

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

# Етнічна культура в глобалізованому світі

Присвячується п'ятиріччю заснування  
Наукового етнологічного студентського товариства

**Збірка наукових праць**

ОДЕСА  
ОНУ  
2017

УДК 39:7(063)

E912

**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 праць Сьомої та Восьмої Міжнародних наукових конференцій студентів, аспірантів та молодих вчених / Колектив авторів. – Одеса : Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2017. – 214 с.

*На сторінках видання розглядаються проблеми фіксації та збереження локальних варіантів традиційної культури; питання трансформації етнічної культури, традицій та інновацій. Низка статей написана за матеріалами опрацювання колекції П. Т. Маркушевського в Держархіві Одеської області. Окрему увагу приділено (також) історіографії проблем етнології.*

ISBN 978-617-689-195-6

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.*

**УДК 39:7(063)**

ISBN 978-617-689-195-6

© Колектив авторів, 2017

© Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2017

## ЗМІСТ

<b>Долгочуб В., Петрова Н., Стрельцова А.</b> Наукове етнологічне студентське товариство (НЕСТ): Підсумки п'ятирічної діяльності (2012-2017 рр.) .....	6
<b>Бендас Д.</b> Весільна обрядовість українців Кодимщини за матеріалами Держархіву Одеської області .....	10
<b>Бакай Я.</b> Ірраціональні методи лікування вроків у народній медицині волинян .....	17
<b>Величко Т.</b> Українські пісні про нерозділене кохання в записах другої половини ХХ ст. (за матеріалами колекції П. Т. Маркушевського в Держархіві Одеської області) .....	31
<b>Герасименко В.</b> Козацька тематика в фольклорі подолян другої половини ХХ ст. (за матеріалами колекції П. Т. Маркушевського в Держархіві Одеської області) .....	35
<b>Груша А.</b> Традиційний процес виготовлення полотна на теренах історико-етнографічної Волині (на польових матеріалах з Рівненської обл.) .....	42
<b>Долгочуб В.</b> Військово-історична реконструкція епохи середньовіччя в Україні на початку ХХІ ст. ....	49
<b>Дубна М.</b> Деякі джерела дослідження депортацій українського населення в 1940-1950-х роках .....	63
<b>Жиленко Г.</b> Греки та єгиптяни: взаємодія народів у Пізньому царстві Єгипту .....	72

<b>Захарчин С.</b> Традиційно-побутові, звичаєво-обрядові, лікувально-магічні ритуали та способи захисту від демонічного впливу відьом в народній уяві українців Волині.....	77
<b>Коробчук А.</b> Весільний обряд в с. Ройлянка Саратського району Одеської області (за матеріалами фонду П. Т. Маркушевського) .....	89
<b>Костунець (Сухова) А.</b> «Частушки» в записах студентів-філологів в колекції П. Т. Маркушевського в Держархіві Одеської області.....	94
<b>Ломовських С.</b> Рослинна символіка в традиційних українських орнаментах .....	102
<b>Нікічук В.</b> Фольклор солдатських щоденників.....	113
<b>Rabian A.</b> Determining territory range of Polish regions in order to carry out research on cultural differences.....	120
<b>Rabian B.</b> Fashion for regionalism and ethnicity. Cultural inspirations in rural tourism .....	129
<b>Павлова А.</b> Орнитоморфные образы в системе белорусской свадебной обрядовой поэзии .....	139
<b>Поліковська (Незгодюк) О.</b> Деякі аспекти польового досвіду (за матеріалами досліджень 2016 року у Тарутинському районі Одещини).....	145
<b>Прокопенко А.</b> Купальські пісні як складова обряду Івана Купала українців Південно-Західної України (за матеріалами записів студентів-філологів в колекції П. Т. Маркушевського в Держархіві Одеської області) .....	152

<b>Ройко Р.</b> Традиційна свято-вечірня обрядовість волинян (на польових етнографічних матеріалах з Рівненської обл.) .....	158
<b>Сорокіна К.</b> Етнографічні студії українського композитора та публіциста П. П. Сокальського .....	171
<b>Sawka K.</b> Imponderabilia tożsamości kresowej – tradycja a innowacja .....	183
<b>Тирищук А.</b> Ліричні пісні українців Південно-Західної України (за матеріалами колекції П. Т. Маркушевського в Держархіві Одеської області) .....	196
<b>Шакайло К.</b> Фольклорний сюжет «Ой поїхав син Ванюша...» в сучасній українській хореографії .....	201
<b>Шевцов О.</b> Народні казки українців Південно-Західної України (за матеріалами Колекції П. Т. Маркушевського в Держархіві Одеської області) .....	209

**НАУКОВЕ ЕТНОЛОГІЧНЕ СТУДЕНТСЬКЕ ТОВАРИСТВО (НЕСТ):  
ПІДСУМКИ П'ЯТИРІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ (2012-2017 рр.)**

З початку 2010-х років на історичному факультеті Одеського національного університету набирає обертів тенденція до відновлення активності та гурткової роботи студентів. Не є винятком і студентська та аспірантська спільнота кафедри археології та етнології України.

Восени 2012 року за ініціативи доцента Н. О. Петрової та сприяння адміністрації факультету студентами різних курсів було створено Наукове етнологічне студентське товариство, основними напрямками діяльності якого було визначено популяризацію етнографічної науки і діяльності кафедри, зокрема, у мережі Інтернет; проведення міжнародних наукових студентських конференцій, об'єднаних темою етнічної культури у глобалізованому світі. На теперішній час успішно організовано та проведено вісім конференцій «Етнічна культура в глобалізованому світі»:

➤ I-а відбулася на початку лютого 2013 року і зібрала понад три десятки студентів, аспірантів та молодих науковців з різних куточків України, Білорусі, Росії і навіть Фінляндії. Матеріали конференції були видані окремою збіркою, присвяченою 20-річчю кафедри археології та етнології України. Збірка містить 30 статей.

➤ II-а конференція відбувалася у неспокійний та напружений для країни час – наприкінці січня 2014 року. Природно, вона зібрала трохи менше учасників, хоча були представники й інших регіонів України. Збірка матеріалів цієї конференції, присвячена 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 ввійшли 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 4 дослідницькі статті).

➤ III-а конференція НЕСТу відбулася 18-19 вересня 2014 року. В ній взяли участь 26 студентів, аспірантів та молодих науковців, серед яких були гості з Молдови, Москви та Криму, інших дослідницьких центрів України. Матеріали даної конференції були надруковані разом із матеріалами четвертої конференції в одній збірці.

➤ IV-а конференція НЕСТу відбулася 23-25 квітня 2015 року. Охочих виступити виявилось аж 43, в тому числі гості з Румунії. За результатами конференції, знов ж таки, вийшла спарена збірка, що налічує 19 статей.

➤ V-а конференція відбулася 19-20 листопада 2015 року, на яку була подана рекордна кількість заявок - 44 (у тому числі 11 з різних наукових центрів України та 4 з-за кордону).

➤ VI-а 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.

➤ VII-а конференція проходила 16-17 травня 2017 р у форматі пленарного засідання. На участь в ній було подано 43 заявки, в т.ч. з наукових центрів Румунії та Польщі. Для гостей була організована екскурсія по Одесі, а під час засідання заслухано 30 доповідей.

➤ VIII-а конференція відбулася 17-18 листопада 2017 року і була присвячена п'ятиріччю заснування товариства. До участі в ній зголосилися 37 студентів, аспірантів та молодих дослідників з Одеси, Львова, Чернівців та Кракова.

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), опрацювання матеріалів Державного архіву Одеської області (Колекції фонду П. Т. Маркушевського), 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, жовтні 2015 та жовтні 2017 років ми відвідали етнологічну секцію «Буковинських читань», а також, звичайно, 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. Серед найбільш цікавих лекцій відмітимо: «Багатоликий Міф: теорія та практика» Валентина Долгочуба, його ж «Етнос і нація: поминки за Романтизмом на роздоріжжі Постмодерну» і «Раннее християнство: парадигмы восприятия» Владислава Водька. До цього ж напрямку діяльності можна зарахувати щорічну участь НЕСТу в загальноуніверситетських «Днях науки».

У 2015-2016 роках з ініціативи студентів в рамках НЕСТу функціонував гурток «Експериментальне народознавство», в рамках діяльності якого проводилися зустрічі з вивчення народних пісень, танців, обрядів і побуту народів Східної Європи.

З вересня 2015 року у рамках НЕСТу почав діяти гурток вивчення польської мови. У рамках гуртка студенти факультету мають можливість вивчати польську мову та культуру. Члени гуртка мають Подяку від Польського культурного центру.

Також відзначимо, що НЕСТ співпрацює з бібліотеками міста (Національна наукова бібліотека, обласна юнацька бібліотека імені В. Маяковського), дитячим будинком «Перлінка» та Одеським обласним центром патріотичного виховання дітей та молоді. Одним з важливих напрямків наукової роботи членів товариства є співпраця з Державним архівом Одеської області по опрацюванню джерел етнографічного характеру, за цей напрямок, а саме розробку етнографічних матеріалів з фондів Державного архіву Одеської області Наукове етнологічне студентське товариство (НЕСТ) у 2015 році отримало Подяку від Державного архіву Одеської області.

