOLIDATION UKRAINIAN DIASPORA IN THE NORTHERN EUROPE**

*This article analyzes phenomena of social networks as a tool for consolidation of Ukrainians living in the Northern Europe. The author is analyzing groups created mainly in Facebook, its activity for promoting and preservance of Ukrainian culture and traditions. Also there is small description given on the activities connected with Euro-maidan.*

**Key words:** social networks, Ukrainian migrants, Northern Europe

*Мамедов А.*

УДК 94(477):061.233(=161.2)''1975/1985''

## **ПИТАННЯ ЗАХИСТУ ЕТНІЧНИХ ПРАВ УКРАЇНЦІВ В ДІ- ЯЛЬНОСТІ АНТИБІЛЬШОВИЦЬКОГО БЛОКУ НАРОДІВ (1975-1985 рр.)**

*В статті аналізується діяльність Антибільшовицького Блоку Народів в 1975-1985 рр. спрямована на захист української нації та культури в рамках радянської окупації.*

**Ключові слова:** АБН, національні та культурні права, русифікація.



Антибільшовицький Блок Народів (далі АБН) – це організація, котра об'єднувала національні антикомуністичні формації країн соціалістичного табору. Створена в 1943 році на Першій конференції поневолених народів Сходу Європи та Азії за ініціативи ОУН та УПА, організація фактично розпочала роботу в 1950-х роках. Очолив її Ярослав Стецько. Враховуючи провідні позиції українців, АБН від самого створення надзвичайно активно займався українським питанням, головним чином акцентуючи увагу на політичних питаннях незалежності та самостійності, проте й аспекти національного і культурного гноблення української нації радянським шовіністичним урядом займали не останнє місце. АБН був одним з провідних рупорів українців в еміграції, репрезентував українську націю на міжнародній політичній арені, а тому викликає подив і деяке занепокоєння майже повне ігнорування українськими істориками дослідження цієї організації.

Історіографії з проблематики дослідження фактично немає. АБН, як правило, згадується лишень опосередковано в загальних працях про український визвольний рух чи дослідженнях життя та діяльності провідників АБН – Ярослава Стецька та Слави Стецько. Ці праці дають можливість осягнути лишень загальну картину діяльності АБН. Джерелами статті є головне видання АБН часопис «Визвольний шлях», на сторінках якого поширювалися програмові, актові, документи АБН. Наративні матеріали представлені у нашій роботі статтею Я. Стецька. Метою цієї статті є висвітлення зусиль організації у боротьбі за етнічні та культурні права українців, проаналізувати внутрішню еволюцію ідей у цьому питанні.

Основні ідейні та політичні засади ставлення АБН до Радянського Союзу та його внутрішньої політики були викладені в промові Ярослава Стецька на спільній конференції АБН та ЄРС (Європейська Рада Свободи), яка відбулася 14-16 листопада 1975 р. у Мюнхені [1, с. 136]. Уже з перших рядків промови «Про духовну надпругу» очільник АБН зауважив: «Якщо розвалилися західні імперії, то чому має бути збережена російська тюрма на-

родів і людей?». Я. Стецько гостро стверджує те, що «корінь зла» лежить не тільки в тоталітарному устрої Радянського Союзу, але й в імперіалістичній та колоніальній природі російського народу [9, с. 134]. Ці два твердження лаконічно відбивали весь спектр політичних цілей АБН – знищення СРСР та засудження його як останньої колоніальної імперії.

АБН головним чином займався справою політичних та релігійних в'язнів, зокрема, борців за права людини та нації із України, а також національною політикою СРСР. На переконання організації, в СРСР відбувався етноцид та лігнвцид всіх неросійських соціалістичних країн. Зокрема це виражається і в тому, що радянська влада ув'язнює борців за національні права, релігійних та культурних діячів [1, с. 141-142].

Починаючи із 1978 року, АБН в своїх публіцистичних і програмових матеріалах часто звертається до теми створення «радянського народу», як чіткого унаочнення, матеріалізації політики русифікації в Радянському Союзі. До заходів творення «радянського народу» АБН зараховував русифікацію, денационалізацію, політику «перемішування народів», депортації та колективізації всіх аспектів життя радянських громадян. Такі соціально-економічні впливи АБН розцінював однозначно як злочинний шлях нищення традиційних національних структур, що має за мету створити хаос вартостей і понять, та довести до анархізації життя [2, с. 811].

Надзвичайно бурхливу реакцію в середовищі українського вільного руху в еміграції, в тому числі й в АБН, викликала нова Конституція СРСР, прийнята 7 жовтня 1977 р. АБН дав їй таку характеристику: «Нова конституція СРСР – це конституція імперії, тюрми народів і людей, а ніяка конституція багатонаціональної державної спільноти» [3, с. 392]. АБН надав особливого значення тим компонентам радянської конституції, котрі він вважав загрозливими для культурних та національних прав радянських народів. Так, АБН зазначав, що забезпечення національних та людських прав немає в ній навіть теоретично. Загальна преамбу-

ла та преамбула до відносних статей радянської Конституції, на думку Блоку, заперечувала будь-які права людини твердженням «якщо здійснення їх не суперечить інтересам радянського народу, комуністичної партії СРСР та робітничого класу» [3, с. 393]. Також новий основний закон попирав національні права, оскільки на офіційному рівні затверджував здійснення політики русифікації через введення до Конституції поняття «радянський народ» [8, с. 448-450]. Занепокоєння також викликав той факт, що російській мові було надано особливий статус «мови Леніна необхідної для спілкування між народами і засвоєння досягнень світової культури» [4, с. 894].

Ще одним важливим документом, котрий спричинив бурхливу реакцію АБН став декрет міністерства освіти УРСР, опублікований 11 листопада 1978 р. в «Радянській освіті». Постанова «Про вдосконалення вивчання і викладання російської мови загальноосвітніх школах і педагогічних навчальних закладів республіки» передбачала вивчення російської мови з першого року початкової освіти, а також присвоєння російській мові в українському шкільництві привілейованого статусу серед іноземних мов [8, с. 448-450]. Тобто, цей указ передбачав те, що діти з першого класу могли вивчати всі предмети російською мовою. Крім того, згідно з цією постановою, відбувалося збільшення кількості вчителів, що прибували до України із Росії, створення ряду інститутів викладання російської мови, поповнювання бібліотек всіх рівнів російськими підручниками та літературою і введення для загальноосвітніх шкіл районного, міського, обласного та республіканського підпорядкування олімпіад із російської мови [8, с. 448-450].

Крім критики українофобської політики СРСР через внутрішні постанови та публіцистику в друкованих органах організації, АБН виносив це питання і на міжнародний політичний розгляд в рамках співпраці антикомуністичних організацій світу. Так, в ході XII Конференції в Парагваї, АБН активно піднімав питання гуманітарної політики СРСР [4, с. 892]. Така активність пов'язана з тим, що АБН вважав необхідним донесення до світової громад-

ськості фактів порушення національних та людських прав в рамках радянської держави. За ініціатииви АБН було прийнято окрему резолюцію Всесвітньої Антикомуністичної Ліги стосовно внутрішньої політики СРСР під назвою «Проти русифікації та націоналізму». В цьому документі політика русифікації трактується ще більш агресивно, ніж в попередніх документах АБН з цього питання. Зокрема, вона означається як лінгві-, етно-, культуро-, гено-, і нацид [4, с. 893]. ВАКЛ (Всесвітня Антикомуністична Ліга) зазначав такий список заходів здійснення політики русифікації: переслідування національних мов, запровадження російської мови в школах, в урядах, масових засобах інформації, в літературній творчості, в науці, соцреалізму в культурі (АБН уточнював, що під соцреалізмом розуміє насадження російського способу життя та традицій), колонізацію росіянами поневолених ними країн, переселення та змішування народів, творення штучної нації – «радянського народу» [4, с. 893-894].

XII Конференція Ліги прийняла ще одну резолюцію стосовно України, котра називалася «За самостійність України, проти російського колоніалізму». В ній українська нація описувалася як така, що бореться за національно-державну незалежність та за здійснення соціальної справедливості та інших людських прав. Третім пунктом резолюції містилася критика Конституції СРСР, котра в черговий раз, проте на іншому рівні, визначалася як «конституція жорстокої імперії», оскільки наділяє Генерального Прокурора та центральний апарат партії фактично необмеженою владою. В наступному пункті додавалось також те, що цей документ підпорядковує людські права інтересам «радянського народу», що позбавляє, суть, поневолені народи здійснення їх людських прав [5, с. 1111].

Ще одним видом діяльності АБН було проведення демонстрацій та акцій протесту. Зокрема, в періоді, що ми розглядаємо, варто відзначити акцію протесту в Мадриді, котра відбулася 11 листопада 1980 р. Акція була присвячена засіданню в рамках Конференції з безпеки та співробітництва. Демонстранти, очоле-

ні в тому числі і з видатним дисидентом Валентином Морозом, пройшли повз Кортес, із транспарантами, котрі закликали відновити незалежність України, звільнити політв'язнів та зруйнувати концтабори [6, с. 1447]. Після демонстрації найактивніше ядро АБН залишилося біля посольства СРСР в Іспанії та розпочало символічне протестне голодування. До ініціативної групи приєдналася також Слава Стецько, голова Екзекутиви АБН [6, с. 1448].

Така велика і потужна акція не залишилася непоміченою. Ряд іспанських видань написав статті і про демонстрацію, і про становище в Україні, і про визвольний рух поневолених народів. Також кілька іспанських телеканалів і великобританський ВВС зняли сюжети про акцію [6, с. 1448].

Крім критики внутрішніх механізмів функціонування та життєзабезпечення СРСР, АБН поступово та цілеспрямовано займався впровадженням в світову політичну думку ідеологічних засад українського патріотизму. Так, на XVI Конференції ВАКЛ в Люксембурзі українське крило АБН на чолі із Славою та Ярославом Стецьками провело окремо резолюцію, котра стосувалася Голодомору в Україні 1932-1933 років і символічно називалася «Голокост в Україні – 1933». В цій резолюції ВАКЛ прямо стверджувала що Голодомор був штучним, що це російський геноцид скерований проти українського народу, а також засуджувала цей акт як злочин проти людяності [7, с. 1458-1459].

Отже, основними елементами та напрямками діяльності АБН в сфері боротьби за захист національних та культурних прав українців в Радянському Союзі були співпраця зі світовими антикомуністичними організаціями, політична репрезентація українського народу на міжнародній арені, звернення уваги західного суспільства і політикуму до проблеми етно-національного гноблення українців шляхом проведення демонстрацій та конференцій. Основні теми, котрі піднімав Блок – це русифікація, репресії та фізичне знищення діячів українського національного руху, переслідування Української Греко-Католицької Церкви та Української Автокефальної Церкви. Жодна з цих проблем не була оста-

точно вирішена і у незалежній Україні наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст., що призвело до трагічних подій останніх двох років.

### Список використаної літератури

1. Визвольний шлях. –1976.– № 2.
2. Визвольний шлях. –1978.– № 7-8.
3. Визвольний шлях. –1979.– № 4.
4. Визвольний шлях. –1979.– № 7-8.
5. Визвольний шлях. – 1979. – № 9.
6. Визвольний шлях. – 1980. – № 12.
7. Визвольний шлях. – 1983. – № 12.
8. Гриневич В. А. Україна і Росія в історичній ретроспективі/ Гриневич В. А., Даниленко В. А., Кульчицький С. В., Лисенко О. Є. – К.: Наукова думка, 2004. – 531 с.
9. Стецько Я. Про духовну надпругу / Стецько Я. // Визвольний шлях. – 1976. – № 2. – С. 133-135.

*Мамедов А.*

### **ВОПРОС ЗАЩИТЫ ЭТНИЧЕСКИХ ПРАВ УКРАИНЦЕВ В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АНТИБОЛЬШЕВИЦКОГО БЛОКУ НАРОДОВ (1975-1985)**

*В статье анализируется деятельность Антибольшевицкого Блоку Народов в 1975-1985 гг. направленная на защиту украинской нации та культуры в рамках советской оккупации.*

***Ключевые слова:** АБН, национальные и культурные права, русификация.*

## THE PROTECTION OF ETHNIC RIGHTS OF UKRAINIAN IN THE ACTIVITIES OF ANTI-BOLSHEVIK BLOC OF NATIONS (1975-1985)

*The article analyze the activities of Anti-Bolshevik Bloc of Nation in 1975-1985 aims to protect Ukrainian nation and culture under the Soviet occupation.*

**Keywords:** *ABN, national and culture rights, russification.*

*Мельник В.*

УДК 39;159.9.01

## ЕКОНОМІЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК ТЕОРІЯ ЕТНОСОЦІОПСИХІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ: ІСТОРИЧНИЙ ДИСКУРС

*Дана стаття базована на дослідженні автора “Нариси з теорії соціокультурної антропології” (Вінниця, 2015). Вона характеризує економічну антропологію з позицій теорії етногенезу Л. Гумільова. Автор висловлює власний погляд на наявність позитивних і негативних традицій економічного життя як етнологічної категорії.*

**Ключові слова:** *етносоціопсихічна традиція, психосоціоекономічна традиція, економічна парадигма історії.*

У контексті зміни ранньоісторичної економічної парадигми суспільного розвитку шляхом одержавлення племен-етносів, можна не лише характеризувати дослідницький ареал, але й дати визначення економічній антропології. Економічна антропологія – це субдисципліна соціокультурної антропології і базова складова її соціального розділу, що вивчає людину як соціоекономіч-

ний суб'єкт класу, суспільства та етносу, досліджує традиційність соціально-економічних явищ у суспільстві на історичному та сучасному етапах через соціальну та етнічну психологію, користуючись у своїх студіях методологією соціології, політології, сучасної теорії економіки.

Формування економічної антропології як психо-соціо-економічної традиції відбулось саме в часи формування перших близьких до державних політичних об'єднань. Отже, у контексті історичного процесу, необхідно визнати залежність економічної антропології від антропології політичної. Саме в енеоліті та під час існування так званих «археологічних культур» були створені підвалини соціального та економічного розвитку кожного етносу. Соціальне розшарування розпочало свій розвиток спочатку у інтелектуалістському, а згодом в матеріальному плані, остаточно відбулось більш-менш чітке розмежування сфер виробництва і «людина працююча» стала «людиною економічною». З'явилась торгівля, обмін речами, наближений за суттю і формою до майбутньої фінансової системи. Сформувалось поняття ринку як основного і комплексного місця торгівлі. Система ринку була відома у всіх ранньоісторичних державних організаціях, таких як Шумер, Давній Єгипет та інших. На українських землях торгівля в її сучасному економічному значенні, з усіма соціоекономічними підставами цілком сформувалась вже за часів Трипільської культури і внаслідок процесу етногенезу про часи пізнішої Черняхівської культури вже можна говорити як про епоху, коли економічна антропологія серед протоукраїнського населення була дійсно закладена на рівні певної традиції торгівельно-ринкових відносин. У той же час слов'янське населення активно включається і у весь спектр міжнародних економічних відносин, кульмінацією чого, як зазначалось, стала Київська Русь.

Що ж стосується економічної антропології ранньоісторичних державних суспільств, то найбільш яскравим прикладом, на мою думку, є Давня Греція з її торгівельними містами-полісами, кульмінаційними для якої стали VI-III ст. до н. е. Такі міста як Афіни,



Херсонес, Ольвія були центрами не лише середземноморської торгівлі (виступаючи у єдиному контексті із особливо здатними до торгівельних операцій євреями та фінікійцями, які деякий час також мали власні державні організми), а найбільшими міжнародними економічними центрами у тодішньому відомому світі. Саме давні греки, а також євреї та фінікійці (на сході – китайці) заклали ринок як одну з основ державності. Якщо до того торгівля здебільшого перебувала у залежності від держави, то тепер Середземномор'я та Близький схід поставили більшість власних державних організмів у чітку та невід'ємну залежність від торгівлі та її головного вияву – ринку.

Ринок став продуцентом абсолютно нового класу в історичному процесі, посередником між антропо-економічною категорією «люди-господарі». На території Середземномор'я та Китаю був утворений абсолютно новий суб'єкт соціальних, економічних, політичних та історичних відносин – торгівельний клас, стан купецтва. Вони не були ані «господарями», ані «виробниками». Вони стали «посередниками», що є аналогічним соціалістичному терміну «спекулянт». Фактично, державна історія Давньої Греції та Близького сходу була побудована на суцільній торгівельній спекуляції. Саме остання зумовила стрімкий розвиток ринку, створення психологічної традиції та культу «матеріальності», що реформувало у людській свідомості поняття «власність» як найвищу цінність. Поява торгівельного класу хоч і була зумовлена історичним процесом і напрямком розвитку людської соціальної психології, є найбільшою соціальною трагедією ранньоісторичної епохи. Хоча, слід зазначити, що більшість істориків вважають це явище цілком еволюційним і навіть прогресивним у подальшому розвитку держави.

Фактично, декілька фаз етногенезу на території Середземного моря та Близького сходу відіграли ключову роль у подальшій соціальній та економічній історії всього світу. В середині I тисячоліття до н. е. більшість грецьких міст-полісів були не просто охоплені торгівлею. Вони у політичному сенсі стали її за-

ручниками. Торгівельний клас буквально за три-чотири століття еволюціонував до рівня найбільш заможної соціальної сили у більшості державних суспільств, що дозволило йому поступово підпорядкувати владну систему своїм інтересам і поступово інкорпорувати чиновників до свого класу, що призвело до утворення на базі торговельного класу ще більш заможного об'єкта соціоекономічних відносин – олігархічного класу (скоріше субкласу торговельного стану).

Таким чином, олігархія або олігархат як соціоекономічний суб'єкт був народжений саме на території Давньої Греції та Близького сходу. Його дегенеративну функцію відзначало багато істориків античності, зокрема, Ксенофонт у своїй «Грецькій історії». Олігархічна форма правління, котра досить легко інтегрувала грецьку демократію, виступила каталізатором розповсюдження уже наявної на той час фінансової системи торговельних відносин. Поява грошей виступила каталізатором для олігархії, тоді як олігархія відіграла аналогічну роль по відношенню до монетно-грошової системи. Все це у комплексі перетворилось на справжнє замкнене коло, прихід якого до влади через цю ж монетно-грошову систему знищував і владу, і державу, і часто сам етнос. Наприклад, саме олігархія призвела до падіння державної організації у грецьких містах, що за римських часів виступило тим чинником, який знищив давньогрецькі етноси й субетноси. Олігархія тримала міцні позиції і у Персидській імперії, котра як відомо була порівняно швидко знищена македонцями.

Отож, поява олігархії та фінансової системи торговельних відносин остаточно утворили економіку в сучасному її розумінні як важливий напрям суспільного життя. Їхня поява та швидкий розвиток, впровадження у інших державних організаціях, стають межею другого напрямку дослідницького ареалу економічної антропології – вивчення економічної антропології етносів та класів у історичному процесі. Саме час на межі ер і має виступати хронологічним початком досліджень цього напрямку.

Таким чином, слід визнати, що антропо-економічні напрямки досліджень у своєму хронологічному аспекті у багатьох етносів співпадають з певними фазами етногенезу. Звідси черговий висновок: соціоекономічна історія, у тому числі її антропологічний фактор, повністю залежать від фаз етногенезу та «імпульсів біосфери» (за Л. Гумільовим). Вже відштовхуючись від процесу етногенезу та загальноісторичних умов (ландшафту, господарської придатності землі) економічна антропологія, починаючи від ранньоісторичних економічних форм і структур державного суспільства, вступає у тісний взаємозв'язок із концепціями політичної та історичної антропології.

Що ж стосується термінології, то під історичним процесом у другому напрямку антропо-економічних досліджень, на мою думку, слід розуміти час від поширення класового розмежування і рабовласницької системи по всій Європі через Давній Рим і до останніх десятиліть. Ще зручніше вираховувати цей економічний вимір від часів завоювання римлянами Галії, Британії та частини германських племен, коли родоплемінна система останніх змінилася рабовласницькою системою Риму, котра відповідно поширилась по більшій частині Європи.

Власне, Рим створив і розвинув великий фінансово-економічний ринок. Олігархат через патриціат практично постійно тримав владу у своїх руках. Таке явище особливо спостерігалось під час занепаду Римської імперії протягом I-III ст. н. е., коли імператори не мали реального політичного впливу і ставали звичайними маріонетками в руках ранніх «бізнес-структур». Це, на мою думку, була перша проекція того, що згодом поширилось по всій Євразії. Крім того, римську олігархію необхідно вважати першим прикладом створення інтернаціонального класу капіталістів («бізнес-класу»), який відмовлявся від прийняття певної релігії, за суттю мав атеїстичний характер, відкидав етнічність як ознаку ідентичності і усвідомлював себе лише як соціоекономічний суб'єкт. Якщо у Давній Греції або Палестині відчувалась певна схильність олігархічного капіталу до своїх родових традицій, то

Рим як перший осередок світової урбанізації створив абсолютно нову систему («хімеру»).

Новий інтернаціоналізований олігархічний клас, підвалини якого були закладені саме у Римі, почав продукувати такі явища, котрі не були характерними для будь-якого європейського етносу. Такими були урбанізація, перенесення всього культурного та господарського життя до великих міст («полісів», «мегаполісів»), зневага до етнічної, племінної традиції і, як наслідок, намагання витворити якусь окрему – міську культуру через перетворення усіх народів імперії у єдиний «суперетнос». Кульмінацією цього, за Л. Гумільовим, стало повсюдне поширення атеїзму і втрата західноєвропейським населенням певної окремої релігійної ідентичності.

У сукупності всі ці явища призвели до повної деградації римського населення, децентралізації і падіння імперії. Це був перший приклад руйнівного характеру олігархічного класу, хоча певну схожість ми простежуємо і в ранньоолігархічному (але не антиетнічному) класі Давньої Греції.

Надалі бачимо деградаційний характер інтернаціоналізованої олігархії у занепаді та деморалізації Візантії та Вселенській Церкві, котра продовжувала базуватись у Римі. Стався, фактично, синтез церкви і капіталу, що призвело до переваги останнього. Як відомо, повністю викоринити це явище неможливо і досі.

Великий капітал досить органічно увійшов у «варварський світ» і трансформувався у середньовічний феодалізм. Останній у своїх виявах XIII-XVI ст. був чистим породженням олігархії.

Східний світ у середньовіччі також набув ознак соціоекономічної олігархічності та витворив власну систему феодалізму. Втім, у Персії або Індії олігархічні суб'єкти не набули ознак інтернаціоналізованого класу. Вони зберігали свою етнічну ідентичність і завдяки цьому ми бачимо сьогодні на карті Іран, Індію, Пакистан, Китай, Японію.

Слід констатувати, що тюрки та перси у більшості своїй так і не увійшли у інтернаціональний капіталізм, який набув через

колоніалізм світового поширення у XVI-XIX ст. Капіталістичний інтернаціоналізм зміг лише частково охопити арабський світ, спонсоруючи на початку XX ст. його боротьбу проти Туреччини, і Китай, де, однак, етнічна ідентичність не зникла серед торгівельних станів.

Таким чином, світ отримав новий і найбільш впливовий соціоекономічний чинник – клас олігархії, який знайшов свій найбільш глибокий вияв у двох формах історичного розвитку: у капіталізмі та демоанархії. В цьому контексті, демоанархія виступає як поняття політичної антропології.

Необхідно розуміти, що сучасна демоанархія – це органічне продовження інтернаціоналізованої ідеології капіталізму XIX-XX ст. Це дозволяє зробити висновок про те, що олігархічний клас протягом історичного процесу здійснював найбільш дегенеративну у соціальному світі функцію – знищення етнічної свідомості, знищення релігійності, матеріалізації людської психології та, як наслідок, знищення національного державного організму.

Так чи інакше, але економічна антропологія за умов феодалізму та капіталізму – це намагання зберегти давній економічний устрій як одну з ознак етнічної ідентичності. Фактично, відбувався конфлікт між соціальною та етнічною психологією людини. Перша була продуктом олігархічної матеріалізації свідомості та вивіщення матеріального достатку, тоді як друга виступала за повернення до духовних витоків через традиційні форми господарства.

Отож, економічна антропологія протягом всього історичного процесу має виділяти дві основні соціоекономічні сили: олігархічну і традиціоналістичну. Головною ознакою першої є інтернаціональний характер і несприйняття етнічної традиції, друга – боротьба за встановлення етнічної форми економіки. Під останньою слід розуміти: нівеляцію матеріального егоїзму людини та вивіщення етнічного складового психології над соціальним; припинення процесів урбанізації та відновлення класу селян (наприклад, в українських умовах він був знищений протягом XX ст.); відкидання феодальних, капіталістичних,

соціалістичних, комуністичних форм соціально-економічного устрою; необхідність відновлення на основі відродженого селянського класу («хліборобів» у В. Липинського) давніх земле-робських форм господарювання.

Традиція соціоекономічного розвитку у хронологічному контексті залежить, як зазначалось вище, від трьох факторів: історичного процесу, політичної антропології суспільства та фази етногенезу. При цьому, відрізняючись від загальної традиції історичного хронологічного розуміння на другому своєму напрямку, соціоекономічний традиціоналізм виявляє особливо тісну залежність від етногенезу. Крім того, заслуговує на увагу взаємозалежність між політичною та економічною антропологією у контексті традиціоналізму. Так, соціально-економічний розвиток і державного, і недержавного суспільства цілком регулюється державним владним апаратом і системою конституційного ладу, тоді як ця ж владна система багато в чому залежить від стану соціально-економічного життя даного суспільства. Цю тезу особливо важливо усвідомити дослідникам, адже вона розкриває всю глибину міждисциплінарних зв'язків і на більш широкому рівні – на рівні всієї економіки та всієї політології.

Повертаючись до хронологічного контексту, необхідно виокремити органічне сполучення між історичною епохою економічної антропології за типом «феодалізм-капіталізм» та економічною антропологією сучасного розвинутого індустріального суспільства. Останній напрямок слід виділити від часу поширення глобалізаційних тенденцій у економіці і до сьогодні.

Весь історичний процес від ранніх форм суспільно-економічної організації і до сьогодні в соціоекономічному аспекті піддається визначенню боротьби між економічною антропологією і традиціоналізмом з одного боку та економічною антропологією як матеріалізацією свідомості і інтернаціоналізацією ринків з іншого. Це як дві сторони медалі, адже політична антропологія української нації також поділяється на дві антагоністичні сили, закладені у колективній свідомості: традиціоналістичний консер-

ватизм і демоанархію. У випадку з економічною антропологією бачимо аналогічне явище і з антропологією політичною. Єдиною відмінністю є соціоекономічний аспект першої та політико-ідеологічний аспект другої.

Загалом соціокультурна антропологія має визначити глобалізацію як явище дегенеративне, адже значний історичний досвід інтернаціоналізаційних потуг завжди призводив до глибоких різнопланових кризових ситуацій. Глобалізація економічна не є цьому виключенням і прикладом її історичної форми є окреслений вище олігархічно-капіталістичний клас, який нині перейшов на стадію «бізнес-структур».

Метою економічної глобалізації є не стільки детрадиціоналізація або інтернаціоналізація як пошук нових ринків збуту, об'єднання усіх економічних систем у єдину міжнародну економіку, що дозволить збільшити обсяги прибутків. Інтернаціоналізація є лише засобом досягнення цієї мети. Інструментарій у цього засобу доволі великий. Це і мас-медіа, і політична, і культурна, і психологічна інтернаціоналізація. Однак, мета у цього всього – економічна.

Соціоекономічний історичний процес пропонує економічним антропологам парадоксальний перехід від «людини-господаря» до «людини-фінансової», визначення яких у своїх хронологічних рамках, виступали рушіями економічного світогляду суспільства. Від часів антропогенезу і до сьогодні відбулась глибока трансформація економічного світогляду. Фактично, у традиційному руслі (на українському прикладі) залишились такі визначення як землеробство, сільське господарство (на жаль, існує лише на рівні етнопсихологічної пам'яті), людина-господар (виступає як чинник соціальної психології і має позитивне сприйняття серед слов'янських націй). Що ж стосується таких глибоких базових елементів економічної антропології як «праця», «ведення господарства», «внутрішній ринок», то вони помітно змінювались із кожною новою історичною епохою та кожною новою фазою етногенезу. При цьому, український історичний процес демонструє нам приклади успішності як індивідуальних, так і колективних

господарств. Слід, однак, пам'ятати, що найбільш традиційним, закладеним уже на рівні психології українського етносу, видом ведення сільського господарства та виробництва є господарство колективне. Безумовно, що ми маємо сумний досвід колгоспів 20-30-х рр. минулого століття. Однак, слід звернути увагу, що колгоспи мали характер комуністичного явища і створювались як додаток до загальної індустріалізації. Найкращим прикладом є українське бездержавне суспільство ХІХ – початку ХХ ст., яке через сільські господарчі колективи та наявність внутрішньоекономічної бази, зберегло політичний, культурний і, відповідно, соціоекономічний традиціоналізм етнічної і соціальної психології. Звідси впливає і політико-антропологічне поняття «хліборобства» (за В. Липинським) як найкращої, найбільш виправданої історично, соціальної основи українського суспільства. Отож, головним ідеологічним завданням економічної антропології в українських умовах, є допомога політичній антропології у відновленні консервативного класу «хліборобів» або хоча б такої світоглядної системи у соціальної психології.

Що ж стосується соціоекономічних процесів у інших етнічних спільнотах, то вони у своїх традиціоналістичних аспектах докорінно відрізняються один від одного у відповідності до власних особливостей етногенезу. Кожна нація або етнос розуміють такі поняття як «господарство», «людина-господар», «внутрішній ринок» по різному. Так, для тюрків не є характерним землеробське або хліборобське господарство, що робить неможливим господарський колективізм. Китайці ж навпаки, протягом історичного процесу, найвдаліші соціоекономічні проекти здійснювали виключно через колективний формат виробництва. Важливими у цьому контексті виступають ландшафт і клімат як економічні та історико-географічні явища. Саме з умов біосфери розвивається ноосфера, тому «людина-господар» повністю залежить від природних умов на місці свого проживання. Ці ж природні умови нарівні з похідним від них історичним процесом формують і соціальну психологію суспільства.



Об'єднує економічні традиціоналізми (їхні позитивні значення) такий важливий фактор як боротьба з поширенням глобалізації. Глобалізація, котра виступає ідеологією олігархічно-капіталістичного класу, бореться за створення єдиного фінансово-економічного ринку, що разом із інтернаціоналізацією суспільства призводить і до зникнення внутрішніх ринків, монополізацією цих ринків транснаціональними бізнес-корпораціями. Фактично, великий і середній бізнес у більшості країн виступає як авангард глобалізації. Більш доступна характеристика цього антагонізму визначається як боротьба «людини-господаря» із «людиною-спекулянтом». При цьому, людина-господар не має жодного відношення до бізнесу в його ринковому значенні. Це виробник, головна передумова збереження внутрішнього ринку. Він виробляє і постачає товар, але не займається бізнесовими, торгівельними операціями. На мою думку, це і є та сама «людина економічна» – об'єкт досліджень економічної антропології. Господар виступає одночасно і важливим соціоекономічним «агентом» у контексті сучасної економічної теорії.

Отож, в умовах сучасного індустріального глобалізованого світу, важливим завданням економічної антропології є всебічне вивчення «людини-господаря» у кожній етнічній традиції.

У контексті дослідницького напрямку економічної антропології сучасного індустріалізованого суспільства велике значення має характеристика «людини-господаря» крізь призму процесу урбанізації та відносин між філософською категорією «місто» та філософською категорією «село». Тобто слід визначити, що урбанізація – це породження соціоекономічної глобалізації, яке призводить до знищення традиційної класової системи як явища політичної та економічної антропологій і створює нові денаціоналізовані соціальні спільноти, орієнтовані не на виробництво, а на торгівлю. Фактично, з хліборобсько-землеробського традиційного (принаймні в українському історичному та історико-політичному процесі) класу формується чергове відгалуження міського пролетаріату. Останній – породження капіталістичної

системи, штучно піднесене соціалістичними та комуністичними утопіями як «робітничий клас». Роль пролетаріату починаючи від 1917 р., в українській історії та історії Східної Європи глибоко деструктивна, деморалізаційна та демоанархічна. Це викликано нетрадиційністю міського робітничого класу для українських, польських або білоруських умов. Якщо його наявність виправдана історичними умовами в США, Великобританії та Франції, то в Україні – це утопія. Її небезпечність особливо виявила себе протягом 1917-1921 рр. До того ж як клас, пролетаріат був штучно сформований на українських землях лише під час революції 1917 року. До того «робітничий люд» слід розуміти не окремою соціальною спільнотою, а відгалуженням окремого «міського класу», котрий існував протягом ХІХ ст. і базою якого були міщани та сільські переселенці. Крім того, передреволюційні українські пролетарі не мали власної субкультури (головної ознаки окремішності соціальної групи), що зумовлює відсутність класової організованості у їхньому середовищі.

Таким чином, пролетаріат, робітничий клас – нетрадиційна форма соціоекономічного життя для українського суспільства та багатьох суспільств Східної Європи. Намагання повернутись до пролетарського культу в глобалізаційній інформаційній системі – свідчення намагання остаточно знищити землеробсько-хліборобський клас, стан «людей-господарів», тобто селян в Україні через нав'язування чужої виробничої культури, чужих економічних звичаїв, методів і способів виробництва.

Найбільшою загрозою економічної глобалізації для будь-якої країни є втрата контролю над внутрішньою економікою, повний контроль ринку транснаціональними корпораціями і, як наслідок, втрата більшої частини економічного суверенітету держави. Це загрожує і Україні. Ось чому важливим є відновлення традиціоналізму в економіці. Через відновлення класу селян-хліборобів, психологічного статусу «людини-господаря», «людини-виробника» можна відновити внутрішньодержавний ринок, зберегти внутрішню економіку, а отже, вберегти держав-

ний суверенітет і сприяти виведенню власної якісної продукції на міжнародний ринок. У ідеологічному сенсі економічна антропологія пропонує боротьбу з фінансово-економічним монополізмом у будь-якій традиційній формі господарства та виробництва.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Аверкиева Ю. П. Этнография и культурная/социальная антропология на Западе. / Ю. П. Аверкиева. // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 9-16.
2. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства. – К., 2008.
3. Белик А. А. Экономическая антропология: взаимодействие экономики и культуры. / А. А. Белик. // [economicarggu.ru](http://economicarggu.ru).
4. Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. – М., 1981.
5. Бромлей Ю. В. К вопросу о взаимодействии городской («общемировой») культуры и культурных традиций народов мира. / Ю. В. Бромлей. / Мировая культура: традиции и современность. – М., 1991. – С. 15-21.
6. Geertz C. The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing. / C. Geertz. // American Economic Review. – 1978. – Vol. 68. № 2. – S. 28-32.
7. Гумилев Л. Древняя Русь и Великая Степь. – М., 2011.
8. Данилюк І. Етнічна психологія як галузь наукового знання: історико-теоретичний вимір. – К., 2010.
9. Шрадер Х. Экономическая антропология. – СПб., 1999.

## **ЭКОНОМИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ТЕОРИЯ ЭТНОСОЦИОПСИХИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС**

*Эта статья базируется на исследовании автора: «Очерки по теории социокультурной антропологии» (Винница, 2015). Она характеризует экономическую антропологию с позиций теории этногенеза Л. Гумилева. Автор дает собственное определение экономической антропологии и высказывает собственный взгляд на наличие положительных и отрицательных традиций в экономической жизни, которую он считает этнологической категорией. **Ключевые слова:** этносоциопсихическая традиция, психосоцио-экономическая традиция, экономическая парадигма истории.*

*Melnyk V.*

## **ECONOMIC ANTHROPOLOGY AS A THEORY OF ETHNO- SOCIO-PSYCHOLOGICAL TRADITION: HISTORICAL DISCOURSE**

*This article is based on research of the author: “Essays on the theory of socio-cultural anthropology” (Vinnitsa, 2015). It characterizes the economic anthropology to the theory of ethnogenesis L. Gumilev. The author gives his own definition of economic anthropology, and express his own view of the presence of positive and negative traditions in economic life, which he considers ethnological categories.*

**Keywords:** *ethno-socio-psychological tradition, psycho-economic tradition, economic paradigm in history.*

## **УЯВЛЕННЯ ПРО ЧЕСТЬ ДІВЧИНИ В ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ (на основі польових матеріалів)**

*У статті аналізується система уявлень про честь дівчини. Дане дослідження проводиться на основі народних пісень. Аналізується уявлення про дану проблему як крізь призму сімейного виховання, так і в рамках загальної суспільної думки в традиційному українському світогляді.*

**Ключові слова:** *дівоча честь, народна пісня, світогляд.*

На сучасному етапі, дане питання викликає неабиякий інтерес серед дослідників. Якщо попередні наукові розвідки побіжно висвітлювали тематику жіночої тілесності і уявленнями про ставлення до питання честі дівчини, то на сьогоднішній день, знявши табу з обговорення даної проблеми, сучасні науковці здійснили певний прорив в науковій думці. Провідні дослідники, а саме І. Ігнатенко [2], О. Кісь [3], М. Маєрчик [4] висвітлюють дане питання в своїх наукових працях.

Дане дослідження базується на польових матеріалах, зібраних під час фольклорно-етнографічних експедицій на територію Центральної та Північної Слобожанщини. На основі пісенного матеріалу проаналізуємо, які були взаємовідносини батьків та дівчини; спробуємо виокремити педагогічну функцію, яку виконують батьки в процесі виховання та настановлення дівчини, яка стає елементом громади і, відповідно, вступає в контакт у спілкуванні на вечорницях, досвітках, тобто у ході «гуляння» з представниками протилежної статі.

Варто зазначити, що дослідники звертають увагу на недостатній рівень обізнаності молоді, особливо дівчат, в інтимних стосунках. Відповідно, обмежувалися знання в репродуктивній сфері і про сам статевий акт [2, с. 88-89]. Така необізнаність фак-

тично йшла поруч з повною відсутністю статевого виховання в українській сім'ї. Зауважимо, що за свідченнями респондентів розмови про питання такого характеру набували значення табу в колі сім'ї. Це обумовлено в значній мірі і морально – етичними засадами християнства. Підтвердженням даної тези є ще й те, що в сімейному колі намагалися особливо не виявляти свої почуття, розмови між матір'ю і дочкою щодо питання статевого виховання теж не були поширеним явищем.

Моральне почуття в цілому дуже добре виховується на основі поетичних творів, адже слухач має здатність переживати, а отже, засвоює моральне навантаження, закладене в текст [1, с 29-30]. Тому саме завдяки народній пісні вдавалося висвітлити в повчальній формі дану проблему. Народна пісня несе в собі етнопедагогічну функцію крізь призму народного досвіду поведінкової моралі.

На прикладі пісенного матеріалу Слобожанщини варто виокремити народні твори, які висвітлюють ставлення та настановчу функцію батьків, які відпускають свою доньку гуляти. В піснях часто оспіваний образ матері. У пісенних сюжетах мати виступає в різних ролях: добра порадниця або зла розлучниця, яка супротивиться почуттям своєї дитини. Та на нашу думку, таке своєрідне протистояння доньки і матері пояснює завуальовану турботливість останньої про дівочу честь своєї дитини. А отже, існує ймовірність загрози втрати її пад час контактів на вечорницях та такого роду зібраннях молоді. Дана теза простежується у пісні записаній від Вітренка Петра Юхимовича, 1936 р.н., с. Ляшівка, Нововодолазького р-н.:

*Ой, ходить дівка, ой понад морем, синє море грає.*

*Ой, хоче ж дівка втопитися, море не приймає.*

*Ой, прийми ж, море, та прийми ж синє,*

*Мене мати лає. Ой, на улицю, ой, до дівчаток,*

*Гулять не пускає.*

Ще на одному прикладі народного твору, записаного від Решетняк Анастасії Павлівни, 1921 р.н., смт Нова Водолага та Сендецької Ганни Прокопівни, 1922 р.н., с. Палатки, Нововодолазького р-н. простежуємо такий своєрідний вияв «материнської турботливості», що проявляється в забороні ходити на вечорниці:

*Летить галка через балку, літаючи криче.  
Чорнявая, чорноброва, дівчи – , дівчинонька  
Ходе гаєм, плаче.  
Не пускає її мати, рано до криниці  
Ні жита, жита жати, ні льону, льону брати,  
Ні на вечорниці.*

У продовженні цієї ж пісні мова йде про непослухання до батьківської волі. І саме в міру такого нехтування батьківської волі, дівчина могла з власної нерозсудливості та недосвідченості розраховатися втратою власної честі під час «гуляння з хлопцями»:

*Пусти, мати, погуляти, я й не забарюся.  
Перві, перві півні, проспів-, проспівують  
Я й назад вернуся, не слухала стара мати,  
Лягла спочивати, а дів-, а дівчина,  
Запла – , заплакана, нишком вийшла з хати.  
Перві півні проспівали, а доньки немає.  
Отака – то наша дочка, отака – то наша дочка –  
З хлопцями гуляє.*

Традиційні цінності в системі виховання та уявлення про норми поведінки не змінилися й за Радянської доби, не дивлячись на той факт, що відбуваються трансформаційні зміни в забезпеченні дозвілля молоді.

Для прикладу, ця ж сама пісня записана в с. Зарічному, Тростянецького р-н. Сумської обл. від Таран Галини Олександрівни,

1930 р.н. має трансформовану кінцівку, в якій простежуються елементи адаптації тексту до Радянського періоду:

*Добрий батько, добрий, а мати лихая.  
Не пускає на юлицю, каже молодая  
Пусти, пусти мене, мати, я й не забарюся.  
Перві півні заспівують, я й назад вернуся.  
Перві півні заспівали, Марусі й немає.  
Мабуть, моя Марусина, з хлопцями гуляє.  
Ох, гуляла Марусина, поки сама знала.  
Через того чорнявого, в больницю попала.  
А в божниці, край віконця, виросла калина.  
В молодій дівчиньки, на руках дитина.*

В пісні про коваля та дівчину, яка «спородила» від нього сина мова йде про народження позашлюбної дитини. Фактично жінка залишається один на один з дитиною на руках (записано від Решетняк А. П., 1921 р.н, смт Нова Водолага):

*Є у мене дівка до любові, вона ж мене світом зародила.  
А вчора постіль постелила, а до ранку сина спородила.*

Так покритка залишається не лише один на один з проблемою та небажаним «тягарем» - дитиною, яка незаконно народжена, а й зіштовхується із загрозою набагато серйознішою в традиційному суспільстві – з громадським осудом:

*А до ранку Бога все просила, ой, да, Боже, снігу та морозу, (2 р)  
Щоб занесло стежки та дорожки (2 р), щоб не знали сусіди –  
ворожки,  
Щоб не знали, куди я ходила, щоб не знали, кого я родила  
Щоб не знали, кого я носила. я й носила дитину ковальську  
Я й носила дитину ковальську, я й втопила у криниці панській.  
Щоб там пани водиці не пили, щоб дівчата хлопців не любили.»*



Також проблема того, що батьки хвилюються за честь дівчини, але по суті ця таме заборонена і позиціонується як непристойна в обговоренні родини, свідчать весільні пісні, які співаються тещі після викриття нечесності дівчини: «Ой, меде наш, меде, зять тещеньку веде

*Та в болото кладе. Лежи, тещо, тут, тут,  
Я виріжу прут, прут, та буду тещу бити,  
Що не вміла дочку вчити.»*

Отже, у пісенному фольклорі на матеріалах Слобожанщини простежується намагання відобразити шляхом повчання проблеми «нечесності» дівчини, покритки, як соціального явища. Таке відображення дійсності через фольклорний матеріал пояснюється явною загостреністю питання дошлюбних інтимних стосунків, які для традиційного українського суспільства переростають у фатальні наслідки як для дівчини, так і для родини, які відповідно становлять собою складові соціуму, в якому наявна регламентована система поведінки моральними нормами традиційного виховання. Саме через незручність та недостатню приємливість обговорення питання статевого спілкування між хлопцем та дівчиною в родині, пісня несла в собі дидактичне навантаження.

### **Список використаної літератури**

1. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – Київ: Фірма «Довіра», 1992. – 412 с.
2. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. – К.: Інтелектуальна книга, 2014. – 264 с.
3. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.) – Л., 2008. – 272 с.
4. Маєрчик М. Ритуал і тіло: структурно – семантичний аналіз обрядів українського родинного циклу. – К., 2011. – 328 с.

## Список респондентів

1. Вітренко Петро Юхимович, 1936 р.н., с Ляшівка, Нововодолазького р-н, Харківська обл.
2. Решетняк Анастасія Павлівна, 1921 р.н., смт Нова Водолага, Харківська обл.
3. Сендецька Ганна Прокопівна, 1922 р.н., с. Палатки, Нововодолазького р-н., Харківської обл.
4. Таран Галини Олександрівни, 1930 р.н., с. Зарічне, Тростянецького р-н Сумської обл.

*Наконечная К.*

### ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЕВИЧЬЕЙ ЧЕСТИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ УКРАИНЦЕВ (НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ)

*В статье анализируется система представлений о чести девушки. Данный анализ проводится на основе народных песен. Исследуются представления о данной проблеме как сквозь призму семейного воспитания, так и в рамках общественной мысли в традиционном украинском мировоззрении.*

*Ключевые слова: девичья честь, народная песня, мировоззрение.*

*Nakonechna K.*

### VIEWS ABOUT MAIDEN HONOUR IN THE TRADITIONAL UKRAINIAN CULTURE ( BASED ON THE EXPEDITIONARY MATERIALS)

*In the article is analyzed the system of views about maiden honour. The analysis is made on the basis of folk songs. The views on the issue are analyzed through the prism as family upbringing and within general public opinion in the Ukrainian outlook.*

*Keywords: maiden honour, folk songs, outlook*

## КОДУВАННЯ ІНФОРМАЦІЇ У СУЧАСНИХ ГРАФІТІ

*У статті розглядаються основні значення графіті, як елементу субкультури, як інструменту для передачі інформації між окремими людьми та іншими субкультурами і групами. Визначається роль графіті у житті суспільства та традиційній культурі.*

**Ключові слова:** *графіті, субкультура графіті, символіка, інформація.*

У сучасному світі на кожному кроці можна зустріти чудернацькі зображення чи написи на стінах, т.зв. графіті. У перекладі з італійської “graffiti” – «нашкрябаний, накреслений». Сучасне їх означення: написи на стінах будинків, парканах, поїздах і т. д., зроблені від руки фарбою чи маркерами. Більшість робіт, присвячених графіті аналізують його як культурний феномен, з’ясовують місце графіті у сучасному світі та користь чи шкоду, які несуть у собі настінні написи. У нашій роботі ми спробуємо розібратися, який зміст ховають у собі графіті, навіщо вони створюються та чому вони такі поширені у сучасному суспільстві.

У наш час графіті символічні та нерозривні з культурним контекстом. Вони визначаються як явища традиційної культури, тому для їх розуміння і тлумачення насамперед необхідно знати соціальний фон, який ховається за конкретним написом або малюнком.

На сьогодні в дослідницькій літературі графіті розглядається як засіб комунікацій молодіжних субкультур з виявленням знакової та символічної природи графічного тексту (Е. В. Бажкова, М. Л. Лур’є, Т. Б.Щепанська, К. Е. Шумов [6] та інші), як спосіб соціалізації (Клейберг [4]), як джерело інформації про соціальну групу (Щепанська [7], Башкатов [1] та ін).

Вуличні графіті загально визнано належать до унікальних джерел інформації, стиль та зміст яких дають уявлення про духовний стан не тільки окремої групи виконавців, а й загалом про міську культуру, є свідком реальних цінностей та інтересів спільноти. Адже графіті – як знакова система – містить семіотичний ряд, в якому закодована інформація не тільки про історію самого візерунка або написи, але й про історію та традиції соціумів, в яких ці графіті існують нині або побутували колись. Запозичені з інших культур знаки і символи втрачають в новому оточенні комплекс первинних значень і здобувають нові. Тому необхідно знати коріння, символіку та атрибутику музичного, духовного і соціального життя не тільки власного народу, але і тих етнічних і культурних середовищ, які досить впливові для свідомості виконавців графіті на цьому історичному етапі.

Уже перші райтери-тегери сучасного стилю писали закодовано. Замість справжніх імен вони використовували псевдоніми, на основі реальних даних: частини імені та домашньої адреси (частіше за все цифри). Це були своєрідні підписи, автографи людей, які хотіли розповісти світу про своє існування. Такі графіті називаються маніфестійні. Зазвичай вони кодують бажання райтера виділитися серед натовпу, але при цьому лишитися інкогніто, ніби герой у масці. Вони створюються у рамках субкультури і не мають мети донести щось у суспільство. Сутність цих графіті показати іншим райтерам, свої права на певну територію або своє ставлення до інших представників субкультури.

Символіка графіті із соціальним підтекстом – це символіка тотемів і табу, що було відзначено західними дослідниками, що вивчали графіті з точки зору криміналістики та соціальної психології. Якщо тлумачити незрозумілі образи і символи, ми побачимо, що більшість написів і малюнків утворюють дві великі групи. Перша – це графіті із зображенням «заборонених» тем: секс, наркотики, відносини зі школою, поліцією, іншими офіційними інститутами; друга – система підліткових тотемів: музичні напрямки та окремі виконавці, неформальні об'єднання і т. п.

На думку української дослідниці фольклористики – Інни Голлох: «Оскільки виникнення графіті обумовлено бажанням почати діалог, графіті майже ніколи не існують поодиноці. Діалоги можуть втілюватися у вигляді звернень, запитань, у віршованій та прозовій формі, нерідко діалогічність графіті проявляється в комплексі малюнків. Навіть автографічні написи породжують реакцію читача і сприяють виникненню діалогів» [3, С. 71].

Таким чином, графіті – мистецтво мас, і нерідко окремі твори цього жанру є свідченням поведінки людини, що знаходиться під впливом «колективної душі». З приводу цього Р. Лебон зауважував: «Найбільш вражаючий факт, що спостерігається в натхненному натовпі, наступний: які б не були індивіди, що складають його, який би не був їх спосіб життя, заняття, характер чи розум, одного їх перетворення в натовп достатньо для того, щоб у них утворився рід колективної душі, що змушує їх відчувати, думати і діяти зовсім інакше, ніж думав би, діяв і відчував кожен з них окремо. Існують такі ідеї і почуття, які виникають і перетворюються в дії лише у індивідів, що складають натовп» [5, С. 158].

Дослідник графіті Голенок зауважує, що необхідно виокремлювати настінні написи дилетантів типу «Тут був...», від субкультурної символіки, яка зрозуміла усім її прихильникам і несе певний зашифрований зміст. «Авторські написи молодіжних субкультур «шифруються» латиницею у вигляді абревіатур або слів, які не мають перекладу. Використовуючи подібні прийоми, автори тим самим маркірують свою належність до субкультурної спільноти, залишаючи поза рамками «випадкові» написи підлітків, які не знають код неформалів» [2].

У символах та формах зображених на стінах міських фасадів звичайний перехожий не побачить нічого, але знаюча людина може легко побачити послання адресоване прибічникам того чи іншого девіантного руху. У такий спосіб може передаватися інформація щодо місця та часу зустрічей, розташування того чи іншого предмету тощо. Особливої популярності набула передача «настінних меседжів» за допомогою вигаданих алфавітів чи

знакових систем, коли лише вузьке коло обраних знає, що означає той чи інший символ. Логічно, що таке використання графіті властиве міським кланам та угрупованням.