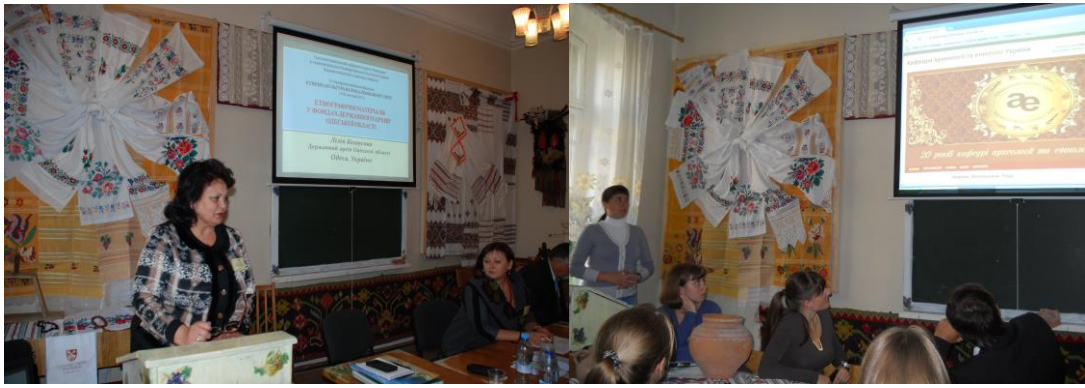
З 2015 року члени НЕСТу неодноразово відвідували відділення «Союзу Українців Румунії» у м. Тульча (Румунія) з реконструкціями «Вечорниці», «Коза та Маланка», «Івана Купала».

Нарешті, останній напрямок діяльності Товариства поєднує в собі пізнавальні, виховні та розважальні функції. За роки діяльності окрема увага приділялась організації реконструкцій проведення народних свят (Андріївських вечорниць, Маланкування та водіння Кози, Масляної, Великодня) і заходів, присвячених національній пам'яті (День української мови та писемності, День рідної мови, День Гідності та Свободи, вшанування жертв Голодоморів), а також літературних вечорів. До цього ж напрямку можна віднести участь членів НЕСТу у загальноміських патріотичних акціях на кшталт «Мегамаршів у вишиванках» та «Вишиванкового фестивалю».

Наукове етнологічне студентське товариство за п'ять років своєї діяльності встигло досягти певних результатів у сфері власне науковій (дослідницькій), сфері самоосвіти, популяризації традиційної культури, - відтак, стало потужним середовищем самоорганізації студентів історичного факультету, що, вірогідно, можна назвати найголовнішим здобутком.







УДК 392.5(=161.2)(477.74):930.25(477.74-21)

## ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ КОДИМЩИНИ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДЕРЖАРХІВУ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ

*У даній статті йдеться про весільну обрядовість в Кодимському районі Одеської області досліджену студентами-філологами під керівництвом П. Т. Маркушевського.*

**Ключові слова:** *весілля, Кодимщина, П. Т. Маркушевський, традиції, обряд, наречена, наречений.*

Петро Трохимович Маркушевський (1919-2001) – український літературознавець, критик, фольклорист. Колекція Маркушевського складає близько 600 з зошитів з записами студентів філологічного факультету, які проходили практику в різних куточках України.

Я ознайомила з документами з цього фонду, які стосуються звичаїв та традицій мого рідного краю – Кодимщини, який знаходиться на Південного-Східному Поділлі. В документах, з якими я працювала, міститься інформація про звичаї та традиції, пісні, приказки, прислів'я, загадки, які студенти-філологи записували опитуючи людей Кодимського району. Але особливу увагу я звернула саме на освітлення весільної обрядовості в матеріалах колекції П. Т. Маркушевського.

Весілля є невід'ємною частиною життя українців. Це один із серйозних кроків, який людина робить у своєму житті. Українське весілля це народна драма пронизана піснями, примовками та побажаннями. Але на жаль, в наш час більшість з весільних обрядів вже забувається та ігнорується. Тому, на мою думку, важливо досліджувати тему українського весілля, для того, щоб в наш час не забувати традиції та звичаї наших предків і зберігати нашу українську духовність.

Традиційне українське весілля складається з обрядів передвесільного, власневесільного і післявесільного циклів.

До передвесільного циклу входять обряди, пов'язані з досягненнями згоди двох родин на шлюб молодих – сватання, заручини, оглядини.

В. Г. Кушнір та Н. О. Петрова – провідні дослідники традицій та звичаїв Одеської області, зокрема Південно-Східного Поділля, в своїй монографії «Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр.. ХХ ст.)» досліджують питання весільної обрядовості. Одне з центральних місць у передвесільному етапі займає сватання. Сватати дівчину йшли родичі молодого, яких на Кодимщині називають старости. Старостами обирали літніх, поважних людей, часто родичів, або хрещених батьків [1, с. 90]. Учасником сватання був і парубок. Кількість старостів була різною – від 1 до 3 осіб. Окрім цього невід'ємним атрибутом на сватанні є використання хліба як знак згоди на шлюб. Старости приходили з хлібом, сіллю, могоричем.

Зайшовши до хати старости звертались до господарів з традиційною промовою про куницю-молодицю. На знак згоди дівчина підносила старостам рушники, а молодому – хустку. Якщо жених отримує хустку, він платить за наречену гроші, тобто купує її. Якщо ж згоди зі сторони нареченої немає, то вона пов'язує старостів рушниками, а жениху виносить кабака [2, с. 3].

Після сватання, якщо дівка дала згоду і засватана, збираються рідні жениха і нареченої разом, щоб провести договір, тобто намітити день весілля.

На жаль, в опрацьованих мною документах немає згадки про інші обряди передвесільного циклу, тому я обмежусь лише обрядом сватання.

Власневесільний цикл складається з обрядів переходу за участю представників двох родів, разом зі знайомими та сусідами, членами молодіжної громади [1, с. 95]. Однією з найважливіших обрядодій цього циклу був коровайний обряд – випікання

ритуального хліба. Для випікання короваю запрошували жінок, сімейне життя яких відповідало традиційному уявленню про родинне щастя, а їх кількість мала бути парною. Кожна з жінок щось приносила для випікання короваю: борошно, цукор, молоко, масло, яйця. Процес випікання короваю супроводжувався відповідними піснями. Здавна існувала прикмета, що вдало спечений коровай символізує щастя молодій родині, тріснутий означає розлучення [3, с. 31].

Однією з важливих обрядодій цього циклу є плетіння вінка для молодої. Плетіння вінка концентрувало навколо себе багато молоді і в окремих селах відбувався у передвесільний вечір (подекуди саме цю обрядодію вважали початком весілля). Якщо виходить заміж молода дівчина, то в суботу їй плетуть вінок з зеленого барвінку і вона одягає його на голову в неділю, під білу фату. На вінку дівчата співають пісні. Вінок плетуть у хаті. Коли всі сіли за стіл, то мати підходить до дочки, складає кілька пелюсток барвінку, перев'язує червоними нитками і передає їй. А та вже обирає дівчину, яка буде плести їй вінок [4, с.6 зв - 7].

В одному з зошитів з колекції П. Т. Маркушевського, Мурачковська М. О. 1913 р.н., мешканка с. Будеї, розповіла про те, що якщо наречена залишилась без матері, то коли в'ють зелений вінок для неї, дівчата співають:

*Пливи, пливи*

*Риба шука по воді,*

*Прибудь, прибудь*

*Рідна мати*

*Хоч тепер мені.*

*О,й рада б я*

*Рідна дочко прибути тобі*

*Насипали сирі землі*

*На груди мені,  
Засипали карі очі  
Ще й уста мої,  
Щоб не стати до помочі  
Бідній сироті [4, с. 4 – 4 зв.].*

Саме весілля розпочинається в суботу ввечері. До нареченої додому приходить наречений зі своїми друзями, щоб викупляти букети, які для них приготували наречена зі своїми дружками. Спочатку букет купує наречений в нареченої. Вона в цей час повинна сидіти на стільці, застеленому кожухом. Коли молоді вже домовились між собою, тобто букет вже викуплено, на місце нареченої сідають дружки і купівля-продаж продовжується. За традицією число дружок і дружбів має бути не парним. Після того, як букети вже викуплені, жених зі своїми друзями ідуть додому, щоб завтра знову зустрітися, в день самого весілля [2, с. 3 зв – 4 зв].

Ранком в неділю починається вже саме весілля. До нареченої приходять її дружки, щоб одягти її в весільний одяг. Наречену садять на стілець, на якому покладено подушку. Це одна з обов'язкових традицій під час весілля. Коли наречена вже одягнена, її благословляє і виводить з хати мати, існує така прикмета: яка з дружок перша сяде на місце нареченої, та й перша заміж вийде.

В селі Будеї Кодимського району, коли молоду одягнули чекають молодого. Тим часом в молодого збирається все родина. Молодий з друзями, світилками, з близькими і рідними приходять до молодої. Вдома у нареченої молода перев'язує нанашів відрізками тканини для костюма і рушниками, а дружки дружкам чіпляють букети. Молода дружбів перев'язує рушниками, дружкам чіпляє букети і перев'язує шовковими хустками. Коли все приготовлено всі вирушають до Сільської Ради, а батьки залишаються вдома дивитися за порядком [5, с. 5 зв -6].

Але в селі Лабушне Кодимського району наречений додому до нареченої, перед тим, як йти на розпис, не приходять. В цьому селі молодий зі своїми рідними, а молода зі своїми окремо йдуть до місця розпису. Таким місцем тут служить Будинок культури [2, с. 5].