Підсумовуючи всю вищезгадану інформацію, можна поділити графіті на чотири види за призначенням: 1) спілкування райтерів у рамках відповідної субкультури графіті; 2) використання написів для передачі інформації у рамках інших субкультур та організацій; 3) донесення до суспільства хвилюючої соціальної проблеми; 4) безцільне вивільнення емоцій дилетантами. Таким чином, можна стверджувати, що графіті дійсно є явищем традиційної культури, тому їх не можна ігнорувати, як не можна ігнорувати існування певного культурного шару з власною мовою символів, знаковою системою і стійкими соціальними функціями.

### Список використаної літератури

1. Башкатов И. П. Характеристики молодежно-подросткового граффити / И. П. Башкатов // Социс. – 2006. – №11. – с. 141-145.
2. Голенок М. П. Социально-культурное значение уличных граффити (на примере молодежных субкультур г. Кирова) / М. П. Голенок – М., 2010. – 5 с.
3. Головаха И. Социальное значение асоциальных граффити (бытование и функции современных киевских граффити) // Социология: теория, методы, маркетинг / И. Головаха – К., 2004. № 2. – 64-77с.
4. Клейберг Ю. А. Девиантология: Хрестоматия / Ю. А. Клейберг – СПб., 2007. – 412 с.
5. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон – СПб., 1995. – 240 с.
6. Современный городской фольклор – М., 2003. – 736 с.
7. Щепанская Т. Б. Символика молодежной субкультуры: опыт этнографического исследования системы. 1986-1989. / Т. Б. Щепанская – СПб., 1993. – 340 с.

## КОДИРОВАНИЕ ИНФОРМАЦИИ В СОВРЕМЕННЫХ ГРАФФИТИ

*В статье рассматриваются основные значения граффити, как элемента субкультуры, как инструмента для передачи информации между отдельными людьми и другими субкультурами и группами. Определяется роль граффити в жизни общества и традиционной культуре.*

**Ключевые слова:** граффити, субкультура граффити, символика, информация.

*Rodicheva E.*

## ENCODING OF INFORMATION IN MODERN GRAFFITI

*The article discusses the main value of graffiti as an element of subculture as a tool for the transmission of information between individuals and other subcultures and groups. It defines the role of graffiti in society and traditional culture.*

**Keywords:** graffiti, graffiti subculture, symbolism, information.

*Самофатов М.*

УДК 394.942:(728.7)

## ЗОНІАНС – ІНОЗЕМЦІ ЧИ ЧАСТИНА ПАНАМСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА?

*Ця стаття аналізує специфічну соціокультурну спільноту в Панамі – зоніанс. Цей термін зазвичай використовується по відношенню до неіспаномовних американців, які живуть та працюють у зоні Панамського Каналу. Незважаючи на відсутність*

*значного впливу сьогодні, зоніанс визначали економічне життя Панами у ХХ столітті.*

**Ключові слова:** *зоніанс, американо-панамські відносини, зона Панамського Каналу.*

Панама – це країна з унікальним географічним положенням і надзвичайно непростю долею. Ця територія упродовж всієї своєї історії була об'єктом зазіхань зі сторони різних країн: Іспанії, Колумбії, США.

У цій статті буде аналізуватися образ життя та значення унікальної соціокультурної групи, котра традиційно асоціюється з володарюванням США у Панамі – зоніанс. Під цим терміном маються на увазі американські громадяни, котрі жили та працювали в зоні Панамського каналу. В зоні Панамського каналу, а не у Панамі – це важливе уточнення, оскільки, починаючи з 1903 року – року отримання Панамою незалежності – и закінчуючи 2000 роком, Панамський канал і територія довкола нього була територією Сполучених Штатів.

Тема дослідження світобачення зоніанс та їх взаємовідносин з місцевим населенням досить непогано розкрита в американській історіографії. Звісно, найкращі дослідження були проведені представниками самих зоніанс – Гербертом та Марі Кнапп, а також Густаво Мелландером. Серед інших дослідників, які займалися цією тематикою, треба виділити Алана МакФерсона, Майкла Доноффа, Джорджа Пакозді. Також існує цікаве дослідження, присвячене зоніанс вже після їх повернення до США – «Зоніанс у кіберпросторі», зроблене Ледою Куке.

Як же так сталося, що зона Панамського каналу, де проживали зоніанс, стала державою усередині Панами, а не її частиною? Справа в тому, що Панама в 1903 році стала незалежною від Колумбії лише завдяки величезній підтримці США [1, с. 19]. Це дозволило у тому же 1903 році Сполученим Штатам наполягти на підписанні принизливого для Панами договору Хея – Бюно-Варильї, згідно якого Панама передавала частину своєї території для



будівництва майбутнього каналу США, а також підтверджувала право останніх втручатися у внутрішню політику країни. Варто зазначити, що під договором зі сторони Панами стоїть підпис француза, який одразу після підписання втік на свою батьківщину (і згодом офіційно визнаний державним зрадником у Панамі), а сам договір навіть не був переведений на іспанську мову [1, с. 20].

Таким чином, США отримали територію, яка була їм потрібна, і туди почали переселятися американські спеціалісти для побудови і обслуговування каналу. Також зона Панамського каналу стала стратегічно важливою точкою у воєнному відношенні, тому там були побудовані 2 військові бази – Форт Амадор и Форт Грант. І всі американці, які переселилися сюди, стали називати себе «зоніанс». Неважко здогадатися, що цей етнонім походить від слова «зона».

Із самого початку умови життя зоніанс сприяли її ізоляції від місцевого населення. Зона Панамського каналу була обнесена стіною з обох боків і охоронялась озброєними солдатами; усередину можна було потрапити, тільки маючи американське громадянство або отримавши спеціальний дозвіл. Жителі Панами або інших країн могли працювати там в якості обслуговуючого персоналу, однак вони проживали за межами Зони. Окрім того, існував і освітній бар'єр між американцями и панамцями: перші дуже часто були висококваліфікованими спеціалістами, у той час як більшість дорослих жителів Панами до початку 70-х років ХХ сторіччя були неграмотними [1, с. 127].

Типовий зоніанс описується Гербертом и Марі Кнапп як «недипломатичний, владний і расист» [3, с. 10]. Расизм часто виражався у презирстві до панамців, а також в тому, що зоніанс, як правило, не обтяжували себе вивченням іспанської мови, на якій розмовляє більшість населення Панами. Зрозуміло, були і виключення: іноді траплялись шлюби між американцями і панамцями, а деякі зоніанс, як, наприклад, Кнаппи, знали іспанську. Однак характеристика, яку дослідники дали своїм співвітчизникам, в цілому відповідала істині.

Надзвичайно яскраво описав менталітет зоніанс американець Джон Перкінс у своїй книзі «Сповідь економічного вбивці», заснованій на його особистих спогадах [2, с. 57]:

«Ми зупинились біля живописного парку. Старовинні руїни були обвиті бугенвілеєю. Табличка повідомляла, що колись це був форт, побудований для захисту міста від англійських піратів. Якесь сімейство готувалось до вечірнього пікніку: батько, мати, син, дочка и похилого віку чоловік, напевно дідусь. Неочікувано мені страшно захотілось зануритися у той спокій, який, здавалось, окутав цю сім'ю. Коли ми проходили повз них, вони стали посміхатися, помахали нам рукою і привіталися по-англійськи. Я поцікавився, чи не туристи вони. Вони розсміялись. Чоловік підійшов до нас.

– Я представник третього покоління нашої сім'ї в зоні Каналу, – гордо пояснив він. – Мій прадід приїхав сюди через три роки після закінчення будівництва. Він був водієм мулу. Так називали трактори–тягачі, які тягнули кораблі через систему шлюзів. – Він показав на похилого чоловіка, який допомагав дітям накривати стіл для пікніка. – Мій батько вже був інженером, я пішов по його стопах.

Жінка допомагала тестю и дітям накривати на стіл. Сонце за їх спинами опустилося в блакитну воду. Сцена була наповнена ідилічною красою і нагадувала картину Моне. Я спитав у чоловіка, чи були вони громадянами США.

Він недовіжливо поглянув на мене.

– Звичайно. Зона Каналу – це територія Сполучених Штатів.

У цей час хлопчик підбіг до батька повідомити, що вечеря готова.

– Ваш син стане четвертим поколінням? Чоловік молитовно склав руки і возвів їх до неба:

– Кожен день молюсь Богу, щоб Він дав нам цю можливість. Це просто чудесно – жити в зоні Каналу. – Опустивши руки, він подивився на Фіделя. – Сподіваюсь, що ще років п'ятдесят ми

зможемо тут утриматися. Цей деспот Торріхос мутить воду. Небезпечний чоловік.

Неочікувано я немовби відчув поштовх. Я сказав йому по-іспанськи:

– До побачення. Сподіваюсь, ви и ваша сім'я гарно проведете тут час і багато дізнаєтесь про культуру Панами.

Чоловік з відразу подивився на мене.

– Я не говорю по-іспанськи, – сказав він. Різко розвернувшись, він направився до своєї сім'ї.»

Не дивно, що зоніанс стали об'єктом вираження антиамериканської ненависті зі сторони населення Панами. Будь-який протестний рух починався із спроби прорватися в зону Каналу, а будь-який політик, який слідував доктрині панамського націоналізму, робив особливий наголос на неприпустимості знаходження американської території усередині Панами и на забороні використання англійської мову у державній сфері. Однак, негативною стороною такого політичного мислення було те, що при ньому обмежувалися права національних меншин Панами. Особливо це стосувалося креолів – нащадків африканських рабів, які переїхали до Панами із різних країн Карибського моря і розмовляють на креольському діалекті англійської мови. [3, с. 8] Систематичне обмеження прав цієї групи припинилося лише в кінці 60-х років, після приходу до влади Омара Торріхоса, який розробив нову концепцію панамської нації, за якою люди визнавалися правомочними жителями Панами незалежно від їх расової, мовної та ідеологічної приналежності. Єдиною умовою було бажання людей працювати на користь держави та її взаємовідносин із іншими країнами, що відображено у національному девізі Панами – «Pro Mundi Beneficio» («Для процвітання світу»). Саме через недотримання цієї умови зоніанс продовжувалися вважатися небажаними жителями Панами.

Одним із найяскравіших прикладів протесту проти заняття Сполученими Штатами зони Панамського каналу стала студентська демонстрація 9 січня 1964 року. Головною вимогою протес-

туючих стало вивішення прапора Панами в зоні Каналу, нарівні з американським прапором. Біля 500 чоловік приймали участь у демонстрації. Згодом частина з них проломила паркан, перерізала колючий дріт і увійшла до зони Каналу. У відповідь поліція зони відкрила по ним вогонь.

Наступні 4 дня на кордоні зони Каналу відбувалася перестрілка. Лише після цього обидві сторони домовилися про припинення вогню, и вимога протестувальників – вивісити флаг Панами – була виконана. У ході протесту загинуло 24 панамці, і ще 90 чоловік були поранені; американці втратили 3 чоловік вбитими и 30 чоловік пораненими [1, с. 34-35].

Ці події стали поштовхом для ще більшої ненависті місцевого населення по відношенню до зоніанс, а також сприяли популяризації ідеї повернення зони Панамського каналу Панамі.

Ця ідея, враховуючи співвідношення могутності США та Панами, здавалася нездійсненною. Однак лідер Панами Омар Торріхос зміг втілити її в життя. Після декількох років надзвичайно тяжких переговорів його делегація спромоглася досягти згоди з адміністрацією президента США Джиммі Картера и 7 вересня 1977 року було підписано угоду Торріхоса-Картера, згідно якій США зобов'язувались поступово передавати Панамі контроль над Каналом, а 31 грудня 1999 року Канал повністю переходив під контроль Панами [4, с. 11].

Умови цієї угоди були виконані, и це стало кінцем проживання більшості зоніанс в зоні Каналу. Незважаючи на можливість залишитися працювати у зоні Каналу, вони в переважній своїй кількості виїхали до Сполучених Штатів Америки, оскільки не хотіли миритися із новими реаліями, а також відчували гостру неприязнь до себе. Зона Панамського Каналу більше не була раєм для американців [5, с. 1].

Для всіх американців, які проживали у зоні Каналу, пам'ять про «старі добрі часи» виявилася важливою. В США було засновано «Спільноту Панамського Каналу», яка організовує щорічний з'їзд колишніх зоніанс зі всіх куточків світу в місті Орlando

в штаті Флорида, а також велику кількість інших заходів. Окрім того, спільнота також займається збором спогадів про життя зоніанс в зоні Панамського Каналу, та публікує їх на своєму веб-сайті. Надзвичайно примітним є девіз спільноти: «Зберігати американські ідеали і дружні зв'язки зони Каналу».

Варто зазначити, що в зоні Панамського Каналу народилося достатньо багато відомих персон у різноманітних сферах діяльності. Необхідно згадати і відомого політика Джона МакКейна, и легендарного бейсболіста Рода Карью, і письменника-фантаста Фредеріка Поля, и автора жартівливо-філософського «закону Мерфі» – інженера Едварда Мерфі.

Підбиваючи підсумки, я хочу сказати, що серед дослідників немає однозначного консенсусу щодо визначення національності зоніанс. Хтось вважає їх американської субетнічною спільнотою, хтось – новою нацією, яка не є ні американською, ні панамською. Я вважаю, що існують всі підстави вважати зоніанс виключно американською спільнотою. По-перше, до такого висновку наводить значна закритість жителів зони Каналу від оточуючого їх середовища; по-друге, мова зоніанс змінилася досить несуттєво, оскільки вона слабо взаємодіяла із місцевою мовою; по-третє, самі зоніанс не сприймали себе жителями Панами, і відповідно місцеві жителі також вважали жителів зони Каналу іноземцями, котрим не місце в Панамі.

Варто примітити одну важливу деталь в біографії усіх знаменитостей, які народились в зоні Панамського Каналу: вони змогли добитися успіху, лише виїхавши до Сполучених Штатів Америки або до Європи. Цей факт засвідчує про відсутність інтеграції з місцевим суспільством.

Також вражаючим є той факт, що люди, які були зоніанс у 3-4 покоління, практично повністю виїхали до Сполучених Штатів, хоча мали можливість залишатися жити і працювати в Панамі. Вони розуміли, що є іноземцями в зоні Панамського Каналу – місці, де вони народились и вирости.

## Список використаної літератури та джерел

1. Бакланов М. Г. Меж двух Америк / М. Г. Бакланов – М.: Изд-во Агентства печати Новости, 1990 – 304 с., ил.
2. Джон Перкинс Исповедь экономического убийцы / Д. Перкинс – М.: Претекст, 2005 – 203 с.
3. Linking Oceans: English, Economic Diversity and National Identity in Panama / G. Pakozdi – Toronto, 2011 – 15 p.
4. United States Treaties and other international agreements. Vol. 33, part 1 – Washington D. C., U. S. Government printing office, 1987 – 1164 p.
5. `Zonians` mourn dying society [Электронный ресурс] / Niko Price – 9 August, 1999 - Режим доступа: [http://www.tulsaworld.com/archives/zonians-mourn-dying-society/article\\_1b9ca488-ca17-5c96-a7d5-0ae149e7ce7a.html](http://www.tulsaworld.com/archives/zonians-mourn-dying-society/article_1b9ca488-ca17-5c96-a7d5-0ae149e7ce7a.html) (05.10.2016)

*Самофатов М.*

### **ЗОНИАНС – ИНОСТРАНЦЫ ИЛИ ЧАСТЬ ПАНАМСКОГО ОБЩЕСТВА?**

*Эта статья анализирует специфическое социокультурное сообщество в Панаме – зонянс. Этот термин обычно используется по отношению к неиспаноязычным американцам, которые живут и работают в зоне Панамского Канала. Несмотря на отсутствие значительного влияния сегодня, зонянс определяли экономическую жизнь Панамы в XX столетии.*

**Ключевые слова:** *зонянс, американо-панамские взаимоотношения, зона Панамского Канала.*

## ZONIANS – FOREIGNERS OR PART OF PANAMANIAN SOCIETY?

*This article analyses specific socio-cultural society in Panama – Zonians. This term usually refers to non-Spanish speaking Americans, who live and work in Panama Canal Zone. Despite not having much influence today, Zonians were defining economic life of Panama in XX century.*

**Keywords:** *zonians, USA-Panama relationships, Panama Canal Zone.*

*Стрельцова А.*

УДК 94(4/9):398.2

## БЕРИСЛАВСЬКІ ПІДЗЕМНІ ХОДИ У ФОЛЬКЛОРИ МІСТА (ЛЕГЕНДИ, ПЕРЕКАЗИ)

*У статті йде мова про бериславські підземні ходи. Робиться спроба на основі легенд та переказів визначити походження ходів та їх локалізувати. На основі даних респондентів проведено часткове картографування підземних ходів.*

**Ключові слова:** *Берислав, Кизи-Кермен, підземні ходи, підземелля, легенди.*

Берислав – місто розташоване на правому березі Дніпра вище за течією від Херсону. Місто, постановою Кабінету міністрів України, занесене до списку історичних населених місць України, як найдавніше міське поселення Херсонщини.

Перші поселення людей на території міста датуються епохою пізньої бронзи. У районі міста під історичною назвою «Слободка», досліджено багатопланове поселення епохи пізньої бронзи,

скіфського періоду, потужний шар з керамікою пізньоскіфського і черняхівського типів II-IV ст. н.е. з багатокамерними кам'яними спорудами та будівлями культового призначення; виявлено знахідки I тис. н.е.. Також на території міста знаходиться могильник черняхівської культури та могильник епохи бронзи. На відстані 0.2 – 4.3 км. від міста знаходяться 20 курганів висотою 0.5 – 6.5 м. Поблизу Берислава виявлено скарб бронзових речей ранньозрубного часу, знайдено уламок кам'яної сокири епохи бронзи, скарб монет (переважно римських), середньовічну кольчугу, монети Кримського ханства та польські [15, с. 17].

Далі на території міста локалізують так звану «Вітовтову митницю» (приблизно 1404 р.), тобто прикордонну фортецю часів Великого князівства Литовського. І, звичайно, турецьку (татарську) фортецю Кизи-Кермен (Гази-Кермен, Кізі-Кермен і т.п.) що проіснувала до 1695 року. Коли ці землі відійшли до Росії, на руїнах Кизикерменської фортеці 1784 року було засновано місто Берислав [2]. Берислав та навколишню місцевість описують такі відомі мандрівники, як Гійом Левассер деБоплан, Евлія Челебі, О. С. Афанасьєв-Чужбинский, Роберт Лялл, Самійло Величко і т.д.

Що такого особливого у цій території, що сприяло історичній тяглоті заселення місцевості? У першу чергу - це зручне географічне положення: високий берег, що зручний для оборони та не підтоплюється під час розливів Дніпра, зручне місце для переправи та положення на кордоні між різними державними утвореннями у різні періоди часу. Коло Бериславу лежав острів Тавань, який дав ім'я одній з найбільших переправ у пониззі Дніпра. Біля Тавані був менший острів, що лежав ближче до міста, саме через нього і йшла переправа [6, с. 32].

Отже, місто має дійсно непересічну історію. Це сприяло виникненню багатьох місцевих легенд, які опираються на історичні факти, а також знахідки місцевих жителів. Однією з таких легенд – є перекази про підземні ходи.

Мешканці розповідають, що під містом існує ряд підземних ходів, які сполучали Берислав з Каховкою.



За свідченнями очевидців, які спускалися у підземні ходи, що час від часу обвалюються, і таким чином стають відомими, ширина ходу 2–2.5 метри, а висота більше людського зросту. Ходи нічим не обложені, деякі з закопченою стелею (як припускають респонденти – від смолоскипів). За спогадами Черткова В., один з таких ходів (на розі вулиць Латиських стрільців та 1-го Травня) його колеги пройшли у обидві сторони на 20 метрів. Далі не пішли, боючися обвалу [16].

На цьому ж кварталі у приміщенні так званого «Совхозного» магазину згадують про ще один хід, який вів з підвалу магазину деінде. У підвалі, який використовували як складське приміщення, була обкладена камінням арка, яку іноді використовували як продовження кладової. Цей вхід було замуровано по команді з Херсону, щоб убезпечити магазин від крадіїв [11]. З цим же магазином пов'язаний і інший спогад. Стрельцов О. зазначав, що його бабця, Козтогриз Є. (1913 р.н.) розповідала, що будучи дівчиною ходила, як і інша молодь, гуляти по тунелю зі свічкою. За її розповідями вхід до тунелю був саме у дворі «Совхозного» магазину [14].

Ще одним свідченням знаходження тунелю під магазином є те, що частина дороги перед ним (приблизно 2 метри завширшки) постійно просідає.

Існують також непрямі докази існування підземного ходу у дворі будинку за адресою Латишських стрільців 4. У городі є частина землі, яку, за свідченням респондентів, можна було поливати добу, а вода кудись зникала [13]. Після обвалу на розі Латишських стрільців та 1-го Травня цю, так би мовити, аномальну зону пов'язали з продовженням ходу.

З розповідей дізнаємося, що під час будівництва нового корпусу Педагогічного коледжу знаходили ходи під час риття фундаменту [17]. Варто відмітити, що Бериславський педагогічний коледж (БПК) знаходиться на відстані приблизно 300 метрів від «Совхозного». На початку 2000-х років через різке та раптове осідання ґрунту обвалилася частина гуртожитку БПК, що стоїть по

прямій лінії між корпусом БПК та Совхозним. Одразу ж люди вирішили, що всі ці місця – одна система ходів, або ж один хід. Цікавим є той факт, що у 50-х роках, це вже був край міста. Напроти БПК до затоплення водами Каховської ГЕС, був острів. За свідченням респондента, предки якого володіли даним островом, на ньому були великі «турецькі» підвали з порохом у бочках [5]. Існує версія про те, що ці ходи були з'єднані з підвалами на острові.

Георгій Пирожок у замітці у місцевій газеті «Маяк» від 7 листопада 1992 року описує 4 ходи. За його спогадами починалися вони з «глинища» (через дорогу від БПК). Далі, цитуючи Г. Пирожка: *«Перший – не довгий – метрів 50-60, другий був метрів 150-200, а далі завалений глиною. Третій довго не піддавався «обстеженню» – ми не могли дійти до кінця, світло гасло і ми чимдуж бігли в гору.*

*Та ось мені вдалося дістати кишеньковий ліхтарик і ми побрели знову в похід по цьому тунелю, але дійшли до схилу і повернули назад, бо не було чим дихати. Причиною був дуже вузький вхід до цього тунелю, туди ми вазили на пuzі. Другого дня ми розкопали вхід так, що входили до нього на повний зріст, а днів через 2-3 спробували знову пройти цим тунелем [...] Невдовзі нам стало зрозуміло, що ми спускаємося вниз. І дійсно, через кілька десятків метрів ми побачили воду і східці, які вели тунель у воду. Далі ходу не було. Більше ми в підземелля не ходили, бо через декілька днів тунель був засипаний.*

*Був іще один тунель, який йшов у напрямку степу, він мабуть вів у степ, або повертав у балку Кизи-Кермен. Взагалі, все це вже майже забулося, бо часу пройшло дуже багато. Але безперечний факт, що один тунель був під водою і виходив у Таванську плавню, а можливо у Малу Каховку і там був десь його вихід» [10, с. 41-42].*

Петро Голоносов у статті «Історико-археологічні пам'ятки турецької культури на Херсонщині» у журналі «Червоний схід» від 1930 р. висловлює думку про те, що «треба обстежити рештки старих турецьких льохів, що є в місцевості що зветься «Забалка»,

недалеко від історичної переправи через Дніпро» [4, с. 40]. Відмітимо, що Забалка займає територію від моста через балку Кизи-Кермен до «Совхозного» магазину. Тож, можемо припустити, що П. Голоносов мав на увазі вищеописані ходи.

Інший комплекс ходів розташований біля колишньої фортеці Кизи-Кермен (орієнтовний час заснування 1450 р.).

Петро Голоносов, який побував у місті до 1930 р. описував, що у дворі Л. Г. Золотаревської (який знаходився на місці колишньої фортеці) є старий засипаний турецький колодязь, від якого, кажуть, був хід під Дніпром для сполучення з фортецею Арслан-Ердак, що є на острові проти Кизи-Кермену. Зараз респонденти теж згадують даний колодязь, але вважають, що він використовувався для вентиляції ходів [16]. Хоча Георгій Пирожок згадував, що у 30-ті роки він бачив цей колодязь і він був наповнений водою, хоча й був надзвичайно глибокий [10, с. 42].

Вкладом Петра Голоносова є не лише власний опис побаченого, але й спогади респондентів. Так, опитаний ним голова Бериславської міської ради Леонтій Андрійович Борщ казав, що *«десь саженив за 50 на південний схід на цьому дворіщі є недосліджений ще хід і що взагалі там повинно бути декілька ходів. Борщ казав, що змалечку чув він, що дехто одкопував ці ходи, пробивши з великими труднощами вапняки, з яких складається вся скеля фортеці. Далеко йти цими ходами не наважувалися, через те, що зустрічали там великий вітер»*»[4, с. 39].

Голоносов вказує на ймовірне місце ходу, а саме під скелею Кизи-Кермен на відстані 7 саженив від берега Дніпра. Він описує масу каміння скріплену чимсь на кшталт цементу у діаметрі біля 1 сажени, що, на його думку, могло бути місцем засипаного ходу [4, с. 39].

Також біля підніжжя скелі є ще один хід, який був відкритий у 90-х роках ХХ ст. За словами респондента у скелі було видно верхню частину входу (аркоподібну), решта була засипана землею. Діти могли протиснутися туди, але через відсутність свічок та вузький вхід повністю не залазили, а лише заглядали [7]. За свідченням іншого респондента цей вхід замурували [16].

З іншої сторони скелі у бухті міського пляжу у кінці 70-поч. 80 рр. під час вирівнювання пляжу повністю провалився у хід бульдозер. За свідченням респондента нікого не пустили туди залізти [12, 11]. Інший респондент зазначив, що хід просто перекрили плитами та зверху засипали піском [14].

На віддалі від фортеці, під сучасною центральною площею двоє респондентів вказують на наявність ще одного ходу. Справа у тім, що під площею існують підвали-бомбосховища, які мали своїм продовженням хід [17]. У 1990-х роках, коли бомбосховища прийшли у запустіння і вхід до них став умовно вільним, там часто грали діти, що також вказували на продовження там ходу. Хоча «дослідити» дітям не вдалося його, бо єдиним джерелом світла був саморобний ліхтарик [7].

Отже, що ж це за ходи? Які існують версії їх походження:

- Домінуючою у переказах є версія про козачі ходи, які були побудовані для захоплення Кизи-Кермену. Там паче, що Самійло Величко описуючи штурм фортеці Шереметом та Мазепою вказує на те, що козаки рили підкопи під стінами Кизи-Кермену. Хоча, він же дає навіть час проводження таких робіт: «від п'ятниці до вівторка», тобто, у кращому випадку, 5 діб [3, с.54]. Враховуючи, що фортеця стояла на вапняковій скелі, за цей час просто нереально прорити довгі та великі ходи. Тим паче залишається питання, для чого тоді потрібні ходи у Забалці?
- Татарські (турецькі) ходи. Шляхи для евакуації з фортеці. Але тоді чому Кизи-Кермен не витримала облогу запорожців та здалася Мазепі?
- Підземні ходи для контрабанди. Дніпро у Бериславі завжди був границею, за перехід через яку платили (Чумаки особливо). Можливо ці ходи були способом провести товари не сплачуючи мита або ж в обхід довгої черги на переправі.
- На Слобідці (район примикаючий до Забалки ) було знайдено давнє городище площею 8 гектарів [9]. Між населенням існує версія, що ці ходи більш давні та примикають до городища.

Звичайно, ця версія не витримує критики, адже городище та примикаючи до нього території були добре досліджені на початку 50-х років.

- Можливо, це схрони євреїв (на зразок досліджених В. Г. Кушніром у с. Круті [8]). Оскільки у місті була значна єврейська громада та неподалік була єврейська колонія (Новоберислав) з якої, за свідченням Афанасьєва-Чужбинського постійно мігрували євреї до Бериславу [1, с. 264], ця теорія звучить доволі правдоподібно. Також варто звернути увагу і на побутування схожих легенд. Кушнір В. Г. вказує, що за місцевою легендою підвали вважають “підземними ходами”, ніби-то вони мали безпосереднє відношення до “турецької фортеці” – цегляної споруди у центрі села. Дослідник також відзначає, що численні провали землі на селянських садибах, дійсно схожі на штучні катакомби, збільшували кількість переказів про багатокілометрові тунелі з виходами на поверхню в декількох кілометрах від “фортеці” [8, с. 82].

Викликає заперечення лише той факт, що ходи є доволі великими та протяжними, на відміну від тих, які у Крутих розкопав Кушнір В. Г.

Нажаль, бериславські підземні ходи не досліджувалися. Єдиний археолог, що зацікавився цією темою відвідав місто у 20-х роках ХХ сторіччя, і то, зупинився лише на місцевих переказах, не звертаючись до розкопок. Остаточну крапку у походженні підземель можна поставити лише провівши ґрунтовні археологічні дослідження, допоки ще залишилися деякі не зруйновані та не засипані ходи. Наразі ж зникають не лише ходи, але й перекази про них поступово відходять у минувшину.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Афанасьєв-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию. Очерки Днепра / А. Афанасьєв-Чужбинский. – СПб, 1063. – Т. 7. – 454 с.

2. Барулін С. Ф. Берислав, Бериславський район, Херсонська область / С. Ф. Барулін, В. О. Камкін, В. Я. Устиненко // Історія міст і сіл УРСР. – Режим доступу: <http://ukrssr.com.ua/kherson/berisl/berislav-berislavskiy-2> (10.03.2015)
3. Величко С. Літопис (уривки) / Самійло Величко // Нариси з історії Бериславщини. – Київ-Херсон-Берислав, 2005. – Вип.4. – С. 53-57.
4. Голоносов П. Історико-археологічні пам'ятки турецької культури на Херсонщині / Петро Голоносов // Нариси з історії Бериславщини. – Київ-Херсон-Берислав, 2005. – Вип.4. – С. 38-40.
5. Григорій Білоус, 1920 р. н., м. Берислав, Херсонської обл..
6. Дідик О. Стара Бериславщина / Орест Дідик // Нариси з історії Бериславщини. – Київ-Херсон-Берислав, 2005. – Вип.4. – С. 26-33.
7. Камкін Євген Володимирович, 1988 р. н., м. Берислав, Херсонської обл..
8. Кушнір В. Г. Житло і господарські споруди крутянських євреїв / В. Г. Кушнір // Записки історичного факультету. – Одеса, 2006. – С. 77-87.
9. Оленковський М. Археологічні пам'ятки Бериславського району Херсонської області. Археологічна карта. / М. Оленковський. – Херсон, 2007. – 108 с.
10. Пирожок Г. Бериславські підземелля / Георгій Пирожок // Нариси з історії Бериславщини. – Київ-Херсон-Берислав, 2005. – Вип. 4. – С. 41-42.
11. Прушинський Віталій Юрійович, 1970 р. н., м. Берислав, Херсонської обл.
12. Стрельцов Валерій Володимирович, 1970 р. н., м. Берислав, Херсонської обл.
13. Стрельцова Юлія Володимирівна, 1972 р. н., м. Берислав, Херсонської обл.

14. Стрельцов Олександр Володимирович, 1966 р. н., м. Берислав, Херсонської обл.
15. Ратнер І. Археологічні пам'ятки Бериславського району / Ізраїль Ратнер // Нариси з історії Бериславщини. – Київ-Херсон-Берислав, 2005. – Вип.4. – С. 17-22.
16. Чертков Володимир Єгорови, 1946 р. н., м. Берислав, Херсонської обл.
17. Черткова Леся Іванівна, 1949 р. н., м. Берислав, Херсонської обл.

*Стрельцова А.*

### **БЕРИСЛАВСКИЕ ПОДЗЕМНЫЕ ХОДЫ В ФОЛЬКЛОРЕ ГОРОДА (ЛЕГЕНДЫ, ПРЕДАНИЯ)**

*В статье идет речь о Бериславских подземных ходах. Делается попытка на основе легенд и преданий определить происхождение ходов и их локализовать. На основе данных респондентов проведено частичное картографирование подземных ходов.*

***Ключевые слова:** Берислав, Кизи-Кермен, подземные ходы, подземелья, легенды.*

*Streltsova A.*

### **BERISLAV TUNNELS IN CITY FOLKLORE (LEGENDS)**

*The article deals with the Berislav tunnels. On the basis of the data of the respondents held a partial mapping of underground passages.*

***Keywords:** Berislav, Kizi-Kerman, underground passages, tunnels, legends.*



Тарасенко М.

УДК94(4/9):7.046.3

## МАРІЯ ОРАНТА – ВТРАЧЕНИЙ СИМВОЛ УКРАЇНИ

*Розглянуто новий погляд на культ Богородиці в Київській Русі та істинних захисників Київської землі.*

**Ключові слова:** Київська Русь, свята Софія, Богородиця, Володимир Великий, Ярослав Мудрий, Марія Магдалина, Марія Оранта

У добу Київської Русі спостерігається устремління до матеріалізації духовних символів. Князь Володимир Великий задумав перетворити князівство на священну християнську державу, прийнявши віру Христову зі стольним градом Києвом, що розширила б можливості спілкування із Заходом. У ті часи «Священна держава» відносилася до найбільш розвинутих країн в культурному відношенні. Її досягнення допомогли посилено розвиватися в різних галузях, в тому числі й містобудуванні. Саме Володимиру, за визнанням сучасників, належав задум і початок будівництва Дому Мудрості – храму святої Софії, як ідеалу соборності, централізованої сакральної держави.

Дослідженням історії розповсюдження культу Богородиці займалися багато науковців, серед яких *Воробйова І. П., Плохій С.,*



*Прокоп'юк О. Б. Рибаків, Никитенко Н.* та ін. Їх дослідження побудовані на основі вивчення графіті на стінах собору, ще раз підтверджують, що в добу Київської Русі шанували Діву Марію-Богородицю, яка мислилася як заступниця Києва, отожднювали її образ з ідеєю божественної чистоти і святості [10, с. 7].

Початок Масовому поширенню культу Богородиці та формуванню образу Богородиці в релігійній свідомості поклали рішення Ефейського собору 431 року, що підтвердили шанування Марії як Богородиці. Витоки популярності культу Цариці Небесної в давньоруському християнстві вбачають у зв'язках Києва з Константинополем.

Якщо простежити, наприклад, історію будівництва культових споруд, то можна помітити, що протягом кількох століть на землях слов'ян найбільше будувалося церков і соборів саме на честь Богородиці (Різдяні, Введенські, Успенські та ін.). Здавна слов'яни вірили в те, що свята Київська Русь є «Дім Пресвятої Богородиці», яка за однією з новел «Києво-Печерського патерика» мала намір переселитися до Києва: «Хочу церкву собі спорудити на Русі, в Києві. Прийду сама її побудувати, і в ній хочу жити» [7, 15].

Богоматір асоціювали з Премудрістю Божою. Премудрість в своєму відношенні до Бога була його світлотворчою волею: «Коли Він готував небеса – я була там. Коли Він проводив кругову межу по обличчю безодні, коли стверджував небеса, коли давав морю межу, щоб води не виходили за межі його, коли давав основу землі – тоді я була при Ньому художницею і була радістю всякий день.» [3, 47]. Біблійна Премудрість є цнотливе породження верховного Отця, до отождествління Йому близька: «Вона є подихом сили Божої й чисте виявлення сили Вседержителя: тому ніщо лихе в неї не ввійде. Вона є відблиск вічного світла й чисте дзеркало діянь Божих й образ благоді Його». Тобто саме жінка й жіноче начало сприймалося як всюдисуща сила творіння, яка заповнює все живе навколо.

Максим Сповідник висловлює думку про те що: «Для єднання з Богом у нас немає іншого посередника, крім Премудрості». Тобто Богородиця як символ провідної сили Бога була є і буде уособленням безперервного світла, тісного зв'язку зі Всевишнім [2, 23]. Стає зрозумілим, що Богородиця є «град» бо її цнотливість символічно пов'язане з цілісністю, непреступністю і впорядкованістю.

З давніх давен, з перших років хрещення Русі, шанування Святої Діви Марії набуло колосального значення в духовному житті руського народу. Однією з перших церков в Києві – була Десятинна, На головній в'їздній брамі м. Києва радувала око церква Благовіщення увінчана іконою Пресвятої Діви Марії. Успенський Собор Києво – Печерської Лаври є беззаперечним прикладом шанування Діви Марії.

Слід зазначити, що висока популярність Богородиці на Русі базувалася здебільшого на дохристиянських культурах. Ще задовго до прийняття християнства на Русі шанобливо ставилися до інших богинь –жінок слов'янського пантеону: Жива, Лада, Макош, Мариця, Дана, Перуниця та ін. Всі вони були уособленням життєтворчої сили Бога, з якої створено все живе. Особливої пошани у дохристиянській Русі набула богиня Макош. Вона була значимою богинею праслов'янського пантеону, та входила до складу семи основних богів. Значення її імені - «Макош», а точніше «Ма – кош» вельми цікаве. В санскриті є слово «мокша», що означає «звільнення», яке й нині використовується в індійській філософії й релігії в якості поняття духовного звільнення. В імені Ма – кош, початкове слово Ма означає «мати», Велику Матір, яка породила світ [11, 580].

В цілому, як писав професор А. Г. Кузьмін: «культ Богородиці характерний для древньоруського суспільства. І не дарма саме на честь Богородиці на Русі будувалися храми. Коли при Ярославі Мудрому під впливом Константинополя почали будувати храми в честь «Софії Премудрості Божії», мало хто усвідомлював, що грецька «Софія» – це «мудрість Христа». На Русі майже з самого

початку «Софія» сприймалася як жіноче єство й ототожнювалася з Борогодицею» [9, 157].

Культ Богородиці був запозичений християнством з древніх культур, де користувалися особливою пошаною жінки – богині. В Древньому Єгипті – богитя Ісіда, у древніх фінікійців – Астарта, у вавілонян – богиня Іштар, у фригійців – Кибела і т.д. Співставлення християнських міфів про Богородицю з древніми міфами про жінок – богинь, дають змогу виявити схожі моменти. Це означає, що в кожній культурі світу жіноче начало в уособленні жінки – матері було дуже шанованим і несло в собі великий сакральний зміст. В християнстві не одна Марія Богородиця заслуговує уваги, ще одна біблійна постать була і є провідником святості та непорушності духу.

У Євангеліє від Матвія (в главі 16 вірш 13-26) зберігся сюжет, який сформувався на основі реальної історії. Тільки головним її героєм був не Петро, а Марія. Ісус якось запитав своїх учнів, за кого вони Його шанують, тобто ким вважають. Учні відповідали, що за Вчителя. І лише Марія, зрозумівши, що в той момент питання виходило від Сутності Його, відповіла «Ти – Ісус, Син Божий». І тоді Ісус сказав їй: «Блаженна ти, Маріє, бо не тіло і не кров тобі оце явили, а Мій, що єси на небесах. І кажу Я тобі, ти – є Магдаła Церкві Моїй і сили адові не переможуть її». Саме з тих пір Марію стали називати Магдалиною. І це аж ніяк не тому, що вона була з міста Мигдал-Ель. Просто в арамейською мовою «magdala» означає «вежа». Не випадково, навіть на сьогоднішній день слово «Вежа» зберегло у своєму визначенні у різних народів такі різні на перший погляд поняття, як «вежа», «знаючий», «обізнана».

Так що якщо говорити про Марію Магдалину, то вона була саме тим найближчим учнем, кому Ісус не тільки довірив таємні знання, але й вручив те, що сьогодні люди іменують «Граалем», а, по суті, адаптовану формулу Первинного Звуку. Це і є ті самі «ключі від Царства Небесного», про які Ісус говорив: «І дам тобі ключі від Царства Небесного; а що на землі ти зв'яжеш, те буде

зв'язане на небесах; а що на землі, те буде дозволено на небесах» [13,458].

Вчення про Богоматір яскраво виражено в словах Феодора Епископа Анкирського: «Хто не визнає Владичицю нашу Богородицею, той відчужений від Бога» [14, 36] В контексті даної тематики хотілося б звернути увагу на непорушний образ Богоматері, яка вже понад тисячу років здійсмає руки у благодатній молитві до Бога й виступає захисницею руських земель за зокрема м. Києва. В Соборі Святої Софії в Києві сяє все та ж давньоруська православна перлина – шестиметрова мозаїка Богоматері Оранта, що гордо й величаво здійсмається у молитві над зображенням сцени причастя апостолів. Вона вважається у християнстві одним із іконографічних типів Богоматері, яка зображується у повний зріст з піднятими до рівня лику руками, що зігнутих у ліктях. Тобто руки Богородиці зображені у вигляді символічного знаку Аллата – того самого древнього символу духовного єднання з Душею, досягнення духовного звільнення, який був відомий древнім народам всього світу. Вшанування Богородиці-Заступниці, що поширилося у Києві з середини XIX ст., відіграло визначальну роль у формуванні міфу про наше місто як столицю вселенського православ'я. Та образ Оранти був популярним не тільки в Київській Русі, ідею святості на непорушності можемо бачити у візантійській каплиці в Равенні (Італія), що походить із V століття. Другий образ цього типу, знаходимо в соборі св. Марка в Венеції. Поза, жесту рук Оранти були дуже популярними у народному мистецтві аж до XX століття. На жіночих весільних вінцях завжди було зображення Богородиці з піднятими вгору руками. У свідомості людей Давньої Русі – Богородиця сприймалася як всемогутня заступниця людства перед Богом.

Взагалі, коли споглядати архітектурні форми, фрески і мозаїки Софійського собору, вражає праця та знання, які люди вклали в будівництво релігійної святині майже 1000 років тому. Вони володіли законами фізики, оптики і що саме головне – розуміли

духовну суть свого життя та робили все можливе, щоб передати ці знання майбутнім поколінням.

Дивне відчуття охоплює кожного, хто переступає поріг Софії Київської. Десь далеко залишається гомінливе сучасне життя розступаються століття і перед нами постає далеке загадкове минуле. Все у соборі має свій унікальний зміст. Храм ніби промовляє до нас крізь віки. Нам залишається лише його відчути, поринути у спогади далеких і таких непростих років життя нашого народу.

Вся наведена вище інформація, являється беззаперечним фактор тощо, що з давніх давен заступницею руських земель, в першу чергу міста Києва, була Діва Марія Богородиця, яка і зараз не полишає нас у такий не легкий для людства час.

### Список використаної літератури

1. Берлинский М. Краткое описание Киева. – С. – Петербург, 1820. – 200с.
2. Бертгольд Дж., «Максим Исповедник» в Энциклопедии раннего христианства, ред. Э. Фергюсон.(Нью-Йорк: Garland Publishing, 1997
3. Беляков А. Подлинная история Древней Руси. – К., 2013.
4. Волкова Т. Книга притч Соломоновых. М.: Астрель 2021 – 416 с
5. Воробйова І. П. Києво-Печерська традиція вшанування Богородиці на Русі // Могилянські читання 2000 року. К., 2001. С. 72-76.
6. Висоцький С. Древнерусские надписи Софии Киевской. – К., 1966.
7. Иконникова В. С. Киев в 1654 – 1855 годах. Исторический очерк. – К., 1904. – 355 с.
8. Закревский Н. Описание Киева. – М., 1868 .
9. Кузьмин А. Г. Источниковедение истории России (с древнейших времен до монгольского завоевания): Учебное пособие. – М.: Прометей, 2002. – 240 с

10. Махновець Л. Літопис Руський. Повість минулих літ. – К.: Дніпро, 1989.
11. Нікітенко Н. «Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика». – К., 1999.
12. Нових А. АллатРа. – К., 2013.
13. Нових А. СенСей VI – К., 1996
14. Плохій С. Покрова Богородиця в Україні // Пам'ятки України. 1991. № 5. С. 34-39; йогож. The Symbol of Little Russia: the Pokrova Icon and Early Modern Ukrainian Political Ideology // Ukrainian Studies. 1992. Summer-Winter. Vol. 17. № 1-2. P. 171-188.
15. Прокоп'юк О.Б. Реєстр храмів Київської митрополії (1780–1783 рр.): джерела, реконструкція, потенціал // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Львів, 2011. Кн. 1. С. 209-216.
16. Ричка В. REXCUGORUM. Царський вінець Ярослава Мудрого // День. – 2015. – 24-25 квітня.

## Ілюстрації



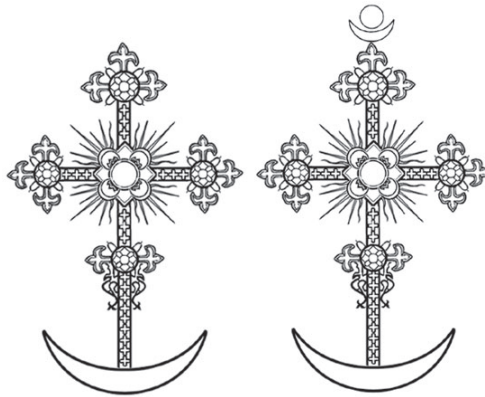
Марія Оранта. Собор Святої Софії. м. Київ XI ст.



Богоматір Оранта. Купол. Італія, Венеція. Собор Святого Марка, XII ст Святого



**Символічний знак Аллат**



**Символи Архангела Гавриїла та Діви Марії**



**Схема слов'янської вишивки із зображенням богині Макош**



*Тарасенко М.*

## **МАРИЯ ОРАНТА – УТЕРЯННЫЙ СИМВОЛ УКРАИНЫ**

*Рассмотрен новый взгляд на культ Богородицы в Киевской Руси и истинных защитников Киевской земли. В статье проведено аналогии с различными женскими божествами славян и Марией Богородицей. Описаны новые факты об истинной роль Марии Магдалины в истории человечества.*

**Ключевые слова:** Киевская Русь, святая София, Богородица, Владимир Великий, Ярослав Мудрый, Мария Оранта

*Tarasenko M.*

## **MARIA ORANTA – LOST SYMBOL OF UKRAINE**

*Consider a new look at the cult of the Virgin in Kievan Rus' and the true defenders of Kiev land. The article analogy with various female deities of the Slavs and the Virgin Mary. Described new facts about the true role of Mary Magdalene in the history of mankind.*

**Keywords:** Kievan Rus, Saint Sophia, the Mother of God, Vladimir the Great, Yaroslav the Wise, Mary Oranta

*Третьякова О.*

УДК 94(477)«1920-1930»-054.57

## **ШКОЛИ ПОЛІТИЧНОЇ ГРАМОТИ ЯК ЗАСІБ КОМУНІСТИЧНОГО ВИХОВАННЯ ПОЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ПІВДНЯ УКРАЇНИ (1920-1930 рр.)**

*В статті, на основі архівних та інших джерел, показано процес створення та діяльності мережі радянсько-партійних шкіл для польського населення півдня України.*

*Ключові слова:* польська національна меншина, радянсько-партійні школи, політграмота, Південь України.

Освітня політика в радянській Україні в 20-30-х рр. ХХ ст. відзначалася суперечливими тенденціями. Заходи з піднесення освітнього рівня широких народних мас, в тому числі й національних меншин, супроводжувалися спробами не лише просвітити, а й переробити традиційні світоглядні константи людей. Освіта повинна була наповнювати свідомість всіх здобувачів знань політико-ідеологічними цінностями суто радянського гатунку, прищеплювати їм більшовицькі принципи класової моралі, забезпечувати комуністичний напрямок духовного розвитку.

У короткий історичний період ментальність дійсно зазнала значних трансформацій, не останню роль у цьому процесі відіграла і освіта. Зокрема, швидкими темпами створювана система партійно-радянських шкіл. Саме вони стали одним з важливих чинників, завдяки яким радянській владі вдалося модифікувати світосприйняття частини населення національних меншин, в тому числі і польського, і обумовлюють актуальність дослідження цього питання.

Дана проблема ставала об'єктом дослідження українських науковців таких як І. Балуба, О. Бистрицька, О. Войналович, Б. Чирко 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 процесу створення шкіл політграмоти для польського населення.

Для повноцінного політичного та ідеологічного виховання населення та забезпечення партійних лав освіченими кадрами, створювалася система партійної освіти через організацію партійно-радянських шкіл. Ця система включала: школи політграмоти, радянські партійні школи та комуністичні університети. Створювалися подібні заклади і для польського населення.

В містах Півдня УСРР, при Інтернаціональних, національних клубах, на фабриках та заводах, де зосереджувалася значна кількість польських робітників, створювалися польські школи політграмоти, які можна назвати найнижчою ланкою в партійній освіті.

В Миколаєві у жовтні 1925 року організовано 2 школи політграмоти: при клубі національних меншин та на скляному заводі. Записалося 40 осіб, відвідуваність – 70 %. Школи працювали один раз на тиждень по 2 години польською мовою, але слухачі користувалися російськими підручниками [1.40, арк. 8]. Проте уже з половини січня 1926 року робота школи політграмоти при клубі нацмен завмирає через перевантаженість і неухвально ставлення до неї керівника Сидоровича. У лютому кульгала робота школи при склозаводі через відсутність належного приміщення, тризмінну роботу слухачів та те, що в години занять польської та російської шкіл політграмоти скликалися професійні заняття [1.43, арк. 9].

На заводі імені А. Марті організувати школу не вдалося, бо майже всі поляки були включені до загальних шкіл політграмоти та не бажали відвідувати польські. «Багато хто з комуністів поляків не хочуть вважати себе поляками» – доповідав польуповноважений цього заводу на засіданні Польбюро [1.40, арк. 45]. В жовтні 1926 року Польбюро знову спробувало створити школи політграмоти при склозаводі та клубі нацмен. До першої школи записалося 15 осіб, до другої – 20. Проте і цього разу польське населення активності у відвідуванні цих установ не проявило [1.43, арк. 31].

Восени 1926 року в Одесі створено дві школи політграмоти скороченого типу, які працювали при польсекціях в Інтернаціональному клубі та клубі імені Леніна. В першу записалося 14 осіб, з яких: членів партії – 2, комсомольці – 1, жінок – 2, одна комуністка, безробітні – 9 осіб. В іншій школі нараховувалося 25 чоловік: членів партії – 3, комсомольців – 6, безробітні – 6, інші – безпартійні. Працювали школи дуже слабо. Через відсутність підручників на польській мові заняття було проводити дуже складно. Адже слухачі не могли прочитане російською мовою,

перекласти польською. Відвідуваність була низька: в Інтернаціональному клубі – 30-60 %, а при клубі імені Леніна – 40-70 %. Основні труднощі в роботі цих шкіл: 1) відсутність підручників польською мовою; 2) неоднорідність складу (до школи записалися достатньо освічені слухачі, які бажали закінчити школу саме польською мовою, оскільки деякі з них просто забули національну мову, тому політичної термінології польською мовою зовсім не знали, за відсутності польських книг, інтерес до занять вони втратили); 3) нестійкість місць організації шкіл і слухачів (безробітні, які приїхали з села або й місцеві, природно, знайшовши яку-небудь роботу або в пошуках роботи, не відвідували систематично заняття) [1.103, арк. 64, 71-73].

Намагалися створити школу політграмоти для комсомольців, однак не вдалося зібрати навіть 5 слухачів [1.103, арк. 64].