Молоді з нанахами по боках, з близькими та рідними, заходять до кімнати розпису. Молодих розписує голова сільради. Коло молодих стоїть нанах з хлібом-сіллю, а нанашка з свічками. Після розпису голова сільради говорить своє побажання молодим, а нанашка дає їм свічки, з якими вони виходять з Будинку культури. Молоді, під музику «Степом, степом» з квітами йдуть до пам'ятника загиблим воїнам [4, с. 8], а в селі Лабушне до пам'ятника Леніну, висловлюючи таким чином подяку за щасливе життя [2, с. 6].

Після розпису якщо наречені з одного села, то вони розходяться кожен до свого дому. Якщо ж ні, то весілля продовжується у нареченої. Наречену вдома зустрічає мати з батьком з хлібом-сіллю, вітають та дають напутні слова, і старший дружба заводить наречену разом з батьком та матір'ю до хати.

Зазвичай весільний стіл відзначається своїм багатством та різноманітністю. Це означає, що і життя в молодих повинно бути таким же добротним та багатим, всього повинно бути в достатку.

Під час другого столу йде почесна. Почесна – урочисте поздоровлення молодих запрошеними на весілля гостями. Молоді ставали разом з нанашками біля столу і приймали подарунки й поздоровлення від гостей. В обряді брали участь три дружби: один розрізав коровай, інший роздавав його, третій наповнював чарку [1, с. 143]. Гості підходили, дарували гроші, покривала, подушки, сорочки, хустки.

В селі Лабушне у неділю ввечері відбувається обряд викупу приданого, тобо найнеобхіднішого в побуті майна, яке приготувала мати нареченої для своєї дочки [2, с. 10 зв]. Деякі науковці, а саме Пастух Надія вважає, що підкреслене демонстрування приданого характерне саме для молдавської весільної обрядовості [6, с. 271]. Таке явище, на мою думку, можна пояснити тим, що Кодимський

район знаходиться близько до кордону з Молдавією, тому деякі особливості культури, українці Кодимщини могли запозичити від них.

Викупивши придане, жених, його дружина і рідні від сторони жениха беруть придане – подушки, ковдри, постіль, піднімають його над собою і всі один за одним виносять це все із хати. На подвір'ї, під музику вся шеренга танцює з приданим в руках [2, с. 11]. Ввечері молодий забирає молоду до себе. В молодого також гуляють, сідають за стіл і починається почесна.

На наступний день, весілля продовжується. Вранці рідні від нареченої приходять до жениха додому, приносять так би мовити сніданок для нареченої, яка залишилась уже біля свекрухи, тобто в хаті жениха. Їх там урочисто зустрічають з хлібом-сіллю і запрошують за стіл. Потім вони повертаються до себе додому [2, с. 12 зв].

Десь в обідню пору в понеділок весільні від жениха направляються до матері нареченої. На чолі всіх при цьому є нанашка. Вона одягає вінок нареченої, на руках несе коровай, який стояв на столі наречених під час весілля. Біля воріт дому нареченої нанашка просить прийняти свою дочку додому. За традицією мати спочатку відмовляє, а потім дає згоду. Після цього всі присутні запрошуються за стіл. Далі нанашка ріже на малі шматочки коровай, маже медом, а зверху леже червону ниточку. Загалом другий день весілля традиційно проходить з елементами червоного кольору, що символізує чесність та недоторканість нареченої.

Самим традиційним закінченням весілля є катання батьків (якщо вони віддали останнього сина або останню доньку). Дослідники В. Г. Кушнір та Н. О. Петрова, про яких вже згадувалося вище, називають цей обряд «обжинками» [1, с. 169]. Мати одягає вінок нареченої, батько прикріплює букет жениха до піджака. Тачка прикрашається квітами, садять туди батька з матір'ю і катають по селу.

Цим весілля закінчується. Наречений з дружиною ідуть до його батьків і залишаються жити в хаті жениха.

Особисто мені здається, що П. Т. Маркушевський зі своїми студентами здійснив колосальну роботу, яка є дуже важливою для збереження українських традицій та фольклору. Зараз цей фонд є дуже актуальним, так як він лише нещодавно був описаний і ще малодосліджений. Дуже цікаво та корисно працювати з матеріалами, які зібрали студенти-філологи про культуру свого краю, знайти спільне та відмінне в традиціях різних сіл Кодимського району, дізнатись про рівень запозичень українцями традицій від ближнього порубіжжя. На мою думку, даний фонд є важливим джерелом для вивчення культури та традицій, і саме тому він має бути досліджений.

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

1. Кушнір В. Г. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.) / В. Кушнір, Н. Петрова. – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.
2. Державний архів Одеської області (Держархів Одеської області). – 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. – 94 арк.
3. Петрова Н. О. Деякі передшлюбні дійства українського весілля Одещини (коровайні обряди, запросини, дівич-вечір) // Записки історичного факультету / ОДУ ім.І. І. Мечникова. – Вип. 7. – Одеса, 1998. – С. 25-34.
4. Держархів Одеської області. – Ф.Р – 8259. – Оп. 1. – Спр. 321, 95-арк.
5. Держархів Одеської області. – Ф.Р – 8259. – Оп. 1. – Спр. 322, 88-арк.



6. Пастух Н. Ш. Шлюбний церемоніал українців на теренах українсько-молдавського пограниччя //Весільна обрядовість в часі та просторі. – Одеса, 2010. – 384 с.

**Dariia Bendas**

## **WEDDING RITUALS OF UKRAINIAN PEOPLE FROM KODYMSCHYNA BASED ON MATERIALS FROM STATE ARCHIVES OF ODESSA REGION**

*This article deals with the wedding rituals in Kodymschyna of Odessa regin researched by students-philologists led by P. T. Markushevskyu.*

**Key terms:** *wedding, Kodymschyna, P. T. Markushevskyu, traditions*

**Бакай Я.**

УДК 39(=161.2):615.89(477.81)

## **ІРРАЦІОНАЛЬНІ МЕТОДИ ЛІКУВАННЯ ВРОКІВ У НАРОДНІЙ МЕДИЦИНІ ВОЛИНЯН**

*У статті на основі польового етнографічного матеріалу зібраного на території етнографічної Волині розглянуто народні практики запобігання та лікування вроків у людей та свійських тварин. Наведено ряд способів запобігання та “скидання вроків” за допомогою вогню, води, крейди, магніту, попелу, яєць та вербальних магічних формул.*

**Ключові слова:** *Волинь, вроки, замовляння, “урекливі”, обереги.*

Вивчаючи духовну культуру різних тренів України дослідники накопичили вже значний масив відомостей про вроки та

“урекливих”. Водночас територія Волині, як історико-етнографічного району, на сьогодні є однією з найменш досліджених, зокрема вірування людей в “погане око” ще не стали предметом зацікавлення дослідників.

Основну джерельну базу складають етнографічні матеріали, зібрані в Млинівському, Дубенському, Демидівському, Рівненському районах Рівненської області, а також епізодичні відомості про вроки та “уреклиих”, які траплялись у публікаціях дослідників кінця ХІХ – початку ХХ ст.

Дуже цінними, при дослідженні цієї ділянки народної медицини, є праці Володимира Галайчука [5, 6] та Уляни Парубій [11]. Вони присвячені аналізу структурних принципів та світоглядних рис, представлених у найархаїчніших магічних текстах, а також розгляду лінгвістичних особливостей замовлянь. Для порівняння вірувань в зурочення та “урекливих” в інших етнографічних районах доцільно використати праці Зоряни Болтарович [4], Ірини Ігнатенко [8] та Божени Кузьмінської [10].

Потреба в медичній допомозі та багатовіковий народний досвід сприяли виробленню різноманітного арсеналу способів “скидання” вроків, які застосовувались раніше та побутують до сьогодні. Ірраціональне уявлення про недугу спричинило і відповідні методи лікування. Якщо вроки все ж вразили людину чи тварину їх потрібно “скинути”, тобто позбутися. Під час опитування інформаторів на території етнографічної Волині виявлено кілька варіантів скидання вроків. Найбільш поширеними і дієвими є скидання за допомогою вербальної магії – замовлянь та молитви.

Замовляння, як вид лікувальної магії, несе своєрідну характеристику світогляду народу, його світорозуміння та світосприйняття, уявлення про виникнення хвороби та розкриває низку форм і методів народного лікування. Виводячи різницю в характері викладу є підстави для поділу замовлянь на такі різновиди: замовляння-звертання, замовляння-моління, замовляння-описи

ритуальних подій, а також епічні замовляння, де головну роль відіграють магичні істоти.

Відомий український етнолог В. Галайчук подає чітке визначення замовлянь. Замовляння – це виражене слово “установленою словесною формулою” бажання, яке мусить здійснитися. Але при цьому зазначає, що потрібно вести мову про замовляння як про неканонічний (на відміну від молитви) сакральний текст, яким людина впливає на світ. Наступним поділом, який не менш важливий, є залежність від функціонального спрямування. Застосування замовлянь охоплює багато видів діяльності людини, які є подібними за спрямуваннями. Замовляння вроків домашнім тваринам має господарський характер і водночас є замовлянням хвороби [6, с. 114].

За переконаннями респондентів замовляння втрачають лікувальну силу, коли щось забувається або відбувається в змішаній послідовності. Тому знахарі повинні були засвоїти замовляння слово в слово – не роблячи при цьому жодних змін, бо найменше відхилення від автентичності тексту начебто могло анулювати його магичну силу. Про цей аспект також згадує Броніслав Сокальський [13, с. 244].

Записані замовляння від вроків у більшості випадків практичного не різняться за структурою: типовий зачин – звертання до святих помічників, а потім простежується покликання на джерело виникнення вроків, наступним наголошується на аспекті імперативного вигнання недуга людського тіла. Дана характеристика дає можливість сформувати цілісну картину уявлення про вроки, так і про міфологічний антисвіт замовлянь [11, с. 234].

У селах Млинівського, Дубенського, Демидівського, Рівненського району Рівненської області було записано ряд замовлянь від вроків, які мають певні подібності з замовляннями на Опіллі [10, с. 258-259] та Поліссі [1, с. 23-36]. У багатьох з них можна помітити елементи язичницьких вірувань, де людина персоніфікує явища природи. Здавна звертались за допомогою і для пошани до небесних світил, води та землі. В цьому вони вбачали сили які мали

здатність протидіяти недугам та могли їх відвернути. Мешканці етнографічної Волині також одухотворювали сили природи, рослини, дерева як живих істот. Такий тип ми можемо простежити в лікуванні маленьких дітей – крикливців. *“Добрий вечір, грушо. В мене є син, в тебе дочка давай поженимся но не беремся, хай твоє листя шелестить, а моя дочка гарно спить”* [2, арк. 81].

З поширенням християнства замовляння дещо модифікувалися, все більшої сили надавалося церковним атрибутам та звертанням до святих. Вірили, що найбільше допомагають у цьому Діва Марія, Ісус Христос, Іван Хреститель, Архангел Михаїл. Дуже часто можна помітити ще один мотив – це подорож сакрального покровителя до хворого з метоювилікування останнього.

*Ішла Пречиста Божя Мати  
Зустрів її Господь тай став її питати  
Куди ти йдеш Пречиста Божя Мати?  
Іду... (ім'я людини, якій скидають вроки) [2, арк. 6].*

Іноді в замовляннях чітко підкреслюється та ілюструється послідовний процес лікування. *“Зсилаю, змовляю з рук, з ніг, з середини живота”*[3, арк. 100]. Про нищення та вислання вроків можна застосовувати подвійне трактування. Спершу – це світ людей, а інший виступає як антисвіт. Останній найбільш поширений там, де існує поняття про однаковий прихід та зникнення вроків. Зокрема про це свідчить вираз респондента: *“Скачи да полічись”* [2, арк. 29].

Деякі замовляння містять цікаві поєднання язичницьких та християнських елементів. Яскравим прикладом є змовляння записане в селі Радів:

*“Хто буде цю молитву говорити,  
Той не буде в смолі кипіти,  
У вогні горіти, в водах потопати,*

*Наглою смертю вмирати  
При його смерті будуть анголі стояти” [2, арк. 3].*

Часто в замовляннях знахарка скидаючи вроки виступає не від себе, а від імені Бога та Святої Богородиці. Спричинене це тим, що в процесі замовляння хворий має сильнішу віру в силу святих, ніж в звичайних людей:

*“Не я приступаю  
Господь приступає  
Не я помагаю  
Господь помагає.  
Нехай корову (імя) Бог од душі  
Лукаво і од ворога спасає” [2, арк. 29].*

У зафіксованих замовляннях на території Волині вроки персоніфікувалися. Такі характеристики залежали від способу наслання та походження вроків. Ще одним позитивним аспектом в цьому вбачали лікувальну базу та досвід знахаря, яка залежала від кількості названих варіантів.

*“За їдяни, заспани, наслани, подумане  
Помислене з очей, з плечей  
З під шапки з під хустки  
С під коси наслане, заспане  
З привіту, з пристріту.  
Я (Ім'я в давальному відмінку) вроки скидаю.” [2, арк. 7]*

Таємничість замовляння під час скидання вроків підкреслювалося обставинами їх виконання. Замовляння виконували лише в певні дні: у понеділок, вівторок, четвер – для чоловіків, а в середу, п'ятницю – для жінок. Проводилися вони як правило після заходу чи перед сходом сонця. *“Якщо жінка в жіночий день, якщо чоловік в чоловічий і до молодого місяця Середа, п'ятниця, субота*

*то жіночі дні, понеділок, вівторок, четвер то чоловічі дні. В неділю і в свято не положено замовляти, тільки в будні дні.” [2, арк. 75]. “Бо там вже Господь супротивляться, бо ти йдеши протів паршивого. А от як зраня, до сходу сонця качала” [2, арк. 87].*

Наступним і не менш поширеним на території етнографічної Волині є скидання вугілля (жаринок) або хліба на воду. Цей спосіб у найхарактернішій інтерпретації був зафіксований у с. Радів: *“Моя мама колись брала свячену воду в стакан, обов’язково в стакан і ножом три рази христила і з плити вибирає жаринки. Жаринки кидає на воду, якщо наврочена людина тая жаринка жик і пішла на дно, а якщо не наврочена всі зверху плавають. Бо ж уголь ніколи не потоне, це ж углина, чого ж вона потоне, а тут тільки жик і на низ в стакан” [2, арк. 7].*

Такий спосіб скидання вроків у с. Движове описує і Броніслав Сокальський. Він зазначає, що найперше до склянки з водою знахарка кидає палаюче вугілля на пробу чи недуга виникла з вроків чи ні. Якщо вугілля впало на дно, то не має сумніву, що це вроки. Потім знахарка наливає свячену воду в миску, де на вінця насипає дев’ять пучок солі. Хворий повинен в кожному місці її злизати і потім напитися цієї води з миски [13, с. 244]. Автор наголошує, що саме такий спосіб був найкращий, тому і на території Опільська також використовували цей метод, але, щоправда, дещо видозмінений. Після цього, як хворий надпивав воду, йому зливали чоло, а решту води виливали на завіси дверей [13, с. 244].

Як відомо, під час лікування цієї хвороби особливе значення надавалося воді. З одного боку, цілюща животворна сила, основа всього живого на землі, з другого – руйнівна стихія. Якщо вода мала властивість змивати бруд, то згідно з законом імітативної магії вона могла очистити людину від хвороби, і за аналогією у ній шукали зцілення від всіх недуг.

Скидаючи вроки традиційно використовували свячену воду, яку святити на Стрітєннє (15 лютого) або Водохрещє (19 сїчня). *“Обов’язково зберїгається, святиться на Водохрещє, Стрітєннє,*

*от в мене зараз в льосі є. Не раз мені щось бракує то йду перехрещуся і пийну, здається, що мені лучше [2, арк. 57]. От як я вимовляю то свяченою водичкою, вип'ю і то покроплю. Свячена водичка тоже помічна на Стрітення і ще свічка. То я вимовляю вроки, то я водичку даю і січку свічу” [2, арк. 69].*

Скидання вроків за допомогою вугілля та води на Опіллі є дещо видозміненим та має більш розгалужену систему засобів [10, с. 256-257]. Також досить цікаву інформацію про лікувальні властивості води подає дослідник В. Зеленін. У Великий четвер (четвер останнього тижня перед Великоднем) до дзвінка беруть окраєць хліба, солі на три пальця й стакан води, все це ставлять три рази в миску і несуть під дах будинку. Потім цей хліб дають корові, яка отелилася, а воду використовують від вроків. Також, якщо у воді розвести сіль, то потім її можна використовувати, як обереги від поганих очей для дерев [7, с. 300].

Мешканці етнографічної Волині широко вживали в лікуванні числову магію. Найбільш поширеними та вживаними були числа “три”, “дев'ять” і “дванадцять”. Реформатори зазначають, що скидати вроки потрібно було не менше трьох разів. Пояснити вживання в магії даних чисел респонденти не можуть. “Я дванадцять раз молитву скажу помолюся і називаю ім'я тієї людини. Господи відведи, де воно взялося там і пропади( ІМ'Я). І так дванадцять раз ж стою і молюсь до Бога” [2, арк. 33]. “З пучок і з пальців проговорити дев'ять раз “Отче наш” до Лукавого” [2, арк. 44]. “Я рубашечки качаю. Три рубашечки, три шапочки, три рубашечки, нижнє більйо. І вона собі там дасть чи по два дні та рубашечка, чи через день, ну як їй там получається. Вона ті три рубашечки повинна на тиждень протянути. Таке видно магичне число, дівчатка. Не внікала так, так баба моя робила, так і я роблю.” [2, арк. 47]. “За раз три яйці, перший раз три яйці, другий раз, три яйці, дев'ять раз треба викачати, якщо не допомагає треба дванадцять раз викачати” [2, арк. 84].

Якщо в потрібний момент під руками немає хліба та води, можна було застосовувати і інші засоби. Наприклад, такі як: “спльовування щиколоток дев'ять разів”, “виглядання з під дверей”, “обтирання сорочкою”. Щодо спльовування щиколоток то інформатори подають наступні свідчення: *“Я всім раджу, дев'ять раз Отче Наш говорити. Потім сплюнути щиколотки дев'ять раз та ще злизати лоба дев'ять раз і сплюнути зразу. Але тре відразу вмити дитину чи самому вмитися”* [2, арк. 17-18].