В 1928 році в Одесі розпочала роботу Польська вечірня радянсько-партійна школа 2-го ступеня, куди записалося 24 особи. Серед слухачів переважали активісти, що працювали в Польському та Інтернаціональному клубах. Заняття відбувалися 3 рази на тиждень. Вивчали такі предмети: історія класової боротьби, політекономія, світознавство, польська мова, математика. У другому півріччі замість світознавства вивчали економічну географію. Українська мова вводилася з другого року навчання.

Відвідуваність школи була не стабільною, що видно з наведених цифр: жовтень – 65 %, листопад – 61 %, грудень – 51 %, січень – 51 %, лютий – 40 %, березень – 62 %, квітень – 57 %. Причинами поганої відвідуваності керівники називали: 1) зайнятість активістів Польклубу та клубу нацмен у цих установах, 2) роботу деяких слухачів у нічну зміну, через що періодично пропускали заняття, 3) комсомольські збори в день занять школи, 4) відсутність підручників, через що у деяких слухачів пропав інтерес до занять.

Не систематичне відвідування школи гальмувало процес навчання та впливало на його якість. Незважаючи на це, на думку керівництва школи, їм вдалося навчити слухачів орієнтуватися в політичних подіях, посилити їх зацікавленість газетами та по-

кращити знання польської мови. Наприкінці року школу закінчило лише 11 слухачів, які й перейшли на наступний рік [1.105, арк. 13-15].

Для активістів надавалися місця в Київській польській радянсько-партійній школі 2-го ступеню. Мета цієї школи полягала у підготовці національних партробітників, в першу чергу пропагандистів та політосвітників. До школи приймалися лише особи віком від 20 до 32 років, партійні – члени партії, чи кандидати КП(б)У, комсомольці, за соціальним станом – робітники або селяни. Також вступник повинен був мати практичний стаж в одній із галузей партійної роботи та загальну освіту і підготовку в обов'язки Радпартшколи 1-го ступеню (володіти польською мовою, бігло читати та писати, знати 4 математичні дії, мати загальні знання з географії, фізики, історії партії, політекономії, державного права).

Після вступу до школи, курсанти знаходилися на повному матеріальному забезпеченні держави. Безкоштовно проживали в інтернаті школи та забезпечувалися письмовими приладдями (олівці, папір, книжки тощо). Щомісяця отримували стипендію у розмірі 10 кр., а також окремо гроші на харчування (14 крб. 50 коп.) та одяг (5 крб.). Крім того, члени родини робітників та селян, відряджених до радпартшколи, мали право на одержання помісячної допомоги, якщо вони до моменту зарахування курсанта в школу знаходилися на його утриманні і не мали коштів для проживання. Право на одержання допомоги мали: дружина, діти до 16 років, непрацездатні батько та мати, сестри та брати, якщо їх батьки непрацездатні. Розмір допомоги на одного члена становив 15 крб. [1.103, арк. 99-100]

Для повного закінчення партійної освіти поляки-комуністи могли вступати в польсектор Губпартшколи і Окрпартшколи в Києві, польський сектор Комуністичного університету Заходу в Москві та Вищу польську школу Комскладу червоних командирів у Москві [1.88, арк. 47, 57].

Комуністичний університет національних меншин Заходу було створено відповідно до декрету РНК РРФСР від 28 листопада 1921 року, підписаного Леніним у Москві при Наркомпросі для підготовки майбутніх революціонерів і політичних працівників з представників національностей Заходу СРСР. Першим ректором став Юліан Мархлевський. З 1922-1923 навчального року було встановлено 3-річний термін навчання і організовано такі відділення: партійної роботи та політичної просвіти, профспілкового руху, економічний, адміністративно-правовий.

Отже, протягом 20-х рр. для польського населення створено мережу шкіл політичної грамоти. Радянська компартійна верхівка вклала в цей процес свою мету – формування нової «радянської людини», виховання нових комуністичних кадрів – ідеологів та творців світлого соціалістичного майбутнього.

### **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. Войналович О. О. Організація шкільної освіти для національних меншин в Україні: 20 – 30-і рр. – Київ - Полтава: Рідний край, 1992. – 148 с.;
4. Державний архів Миколаївської області (далі – ДАМО). – Ф. П-1. – Оп.1. – Спр. 226. – 77 арк.
5. ДАМО. – Ф. П-1. – Оп.1. – Спр. 298. – 69 арк.
6. Державний архів Одеської області (далі – ДАОО). – Ф. П-7. – Оп.1. – Спр. 1543. – 103 арк.
7. Державний архів Одеської області. – Ф. П-7. – Оп.1. –

- Спр. 2146. – 36 арк.
8. Державний архів Одеської області. – Ф. П-3. – Оп.1. – Спр. 1236. – 123 арк.
9. Чирко Б. Національні меншини в Україні (20-30 роки ХХ ст.) / Б. Чирко. – К. : Асоціація «Україна», 1995. – 215 с.

*Третьякова О.*

### **ШКОЛЫ ПОЛИТГРАМОТЫ КАК СРЕДСТВО КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ ПОЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЮГА УКРАИНЫ (1920-1930 гг.)**

*В статье, на основе архивных и других источников, показан процесс создания и деятельности сети советско-партийных школ для польского населения юга Украины.*

*Ключевые слова:* польское национальное меньшинство, советско-партийные школы, политграмота, Юг Украины.

*Tretyakova O.*

### **SCHOOLS FLYING LETTERS AS A MEANS OF COMMUNIST EDUCATION OF THE POLISH POPULATION OF THE SOUTH UKRAINE (1920-1930 YEARS)**

*The article, based on archival and other sources shows the process of creation and of the network of Soviet-Party schools for Polish population south of Ukraine.*

*Key words:* Polish minority in Soviet-Party schools polithramota, South Ukraine.

## КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ В ЗАПИСАХ СТУДЕНТІВ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОЛЕКЦІЇ П. Т. МАРКУШЕВСЬКОГО)

*У даній статі зроблена спроба аналізу матеріалів колекції П. Т. Маркушевського з огляду ступеня висвітлення теми календарної обрядовості в записях зроблених студентами у ході експедицій у різних областях України.*

**Ключові слова:** обрядовість, колядки, щедрівки, календарна обрядовість, архів, пісні.

Колекція Петра Трохимовича Маркушевського – нещодавно описаний фонд Державного архіву Одеської області (Держархів Од. обл.), являє собою близько 600 зошитів з записами студентів філологів. Більшу частину записів складають фольклорні матеріали, які збирали студенти філологічного факультету Одеського державного університету ім. І. І. Мечникова під керівництвом професора Маркушевського П. Т., у різних областях України [1].

Даний фонд архіву являє собою багатогранне джерело інформації, обширний пласт інформації стосується календарної обрядовості. Хоч зборами народної творчості займалися студенти філологи, але з-поміж безлічі пісень різних за жанрами та вжитком майже у кожній архівній справі знаходять своє місце обрядові пісні, прислів'я та приказки, прикмети. Матеріали фонду становлять потужне джерело інформації, яке є актуальним у світлі незалежної України для заповнення прогалів у джерельній базі для дослідження обрядовості в різних історико-етнографічних регіонах України, що мають специфічні елементи обрядодій.

Для даної статі ми проаналізували 11 справ, що представляють Вінницьку область. Серед безлічі записів ми зосередили увагу саме на записях обрядових пісень, що в основному стосуються різдвяно-новорічного циклу обрядів та складаються з колядок, щедрівок та текстів супроводу обрядів Маланка та Коза, рідше Івана Купала [2, с. 10]. Однак інші цикли календарної обрядовос-



ті у записах студентів висвітлюються фрагментарно [3]. Це може бути джерелом для дослідження трансформації окремих аспектів духовної культури. Записи зроблені студентами дають нам можливість виявити типологію та трансформація використовуючи синхронний та діахронний методи.

Частіше всього зустрічаються пісні пов'язані з зимовим святко-обрядовим циклом, що свідчить про кращу збереженість у пам'яті саме цього періоду. Рідше зустрічаються пісні до інших календарних циклів, однак є певні аспекти в купальській обрядовості та зовсім поодинокі записи обряду обжинків.

Серед опрацьованих записів слід окремо виділити групи наративів, які відображають так звану радянську обрядовість. В кожному населеному пункті святкували День механізатора, Свято врожаю та ін. Натомість в рекомендації, які надавались працівникам сільських Будинків культури, місцеві діячі культури додавали так би мовити, свій, вузько регіональний та сільський колорит, і студенти зафіксували такі сценарії з додаванням елементів народного фольклору, відомих народних пісень [4, С. 229].

Однак найбільше враження справила те що в зимовому святково-обрядовому циклі мала місце тенденція до відхилення від релігійного змісту ряду свят. Що є безумовно зрозумілим та характерним явищем епохи. Наприклад яскравим свідченням цього є перероблена колядка «Радуйся, ой радуйся, земле...». У записах студентки Антонишиної Ольги 1959 року народження, міститься колядка:

Добрий вечір, тобі,  
Славний господарю  
Добрий вечір, тобі  
Славний господарю,  
Радуйся, ой радуйся земле  
Рік Новий народився

А що в цьому році,  
Та велике свято  
Радуйся, ой радуйся земле  
Рік Новий народився.

А що цеє свято  
Славне 60-річчя,  
Радуйся, ой радуйся земле  
Рік Новий народився

Хай святкує з нами  
Вся наша родина  
Радуйся, ой радуйся земле  
Рік Новий народився

Вся наша родина,  
Радянська країна,  
Радуйся, ой радуйся земле  
Рік Новий народився [5, с.73].

Колядку студентка записала у Чорної Зої Зосипівни 1933 року народження. Цю колядку переробили учасники самодіяльного народного фольклорно-етнографічного ансамблю с. Стіни, Томашпільського району, Вінницької області. У грудні 1981 р. вони захищали народне звання колективу. Новий рік йшов до них з визначною подією 60-річчям СРСР. От вони і вказали яке свято зустрічали. Коли вони колядували всім дуже сподобалися слова про 60-річчя радянської країни [5, с.73-73зв.]. Виходячи з архівних матеріалів, такий варіант цієї колядки не був одиничним, а побутував і у інших районах Вінницької області, зокрема у Крижопільському районі [6, с.73]. З'явилась варіація колядки з поздоровленням держави з шістдесятиріччям, а не з Різдом Христовим. Однак мотив не змінився, тільки слова, а відповідно й зміст колядки втратили своє значення. Таким чином колядка стає яскравим зразком розриву поєднання релігійної і народної колядкової традиції.

Дещо змінений варіант знайдено у записі студента Поводознюка З. П., який зробив запис у Піщанському районі Вінницької області:

Добрий вечір пане, пане господарю,  
Радуйся, ой, радуса, земле,  
Рік новий народився.

Застеляйте столи,  
Та все килимами –  
Радуйся, ой, радуся, *земле*,  
Рік новий народився.

Та кладіть калачі,  
з ярої пшениці,-  
Радуйся, ой, радуся, *земле*,  
Рік новий народився.

Хай святкує х нами  
Вся наша родина, -  
Радуйся, ой, радуся, *земле*,  
Рік новий народився.

Вся наша родина,  
Радянська країна,-  
Радуйся, ой, радуся, *земле*,  
Рік новий народився. [7, с. 76]

Даний варіант був вдалим у наступних не ювілейних роках радянської держави.

Цікавою особливістю роботи з колекцією Маркушевського П. Т., було те що здавалось би, у різних районах Вінницької області, у опрацьованих мною справах, тексти колядок та щедрівок інколи збігаються:

Щедрик, щедрик, щедрівочка,  
Прилетіла ластівочка.  
Стала собі щебетати,  
Господаря викликати:  
«Вийди, вийди, господарю,  
Подивися на кошару,  
Там овечки покотились,  
А ягнички народились,  
В тебе товар весь хороший.  
Будеш мати мірку грошей,

Хоч не гроші, то полова, –  
В тебе жінка чоноброва»  
Щедрик, щедрик, щедрівочка,  
Прилетіла ластівочка [7, с. 77зв.-78].

Коляд, коляд, колядниця,  
Добра з медом паляниця,  
А без меду не така –  
Дайте, діду, пятака [8, с. 44; 9, с. 5]!

Однак також присутнє незначне відхилення по тексту щедрівок у Томашпільському районі Вінницької області.

<i>Щедрій, щедрій, щедрівочка</i>	<i>Щедрик – щедрик, щедрівочка.</i>
<i>Прилетіла ластівочка</i>	
<i>Стала собі щебетати</i>	<i>Залітала ластівочка.</i>
<i>Господаря викликати.</i>	<i>За ясененького віконечка.</i>

<i>Вийди, вийди, господарю,</i>	<i>Залітала, щебетала.</i>
<i>Подивися на кошару,</i>	<i>Пана- господаря</i>
<i>Там ягнички покотилися,</i>	<i>З хати викликала.</i>
<i>Баранчики породилися.</i>	

<i>А ягнички каплавушкі,</i>	<i>Вийди, вийди, господарю,</i>
<i>Будуть дівчатам на кожушки,</i>	<i>Подивися на кошару.</i>
<i>А баранчики круторожкі,</i>	<i>На кошарі дві корови.</i>
<i>Будуть хлопцям на дорожки.</i>	<i>Вони мають по бикові.</i>
<i>А в вас у сінях, повно полови.</i>	<i>А ті бики всі хороші.</i>
<i>В вашої жінки чорнії брови.</i>	<i>За них будуть добрі гроці.</i>

<i>А у вас у хаті, як у віночку,</i>	<i>А ті гроці не полова,</i>
<i>Висить рушник на кілочку.</i>	<i>Ваша дівка чорноброва [10, с. 19].</i>
<i>Добрий вечір господарочку</i>	
<i>Прийми нас ти у хаточку.</i>	
<i>Добрий вечір</i>	
<i>[5, с.74-74зв.]!</i>	

Такі варіанти щедрівок зустрічаються у с. Високе та с. Стіна Томашпільського р-н Вінницької області але попри різницю в текстах величальних пісень, зміст привітання не змінюється господарю із господинею – бажають благополуччя й достатку в сім'ї. У текстах щедрівок присутні новорічні вітання, побажання успіху в новому землеробському році, побажання здоров'я сім'ї, прославлення праці її здобутків.

Дослідники виокремлюють чотири функціональні тематичні групи чи цикли цих творів [11]:

- 1) колядки та щедрівки господареві [9, с. 32-32зв.; 12, с. 47],
- 2) господині, [9, с. 31-31зв; 12, с. 47],
- 3) парубкові. [12, с. 45зв.-46],
- 4) дівчині. [12, с. 43-43зв.].

Отже, всі ці тематичні групи чи цикли представлені на сторінках справ даного фонду.

Траплялися записи з колядками які у опрацьованих мною записах не повторювались. Наприклад студентка Бобик Галина у с. Оляниця, Тростянецького р-н., Вінницької обл. зробила запис колядки для дівчини, образ дівчини опоетизовано в дії, вона плете віночок:

По горі, горі.Пави ходили,  
Добрий вечір!

Пави ходили, пір'я губили,  
Добрий вечір!

А за ними йшла гречная панна,  
Гречная панна тая Маруся.  
Добрий вечір!

Пір'я збирала, в рукавчик клала!  
Добрий вечір!

З рукавця брала, на стільчик клала.  
Добрий вечір!

З стільчика брала, віночок плела.  
Добрий вечір!

Виплела віночок, тай пішла в таночок.  
Добрий вечір!

А в городочку запашне зілля  
Добрий вечір!

Прошу товаришок всіх, на весілля  
Добрий вечір [12, с. 43-43зв.]!

Можна зазначити, головна мета експедицій під керівництвом філолога Маркушевського П. Т., полягала у збиранні та фіксації фольклору в різних областях України та була успішно виконана. Дана колекція містить відомості, які не обмежуються суто філологічними дослідженнями, тому записи корисні для роботи як філологів так і фольклористів та етнологів. Адже зібраний матеріал представляє різні жанри народної творчості та відображає культурне та духовне життя українського народу, до якого зараз звертаються та акцентують увагу науковці та дослідники різних галузей та напрямів. Даний фонд Державного архіву Одеської області необхідний для вивчення регіональної своєрідності деяких елементів святково-обрядового циклу.

### **Список використаної літератури та джерел**

1. Державний архів Одеської області (Держ архів Од. Обл.). – Ф. Р-8259. Колекція П. Т. Маркушевського. – Оп. 1. Опис справ постійного зберігання за 1952-1994 рр. Матеріали фольклорних експедицій до регіонів України студентів відділення української мови та літератури філологічного факультету ОДУ імені І. І. Мечникова.-26 арк.
2. Держ архів Одеської області. – Ф.Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 2, 85-арк.
3. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр.

- 1; 2; 3; 6; 21; 27, 218; 222; 235; 256; 260 та ін.
4. Петрова А., Петрова Н. Колекція П. Т. Маркушевського у Державному архіві Одеської області як джерело дослідження духовної культури українців / Анна Петрова, Наталія Петрова // Архів. Історія. Сучасність. – 2016. Вип. – 2. С. 227-230.
  5. Держархів Одеської області. – Ф.Р-8259.- Оп. 1. – Спр.1, – 75 арк.
  6. Держархів Одеської області. – Ф.Р-8259. – Оп. 1. – Спр.61, – 55 арк.
  7. Держархів Одеської області. – Ф.Р-8259. – Оп. 1. – Спр.59, – 78 арк.
  8. Держархів Одеської області. – Ф.Р-8259. – Оп. 1. – Спр.4, – 74 арк.
  9. Держархів Одеської області. – Ф.Р-8259. – Оп. 1. – Спр.6, – 55 арк.
  10. Держархів Одеської області. – Ф.Р-8259. – Оп. 1. – Спр.37, – 51 арк.
  11. Дмитренко М. Щедруй і величайся, Україно! Обереги української традиції – колядки і щедрівки [Електронний ресурс] / Микола Дмитренко – Режим доступу до ресурсу: <http://spadok.org.ua/zymovi-zvychayi-ta-obryady/schedruy-i-velychaysya-ukrayino-oberegy-ukrayinskoyi-tradytsiyi-kolyadky-i-schedrivky>.
  12. Держархів Одеської області. – Ф.Р-8259. – Оп. 1. – Спр.5, – 52 арк.

*Чернева Н.*

## **КАЛЕНДАРНА ОБРЯДНОСТЬ В ЗАПИСЯХ СТУДЕНТОВ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОЛЛЕКЦІИ П. Т. МАРКУШЕВСКОГО)**

*В данной статье предпринята попытка анализа материалов коллекции П. Т. Маркушевского учитывая степень освещения*

*темы календарной обрядности в записях сделанных студентами в ходе экспедиций в различных областях Украины.*

**Ключевые слова:** *обрядность, колядки, календарная обрядность, архив, песни.*

*Chernieva N.*

## **CALENDAR RITES IN THE STUDENTS' RECORDS (FOR MATERIALS COLLECTION MARKUSHEVSKI)**

*This article attempts to analyze materials from collection of P.T.Markushevskyy given the degree of coverage of the topic of the ritual calendar based on entries made by students during the expeditions in various regions of Ukraine.*

**Keywords:** *ritual, carols, ritual calendar, archives, songs.*



## ДО ПИТАННЯ ПРО ОСВОЄННЯ НІМЦЯМИ ПРИЧОРНОМОР'Я

*У статті розглядаються питання історії колонізації Причорномор'я німецькими переселенцями, досліджується процес освоєння нових земель. Автор підкреслює значну роль німецької колонізації XIX ст. для Причорномор'я на прикладі Одеського регіону, розповідає про умови життя і діяльність німецької національної меншини даного регіону в XIX – на початку XX ст.*

**Ключові слова:** колонізація, німці, переселенці

В минулому між Україною та Німеччиною існували всебічні історичні контакти. На сьогоднішній день взаємини України з Німеччиною виступають як пріоритетні. Тому досить актуальним є завдання вивчення історії німецької національної меншини у нашому регіоні та очищення наших знань від негативного образу німців, що історично склався.

Об'єктом дослідження виступають німецькі колоністи Причорномор'я у XIX ст.

Предмет дослідження – процес колонізації німецькомовним населенням Одеського регіону.

Серед одеських дослідників німецької проблематики великий вклад внесла Е. Г. Плеська-Зебольд [3;4], її статті і монографії відображають аспекти економіки, культури, духовного життя німецьких переселенців. Вивченням питання земельної власності німецьких колоністів на території Російської імперії, їх повсякденним життям і діяльністю займається одеський історик М. А. Шевчук [5]. У даній статті автор посилається на роботи А. Айсфельда [1] та Ю. Г. Козака [2], які також активно вивчають історію українських німців.

Метою іноземної колонізації Новоросії було заселення і економічне освоєння порожніх земель, які були приєднані до Росії. Тут перші німці поселилися в 1786 і 1789 рр. На ці землі вони переїхали з Данцига.

Перед внуком Катерини II, Олександром I, постала складна задача – у найкоротші строки економічно розвинути приєднані українські землі та землі Криму, залишені татарами після ліквідації Кримського ханства. 20 лютого 1804 року видається Маніфест імператора, у якому передбачалося переселення «виключно хороших землеробів» [5, С. 14], виноградарів, скот оводів, людей, корисних у сільському та міському побуті. Тепер бажаючі переселитися повинні були надати російським закордонним місіям належні свідоцтва та поручительства «у тому, що вони добрі господарі і можуть, кожен з них, вивезти з собою в готівковому капіталі або товарів не менше ніж 300 гульденів» [5, С. 14]. Даний Маніфест зберігав пільги для переселенців, які надавалися ще Катериною II. Переселенцям давали гроші до моменту отримання першого врожаю. Також виділялися кошти на будівництво будинку, придбання скота, створення належних умов для ведення господарства.

Німців, які заселяли південь України традиційно називають причорноморськими німцями. В першу чергу переселенців намагалися оселити біля портових міст – Одеси та Феодосії. Заснування перших колоній в Причорномор'ї відбувалося в три періоди у роки 1803-1806, 1808-1811 і 1814-1825. Перелік колоній, які поступово виникали, надає Н. А. Шевчук у своїй роботі «Німці на півдні України (1803-1917)» [5, С. 13], автор називає такі групи колоній як Гросс-Лібентальська (поблизу Одеси), Цюрихстальська (поблизу Феодосії), Нойзатцька (поблизу Сімферополя), Молочанська (на річці Молочная, північніше Мелітополя), Глюкстальська (на сході Дубоссар), Кучурганська (біля однойменного лиману), Березанська (біля річки Південний Буг), колонії поблизу Маріуполя.

Одеса повинна була стати центром колонізації Причорномор'я. У 1803 році у це місто прибули перші німці-колоністи. Вони змушені були пройти складний шлях, але не дивлячись на труднощі приплив переселенців не зменшувався. Авторитетний дослідник К. Штумп зазначає головні причини переселення німців у Російську імперію – політичні: обов'язкова військова служба, окупації, утиски зі сторони правлячої верхівки; економічні причини: неврожаї, голодні роки, високі пільги, нестача землі; релігійні утиски і переслідування; особисті причини: різні, включаючи родинні зв'язки з людьми, які раніше поїхали за кордон.

В 1803 році до Одеси прибули перші німецькі колоністи. Головним керуючим новоросійськими колоніями був призначений герцог Рішельє. За його наказом переселенці, які прибували до міста у 1803 році, поселялися на землях, придбаних у графа Вікентія Потоцького, а також у генерала Кислинського і дворянина Княжевича саме для цих цілей. За умовами колонізації переселенцям надавалося право оглянути запропоновані їм ділянки землі і дати свою згоду на поселення на них. З часом цих земель не вистачало для розселення нових колоністів, тому були придбані нові землі неподалік від таких сіл: Маяки, Галіклея і Біляївка. Це була зручна для землеробства рівнина, пересічена ріками Дальніх, Мала і Велика Аккаржа і Барабой.

Надалі німецькі колонії розпростерлися на значній території, охоплюючи великі простори нинішніх Одеської, Миколаївської, Херсонської, Запорізької та Кримської областей.

Свою історію мають і назви колоній. Частина переселенців хотіли зберегти пам'ять про те місце звідки вони прибули. Так на Одещині з'явилися Ельзас, Кассель, Мюнхен, Мангейм, Штутгарт, Рорбах і багато інших.

Господарська діяльність німців-колоністів була різною. Вони займалися садівництвом, бджільництвом, виноградарством. Господарські успіхи німецьких колоністів загальновідомі. Завдяки їм з'явилися нові земельні культури, які раніше були не відомі у цих краях. Вони мали гарний достаток, врожай був кращий за

сусідній. Однак, для того, щоб досягти таких успіхів, переселенці змушені пройти досить складний шлях. Перші роки їхнього господарювання були нелегкими. Колоністів, які поселилися на нових землях у Причорномор'ї спіткали різні труднощі, як природно-кліматичного, так і психологічного характеру. Сувора зима, посушливе літо, загроза чуми та інших хвороб, віддаленість від історичної батьківщини і центрів цивілізації – це далеко не всі негаразди, які випали на долю переселенців.

Протягом ХІХ ст. німецькі колоністи адаптувалися до життя в Росії. Треба сказати, що їм це вдалося зробити. У різних сферах діяльності вони досягли непоганих результатів, німецькі діячі залишили помітний слід в історії не тільки Одеси, а і всієї держави. Велику роль у становленні економічної самостійності міста зіграли німці. Під час іноземної колонізації, крім землеробського напрямку, багато уваги відводилося на розвиток ремісничої справи, фабрик і заводів. У цей час засновувались торгівельні будинки і промислові підприємства. Німці в Одесі вдало займалися торгівлею, яка процвітала до скасування кріпосного права. Найбільш багатими і авторитетними були торгівельні будинки, які належали німцям.