Також часто застосовують такий метод, як виглядання з-під дверей та з-під себе: *“Виглядатися треба в дверях. Так треба ставати в дверях раком і дивитися по-під собою і казати: «Бачу небо, бачу світ, а не бачу того, хто мене врік» і за себе плюнути, так три рази, можна і дев'ять раз”* [2, арк. 18].

Досить нестандартні способи скидання вроків зафіксовано у с. Зелене Дубенського району Рівненської області: *“Я тако роблю: беру сорочку, навиворот, обтираю три рази лице. Я свою сорочку беру, обтираю три рази лице і плюну три рази, плюну через ліве плече і всьо можеш іти, а як дуже наврочено, то можна і моч пити і проходить”* [2, арк. 68].

На території етнографічної Волині відомі і інші способи скидання вроків, щоправда вони менш поширені. Зокрема, за допомогою “качання яєць: *“Я взяла яйце, і тільки починаю молитву казати, христитися на його ім'я. Вже починає тіло на мені робитися, то значить вроки є. Ну я не знаю вам розказати, воно само по собі. Я на кожне яйце кажу дев'ять молитв. 27 молитв мушу проговорити на одне яйце. Я качаю від ніг, по всьому тілу, по всіх руках. Я хрещу воду, щоб отой негатив там, щоб... на свячену воду я не качаю, бо я не відьма, я не хочу тим займатись, воно мені не потрібне. І я те все що я маю, я несучу в те дерево, що воно не родить. В одне дерево завжди зливають. Воду зляла туди, а жовтки собаці викидаю”* [2, арк. 47-48]. *“Коли качаю яйця то говорю це молитва яку молишся, що есі на небесі і звертаєшся*



*Господи допоможи і Матір Божя допоможи, тоже треба в тому ділі звертатися до того ну і так воно” [2, арк. 84].*

За словами респондентів яйця, які використовували при качанні, повинні бути курячими. Не можна було використовувати куплені яйця, бо вони можуть бути зіпсовані і тоді процес не дасть жодного результату: *“Бо куповляні є старі яйця, є давно лежачі і вони тобі не дають ніякого результату” [2, арк. 84].* Проміжок часу у скиданні вроків за допомогою яєць мав бути невеликим і послідовним. *“За раз три яйці, перший раз три яйці, другий раз, три яйці, дев'ять раз треба викачати, якщо не допомагає треба дванадцять раз викачати. Треба сьогодні я покачала, за раз три яйці. Завтра ти прийдеш і знову принесеш три яйці” [2, арк. 84].*

Крім качання яєць, мешканці етнографічної Волині знали і про качання попелом. Цей процес за словами інформаторів мав таку ж магічну силу, що й попередній: *“Я яєць не качаю, на яйцях гріх качати, я качаю на попелі. Беру стакан попелу, натоптую зав'язую той стакан і молитву говорю і тим попелом, де болить, качаю і як не має нічого, обачно приходять шофери, як відкривають вікна. Як не має нічого, а часом тут стакан, те піде в ту половину, а те ту, як є сквозняк. Разом вимовляю і сквозняк і пристрїт. Часом за раз помагає часом за два в когось вже задавняне за три рази проходить” [2, арк. 70].*

Варто підкреслити, що серед низки способів скидання вроків волинянам відоме використання магніту. Про лікувальну дію магніту повідомляли респонденти зі с. Масляна Млинівського району Рівненської області: *“Можна вроки магнітом скидати, та і все можна ним лікувати. То мені мама так записала як то все робити, але все казала, що я маю тим користуватися вже тільки, коли її не буде. Так само я своїм дітям записала, але дочка не хоче тим займатися, а внучка каже то я буду. В мене маленький магніт. Але то треба перевірити чи то магніт хороший” [2, арк. 91].*

Варто зазначити, що в лікувальних практиках волинян можна простежити певні особливості, серед яких заборону на зняття вроків

дітям та свійським тваринам. Респонденти охоче розповідали про заборону качання яєць дітям до року, вважаючи, що вони ще не спроможні осилити таку магічну дію. Проте наводять інші методи з використанням крейди, свяченої води та освяченої вербової гілки. Також описують послідовний процес зняття вроків, качанням яйця на одяг немовлят. *“Яєць викачувати маленьким дітям кажуть не можна, треба мати свячену вербу і свячену крейду, єдному треба так до дверей тримати дитину, а другому дев’ять раз кругом дитини обписати”* [2, арк. 19]. *“Вже не качаю яйцем, а священою крейдочкою обписую тако дитинку і молитву спеціальну говорю, бо до року яйцем затяжко. Прийшла до мене жінка з дитинкою, дитинці було одинадцять місяців і вона входить в хату ойойо дитині пороблено, прийшла до вас, щоб ви відробили. Кажу, я такого не знаю, відробляють чимось нечистим, я відмолюю молитвою. Вона каже ой нічого не допоможе тее, а дитина три неділі нічого в рот не бере. Ви приїхали в таку даль, дайте я попробую на свячену крейдочку, ну вона не хотіла, але потім согласилася. Я її вимолила по дев’ять раз, описала хлопчика крейдочкою і вроки скинула тожже дев’ять раз помолилася молитви Отче Наш і Богородице Діво. Вона береться їхати, а я її кажу раз мало треба хоч мінімум три рази”* [2, арк. 81].

Часто траплялися відомості про те, що “бабки”, викачуючи яйця, могли побачити причину хвороби. Таке явище вони простежують в кінцевому результаті на вибитих яйцях. *“Но часом буває таке, що я викачую, а показана так як дорожка та, як магазиної води наллєш така дорожка викачується з дитинки. Я викачується такий зонтик на тому яйці. Ну а від чого воно я не хочу лишнє казати, я не знаю. Ну просто я кажу молитву, я як починаю качати, я то в забвеніє йду, ну не можу вам сказати. Я як стала качати то там як шо хоче йде, я не ступлюся поки не докачаю до кінця”* [2, арк. 48].

На Кременеччині вважають, якщо викачане по чолі, по грудях, животі, руках і ногах яйце вибити на воду і в нього жовток лопне і

розійдеться завихреними стовбурами – людина була “підвіяна” [5, с. 203].

Народна ветеринарія тісно поєднує раціональні знання з магічними діями. Найчастіше причини хвороб пов'язують з “урочим оком”. Мешканці етнографічної Волині впродовж тривалого часу сформували власний арсенал оберегів, щоб убезпечити худобу від наврочень. У волинян побутує звичай при першому вигоні чіпляти худобі на роги червону стрічку. *“Дехто брав червону ленту, замотували корові на роги, щоб ніхто не наврочив і ще кропити свяченою водою і свяченою вербою вигнати”* [2, арк. 19]. На території Середнього Полісся, щоб хто не наврочив корові, то клали сокиру перед порогом і давали розведений водою цукор [5, с. 209].

Магічні дії є невід’ємною складовою лікування свійських тварин. Особлива роль вербальної та практичної магії використовується на початку весняно-польових робіт. *“Колись на весні садили картоплю і було дві пари коней, і вже досаджували, як коня обляв піт і в плужку кінь падає і головою кидає, я прибігла стала скидати вроки і сестра моя вміє скидати вроки. Ми стали скидати вроки і кінь стрепенувся став і пішов. Дев’ять раз ми молилися молитву і ще водичку свячену і чоловічими штанами кругом шиї обвела три рази”* [2, арк. 73]. Як зазначає дослідник тваринництва Микола Гладкий, під час церемоніалу першого вигону в усіх примовках та проханнях постійно апелюють до Бога. *“Нехай корову (імя) Бог од душі, лукаво і од ворога спасає, його худобі здоровя хай всиновляє”* [2, арк. 29].

Не менш цікаву інформацію зафіксовано в селі Радів Млинівського району про скидання вроків свині. *“Жену свиню до кабана спарувати, недалечко через міст. Йде жінка з чоловіком з города і перейшли мені дорогу і пішли додому, а я ще так подумала, що не могли постояти, тож хочеться, щоб в сім’ї щось було, для цього і живемо. Ви знаєте, я минула цю дорогу, що вони пройшли і починається в свині отако, ха-ха-ха, таке дихкотіння і я повертаю до тих людей, де кабан і вона падає, я кричу ходіт, бо свиня здихає.*

*Що робити? Йде друга сусідка і каже ви зніміть її вроки. Наврочена чи не, а ви попробуйте. А чим попробувати? А та біжить несе свячену воду, а в мене такво спідниця, а біля спідниці припенда така чарна. Бери но тою полою її з голови до низу, з ніг до голови і цією свяченою водою змиє її. Бо людину то треба тільки з голови до ніг, щось скидати, а худобу ні від хвоста до голови і від голови до хвоста. Слухайте, ця свиня піднімається на передні ноги і такво ох-ох-ох. Та жінка, що я до неї гнала каже буде все добре і ця свиня встала, то пройшло п'ять минут, стрепенулася і як розвернулася рушила додому, в хліві ледь догнала. Може бути з очей і з того всього є недобрый народ” [2, арк. 9-10].*

На основі вище зазначеного можна стверджувати про широку систему лікувальних практик у волинян, пов'язану з скиданням вроків. Найпопулярнішими та часто вживаними є вербальна магія та спльовування пучок. Недоцільно стверджувати про домінують роль одного способу скидання вроків, адже лише за сукупності окремих методів можна сформувати цілісну картину народних знань з нетрадиційної медицини.

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

1. Агапкина Т. А. Лечебные заговоры / Т. А. Агапкина // Полесские заговоры (в записях 1970-1990 гг). – М.: Индрик, 2003. – С. 23-360.
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі – Архів ЛНУ) – Ф Р-119, оп. №17, спр. 569-Е, арк 1- 96. (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна медицина і ветеринарія українців”, зафіксовані студенткою другого курсу Бакай Яною Михайлівною у Млинівському, Дубенському, Демидівському, Рівненському районах Рівненської області).

3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі – Архів ЛНУ) – Ф Р-119, оп. №17, спр. 576-Е, арк 1-206. (Польові етнографічні матеріали до теми “Традиційна родильна обрядовість українців”, зафіксовані студенткою другого курсу Качмар Лідією Василівною у Млинівському, Дубенському, Демидівському, Рівненському районах Рівненської області).
4. Болтарович З. Є. Народна медицина українців / З. Є. Болтарович. – К.: Наукова думка, 1990. – 232 с.
5. Галайчук В. Демонологія Кременеччини / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – 2012. – Вип. 47. – С. 193-235.
6. Галайчук В. Особливості побутування і прикметні структурно-семантичні риси середньо поліських замовлянь хвороб / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – 2003. – Вип. 31. – С. 113-131.
7. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества / Д. К. Зеленин. – Петроград, 1914. – Вып. 1. – С. 272-331.
8. Ігнатенко І. Народна медицина Середнього Полісся : традиції та сучасність (на польових етнографічних матеріалах) / Ірина Ігнатенко. – Кам’янець-Подільський : П. П. «Медобори-2006», 2013. – 336 с.
9. Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.) : Монографія / І. В. Колодюк. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2006. – 147 с.
10. Кузьмінська Б. Традиційні уявлення опілян про вроки та “урекливих” / Божена Кузьмінська // Вісник Львівського університету. Серія історична. – 2012. – Вип. 47. – С. 253-260
11. Парубій У. Основні методологічні принципи структурної характеристики текстів okazіонально-обрядової поезії/ Уляна

- Парубій // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – 2007. – Вип. 41. – С. 232-239.
12. Шкарбан А. Народна медицина Київського Полісся / Андрій Шкарбан // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – Львів : ІН НАН України, 1997. – С. 204-216.
13. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. – Lwów, 1899. – 496 s.

**Yana Bakai**

### **IRRATIONAL TREATMEN METHODS FOR EVIL EYE IN VOLYNIAN'S TRADITIONAL MEDICINE**

*The article written on the basis of field ethnographic material collected from the Volyn ethnographic territory national practices of the preventing and treating of people and domestic animals of evil eye are disclosed in this article. The means of preventing and “evil eye removal” by means of fire, water, chalk, magnet, ask, eggs and verbal magic formulas are taken into consideration there.*

**Key words:** *Volyn, evil eye, spell, “ureklyvy”, talismans.*

## УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ ПРО НЕРОЗДІЛЕНЕ КОХАННЯ В ЗАПИСАХ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ ст. (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОЛЕКЦІЇ П. Т. МАРКУШЕВСЬКОГО В ДЕРЖАРХІВІ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

*У статті аналізуються пісні про нерозділене кохання на основі матеріалів Колекції П. Т. Маркушевського. Наводяться приклади пісень.*

**Ключові слова:** *пісні про нерозділене кохання, символіка.*

Українські пісні про нерозділене кохання слід віднести до родинно – побутового циклу пісень. Найбільшу частину українських побутових пісень становлять пісні про кохання, в яких оспівано багатогранність людського життя та світ людських переживань. Конфлікт між бажаннями і можливостями закоханих, між їх внутрішнім особистим почуттям і зовнішніми умовами життя – основа драматизму більшості пісень про кохання.

Пісні про кохання відбили високі моральні якості молоді. Щирість, довір'я, взаємоповага, радість кохання, гіркота вимушеної розлуки, туга за коханою, зрада – основні мотиви, що відображають ці пісні. Головними персонажами пісень виступають хлопець і дівчина, а характер стосунків між ними, їхні почуття і переживання визначили зміст творів.

Найчастіше дівчина виступає, як центральний персонаж лірики кохання. У текстах пісень розкритті її почуття, відображена гармонія зовнішньої краси й сердечності та доброти. Пісенний образ дівчини завжди сповнений почуття гідності, і це надає йому надзвичайно оптимістичного освітлення навіть у найдраматичніших ситуаціях. Найповніше і найпоетичніше в піснях зображено дівчину, її щасливе та нещасливе кохання. Образ її постає з поетично ніжних

характеристик: вона «красна», «серденько», «вірная», «чорнобрива», у неї «брови, як шнурочок», «личко, як яблучко» [3, 6].

Подібно до образу дівчини змальовується й образ парубка – переважно з позиції ліричної героїні, через її ставлення до нього.

З особливою емоційною напругою відтворено в піснях нещасливе кохання. Лірика цього циклу налита то тугою за нерозділеним почуттям, то безнадією відхиленого кохання, розчаруванням і безнадійністю покинутої або зведеної дівчини, терпким і невтішним болем зради, відчаєм насильної розлуки, або вічною журбою за милим, скошеним смертю, війною. Зображується тут не стільки сама подія, а переживання, внутрішнє сприйняття її лірично-пісенним героєм.

Також в піснях про кохання постійно присутня природа, яка «переживає» в унісон з ліричними героями, міцно пов'язана з ними емоційно [2,15].

Наприклад, в образах голубів, їхньої ніжності й вірності втілена щира людська любов. Особливо часто переживання героїв проектується на природу, милий чи мила уподібнюються до небесних світил, рослин, квітів, птахів, чим досягається виразна рельєфність та емоційна загостреність зображення людської долі. Козак зіставляється з місяцем, орлом, соколом, а дівчина – з зіркою, сонцем, голубкою, ластівкою, горлицею, калиною, рожею, горіховим зерням.

Досліджуючи фонд П. Т. Маркушевського, слід відзначити, що серед пісень про нерозділене кохання найчастіше зустрічається твір «Цвіте терен» [2, с.11 –12 зв.]. У пісні змальовано переживання дівчини через зраду милого та побудована за принципом монологу героїні. Журливі інтонації, численні повтори надають пісні ліричності.

Сама назва символізує перешкоди, страждання. Дівчина полюбила того, хто напевно і не вартий її кохання, бо поїхав «іншої шукати». Пісня має характерні ознаки фольклору – повтори, звертання, риторичні питання, зменшувально-пестливі слова.



Так само, прикладом нерозділеного кохання виступає пісня «В кінці греблі шумлять верби», яка сужить відтворенням страждань дівчини за коханим козаком:

*«В кінці греблі шумлять верби,  
Що я насадила...  
Нема того козаченька,  
Що я полюбила» [1, с.46-46 зв.]*

Однією з найпоказовіших пісень є «Світи, світи місяченьку», зображено страждання дівчини через те, що її залишив коханий заради іншої, висловлення проклять з приводу цього:

*«..Я до тебе більше не прийду,  
нехай хтось інший йде,  
Єсть у мене друга дівчина,  
Вона на мене жде» [4, с.87-87 зв.]*

Пісня змальовує класичний «любовний трикутник» – дівчина кохає парубка, а той знаходить собі іншу. Дівчина нагадує про їхні щирі раніше стосунки, про те, що «й сухі дуби цвіли», а потім і «зелені пов'яли», як розлучились. Вона ладна пташкою стати, щоб прилетіти до милого на розмову, і картає тих, хто їх розлучив, натякаючи, що на чужому нещасті свого щастя не збудуєш.

Також відображає тягаль нерозділеного кохання пісня «Ой, не світи місяченьку, не світи нікому»:

*«..Світив місяць, світив ясний,  
Та й зайшов за тини,  
А я, бідна, гірко плачу:  
Зрадив мене милий!» [5, с. 20-20 зв.]*

Сюжет нерозділеного зустрічається в піснях козацької тематики, як наприклад, «Гиля, гиля, сиві гуси» [3,8]:

*«Гиля, гиля, сірі гуси,  
Не колотіть води.  
Посватали люди дівку –  
Плаче козак молодий» [З, с. 7-8 зв.]*

Тож на основі опрацьованого матеріалу можна побачити, що пісні данної тематики виділяються своєю емоційною глибиною та художньою красою. Важливу роль відіграє звертання до природи для відображення часових та просторових координат сюжетної ситуації. Персоніфікація природи та звертання до неї за допомогою чи за порятунком. Завдяки цьому, пісенність досягає винятково влучного відтворення найтонших відтінків людських настроїв, життєвих ситуацій та обставин.

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

1. Державний архів Одеської області (Держархів Одеської області). – Ф. Р-8259. Колекція П. Т. Маркушевського. – Оп.1. – Спр.189
2. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 198
3. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 437
4. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 442
5. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 475
6. Рудницький А. Українська музика. Історично – критичний огляд. – Мюнхен, 1963. – 406 с.
7. Хмілевська О. Українські народні пісні. – К., 1967. – 736 с.
8. Фільц Б. Джерела музичної культури [України] // Дзвін. – 1990.