У 1805 році в Одесі була створена одна з перших ремісничих колоній. Тут розташовувався крупніший завод у регіоні з виготовлення сільськогосподарських знарядь і машин Іоганна Гена. Серед відомих підприємств, заснованих німцями можна назвати чавуноливарний завод «Белліно-Фендерих», фабрика золотих і діамантових виробів Генріха Мюльброннера, фабрика красок Фрейнда, фортепіанна фабрика «Карл Гааз», пивоварний завод Вільгельма Санценбахера та ін.

Крім економічних та політичних цілей треба сказати, що в іноземній колонізації уряд вбачав ще й культурне піднесення краю. Колоністи привезли на наші землі свою побутову і господарську культуру. Їх ізольований спосіб життя допомагав зберегти у повному об'ємі, привезені з батьківщини, мову та звичаї.

Серед професорів Новоросійського університету своїм високим професіоналізмом виділялися спеціалісти, пов'язані походженням з німецькими коренями, як ординарний професор класичної філології, автор більше 250 публікацій з археології та історії стародавньої Греції та стародавнього Риму Е. Р. фон Штерн, професор філософії Ф. А. Струве, професора з історії філософії Н. Я. Грота і Н. Н. Ланге та ін. Багато з них у різний час були слухачами лекцій в університетах Німеччини а, таким чином, сприяли проникненню європейських наукових ідей в освіту і науку Одеси [5, С. 52].

Для німців України, які проживали компактно в 30 районах Одеської області, а також інших областях, в Одеському педагогічному інституті був створений спеціальний відділ з метою підготовки педагогів для німецьких національних шкіл.

Релігія і церква в житті колоністів займали центральне значення. Колоністам гарантувалася свобода віросповідання. Великий відсоток серед віруючих становили лютерани. У багатьох колоніях у центрі будувалися лютеранські кірхи, архітектура яких запозичувалась з німецьких земель. Будувалися вони власними силами. Відвідувати церкву було обов'язковою справою. За ухилення відвідувати святе місце міг бути призначений грошовий штраф.

У другій половині XIX століття у німецьких колоніях активізувалися релігійні секти, які займалися місіонерською діяльністю. Набули великої популярності серед населення штундисти. Почав проникати у маси баптизм. У 70-ті роки виникла баптистська община в Одесі.

У кінці XIX століття в Російській імперії створювалися православні противосектанські місії, задачею яких було не допустити ослаблення позицій православної церкви [5, С. 46].

Розвиток освіти сприяв появі газет, які видавалися німецькою мовою. Видавничі органи займалися просвітницькою діяльністю. Першою такою газетою був «Листок листок підтримки німецьких поселенців в Росії», який почав видаватися з 1845 року. 7 січня 1863 року був надрукований перший номер газети «Odessaer

Zeitung» («Одеська газета»), яка видавалася до 1914 року. З встановленням Радянської влади випуск газети назавжди припинився. В Одеській науковій бібліотеці ім. А. М. Горького зберігалася підшивка цієї газети, але під час Другої світової війни вона зникла [2, с.5]. Крім цієї газети видавалися «Німецький Rundschau» («Німецький огляд»), «Volkskalender» («Народний календар») та ін.

На цьому культурне життя не закінчувалося. У 1861 році в місті було засновано перше німецьке товариство «Гармонія», де влаштовувалися музичні і драматичні вечори, давалися благодійні концерти і спектаклі, читалися лекції [4]. Можемо виділити клуб ремісників і промисловців. Він мав власну велику будівлю, у якій розміщувався, створений ними самими, «Новий театр».

Один з відомих постатей серед одеських купців і промисловців В. І. Санценбахер за власні кошти побудував усім відомий нам цирк, який розпочав свою роботу у січні 1894 року і по сьогодні продовжує дарувати посмішки одеситам.

На початку ХХ століття постало питання збереження національної культури. За ініціативою священників та інтелігенції створювалися об'єднання, які ставили за мету зберегти свою національну культуру, відкривати нові навчальні заклади, а також об'єднати міських і сільських жителів різних соціальних груп. На цей час нараховується близько 10 німецьких товариств.

11 вересня 1906 року в Одеському особливому міському у справах про товариства присутності було зареєстровано одночасно два товариства: Південноруське німецьке товариство та Німецьке товариство освіти південної Росії. Обидва товариства були тісно пов'язані між собою поставленими цілями. Основна відмінність між ними полягала в тому, що перше ставило перед собою завдання об'єднати міське населення, а друге - сільське. Південноруське німецьке суспільство основним завданням проголошувало «підкування та захист рідної мови для збереження національності», «з'єднання всіх німців російського підданства незалежно від віросповідання та стану для охорони їх національної самобутності і віри [3, с. 326].

З початком Першої світової війни німецькомовне населення Росії стикається з хвилею антинімецького шовінізму. Це була національна, політична і економічна катастрофа.

З встановленням радянської влади насилля стає нормою спілкування між державою та населенням. Внутрішня політика придбала насильницький характер: ліквідація приватної власності, колективізація, розкуркулення з конфіскацією майна та виселення господарів, відокремлення школи від церкви.

З приходом Гітлера до влади у Німеччині стосунки між СРСР та Німеччиною погіршилися. Німців почали обвинувачувати у зв'язках з Німеччиною та фашистськими організаціями. Вони почали піддаватися репресіям за національною ознакою. До кінця 1930-х були фізично знищені десятки тисяч німців. Абсолютним піком були 1937-1938 роки, на які припадали 13 703 арешти [1, с. 81]. Наприкінці березня 1939 року усі німецькі національні райони були ліквідовані.

З приєднанням Бессарабії до СРСР (1940 р.) бессарабським німцям випала можливість переселитися до Німеччини, вони вирішили скористатися такою можливістю і залишити обжиті місця. Не всім вдалося піти на Захід. З наступом Червоної армії частини них піддалася новим репресіям і змушена була повернутися в СРСР, на них чекали трудові табори та мобілізація до трудармії.

Отже, німці, з'явившись у нашому регіоні у другій половині XVIII століття, поступово освоювали нові землі. Їх колонізація мала землеробський характер. Колоністи внесли великий вклад в розвиток Одеси та прилеглих територій: засновували нові підприємства, сприяли освітньому, духовному і культурному розвитку, займалися благодійною діяльністю. Історія колонізації на своєму шляху знала як успіхи, так і труднощі. Німці-колоністи здобували нову батьківщину, однак, трагічні події, які беруть свій початок від Першої світової війни, поставили під загрозу збереження в СРСР німецького етносу. Масові депортації, голодні роки, роки гонінь та тюрем – все це розрушало національне і економічне благополуччя етнічних німців.

## Список використаної літератури та джерел

1. Айсфельд А. Немцы на юге Украины (1871-2003) / Альфред Айсфельд // Причерноморские немцы в жизни и деятельности г. Одессы и региона 1803-2003. – Одесса: Астропринт, 2003. – С. 55-86.
2. Козак Ю. Г. Немцы южной Украины: прошлое и настоящее / Ю. Г. Козак // Демократическое действие. - 1994. - №1. – С. 17-21. Режим доступа до ресурсу: <http://dspace.oneu.edu.ua/jspui/bitstream/123456789/1748/1/Немцы%20южной%20Украины%20прошлое%20и%20настоящее.pdf> (15.02.2016)
3. Плесская-Зебольд Э. Г. Одесские немцы. 1803-1912: научно-популярное издание / Эльвира Германовна Плесская-Зебольд. – Одесса.: Изд. «ТЭС», 1999. – 520 с.
4. Плесская-Зебольд Э. Г. Причерноморские немцы: жизнь и деятельность в Одессе и регионе. Выставка, посвященная 200-летию основания Одессы [Электронный ресурс] / Эльвира Германовна Плесская-Зебольд. – Одесса, 1994. – Режим доступа до ресурсу: <http://собор.narod.ru/txt/odessa/dutch.html>
5. Шевчук Н. А. Немцы на юге Украины (1803-1917) / Николай Андреевич Шевчук // Причерноморские немцы в жизни и деятельности г. Одессы и региона 1803-2003. – Одесса: Астропринт, 2003. – С. 9-54.

*Шевченко В.*

## К ВОПРОСУ ОБ ОСВОЕНИИ НЕМЦАМИ ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

*В статье рассматриваются вопросы истории колонизации Причерноморья немецкими переселенцами, исследуется процесс освоения новых земель. Автор подчеркивает значительную роль немецкой колонизации XIX в. для Причерноморья на примере*



*Одесского региона, рассказывает об условиях жизни и деятельности немецкой национальной меньшинны данного региона в XIX – начале XX в.*

**Ключевые слова:** колонизация, немцы, переселенцы.

*Shevchenko V.*

## **TO A QUESTION OF DEVELOPMENT BY GERMANS OF BLACK SEA COAST**

*In article questions of history of colonization of Black Sea Coast are considered by the German immigrants, process of development of new lands is investigated. The author emphasizes the important role of the German colonization of the XIX century for Black Sea Coast on the example of the Odessa region, tells us about the conditions of life and work of the German National Minorities in the region in XIX - early XX century.*

**Keywords:** colonization, Germans, immigrants.

*Штогрін В.*

УДК 398.8(=161.2):821.161.2.09

## **«ЇХАВ КОЗАК ЗА ДУНАЙ»: СПРОБА ІСТОРИКО- ЕТНОГРАФІЧНОГО АНАЛІЗУ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТУ**

*Автором здійснена спроба проаналізувати текст відомої пісні «Їхав козак за Дунай». Увагу приділено історії виникнення і поширення відомого українського романсу. Також зроблено спробу провести аналіз сюжетної лінії, образно-символічної системи.*

**Ключові слова:** українська пісня, романс, музика, фольклор.

Українська народна пісня... Коштовна перлина нашого фольклору, духовна велич і багатство народу. Відходять у минуле дати і події, на зміну одним поколінням приходять інші, а вона - жива! Вона вічна. Великий син народу нашого, талановитий митець кіно й літератури Олександр Довженко писав: *«Українська пісня! Хто не був зачарований нею? Хто не пов'язує її з найсвітлішими спогадами про дитинство та юність, з мріями бути красивим і ніжним, сильним і хоробрим? Який митець не був натхненний її багатючими мелодіями, безмежною широтою і красою її образів, її чарівною силою, що викликає в людській душі найтонші, найглибші асоціації, почуття, думки і прагнення творити красу? Українська пісня – це бездонна душа українського народу, його слава».*

Що ми нині знаємо про українську пісню XVII століття, котра потрапила до чотирьох континентів світу і мелодія, якої з однаковим успіхом, зворушує слухачів у Німеччині, Франції, Угорщині, Польщі, Чехії, Болгарії, Росії, Америці, Канаді, Австралії?

Доля відомої української пісні «Їхав козак за Дунай», [1, с. 291]. яка стала духовним та культурним надбанням нашого народу, має цікаву майже трьохсотлітню історію.

*Їхав козак за Дунай,  
Сказав: «Дівчино, прощай!»  
Ти, конику вороненький,  
Неси та гуляй.  
– Постій, постій, козаче!  
Твоя дівчина плаче.  
Як ти мене покидаєш –  
Тільки подумай!  
– Білих ручок не ламай,  
Карих очей не стирай,  
Мене з війни зо славою  
К собі очідай!  
– Не хочу я нічого,*

*Тільки тебе їдного.  
Ти будь здоров, мій миленький,  
А все пропадай!  
– Царська служба – довг воїнський,  
Їхати пора до війська,  
Щоб границю захищати  
Від лютих ворогів.  
– І без тебе, мій любезний,  
Враг ізгине лютий, дерзкий.  
Ти на війну не ходи,  
Мене не остав!  
– Що ж тогди козаки скажуть,  
Коли ж побіди докажуть,  
Що довг царський я забуду  
І себе й людей.  
– Ой мій милий, мій сердечний.  
Коли ж рок судив так вічний,  
Ти на війну поїжджай.  
Мене не остав!  
– Ой я тебе не забуду,  
Поки жить на світі буду!  
Зоставайсь, здоровенька,  
Прощай, миленька.  
Свиснув козак на коня, –  
Зоставайся, молода.  
Я приїду, як не згину  
Через три года!*

Пісенний твір поширився на українських теренах у XVIII столітті.

Дослідженням фольклорного тексту займалися науковці Володимир Сергійчук, Микола Закревський, Станіслав Цалик, Георг Коль. Проте питання виникнення та поширення романсу ще потребує наукового аналізу.

А хто ж причетний до його появи? Нелегко це було встановити. Коли 1873 року до Росії приїхав німецький письменник Георг Кольшукати сліди автора пісні “Їхав козак за Дунай”, вельми здивувався, бо в рідному краї про геніального чоловіка знали надто мало. Відомий український історик та фольклорист, перший ректор Київського університету імені Святого Володимира назвав його ім'я у передмові до книги українських народних пісень: *“Сія пісня складена козаком Семеном Климовським, якому, напевно, належить і чимало інших, що лишилося невідомим... Климовський жив близько 1724 року, написав... поему про правду і великодушність благодійників, яка зберігалася в імператорській бібліотеці.”*

Є припущення, що Семен Климовський [2, с. 5-22] здобув чудову освіту. Очевидно, у Києві, бо знався на літературі, філософії, музиці. Певне, непоганим був і вояком. Про його відвагу свідчить хоча б той факт, що не побоявся порадити самому Петрові І, аби “був смиренний перед народом”. Одне слово, запропонував можновладцеві погамувати хворобливе владолюбство й прислухатися до думки народу. Нечувана зухвалість, як на ті часи. За таке незадовго до того, скарали гетьмана Павла Полуботка. Розгніваний цар наказав заслати відчайдуху якомога далі, до чорта в зуби. Отож, і опинився сміливець серед безкрайого степу на Харківщині. Збудував хату, завів пасіку, започаткував село, де панували мир і злагода. Почувався щасливим і дожив до глибокої старості. За деякими свідченнями, майже до кінця XVIII століття. А його пісня стала безсмертною. І звучить багатьма мовами, оскільки сюжет близький усім, незалежно від національності й географічного положення. Мотив розлуки козака з коханою дівчиною, образний лад пісні, характер мелодії дають підстави називати її романсом.

Ідея пісні полягає в тому, щоб возвеличити щире почуття, яке випробовується часом і життєвими обставинами.

У добу романтизму було написано чимало нових текстів, які виконувалися на мелодію «Їхав козак за Дунай». Митці, мовби зма-

гаючись, створювали все нові й нові варіації на тему української пісні. Ось лише кілька творів, яким вона дала дихання: арія Лести в однойменній опері віденського композитора Кауера, опера Кавоса «Козак-віршувальник», вірш Пушкіна «Козак», варіації для скрипки з оркестром Аляб'єва ті інші. 1860 року історик Микола Закревський, умістивши в збірці «Старосвітський бандурист» твір Климовського, зауважив, що ця пісня «відома всій освіченій Європі».

Григорій Нудьга в книжці про Семена Климовського оповів цікаву історію «вживлення» пісні «їхав козак за Дунай» у німецькому фольклорі. У 1808 році в Чорному лісі під Баден-Баденом місцева знать влаштувала «садове свято», у якому брали участь і гості з Росії. На святі був присутній композитор Христов Тідге, який, почувши пісню про розлуку козака й дівчини, переробив твір. З того часу німці вважають цю версію української пісні власним фольклорним скарбом.

У петербурзькій громадській бібліотеці зберігається унікальна реліквія – зошит великого німецького композитора Людвіга ван Бетховена. А в ньому – власноручні нотні записи композитора, котрі він здійснив у 1816 році, серед них шість пісень (без тексту). Одна з мелодій – мотив відомої української пісні «їхав козак за Дунай».

Яким чином українська народна пісня опинилася у полі зору німецького композитора? Ось, що пише про це відомий краєзнавець та історик Станіслав Цалик. Згідно з однією версією, пісня потрапила у Німеччину разом із солдатами російської армії, що воювала з Наполеоном, – серед переможців було чимало українців. Існує ще й інша версія, згідно з якою пісню привезла німецька мандрівниця Ельза Рьоке після відвідин Росії та України у 1796 році.

Приїхавши у 1792 році до Відня, Бетховен познайомився із сином українського гетьмана Кирила Розумовського – Андрієм Розумовським, послом Росії в Австрії. Посольська садиба у Відні, з її славнозвісними музичними вечорами, була своєрідним

«українським острівцем» – тут незмінним успіхом користувалася саме українська музика у виконанні українських співаків та бандуристів [3].

З 1806 року Бетховен разом з іншими знаменитостями того часу був частим гостем посольських вечорів. Не є таємницею, що композитору сподобалися почуті тут українські пісні – надзвичайно мелодійні, співучі і зворушливі. Не раз звертався великий композитор до пісні «Їхав козак за Дунай». Вперше – у 1815–1816 роках, готуючи збірку шотландських народних пісень, яку йому замовив єдинбурзький видавець Г.Томсон. Працюючи над збіркою, композитор вирішив додати до шотландських пісень ще й слов'янські, видавши збірку під іншою назвою – «Пісні різних народів». З невідомих причин маєстро так і не відіслав зошит видавцю. Зошит зберігався в архіві композитора, а після його смерті потрапив на аукціон, таким чином опинившись у петербурзькій громадській бібліотеці. Дещо пізніше Бетховен знову повернувся до уподобаної ним української пісні, цього разу він опрацював її для голосу у супроводі фортепіано, скрипки і віолончелі. Втретє він узявся за цю пісню у 1810 році, створивши нову обробку для фортепіано і флейти (Опус 107). Ця робота вийшла у світ у тому ж році в збірнику «Варіації на російську тему» [4]. (Україна в той час входила до складу Російської імперії).

Втім, не лише Бетховен захоплювався піснею «Їхав козак за Дунай». У 1818 році німецький та австрійський композитор Йоган Гуммель, учень Моцарта, створив чудову обробку цієї пісні для фортепіано, віолончелі та флейти (Опус 78). У 1839 році її обробив для чоловічого хору німецький композитор Йоган-Крістіан-Фрідріх Шнайдер. Як наслідок численні самодіяльні колективи та хори, яких у той час було чимало в Німеччині, почали виконувати цю пісню і зробили її досить популярною в Європі.

Варіації на тему «Їхав козак за Дунай», як уже зазначалося, написав також італійський композитор Томмазо Траєтта, а італійський переклад – Домініціс. Французький переклад пісні було здійснено кимось із польських емігрантів, яких тоді було чи-

мало в Парижі. Скоріш за все, автор перекладу – Совінський, який опублікував французький переклад пісні у своїй збірці «Польські народні і популярні пісні». Однак справжньою популярністю у Франції ця українська пісня завдячує польському композитору і скрипалю, учню великого Ніколо Паганіні, – Каролю Липинському, котрий з великим успіхом виступав у Парижі, виконуючи серед інших і «Їхав козак за Дунай».

У 1814 році Вацлав Ганка опублікував у Відні переклад «Їхав козак за Дунай» на чеську. У 1815 році в американському місті Філадельфія були надруковані ноти цієї пісні та її англійський переклад. Наступного року ноти і текст були видані в Лондоні, а в 1822-му в американському Балтиморі. Ось фрагмент одного з перекладів:

#### THE COSSAC AND HIS LOVE

Mounted on his sable steed,  
Hurry to war the bold Cossac;  
Tender accents check his speed,  
Fondly call him back.  
She, Gallant youth, Love  
bids thee stay;  
Mark those tears that flow  
for thee;  
Yet, if needs thou must away;  
Think, oh, think of me.

На початку ХХ століття у США з'явилися нові переклади цієї пісні. Нею зацікавилися співаки, композитори, аранжувальники. У 1925 році вона увійшла до оперети «Song of the Flame» («Пісня вогню») як центральний дует усього твору – його виконують закохані у час розлуки. Ця оперета мала шалений успіх, ставилася на сцені Нью-Йоркської опери 219 разів поспіль, а наступного року її зняли на кіноплівку. Українську мелодію для цієї оперети аранжували відомі американські композитори Герберт Стосат, автор музики до багатьох голлівудських фільмів, і славнозвісний

Джордж Гершвін. Між іншим, Гершвін провів дитинство у Нью-Йорку на вулиці, яку називають «Малою Україною» – мабуть, там мешкало чимало емігрантів з України. В будь-якому випадку, за словами самого Гершвіна, він із самого дитинства був непогано знайомий з українцями та їх піснями [5, с. 351]. У тому ж 1925 році в США вийшло фундаментальне багатотомне видання «Міжнародна бібліотека музики для вокалістів». У VI томі серед найкращих пісень усіх часів і народів надрукована й українська – «Їхав козак за Дунай» [6, с. 383].

Ось така наша пісня, створена три століття тому козаком Семеном Климовським. Вона не пішла у забуття, а навпаки, стає не тільки нашою народною, а й піснею чотирьох континентів. А фільм про долю пісні, динамічно змонтований, наповнений прекрасними голосами співаків-солістів і Національної заслуженої капели бандуристів України імені Г. Майбороди, ще раз нагадує глядачам про нашу духовну спадщину і викликає гордість за наших талановитих пращурів.

Чи міг уявити сивочолий Семен Климовський, чия могила за три десятки кілометрів від Кіровограда, яка давно потрапила під плуги, що доля виявиться такою прихильною до його пісні, яка облетить усі материки, потрапить до німецького фольклору, що її співатимуть навіть американські ковбої?

З українських пісень ми бачимо, як глибоко народ відчував красу життя. Народні пісні криють у собі таку силу уяви та багатство щирих переживань, що стали джерелом натхнення поетів та письменників. Наш народ має багату скарбницю пісень, казок, легенд, переказів, дум, якими можна пишатися як райськими квітами. Деякі з них пройшли крізь довгі століття і ще сьогодні причаровують блиском дорогоцінних самоцвітів.



## Список використаної літератури та джерел

1. Народні пісні в записах Степана Руданського. – Київ: Музична Україна, 1972.
2. Немченко І. В. Поезія херсонської сторони / Іван Немченко // Вежі та вітрила : поезія Херсонщини кінця ХХ – початку ХХІ ст. / ред.: В.Піддубняк [та ін.]; упоряд. Т. М. Щерба. — Херсон : Наддніпряночка, 2007.
3. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kozatstvo.net.ua>
4. М. Глінка – «Среди долины ровныя» – Вариации на русскую народную тему – 1-й лист – Ноты для фортепіано
5. Пісні маминого серця / Упорядник Р. П. Радишевський. – Київ: Видавничий центр «Просвіта», 2006.
6. Перлини української народної пісні / Упорядник Микола Гордійчук. – Київ: Музична Україна, 1991.

*Штогрин В.*

### **«ЕХАЛ КАЗАК ЗА ДУНАЙ»: ПОПЫТКА ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА**

*Автором предпринята попытка проанализировать текст известной песни «Ехал казак за Дунай». Внимание уделено истории возникновения и распространения известного украинского романса. Также сделана попытка провести анализ сюжетной линии, образно-символической системы.*

**Ключевые слова:** украинская песня, романс, музыка, фольклор.

**«RODE COSSACK BEYOND THE DANUBE»: AN ATTEMPT  
TO ANALYZE THE HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC  
FOLKLORE TEXT**

*The author attempted to analyze the text of the famous song «Rode Cossack beyond the Danube». The attention paid to the history and distribution of the famous Ukrainian song. Also, attempts to analyze the storyline, figurative and symbolic systems.*

**Keywords:** *Ukrainian song, song, music, folklore.*

*Щербань О.*

УДК 392.51:738

**ГЛИНЯНА ПОСУДИНА ОСОБЛИВОГО ҐАТУНКУ –  
ВЕСІЛЬНІ «РЮМКИ-ТРІЙЧАТКИ»**

*Вперше описано, атрибутовано та зроблено спробу проаналізувати унікальний глиняний виріб – глиняні рюмки-трійчатки, згаданий відомими дослідниками-слобожанами Левом Соколовським та Миколою Сумцовим. Виріб уведено в науковий обіг.*

**Ключові слова:** *Микола Сумцов, Лев Соколовський, Слобожанщина, глиняний посуд, культура харчування, рюмки-трійчатки, традиція, весілля.*

Глиняний посуд – невичерпне джерело знань про традиційну культуру населення України. Тому донині він викликає непідробний науковий інтерес археологів, етнологів, керамологів, культурологів. Але, оскільки в більшості гончарних осередків України (в тому числі – на Слобожанщині) гончарство давно

занепало, все складніше виявити нові, виняткові артефакти. В даній студії мова йтиме про нещодавно виявлений у фондовій колекції Харківського історичного музею імені Миколи Сумцова глиняний виріб-посудину особливого гатунку – весільні рюмки-трійчатки. Це унікальний витвір, про який раніше зустрічалися згадки в літературі, а про вигляд та параметри можна було лише здогадуватися.

Вперше про рюмки-трійчатки згадав Лев Соколовський у праці *«Гончары в Купянском уезде в 1880 году»* (1883). Перераховуючи типи тамтешніх глиняних виробів, він написав *«...наконец, как роскошь – вазы для воды, цветочные горшки, курильницы, подсвечники, рукомойники, **трійчатки и бублик (3 рюмки вместе), статуэтки людей...**»* [6, С. 47-48]. Дослідник у цій згадці не дав детального опису параметрів і функціонального призначення «трійчаток». Як, до речі, й інших, виокремлених ним «как роскошь» посудин.