**UKRAINIAN SONGS ABOUT UNSHARED LOVE IN THE RECORDS OF THE SECOND HALF XX CENTURIES (BASED ON MATERIALS OF P. T. MARKUSHEVSKIY COLLECTION IN NATIONAL ODESSA REGION ARCHIVE)**

*In the article songs are analysed about unshared love on the basis of materials of Collection P. T. Markushevskiy. Examples of songs are made.*

*Key words: songs about unshared love, symbolic.*

*Герасименко В.*

УДК 398.83:355.1(477.43/44):930.25(477.74-21)«1960/1990»

**КОЗАЦЬКА ТЕМАТИКА В ФОЛЬКЛОРІ ПОДОЛЯН ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ ст. (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОЛЕКЦІЇ П. Т. МАРКУШЕВСЬКОГО В ДЕРЖАРХІВІ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ)**

*Досліджено основні цикли та мотиви козацької тематики в усній традиції Поділля другої половини ХХ ст. на основі фонду П. Т. Маркушевського.*

*Ключові слова: козацькі пісні, ліричні пісні, козак, мати, дівчина, кохання, смерть.*

Дослідження історії України, її культури, побуту та традицій є актуальною темою всього періоду існування українського народу для відображення своєї унікальності та самобутності. Вивчення історичних подій через фольклор є одним із важливих напрямків наукового дослідження. Адже через народну творчість передаються

знання від покоління до покоління і ці зв'язки є досить стійкими в історичні пам'яті суспільства.

Козацтво являється одним із найбільш вивчених періодів існування українського народу. Першоджерелами можуть бути як опубліковані документи, так і архівні матеріали. При вивченні справ (№1-71) фонду Р-8259 – колекції професора Петра Трохимовича Маркушевського, вдалось виявити значний масив усноепічного надбання про козаків. Зокрема, це історичні та ліричні пісні, легенди та казки – в статті увага акцентована саме на піснях.

Як зауважив італійський письменник і перекладач Доменіко Чамполі: «Для козака шабля – його хрест, перемога – його Бог, а пісня – його молитва».

Козацькі пісні охоплюють тривалий період життя нашого народу. До найдавніших із них (XV-XVI ст.) належать твори про польову сторожу, постій козаків і пожежу в степу, про бурю на морі й потоплення турецького корабля, про сутички з турецько-татарськими загарбниками, про смерть козака на полі бою.

Історичні козацькі пісні можна поділити на декілька циклів [14, с. 407]. Пісні 1-го циклу оплакують долю України, яка зазнає грабіжницьких нападів кримськотатарського військ – «Зажурилась Україна, бо нічим прожити» [2, арк. 4 зв - 5; ], «Славний козаче, славно зажився» [2, арк. 3], «Не знав козак, не знав Супрун» [2, арк. 16 зв - 17], «Ой у лузі та ще й при березі» [2, арк. 57-58; 7, арк. 24 - 24 зв; 10, арк. 27 зв]; розповідають про муки козаків-невільників та героїчну смерть їхніх ватажків – «В Цареграді на риночку» (інша назва «Ой п'є Байда», «Пісня про Байду») [2, арк. 5 зв - 6, 43 зв - 44 зв; ]. В історичних козацьких піснях 2-го циклу опоетизовано козацькі походи I половини XVII ст., національно-визвольну війну українського народу середини XVII ст. (1648–1657) та видатних полководців: Дорошенко, Сагайдачний – «Ой на горі женці жнуть» [2, арк. 14 - 15; 4, арк. 43 - 44 зв; 7, арк. 23 - 23 зв]; Б. Хмельницького – «Ой Богдане, батьку Хмелю» [2, арк. 22зв - 23]; Д. Нечая – «Ой з-за гори високої» [2, арк. 52 -

55зв]; Н. Морозенка – «Ой Морозе, Морозенку, ти славний козаче» [2, арк. 17 зв - 18 зв]. До цього ж циклу належать пісні про битви – зокрема, Жванецьку облогу 1653 року – «Ой з города Немирова» [2, арк. 20 зв - 22]. З історичних пісень 3-го циклу постає образ М. Залізняка – «Максим козак Залізник» [2, арк. 49].

Справжніми перлинами українського фольклору є ліричні пісні про козацьку долю, про козацьких матерів і дружин, про козацьке кохання: «А ще сонце не заходило» [4, арк. 23; 8, арк. 11], «В кінці греблі шумлять верби» [8, арк. 24 зв; 10, арк. 2], «Заплакав козак же, від дівчини йдучи» [3, арк. 40; 8, арк. 19-19 зв; 11, арк. 13 зв - 14], «Зелений дубочку» [2, арк. 27 зв; 8, арк. 6 зв], «Ішов козак потайком» [7, арк. 3], «Козак іде до війська» [10, арк. 5], «Козак од'їжджає, дівчинонька плаче» [12, арк. 37 зв], «Козаченьку, куди йдеш» [6, арк. 18 - 18 зв], «Копав, копав криниченьку» [10, арк. 32], «Лугом іду, коня веду» [2, арк. 61-62; 10, арк. 9 зв - 10], «Молодий козаченько» [8, арк. 70 - 71], «Ой вийду я на ту гору» [4, арк. 43 - 44 зв; 7, арк. 31 зв; 10, арк. 29; 13, арк. 5 - 5зв], «Ой зійди, зійди, ти зіронько вечірняя» [10, арк. 23], «Ой не шуми, луже» [2, арк. 26 зв - 27 зв; 8, арк. 27-27 зв; 10, арк. 72 зв - 73], «Ой п'є, козак п'є» [9, арк. 50 зв - 51], «Ой там, у темному гаю» [4, арк. 47 - 48; 7, арк. 40 зв; 8, арк. 66 - 66 зв; 10, арк. 3], «Ой у полі жито» [12, арк. 23 - 23зв], «Ой у полі три криниченьки» [2, арк. 28 - 28 зв], «Ой я маю чорні брови» [8, арк. 20 зв; 10, арк. 17 зв], «Сидить козак на порозі» [5, арк. 57 - 57 зв], «Там, де Ятрань круто в'ється» [2, арк. 70 зв; 8, арк. 6-6 за; 10, арк. 26 зв - 27], «Чом дуб не зелений?» [12, арк. 6 зв - 7] та ін. Такі пісні створювались в найближчому оточенні козаків. Дехто з цих авторів нині відомий. Йдеться, зокрема, про українського поета і філософа XVIII ст. С. Климовського [14, с. 408]. Він – автор знаної у всьому світі пісні «Їхав козак за Дунай» [2, арк. 63-63 зв; 7, арк. 70-71; 10, арк. 16], яку обробив Л. ван Бетховен. Творчість членів козацьких родин була уособлена в образі легендарної поетеси XVII ст. з Полтавщини Марії (Марусі) Чурай, якій приписують понад десяток українських народних пісень,

у тому числі шедевр української пісенної творчості – «Засвіт встали козаченьки» (або «Засвистали козаченьки») [14, с. 408]. В зошитах з експедицій студентів П. Т. Маркушевського ця пісня зустрічається найчастіше, існує декілька різних варіацій [2, арк. 19-20; 4, арк. 37-37 зв; 8, арк. 5 зв - 6; 10, арк. 30].

Цікавим фактом є те, що літературні твори з часом вживаються як народні пісні – таким прикладом є думи Т. Г. Шевченка – «Ой у городі Могилеві» та «Тече вода в синє море» [2, арк. 13-13 зв, 67-67 зв].

Козацькі пісні відзначаються багатством ідейного змісту, емоційною наповненістю та високою художністю. Для їх стилю характерне поєднання реальності з символами та образами. Основний герой цих пісень – відважний воїн, захисник вітчизни, готовий віддати за неї своє життя.

Поділ пісень на тематичні групи є завжди досить умовним, тому що різноманітні мотиви дуже часто переплітаються в одному й тому ж творі.

Однією з найпоширеніших тем козацьких пісень є прощання козака з рідними та його від'їзд з дому. Ці пісні завжди пройняті мотивом туги, патріотичні почуття відступають на другий план, основне місце займає смуток прощання з сім'єю, коханою дівчиною чи молодою дружиною. Картина прощання козака до війська не позбавлена ритуальних рис: батько сідлає, а мати напуває коня, дівчина дарує весільну хустину і т. п. [1] Прикладами є: «Засвистали козаченьки», «Їхав козак за Дунай», «Їхав козак на війну» [7, арк. 66-66 зв], «Козак од'їжджає, дівчинонька плаче», «Козаченьку, куди йдеш», «Ой на гору козак воду носить» [12, арк. 20-20 зв].

Мотив розставання може драматизуватися проханням дівчини взяти її з собою, плачем матері за єдиним сином або ж провіщенням смерті козака: «Козак од'їжджає, Дівчинонька плаче: "Куди їдеш, козаче? Козаче-соколе, Візьми мене із собою, На Україну далеку!» [12, арк. 37 зв]; «Ой на гору козак воду носить, Дівчинонька

козаченька просить: «Козаченьку, мій собою, Візьми мене із собою, Помандрую я з тобою!» [12, арк. 20-20 зв].

Тривога, погане передчуття можуть передаватися прикметами та формулами неможливого: «Ой рад би я, матусенько, Скоріше вернуться, Да вже щось мій вороненький, В воротях спіткнувся» [2, арк. 19-20; 4, арк. 37-37 зв; 8, арк. 5 зв - 6; 10, арк. 30]. Часто символом-провісником смерті у цих творах є чорний (вороний) кінь або птах .