Наступна згадка про цей виріб міститься в праці Миколи Сумцова *«Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии»* (1902). Описуючи гончарство та гончарні вироби Охтирки, Боромлі, Межиріча, Котельви й відзначаючи їх занепад, дослідник зауважив, що багато цікавих гончарних виробів старого часу зникло без сліду і пам'яті, не знайшовши опори в збуті серед селян, що ослабли економічно і естетично [7, С. 34-37]. Зокрема *«лет 15 (приблизно 1886 рік – О.Щ.) назад на базарах и ярмарках мож-нобыло еще найти, так называемые, куманцы, поливяные кувшины характерной формы, плоские, с отверстием в середине; жидкость помещалась в окружающем отверстие кольца сосуда – красиво и оригинально. Теперь таких не делают. ...Интересны еще вышедшие из употребления глиняные **тройные свадебные рюмки**, связанные между собой полым ободочком. Во все три рюмки наливалась водка, а свадебный гость все их тянул из одной»* [7, С. 35]. Тобто, дослідник навів донині унікальні відомості про цю посудину. Хоча з його тексту ми не можемо з'ясувати, в

яких осередках виготовлялися «трійчатки». Очевидно, Микола Сумцов під час своїх досліджень по Охтирщині в 1901 році, вже не бачив цих виробів (написав лишень: *«виробництвом їх ніхто не займається»*), тож і не придбав їх для музею. Бо вони мали фігурувати серед перерахованих в описі *«Каталог виставки XII-го археологического съезда (в Харькове). Этнографический отдел»* [2]. З опису довідуємося про їх конструкцію та те, що дослідник бачив такі вироби на торговищах Слобожанщини через кілька років після Лева Соколовського. Тобто, наявні нині писемні наукові згадки дозволяють зробити висновок про те, що глиняні весільні «рюмки-трійчатки» виготовлялися (зокрема, в Куп'янському повіті) і продавалися на Слобожанщині в 1880-х роках. Важливо наголосити, що в дослідженні А. Твердохлебова *«Гончарный промысел в Ахтырском уезде в 1881 году»* (1885) про цей виріб не згадано [8].

У 1990-х – 2000-х роках відомості, наведені М. Ф. Сумцовим повторили інші дослідники. Зокрема, етнограф і керамолог Олесь Пошивайло в монографії *«Етнографія українського гончарства. Лівобережна Україна»* (1993) описуючи використання глиняного посуду в традиційній українській весільній обрядовості, процитував, дещо змінивши суть твердження Миколи Федоровича: *«...у весільних обрядах використовувалися й деякі інші (гончарні вироби – О.Щ.), які, про те, були характерними лише для окремих місцевостей. Наприклад, Микола Сумцов після етнографічної подорожі по Охтирському пов. 1901 р. писав про побачене: «Цікаві ще глиняні потрійні весільні чарки, які вийшли із вжитку і які зв'язані між собою пустотілим обідочком. У всі три чарки наливалася горілка, і весільний гість всі тягнув з однієї»»* [5, С. 255-256]. Як бачимо, далі констатації факту існування рюмок-трійчаток справа не пішла. Описуючи гончарство Слобожанщини керамолог Людмила Метка в монографії *«Гончарство Слобідської України в другій половині XIX – першій половині XX століття»* (2011) чомусьне згадала про ці вироби[4].

У фондovій колекції Харківського історичного музею вдалося віднайти примірник рідкісного за конструкцією глиняного виробу. В книзі надходжень він значиться під номером КС-503, в колекційному описі – 26228-491, з анотацією *«Подсвечник тройной»*. Будь-які інші дані відсутні. Але ретельний візуальний аналіз цього артефакту і порівняння його з описом М. Ф. Сумцова дає підстави для висновку, що це не що інше, як «рюмки-трійчатки». Очевидно, виріб з Харківського історичного музею зберігся до сьогодні в єдиному екземплярі (принаймні, нічого подібного досі не введено до наукового обігу). А от місце виготовлення та шлях потрапляння до музею ще доведеться з'ясувати. Переглянувши «Каталог выставки XII-го Археологического съезда (в Харькове). Этнографический отдел» вдалося віднайти назву *охтирський «підсвічник для трьох свічок»*, що надійшов на виставку з Харківського міського музею [2, С. 65]. Є підстави для припущення (з огляду на опис в сучасних інвентарних книгах), що це може бути один і той же виріб. Але для його доказу потрібно здійснити спеціальне дослідження.

Зважаючи на всі наявні на сьогодні відомості, робимо висновок, що виріб, який нині зберігається в Харківському історичному музеї, очевидно, датовано 1880-ми роками. Виготовлено його на Слобожанщині. Найбільш вірогідно – в Охтирському чи Куп'янському повітах.

В результаті візуального аналізу було з'ясовано наступне. Виріб має складну конструкцію. Складається з трьох чарочок, пустотілого обідка («бублика»), трьох ніжок з ненаскрізними отворами. Деталі виготовлено на гончарному крузі з глини, яка внаслідок випалення набула цегляного (коричнево-червонястого) кольору. У цільний виріб ці частини з'єднані шляхом ліплення таким чином, що отвори в денцях чарочок входили в отвір «бублика». А рідина, налита в одну чарочку, наповнювала всі три. Зовні та зсередини конструкцію не ретельно полито поливою зеленувато-болотного відтінку. Що свідчить про додавання в неї, для забарвлення, окису міді. На дотик зовнішня поверхня шере-

хата, внаслідок випалу неякісної поливи (скоріше за все, під час її підготовки її компоненти були погано перетерті). Помітні також сліди обгорання виробу. Які могли з'явитися внаслідок якоїсь пожежі. Наприклад, що могла статися під час Другої світової війни. Стінка однієї чарочки відреставрована.

Розміри «рюмок-трійчаток»: загальна висота – 8,5 см; висота чарочок – 4 см, висота бублика – 1,5 см, діаметр бублика – 10 см, діаметр краю вінець чарочок – 4,5 см. Вага – 272 грамів.

У результаті здійснення експерименту було з'ясовано, що після наливання в одну чарочку, рідина (вода) рівномірно розподіляється по «бублику», і через отвори наповнює дві інших. Але, загалом, у ємність можна налити лише рівно 100 мл рідини. І, відповідно, як було відзначено М. Ф. Сумцовим, дійсно можна випити налиту в три чарочки рідину з однієї. Лишень потрібно було не розхлюпувати піднести «рюмки-трійчатки» до рота і обережно випити їх вміст.

Варто згадати і про семантику цієї посудини та її використання. Вживання спиртних напоїв було неодмінною складовою весільного обряду українців. При цьому процесі «трійчатки» були не унікальними глиняними виробами. Зокрема, на Полтавщині використовували полив'яний глечик – *перепієць*. Наприклад, в селі Постав-Муки, вдалося віднайти спеціально виготовлену, унікально декоровану та специфічно використовувану таку посудину [9]. Але місце її у весільному обряді було іншим, ніж аналізовані «рюмки-трійчатки».

Кількість чарочок у досліджуваній посудині, не випадкова. Число «три» одне з найбільш використовуваних у весільному обряді. Зокрема, в одному з найдавніших етнографічних описів весільного обряду – праці Григорія Калиновського «Описание свадебных украинских простонародных обрядов, в Малой России и в Слободской Украинской губернии, також и в Великороссийских слободах, населенных малороссиянами, употребляемых» (1776) згадано *свічку-трійчатку, яку тримала світилка й запалювала мати*. Тричі дружко просив дозволу у старости чи «посаженого»

дозволу танцювати [1, С. 168-169]. На весіллях грали «троїсті» музики. Весільне «гільце» іноді мало три галузки, існували такі його назви, як «трійчатка» або «різка трикінцева» [3]. Мені неодноразово траплялися під час польових етнографічних досліджень свідчення респондентів про те, що під час весільного дійства випивали лише по три чарки горілки. І нині зберігся пережиток цього звичаю, акумульований у приказці «Де не були, по три пили».

Число три – одне з найбільш використовуваних в обрядовій практиці. Його семантика – багатогранна. Її висвітлення вимагає аналізу всіх випадків використання цього числа у весільній обрядовості, що виходить за межі даного дослідження. Здогадуюся, що ці вироби могли використовуватися і з символічною і з розважальною (веселити Молодих та гостей) метою. Але, побутували в культурі населення України локально (лише на Слобожанщині) й нетривалий час (відомі лише з 1880-х років).

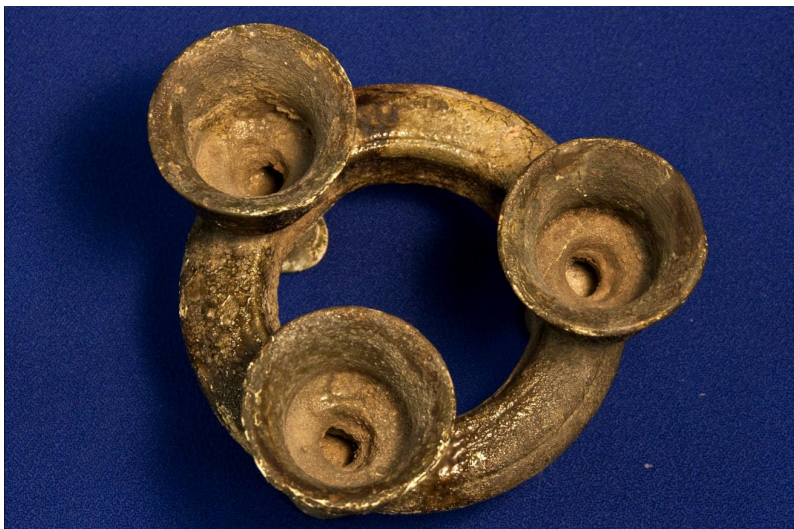
Отже, віднайдені в музейній колекції унікальні глиняні «рюмки-трійчатки» доповнюють і розширюють наші уявлення про весільний глиняний посуд українців. Вважаю, що фонди наших музеїв ще приховують багато подібних відкриттів. Тому їх дослідження, за умов затухання в нашій країні польової етнографії, набуває особливої ваги.

### Список використаної літератури

1. Калиновский Григорий. Описание свадебных украинских простонародных обрядов, в Малой России и в Слободской Украинской губернии, також и в Велико-российских слободах, населенных малороссиянами, употребляемых. – Санкт-Петербург: Типография Х. Ф. Клена, 1776. // Харьковский Сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1889 год. – Харьков: Типография Губернского Правления, 1889. – С. 163-174.
2. Каталог выставки XII-го археологического съезда (в

- Харькове). Этнографический отдел. – Харьков: Паровая типография и литография М.Зильберг и с-вья, 1902. – 139. Добавление 8 с.
3. Лозинський Й. Українське весілля [Опрац. упоряд. і вступ. ст. Р. Ф. Кирчіва]. – К.: Наукова Думка, 1992. – 157 с.
  4. Метка Людмила. Гончарство Слобідської України в другій половині XIX – першій половині XX століття / Метка Л. – Полтава: ТОВ: «АСМІ». 2011. – 240 с. (Українські керамологічні студії; вип.2).
  5. Пошивайло Олесь. Етнографія українського гончарства. Лівобережна Україна. – К.: Молодь, 1993. – 408 с.
  6. Соколовский Л. Гончары в Купянском уезде в 1880 году // Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. – Харьков: типография Губернского правления, 1883. – Вып. II. – С. 33-57.
  7. Сумцов Н.Ф. Очерки народного быта (Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии) Профессора М. Ф. Сумцова. // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Т. 13./ Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII археологического съезда. Т. II.– Харьков :Типо-Литография «Печатное дело», 1902. – 57 с.
  8. Твердохлебов А. Гончарный промысел в Ахтырском уезде в 1881 году // Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. – Харьков: типография губернского правления, типография окружного штаба, 1885. – Вып. 3. – 52 с.
  9. Щербань Олена. Глиняний «перепієць» у весільному обряді українців // Чумацький шлях. – 2008. – № 5. – С. 30.





**Мал.1-2. Рюмки-трійчатки. Глина, гончарний круг, ліплення, проколювання, полива, 10x8,5 см. Охтирський (?) / Куп'янський повіт (?) Харківщина. 1880-ті роки. Харківський історичний музей, інв. № КС-503. Фото Олени Щербань.**

*Щербань Е.*

## ГЛИНЯНЫЕ СОСУДЫ ОСОБОГО СОРТА – СВАДЕБНЫЕ «РЮМКИ-ТРИЙЧАТКИ»

*Впервые описано, атрибутовано и сделана попытка проанализировать уникальное глиняное изделие – глиняные рюмки-трийчатки, упомянутые известными исследователями Слободжаницы Львом Соколовским и Николаем Сумцовым. Изделие введено в научный оборот.*

**Ключевые слова:** *Николай Сумцов, Лев Соколовский, Слободжаница, глиняная посуда, культура питания, традиция, свадьбы.*

*Shcherban E.*

## CLAY VESSELS SPECIAL GRADE – WEDDING «WINEGLASS-TRIYCHATKY»

*For the first time described and attempts to analyze the unique pottery – clay glasses triychatky. The product is introduced in the scientific revolution.*

**Keywords:** *Nikolai Sumtsov, Leo Sokolovsky, Sloboda, pottery, food culture, tradition, wedding.*

*Яковлев І.*

УДК 94(477):308«1961-2016»

## НАСЛІДКИ ПОЛІТИКИ РАДЯНІЗАЦІЇ НА ТЕРИТОРІЇ УРСР ЯК ГОЛОВНА ЗАГРОЗА ПОДАЛЬШОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ

*У статті розглядається питання пагубного впливу радянської політики на територію України яка проходила в другій половині минулого*

*сторіччя. Саме ця політика насаджування чужої культури призвела до появи нової історичної спільноти «радянського народу» що в свою чергу й досі загрожує подальшому повноцінному існуванню української нації.*

**Ключові слова:** *Радянізація, русифікаторська політика, радянський народ.*

Проблемою вивчення радянського народу як нової історичної спільноти займалися чимало науковців та фахівців, як вітчизняних так і закордонних. Великого значення для дослідження є ряд роботи видатного російського вченого Зинов'єва А. А. який досконало дослідивши всі недоліки радянської системи її реальний стан та відмінність від ідей комунізму та соціалізму, спромігся висвітлити результати досліджень в своїх творах [5,6]. Великий внесок в розбір механізму штучного утворення нової історичної спільноти, вніс Геллер М. в його роботі висвітлюються всі деталі жорстокого перетворення людини на своєрідний психологічний феномен іменованій «радянська людина» [3]. Також вкрай важливою для автора виявилась науково-дослідницька праця Левади Ю. [1] завдячуючи їй ми можемо опиратись на десятилітнє соціологічне дослідження радянського типу людей. Не дивлячись на великий інтерес до теми «радянського народу» досі не поставало питання його прямого впливу на розвиток Українського суспільства вже в незалежній Україні.

Метою даної статті аналіз наукових праць безпосередньо пов'язаних з початком формування, розвитку та теперішнього стану етнічної спільноти яка має всі ознаки та характеристики «радянського народу» Завданням цього дослідження є бажання висвітлити ті суспільно-політичні перетворення на теренах нашої країни, які призвели до часткової деградації Української нації і відділення від неї нової історичної спільноти «радянського народу».

Русифікаторська політика радянської влади на протязі десятиліть послаблювала становище української мови на теренах нашої бать-

ківщини. Введена мода на використання виключно російської мови, як головної мови радянського союзу, призвела до викорінювання етнічного надбання цілої нації [9,с. 40]. Головного удару по національному культурі української нації наніс проект «радянського народу» започаткований Хрущевим М. ще у 1961 році на XXII з'їзді КПРС. Та лише з приходом до влади чергового радянського тирана Л. Брежнева цей проект почав вдало реалізовуватись. З самого початку правління Л. Брежнева українська національно налаштована інтелігенція починає потерпати від утисків зі сторони влади так, як вона становила найбільшу загрозу деспотичному правлінню кремля, лише розправившись з більшістю ідейних лідерів української нації Л. Брежнев розчистив дорогу для введення нової історичної спільноти «радянського народу» на XXIV з'їзді КПРС 30 березня 1971 р. [2] після його гучної промови бере початок розвитку нова хвиля радянізації на території радянської України [9,с. 38].

Проект створення нової етнічної культури був вкрай необхідний тоталітарному режиму, так як кожен громадянин своєї країни мав повні права любити саме свою республіку і відстоювати її інтереси та її культуру і це поставало як головна проблема для імперіалістичної політики кремля [4]. Тому й водиться нова хвиля тотальної русифікації яка за вкрай короткий термін змінила світогляд нового покоління Української молоді на оточуючий їх стан речей. Нове покоління вирощене з гібридним світоглядом почало відмовляти від надбання своїх предків на користь примусово нав'язаної культури «Радянської людини» . Постала загроза зникнення українського етносу. Так як більшість учнів шкіл, які навчались в російськомовних школах з самого дитинства відносили себе до російського або радянського населення, яке не тільки вважалось основним серед інших етнічних представників радянського союзу, ай мало чи малі привілеї.

Так у «Радянської людини» була одна основна відзнака, це можливість жити краще ніж етнічні представники цього регіону, звісно не на офіційній основі, хоч і такі випадки траплялись, розмовляючи на російській і при цьому підтримуючи лінію кремля можна було

досягти чи малих висот. Звернувши увагу на рух шестидесятників який не витримав тиску партноменклатури і в кінцевому рахунку розділювався на прибічників радянської влади та дисидентів які посилювали боротьбу проти тоталітарного режиму, ми можемо бачити дуже цікавий випадок на прикладі Драча Івана Федоровича. Драч І. Ф. як один з найяскравіших представників руху шестидесятників зарекомендувавши себе як вкрай вдалий оратор та поборник сталінського режиму, та після гучних арештів 1965 року, він не витримав конфронтації та покався в своїх зв'язках з дисидентами [13, с. 22]. Після такого ганебного, як для патріота вчинку він отримав вдячне ставлення до своєї персони зі сторони радянської влади. В 1966 ж році в Москві за сприятливих обставин виходить збірка його поезії перекладена на російську мову, що робить Івана Федоровича знаменитим літератором усього радянського союзу. В 1968 році виходить в світ стрічка за сценарієм І. Ф. Драча «Камінний хрест» [13, с. 22] який в подальшому отримує низку престижних нагород. А далі він неодноразово буде прославляти радянський режим і політику партії, та все це є лише відголосками тієї конформістської політики яку він вів.

Завдячуючи своїй поступливості Іван Федорович в дуже короткі строки стає одним з найуспішніших літераторів нашої країни, за наступні двадцять років він видає близько двадцяти книг наповнених своїм новаторством та своїм неперевершеним стилем, випускає в світ низку перекладених ним творів світових майстрів та знімаються за його сценарієм ще шість кіно стрічок [13]. Саме завдячуючи масштабній радянській яка призвела до чисельних репресій відносно радикально налаштованих представників Української інтелігенції, Іван Федорович отримав змогу безперешкодно творити та прославляти свій багатостраждальний народ. Втім саме той багатостраждальний народ який і треба було б прославляти на той момент і справді багато страждав, на представників радикально налаштованого крила шести-

десятників а потім й дисидентів постійно направляли всю силу своєї немилості провладні структури. Справа навіть не в тім що їм заборонялось видаватись в літературних журналах, проблема поставала набагато вище, всім прибічникам незалежної України з її солов'їною мовою заборонялось: викладати, навчати, писати, друкувати, вносити хоч який би то не був внесок в розвиток української культури та приймати хоч якусь роль в становленню та розвитку української нації. Всі їхні дії розглядались як прояв забороненої на території СРСР діяльності і могло бути покарано позбавленням волі.

Мода на російську все більш поширювалась великими містами України, в школах та вузах викладачів та вчителів заохочували до переходу на велику російську [10, с. 122]. Учні та студенти наслідували ж своїх наставників і таким чином всього за якесь десятиліття ми отримали повністю зруйноване покоління людей які не дивлячись на своє народне коріння, починають відкрито виступати супроти українства як такого. Висміювання української культури як культури хохлів та кріпаків, знуцання над історією славетного козацтва, відмова від мрії батьків та дідів про вільну незалежну Україну та заміна всього цього підмінними цінностями рабської ідеології [10]. Стає звичним явищем стрімкий розвиток алкоголізму серед студентів та працівників задіяних у сфері фізичного труда. Також вкрай швидко терени українського народу заповнюються російською лайкою та брудними аморальними анекдотами які розвивають ступінь деградації українського суспільства поступово перетворюючи його на рабську біомасу, якою не тільки легко керувати, нею можна жертвувати при самих різноманітних обставинах. Всього цього можливо було би уникнути, якби провладна верхівка Української РСР відстоювала інтереси свого народу та боронила ті морально-етичні цінності, які український народ набував упродовж сторіч. Та нажаль більшість високопосадовців знехтували високими ідеалами боротьби за щасливе майбутнє своєї раїни,

поступившись корупційним цілям та егоїстичному бажанню нажитись і покращити свій матеріальний статок за рахунок народного добра.

З початку створення радянського народу пройшло п'ятдесят п'ять років, а численність його представників не спиняючись росте, завдячуючи простим життєвим цілям які вони знаходять в оточуючому їх середовищі, [1, с. 45] вони дуже швидко розмножуються та передають своє світобачення наступним поколінням, які в сою чергу в дуже короткий термін повторюють історію своїх батьків. Дякуючи цим представникам етносу радянського народу, українська нація постійно перебуває під загрозою вимирання, саме вони є основними прихильниками ідей про омріяну новоросію та малоросію вважаючи що бути нікчемною частиною сусіднього народу є набагато краще ніж бути просто Українцями. Саме ця біомаса загрожує на даний момент суверенітету нашій незалежній країні, враховуючи те що в них вже не біологічному рівні сформоване шовіністична необхідність в імператорі, вожді чи просто черговому тирані, який не дивлячись на значущість здорового глузду все ж намагається видавати чорне за біле.

І все це виходить із тодішньої тотальної русифікації, яка заповнила весь радянський простір, яка замінила ті цінності які сторіччями передавались від батька до сина і несли в собі код української нації. Не будь русифікаційна політика проведена ми б вже давно могли б мати добре розвинену європейську країну. Та нажаль не дивлячись на всі здобутки які все ж ми отримали, зараз наша країна знаходиться на доволі примітивному рівні розвитку. Завдякуючи знову таки «радянському народу» який на протязі останніх двадцяти п'яти років паразитував на тілі незалежної України постійно розкрадаючи її майно випиваючи всі соки з все можливих соціальних виплат, не працюючи не розвиваючись він уперто не навидів новий режим незалежності і постійно прагнув до повернення до свого рідного тоталітарного устрою.

Розглянемо відмінності двох основних етносів нашої країни, перший це Український народ, господар на своїй землі, над вивчен-

ням цього етнічного групування працювало чи мало як вітчизняних так і закордонних фахівців більшість з них прийшла до спільної думки, що українській культурі з самого початку були близькі миро творчість, відсутність ксенофобії та гуманізм, й досі Україна є однією з найдружелюбніших країн світу[ 12]і на превеликий жаль ця дружелюбність нам і шкодить. З іншого боку також багато мільйонний представник «народу радянського», кажучи про «радянський народ» автор ні в якому разі не бажає принизити та образити людей які народилися в радянському союзі, автор має на увазі той штучно створений етнос який принципово не може вважатись Українським, не дивлячись на українське законодавство, бо він не визнає себе українським, цей етнос свято вірить в свою пряму причетність до великого російського народу, його основними характеристиками є підлість, лінь, бажання легкої наживи, не бажання працювати, заздрість, невиліковна тяга до алкоголю та інших шкідливих речовин, не чим не оправдана жорсткість [11]. Автор вважає що шкода від представників «радянського народу» є без перебільшення суттєвою, так як саме його подальше існування на території України може призвести до повторних анексій регіонів нашої батьківщини, східною країною побратимом.

Отже підсумовуючи все вище викладене, автор схиляється до думки що завдячуючи мовній політиці кремля з початку шести десятих років минулого сторіччя, на території України було розпочато формування нової етнічної спільноти, яка не маючи належності до багатовікового надбання Українського суспільства, могла б слугувати виключно працездатною біомасою в інтересах радянського імперіалізму. Саме ця біомаса сформована на фундаменті різних народностей радянського союзу які поступово заповняли українські міста та села, в кінцевому результаті постала повністю сформованим етносом, відмінним від Українського, наявністю збоченого світогляду та схильністю до імперського шовінізму. В наш час представники штучно створеного народу продовжують своє паразитуюче існування на території незалежної України чим і створюють некомфортні умови для успішного розвитку Української нації.



## Список використаної літератури та джерел

1. Левада Ю. «Человек советский»: проблема реконструкции исходных форм // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2001. – № 2
2. Матеріали XXIV з'їзду КПРС. – К., 1971
3. Геллер М. Машина и винтики. История формирования советского человека. – Москва: «МИК», 1994. – 336 с.
4. Сергей Гогин. «Совок» живет всех живых? // «Историческая правда», 27.11.2015
5. Зиновьев А. А. – Homo sovieticus. – Grove/Atlantic, 1986.
6. Зиновьев А. А. Зияющие высоты: Роман. – Собрание сочинений в 10 т., Т. 1., М.: ЕврАзия+, 1999
7. Касьянов Г. Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960 – 80-х років / Г. Касьянов. – К.: Либідь, 1995. – 224 с.
8. Porter R. From Homo Russicus to Homo Sovieticus – And Back Again? – Forum for Modern Language Studies, 34, no. 3, (1998): p. 214-225.
9. Масенко Л. Мовна політика в УРСР: історія лінгвоциду / Л. Масенко // Українська мова у XX сторіччі: історія лінгвоциду. Документи і матеріали. - К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія». – 2005. – С. 5-36.
10. Дзюба І. Інтернаціоналізм чи русифікація?.- Мюнхен. 1968.
11. Homo Sovieticus [Электронный ресурс] // Википедия. Свободная энциклопедия. – Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Homo\\_Soveticus](https://ru.wikipedia.org/wiki/Homo_Soveticus). – Дата обращения: 14.09.16.
12. УКРАЇНА – В ТРІЙЦІ НАЙДРУЖЕЛЮБНІШИХ НАЦІЙ ЄВРОПИ! [Электронный ресурс] // – Режим доступа:<http://dyvensvit.org/novyny/1003968/>– Дата обращения: 14.09.16.

13. Загребельний М. П. Иван Драч: науково-популярне видання / М. П. Загребельний. – Харків : Фоліо, 2014. – 121 с.

*Яковлев И.*

### **ПОСЛЕДСТВИЯ ПОЛИТИКИ СОВЕТИЗАЦИИ НА ТЕРРИТОРИИ УССР КАК ГЛАВНАЯ УГРОЗА ДАЛЬНЕЙШЕГО РАЗВИТИЯ УКРАИНСКОГО ЭТНОСА**

*В статье рассматривается вопрос пагубного влияния советизации на территории Украины, которая проходила во второй половине прошлого столетия. Именно эта политика навязывания чужой культуры привела к появлению новой исторической общности «советского народа» что в свою очередь и до сих пор угрожает дальнейшему полноценному существованию украинской нации.*

**Ключевые слова:** Советизация, русификаторская политика, советский народ.

*Yakovlev I.*

### **THE CONSEQUENCES OF THE POLICY OF SOVIETIZATION IN THE USSR AS THE MAIN THREAT TO THE FURTHER DEVELOPMENT OF THE UKRAINIAN ETHNOS**

*The article deals with the question of harmful influence of Sovietization in Ukraine, which took place in the second half of the last century. This policy of imposing a foreign culture led to the emergence of a new historical community „Soviet people” which, in turn, and still threatens further to the full existence of the Ukrainian nation.*

**Keywords:** Sovietization, Russification politics Soviet people.

## ROLUL MONARHIEI ÎN SPRIJINIREA PORTULUI ȘI MEȘTEȘUGULUI TRADIȚIONAL ROMÂNESC

*Описуються заходи, прийняті членами королівської сім'ї (особливо королевами і принцесами) для надання підтримки традиційним румунським ремеслам. Представлені і проаналізовані різні форми їх діяльності та значення даної підтримки.*

**Ключові слова:** Румунська монархія, традиційні ремесла, національний костюм, народні традиції.

Tradiția populară, cu toate formele ei de reprezentare – printre altele, portul și meșteșugul - reprezintă una dintre formele esențiale de cultură ale unui popor. Dintre toate elementele sale, portul tradițional este o formă organică de identitate personală și comunitară, cel mai apropiat simbol material care însoțește constant omul devenind „un al doilea eu”. Costumul tradițional nu îmbracă doar trupul, ci și spiritul unui popor, el este o artă în sine. Iar meșteșugul este încununarea utilității, dibăciei, a creativității și esteticii arhaice.

Încă de la începuturile sale, Dinastia română a manifestat o dedicare fermă față de progresul poporului și cu înțelepciune a înțeles că în acest demers un factor esențial este ocrotirea și sprijinirea culturii tradiționale. Nu doar simțul datoriei, dar și atașamentul Familiei Regale față de țară și popor s-au manifestat, printre altele, printr-un puternic sprijin al acestei forme identitare. Mai ales reginele și principesele române, prin acțiunile lor și prin puterea exemplului personal, au susținut cultura populară. Sprijinul lor a îmbrăcat mai multe forme și a luat mai multe căi.

Poate cea mai vizibilă formă, manifestată încă din generația primei noastre regine, Elisabeta, a fost adoptarea îmbrăcării portului național și regenerarea dragostei pentru acesta în rândul elitelor românești. Începând prin a se naționaliza ea însăși, învingând toate greutățile dife-

rențelor de caracter dintre cultura germană și cea românească, Regina Elisabeta a sfârșit prin a renaționaliza pătura conducătoare, căreia i-a impus a vorbi, a se îmbrăca, a citi, a simți românește [13, p. 18]. Încă de la sosirea în țară în anul 1869, principesa Elisabeta a luat contact cu portul tradițional românesc. Prima călătorie pe Dunăre pe teritoriu românesc o impresionează profund pe tânăra Doamnă, printre altele și sub efectul strălucirii și varietății costumelor naționale [2, p. 80]. O altă impresie puternică i se imprimă în anul 1871 cu ocazia unei călătorii organizate de Principele Carol în Moldova. Viitoarea regină a înțeles potențialul culturii tradiționale românești cu specificul său meșteșugăresc. Captivată din prima zi de frumusețea și varietatea portului popular, ea îl adoptă fără rezerve și îl impune suitei regale, oferindu-i astfel o înaltă prestanță socială. Purtat la Curtea Regală și așezat la loc de cinste, costumul național va fi introdus și la anumite solemnități și în cercurile înaltei societăți românești, mai ales cu ocazia balurilor de caritate. La ceaiuri sau primiri particulare, atât la București cât și la Castelul Peleş ținuta de gală era – mai ales pentru doamne - pitorescul costum național. Mai ales în cabinetele de lucru ale Reginei, la matinéele muzicale sau când aceasta primea audiențe la Peleş, doamnele și domnișoarele sale de onoare erau veșnic îmbrăcate cu portul național. Acesta a fost tabloul cu care a fost întâmpinat inclusiv scriitorul francez Pierre Loti atunci când a avut prima sa întâlnire cu Regina Elisabeta, devenind ulterior unul dintre marii ei prieteni [1, p. 169]. În lucrarea *Rois et Reines que j'ai connus*, Elena Văcărescu povestește că „regina apărea îmbrăcată în frumosul costum de țarancă; pe corpul său fin, costumul lua aparența de lux bizantin și ea semăna mai mult cu o împărăteasă decât cu o bogată femeie româncă”. Portul tradițional ajunsese un lucru obișnuit la Curtea de la Peleş. Însăși regina țesea la război sau torcea mătasea și lâna fină cu fuiorul, organizând inclusiv la Castel un atelier într-o mare sală de lucru. Regina a fost imortalizată deseori în port popular. Pictorul american George Healy a înfățișat-o în costumul național de Muscel, lucrare de dimensiuni mari, care se regăsește și în zilele noastre în cadrul expoziției permanente a Castelului Peleş. În Palatul Regal din București, în odaia de dormit din

apartamentele reginei, suverana păstra pe unul dintre pereți un portret ce o înfățișa în costum național, șezând pe malul Peleşului [3, p. 86]. De asemenea, în camerele micii principese Maria, mult timp după dispariția sa timpurie se păstrau încă portrete în care ea era îmbrăcată în costum național [3, p. 86]. Micuța principesă Maria fusese de la fragedă vârstă îmbrăcată cu costumul național față de care manifesta o deosebită mândrie, alături de dragostea precoce pentru toate simbolurile naționale – limba, jocurile, dansurile, cântecele românești [3, p. 34].

Dorind ca elementele culturale românești să fie cunoscute și în afara granițelor, Regina Elisabeta trimite mai multe costume și scoarțe românești la o expoziție permanentă din Londra, plănuiind să facă același lucru și pentru orașul New York [6, pp. 28-29]. Din inițiativele sale, în anii 1867, 1889 și 1900 articole tradiționale românești vor fi expuse la Expoziția Universală de la Paris. În anul 1912, regina însăși organizează la Berlin expoziția „Femeia în artă și meșteșuguri”, care se pare că a avut parte de ecouri pozitive în presa occidentală a vremii [14]. Un alt mod de popularizare a costumului românesc a fost piesa *Neaga*, scrisă de Carmen Sylva în limba suedeză și pusă în scenă în februarie 1885 la Stockholm în prezența regelui Oskar al II-lea [1, p. 113]; actorii au fost îmbrăcați în costume tradiționale de Câmpulung, Rucăr și Sinaia [6, pp. 43-44]. În cartea „The Art of Tattng” apărută în anul 1910 la Londra, scrisă de prietena suveranei, englezoaica Lady Katherin Hoare, în ultimele fraze ale introducerii scrise de regină ea imaginează următoarea scenă: „Oare există tablou mai încântător decât o țărăncă română, îmbrăcată în costum popular, cu fustă roșie sau oranj, cu broboada galbenă aruncată peste cozile negre, cu ochi mari, negri și luminoși, cu ulciorul verde pe cap grăbindu-se spre casă, sau o doamnă româncă, cu veșminte splendide, cu un minunat vâl alb sau galben țesând la războiul de țesut?” [14]. Darurile trimise în străinătate de către Regină conțineau toate lucruri brodate. La nunta Reginei Olandei, ea a dăruit un salon brodat în România; pereții erau îmbrăcați în pânze fine executate la Societatea Albina în stilul tradițional românesc, în colorit albastru și verde. Întreg mobilierul era brodat pe gaze, încrustate în lemn și acoperite cu cristale, efectul fiind remarcabil. Atât de mult

iubea și proteja Suverana arta națională încât se pare că uneori făcea comenzi de care nici nu avea nevoie [5, p. 54].

În cadrul complexului Castelului Peleş, regina fondează „Atelierele de Artă și Meșteșug”, unde s-a realizat o parte din valoroasele piese de mobilier din prima fază de construcție a castelului (1875-1883). Suverana înființează, pe cheltuiiala sa, Școala „Elisabeta Regina”, unde copiii erau învățați să lucreze, printre alte lucruri, și costume naționale românești [6, p. 28]. Ea a sprijinit avântul și progresele industriilor cu care se îndeletnicesc mai ales femeile românce, stăruind să încurajeze dezvoltarea țesătoriei și a broderiei. Pentru mult timp România fusese tributară importului pentru materiile prime ce serveau la facerea costumelor; o primă societate *Concordia* fu înființată pentru a da avânt industriilor casnice indigene și mai cu seama a țesătoriei [4, p. 246]. O grăitoare mărturie în spiritul acestui sprijin o reprezintă o scrisoare trimisă de Regină Ministrului de Interne C. A. Rosetti în octombrie 1881: „*Domnule ministru, [...] activitatea și laboarea populațiunilor noastre în genere, și în special gospodăria casnică a harnicelor noastre țărance dau naștere la un mare număr de industrii în care istețimea minții se mărită în modul cel mai surprinzător cu gustul și simțul frumosului. Țesăturile noastre țărănești, velințeleși plocaturile, portul nostru național chiar, cusăturile sale gingașe, cu armonia artistică a culorilor sale fac admirațiunea străinilor. Toate aceste mici izvoare de producțiune, care la mulți par neînsemnate, ar putea, întrunite și bine dirijate, să sape o albie adâncă și roditoare, din care s-ar adăpa și ar crește ramuri de industrie puternice și pline de viață. [...] Țărancele noastre sunt harnice și nu fug de muncă, care este spre binele lor și spre binele obștesc. Țesutul pânzei este un meșteșug al lor casnic. Statul are trebuință de mari cantități de pânză spre a aproviziona diferitele instituții și așezăminte publice, precum armata, spitalele, școlile. Decât să aducem acest articol din străinătate, când îl putem confecționa chiar aici în țară, n-ar fi mai bine să procurăm cu lucrarea lui existența la atâți nenorociți?*” [4, pp.246-248]. Planul gândit de suverană privea formarea în fiecare reședință de județ a unui comitet de doamne care să primească comenzile pentru fabricarea pânzeturilor, să

le distribuie în așezările rurale, să încaseze plata lucrului și să împartă banii femeilor care munciseră și de asemenea să îngrijească ca în orașe, din pânza fabricată de către țărânci, să se confecționeze obiectele de rufărie trebuincioase Statului.

Apoi, în data de 7 decembrie 1882, Regina Elisabeta lua sub înalțul său patronaj lucrările pentru publicarea desenelor de pe costumele naționale românești [4, p. 248]. Tot prin intervențiile sale va lua ființă la Cotroceni o școală de țesătorie pentru 40 de eleve, apoi o școală de broderie („Școala Elisabeta Doamna”) în care se puteau perfecționa 70 de tinere sărace. Prin intermediul inițiativei și sprijinului Reginei, în România au luat ființă 3 mari societăți dedicate dezvoltării industriei casnice: societățile *Furnica*, *Munca si Albina*.

*Furnica, Asociațiunea doamnelor române pentru dezvoltarea industriei casnice sub Augustul patronajului al Majestății Sale Reginei Elisabeta* a înlocuit începând cu 16 mai 1882 Societatea Concordia, care fusese înființată în anul 1877. Scopul ei, de a încuraja și dezvolta industriile casnice, se îndeplinea prin următoarele mijloace:

- încuraja lucrul casnic prin încurajarea folosirii produselor industriei naționale în locul celor străine.
- introducea instrumente perfecționate, practice și ieftine, și împărțea modele de lucru cu scopul de a înlesni o producție mai mare conformă cu stilul național.
- înființa bazare și expoziții permanente în care să se vândă produse casnice precum țesături, cusături, broderii și orice alte obiecte produse de industria casnică. Lucrătoarele acestor bazare se împărțeau în 3 categorii:
  - țărâncile și locuitoarele mărginimilor orașelor – care țesau pânză, marame de borangic, brodau costume, cămăși, șorțuri, cuverturi și fețe de masă, prosoape, șervete etc. Tot ele țesau pânza pentru cămășile militare, dar în cantitate mică.
  - călugărițele - țesau materiale din lână, șaiacuri pentru haine bărbătești, dar și materiale fine pentru haine de damă.
  - conducătoarele de lucrări și cele care născociau modele – acestea însă nu erau remunerate.

Succesul Societății Furnica a crescut anual, iar în primii ani ai secolului XX broderiile românești erau căutate și prețuite în lumea întreagă, fiind comandate în cantități considerabile de unele dintre cele mai renumite case de modă și unii dintre cei mai apreciați croitori occidentali. Prin intermedierea doamnei Ana Roth, în anul 1905 broderii românești au fost îndelung admirate în cadrul unei expoziții deschise la Paris în Pavilionul Marsan. Despre expoziție, numită *Broderii Carmen Sylva*, scrie elogios întreaga presă franceză [14]. În anul 1906 aceeași doamnă a obținut în cadrul Expoziției artelor femeiești organizate de ziarul *Le Gaulois* la Paris premiul întâi de onoare pentru broderiile românești confecționate în atelierul regal de la București [4, pp. 249-250]. Broderiile românești nu erau întrebuintate în străinătate numai pentru garnitura hainelor de damă, ci și pentru decorarea apartamentelor.

*Societatea Munca* a fost înființată în 15 august 1885 cu scopul de a ajuta femeile sărace din popor care nu puteau lucra în ateliere sau fabrici, dându-le de lucru la domiciliu. Într-o *Schiță asupra constituirii Societății de binefacere Munca* este subliniat, pe lângă ajutorul financiar pe care îl primesc sărmancele, și rolul foarte important de Școală a societății, „ea le învață să lucreze, le formează priceperea și gustul frumosului pentru cusăturile românești, le deprinde în alegerea culorilor, a modelelor”. În 20 ani de activitate, Societatea avea 1500 de mașini de lucru. Societatea Munca a fost pusă sub conducerea doamnei general Fălcoianu.

*Societatea Albina* condusă de Eliza Brătianu oferea sprijin doamnelor din societate care își pierduseră averea și care, pentru a-și câștiga existența onorabil, lucrau cusături populare. O anexă a acestei societăți a fost o școală de cusături tradiționale deschisă la Florica, în cadrul căreia se coseau ii, cojoace și alte elemente specifice costumului popular.

În urma secetei din anul 1904, a foametei și sărăciei din țară, în ianuarie 1905 Regina Elisabeta a format și *Societatea Țesătoria*, care avea scopul de a dezvolta cultura viermilor de mătase și țesătoria mătăsii, precum și comerțul acestor produse, mai ales în străinătate. Printre multele obligații benefice ale Societății, ea distribuia gratuit



țărănilor sămânță de gândaci de mătase, îi educa în procesul de producție și le asigura achiziționarea unei părți a producției, restul rămânându-le pentru uzul personal. Creșterea viermilor și țeserea mătăsii aducea venituri și pentru mănăstiri sau școli de fete. Doi ani mai târziu se înființează și o școală și un atelier ce vor purta același nume și scop. Ca motto al acestei școli, Regina a lăsat scris că *Viitorul țării îl țese femeia!* [5, p. 53].

A doua regină a României, Maria, va adora și ea costumul popular, în care se va lăsa fotografiată de nenumărate ori. Ea ne apare din fotografii îngălbenite de trecerea timpului îmbrăcată în minunate straie tradiționale, singură, alături de membri ai familiei regale sau de doamnele de la curte. Ea a admirat cu adevărat tradițiile românești și viața țăranilor păstrători de obiceiuri și a dorit să le facă cunoscute pretutindeni în lume. În călătoriile pe care le făcea în țară, suverana apărea îmbrăcată în costume populare din diverse zone, la care asocia fastuoasele sale bijuterii. În foarte multe fotografii, atât regina Maria cât și principesele apar purtând costume populare, care erau însă mult mai elegante, țesute uneori cu fir de aur, argint, sau adaptări ale unor costume tradiționale [16].

La vârsta de 16 ani, (pe atunci) Princesa Maria primește de la viitorul său soț, Ferdinand de Hohenzollern, un costum național românesc. Acesta era primul element material, dar și artistic ce provenea de la viitoarea sa țară. În anul 1893, la sosirea în România după oficierea căsătoriei, cuplul princiar a primit, printre numeroasele cadouri, broderii naționale, covoare cu desene florale în culori vii, cufere sculptate și pictate și icoane de la țărani [11, p. 102]. Poate atunci se naște pasiunea pentru portul românesc, Regina Maria revigorând curentul ce urmărea promovarea costumului național.

De la Bran, acolo unde Regina a petrecut mult timp între anii 1920-1938, ne rămân mărturii cum este cea a preotului Aron Ioan Moșoiu care o numește „păstrătoare a tradițiilor străbune, întreținând focul dragostei a tot ce e românesc” [12, p. 105]. Conform unei alte mărturii, Reginei îi plăcea mult costumul de Bran, atât încât impunea ca fetele care lucrau în jurul castelului să îl poarte mereu [12, p. 53]. In-

clusiv aghiotantul ei, colonelul Eugen Zwidenek se îmbrăca adesea în costum național de Bran și avea traista țărănească, țesută de țărani locului. Castelul era el însuși decorat cu numeroase elemente tradiționale românești, iar pe podele erau așezate frumoase covoare românești, mai ales basarabene sau oltenești. În castel, în apartamentele regale și princiare și prin alte încăperi se puteau admira diferite mobile, obiecte de artă și covoare vechi românești, diferite obiecte bisericesti și multe alte odoare naționale [9, p. 110]. Cu elemente tradiționale românești erau decorate și cele 2 bordeie construite de Regină pe domeniul castelului. Apoi, Palatul Regal de la Cotroceni, construit în stil românesc și mobilat cu vechi și deosebite podoabe românești [9, p. 430].

În ceea ce privește societățile de susținere a meșteșugului tradițional, pentru perioada din timpul și de după Primul Război Mondial Regina Maria atestă continuarea funcționării societăților Albina și Țesătoarea, unde țărăncile erau încurajate să conserve vechile secrete de vopsire vegetală a țesăturilor, să păstreze tradiția motivelor și a culorilor în loc să adopte „gusturile proaste, devastatoare, care începeau să se răspândească în sate cu inovații urâte, moderniste” [10, p. 130]. În timpul războiului, în acele puncte din țară unde le-a fost cu putință, Regina Maria și fiica sa Principesa Mignon au colaborat cu Crucea Roșie americană pentru a asigura continuarea activității *Caselor Naționale* [10, p. 129], organizație fondată de generalul Ioan Manolescu care dorea să susțină reconstrucția și dezvoltarea satului românesc, inclusiv prin găsirea piețelor de desfacere pentru arta, meșteșugurile și industriile țărănești ca producerea lânii, a lenjeriei brodate de mână, a țesăturilor manuale, a costumelor naționale, a meșteșugurilor de prelucrare a lemnului etc.

După dispariția Reginei Maria, fiica sa, Principesa Ileana, care alături de mama sa a iubit cu patimă poporul român și a îmbrăcat de nenumărate ori cu mândrie portul popular, a preluat Castelul Bran și a continuat să sprijine cultura tradițională și dezvoltarea muncii țărănești [12, p. 107].

Chiar din ziua sosirii sale în țară, Regina Elisabeta a fost fermecată de originalitatea și eleganța costumului tradițional românesc. Cu înțe-

lepciune, ea a înțeles că portul este unul dintre elementele etnice care a contribuit la păstrarea și la cimentarea neamului. Ulterior, va stăruia în sprijinirea manifestării artei tradiționale românești, cu toate elementele care sunt cuprinse în această noțiune. Costumul pe care ea îl va adopta va fi purtat pentru vreme îndelungată; Regina putea fi văzută chiar și la începutul anilor 1900 plimbându-se prin grădinile Peleşului îmbrăcată în frumoase sumane albe de lână sau postav lucrate în atelierele Societății Furnica [4, p. 245]. Cum și viața economică a țării avea nevoie de dezvoltare, Regina a gândit că ar fi de folos dezvoltarea industriei naționale și s-a hotărât să reînvie și să dea un loc de cinste artei populare. Încă din timpul Războiului de Independență, fostele barăci ale spitalului militar rusesc se transformă în ateliere de țesut în care tinere țărănci lucrează pânza din care fac cămăși pentru soldații români, dar și cearceafuri și haine pentru copiii sărmani. În anul 1878, aceste ateliere se transformă în școală profesională, prima din țară, care va lua numele *Școala de țesut Regina Elisaveta* [5, pp. 51-52]. Nepoata sa, Regina Maria trăiește aceeași fascinație pentru cultura românească încă din primele zile pe pământul țării. Dragostea acestor două femei pentru frumusețea și sensibilitatea creației artistice care este de fapt costumul tradițional îi va reînvia acestuia forțele în interiorul țării și îi va duce faima în exteriorul ei. Într-o manieră mai pragmatică, dacă o putem numi astfel, monarhia a susținut meșteșugul popular și s-a străduit (cu succes!) să faciliteze și să modernizeze această întreprindere. Cultura tradițională românească nu numai că a fost ajutată să supraviețuiască prin ea însăși, ci l-a ajutat să supraviețuiască și pe acest popor, asigurându-i un venit din munca pe care el era deja deprins să o lucreze de sute de ani.

### Sources and literature

1. Badea-Păun, Gabriel, *Carmen Sylva, 1843-1916, Uimitoarea regină Elisabeta a României*, ediția a III-a, Editura Humanitas, București, 2010.
2. Bengesco, Georges, *Carmen Sylva intime*, Société d'édition

- et de publications Librairie Félix Juven, Paris, 1905.
3. Bengescu, George, *Carmen Sylva. Viața Reginei Elisabeta*, Editura Porțile Orientului, Iași, 1995.
  4. Bengescu, George, *Din viața Majestății Sale Elisabeta Regina României*, Editura Librăriei Socec & Comp., Societate Anonimă, București, 1906.
  5. Carandino-Platamona, Lucreția, *Carmen Sylva. Prima regină a României*, cuvânt introductiv de Elena Văcărescu, Editura Ziarului „Universul”, București, 1936.
  6. *Carmen Sylva*, în: Mica bibliotecă populară (sub direcțiunea lui Eniu Balténu), Seria II Biografia ómenilor mari, Tipografia Curții Regale propr. F. Göbl Fii, Passagiul Român, Bucuresci, 1885.
  7. Ion, Narcis Dorin, *Castelul Bran. Reședință a reginei Maria și a prințesei Ileana*, Editura Tritonic, București, 2003.
  8. Iorga, Nicolae, *Regina Maria cu prilejul încoronării*, Cartea Românească S.A., București, 1923.
  9. Lupașcu-Stejar, Alexandru, *Paradisul românesc sau România Mare pitorească*, Imprimeriile Independența, București, 1929.
  10. Mandache, Diana, *Regina Maria a României. Capitale târzii din viața mea. Memorii redescoperite* (traducere de Valentin Mandache), ediția a III-a, Editura Allfa, București, 2011.
  11. Pakula, Hannah, *Ultima romantică. Viața Reginei Maria a României*, (traducere de Sanda-Ileana Racoviceanu), Editura Lider/Editura Cartea pentru Toți, București, 2003.
  12. Stoian, Emil, *Regina Maria în amintirile Branului*, Editura Marist, Baia Mare, 2012.
  13. Vojen, Alexandru P., *Carmen Sylva. Studiu critic*, Stabilimentul industrial de Arte Grafice Ralian si Ignat Samitca, Craiova, 1905.
  14. <http://peles.ro/elisabeta/> - accesat 12.04.2015.
  15. <http://www.artmark.ro/george-alexander-healy-regina-elisabeta.html> - accesat 12.04.2015.

16. <http://casa-regala.blogspot.ro/2014/04/foto-regina-maria-romaniei-imbracata-in-costum-national.html> - accesat 15.04.2015.

*Mitu O. M.*

## **РОЛЬ МОНАРХИИ В ПОДДЕРЖКЕ ТРАДИЦИОННОЙ РУМЫНСКОЙ ОДЕЖДЫ И РЕМЕСЕЛ**

*Описываются меры, принятые членами королевской семьи (особенно королевами и принцессами) для оказания поддержки традиционным румынским ремеслам. Представлены и проанализированы различные формы их деятельности и значение данной поддержки.*

**Ключевые слова:** *Румынская монархия, традиционные ремесла, национальный костюм, народные традиции.*

*Mitu O. M.*

## **THE MONARCHY'S ROLE IN SUPPORTING TRADITIONAL ROMANIAN CLOTHING AND CRAFTSMANSHIP**

*Ever since its establishment in 1866, the Romanian dynasty has consistently pursued serving its country with loyalty and commitment. One of the most meaningful actions taken by the members of the Royal Family (especially by our queens and princesses) has been the support given to traditional Romanian craftsmanship. We will present and analyze their different forms of activity and the importance that it held for traditional Romanian culture.*

**Key words:** *Romanian monarchy, traditional craftsmanship, national costume, popular tradition.*

*Наукове видання*

# **Етнічна культура в глобалізованому світі**

**Збірка наукових праць**

*Присвячується 25-річчю Незалежності України*

Підп. до друку 19.12.2016. Формат 60x84/16.

Ум.-друк. арк. 11,97. Тираж 100 пр.

Зам. № 1524.

**Видавець і виготовлювач**

**Одеський національний університет імені І. І. Мечникова**

Свідоцтво ДК № 4215 від 22.11.2011 р.

Україна, 65082, м. Одеса, вул. Єлісаветинська, 12

Тел.: (048) 723 28 39. E-mail: druk@onu.edu.ua