Козацьке життя у ліричних піснях змальовано, як правило, поза межами битв, звитяжних подвигів. Центральна тема – козацький побут і викликані ним почуття та думки. Основні мотиви – життя в походах без відпочинку, коли нема де прихилити голови, і додом стає зелена діброва чи темний байрак [1]. Особливо драматичним є мотив ностальгії за рідним додом: далеко від рідного краю в уяві козака зринають образи батьків, думки про те, чи вони ще живі: «Ой іде козак та доріженькою, Слізоньками умивається: «Десь моя ненька, десь моя старенька, Та за мною убивається» [2, арк. 26-26 зв].

Також виринає образ коханої дівчини чи дружини, що кличе до себе або сумно дивиться на судженого, викликає в козацькій душі суперечливі почуття, бажання повернутися додому: «Молодий козак отамана просить: «Пусти мене, отамане, Із війська додому, Бо вже скучила, бо вже змучилась, Дівчина за мною» [2, арк. 25; 39, арк. 7].

В ліричних піснях козак часто сумує, туга посилюється мотивом самотності: єдиним другом козака є вірний кінь, що розуміє його настрій, хвилювання, охороняє в час небезпеки, попереджує про неї, а якщо господар загинув, сповіщає про це його рідних: «Ой плаче, плаче козак молоденький, На конику вороному."Вороний коню, грай ти підо мною! Та розбий ти тугу мою!» [2, арк. 26-26 зв].

Тема смерті козака є однією з найпоширеніших у цій групі пісень. Як правило, в сюжеті не змальовуються битви, поєдинки, нічого не сказано про обставини смерті, не пояснюються причини, чому він сам залишився самотній лежати на полі бою. Картина

загибелі козака постає доволі традиційною: вбитий він лежить під калиною чи тополею, очі накриті червоною китайкою, над ним нахилився вірний кінь, над ним кружляє чорний ворон: «Ой на горі огонь горить, А в долині козак лежить. Накрив очі китайкою – Заслугою козацькою. Що в головах ворон кряче, А в ніженьках коник плаче...» [4, арк. 39-40]; «Ой у полі жито, Копитами збито, Під білою березою, Козаченька вбито. Ой убито, вбито, Затягнуто в жито, Червоною китайкою, Личенько накрито» [12, арк. 23-23зв].

У деяких піснях смертельно поранений козак розмовляє зі своїм єдиним другом-конем, який копитами в землі копає для нього могилу, просить його передати останню звістку рідним: «Ой коню мій вороненький, Товаришу мій вірненький! Не плач, коню, надо мною, Не бий землі під собою. Біжи, коню, дорогою, Степовою широкою. А щоб татари не спіймали, Сіделечка не здіймали, Як прибіжиш під ворота, Стукни-грюкни коло плота, Як прибіжиш в батьків двір, Заржи, коню, на весь подвір!» [4, арк. 39-40]

Поширеним мотивом в козацьких піснях є подання смерті козака як вінчання з сирою землею чи з травою-муравою: «Не плач, мати, не журися, Та вже твій син оженився: Та взяв собі паняночку – В чистім полі земляночку...» [4, арк. 39-40]

Вся багата символіка козацьких пісень пов'язана з поетичними уявленнями про мужність, силу, міць (образи орла, сокола, дуба, явора). Давність походження козацьких пісень виявляється і в їхній образності. Крім головного ліричного героя – козака, в них фігурують архетипні образи коня (може говорити людською мовою, плаче над убитим козаком, просить прокинутись), сивої зозулі (розповідає козакові, що діється вдома, від нього несе звістку рідним), ворона, сокола; персоніфіковані образи сил природи, дерев (всієї діброви, лісу, гаю) [1].

Однак, незважаючи на страждання, нелегку долю, смерть козака, цим пісням властива і тема волі, воїнської звитяги, де возвеличується патріотичний дух, безстрашність, самовідданість справі національного визволення, оспівується козацька слава.



Таким чином, козацькі пісні, що збереглися до нашого часу, є особливо цінними творами соціальної лірики. Вони стали основою для подібних за тематикою і поетикою солдатських, рекрутських, вояцьких, жовнірських пісень.

### Список використаної літератури та джерел

1. Волкова К. Ф. Українські народні козацькі пісні та думи. – Режим доступу: <http://bizslovo.org/content/index.php/en/biblioteka/211-ukrainska-narodna-tvorchisty/400-kozacki-pisni.html> (10.06.2017)
2. Державний архів Одеської області (далі Держархів Одеської області). – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 2.
3. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 4.
4. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 6.
5. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 7.
6. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 24.
7. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 26.
8. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 39.
9. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 51.
10. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 53.
11. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 56.
12. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 58.
13. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 71.
14. Чабаненко В. А. Козацтво і фольклор // Енциклопедія історії України: Т. 4: Ка-Ком / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. - К.: В-во "Наукова думка", 2007. – С. 406-408. – Режим доступу: [http://www.history.org.ua/?termin=Kozactvo\\_i\\_folklor](http://www.history.org.ua/?termin=Kozactvo_i_folklor) (10.06.2017)

**COSSACK THEMES IN PODOLYAN'S FOLKLORE IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY. (BASED ON THE COLLECTION OF P.T. MARKUSHEVSKIY IN THE STATE ARCHIVES OF ODESSA REGION)**

*The author has investigated the basic cycles and motives of Cossack themes in Podolyan's oral tradition in the second half of the 20th century on base of P. T. Markushevskiy collection.*

**Keywords:** *Cossack songs, lyrical songs, Cossack, mother, girlfriend, love, death.*

*Груша А.*

УДК 39:677.02-486.6](477.81/.82))

**ТРАДИЦІЙНИЙ ПРОЦЕС ВИГОТОВЛЕННЯ ПОЛОТНА НА ТЕРЕНАХ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОЇ ВОЛИНИ (НА ПОЛЬОВИХ МАТЕРІАЛАХ З РІВНЕНСЬКОЇ ОБЛ.)**

*У статті, на основі матеріалів польової етнографічної експедиції 2016 р., зібраних автором у селах Демидівського, Дубенського, Млинівського та Рівненського районів Рівненської обл., описано процес виготовлення полотна на території історико-етнографічної Волині. Зокрема, охарактеризовано особливості етапів цього процесу (первинної обробки волокон, прядіння ниток, власне виготовлення полотна, його вибілювання), а також знаряддя, які для цього використовували.*

**Ключові слова:** *Волинь, Рівненська обл., полотно, терниця, дерганка, веретено, прялка, снівниця, ткацький верстат, прядіння, вибілювання.*

На сьогодні Волинь як історико-етнографічний район є недостатньо дослідженою. Це стосується, зокрема, різних ділянок традиційно-побутової культури волинян, серед них – і народного одягу. Попри те, що нині про народний одяг населення Волині опубліковано дві монографії (Галини Стельмущук про давнє вбрання [5] та Лідії Чайковської про одяг другої половини ХІХ – початку ХХ ст. [6]), значна кількість аспектів зазначеної теми в літературі не висвітлена. Відзначимо й те, що у наявних публікаціях різні терени Волині представлені нерівномірно.

Метою пропонованої статті є опис традиційного процесу виготовлення полотна (на основі польових етнографічних матеріалів, зібраних автором у 2016 р. під час експедиції у Демидівський, Дубенський, Млинівський та Рівненський райони Рівненської обл.).

Основним матеріалом для виготовлення одягу здавна було полотно домашнього виробництва. Його виготовленням займалася жіноча частина населення, переважно жінки й старші доньки у вільний від польових робіт час. Вважалося, що кожна дівчина має вміти прясти й ткати. На ці вміння робили акцент, коли дівчина мала виходити заміж. Прядіння було одним з головних занять дівчат під час вечорниць: саме там вони вдосконалювали свої вміння стосовно цієї роботи.

Жінки з бідних селянських родин часто наймалися до багатіїв виготовляти для них полотно. Дослідниця українського народного одягу Катерина Матейко зазначала, що за «локоть» – «півторак» пряжі, з якого можна виткати шість метрів полотна, у 1929 р. платили від одного до трьох злотих [2, с. 61]. «Локоть» і «півторак» – давні народні міри довжини, відповідно довжина від ліктя руки до кінця середнього пальця та 1,5 дюйма [4, т. 2, с. 375; т. 3, с. 161].

Традиційний процес виготовлення полотна можна поділити на такі етапи, як 1) первинна обробка волокон; 2) прядіння ниток; 3) власне виготовлення полотна; 4) його вибілювання.

Під час польового етнографічного дослідження на території Демидівського, Дубенського, Млинівського та Рівненського районів Рівненської обл. виявлено, що місцеві селяни для виготовлення полотна використовували переважно коноплі (менше застосовували льон).

Перший етап обробки волокон включав у себе такі операції, як збирання, мочіння, м'яття, тіпання та чесання. Коноплі збирали два рази на рік – улітку та восени: *«Коноплі сіяли весною, але вони мали дводонну плоскінь і матірку. Плоскінь вибиралася в липні, в серпні місяці. А матірка геть уже коло жовтня вибиралася, там були стебла і вони мали сімя»* (с. Малі Дорогостаї Млинівського р-ну) [1, арк. 87]. «Матіркою» називали так звані жіночі стебла коноплі, які мали насіння та з яких виготовляли грубе полотно на мішки або ж мотузки [4, т. 2, с. 410]. Натомість «плоскінь» – так звані чоловічі стебла, з яких виготовляли тонке полотно для одягу, в першу чергу – для сорочок [4, т. 3, с. 197]. Збираючи коноплі, їх намагалися вибирати однакової довжини адже від цього залежала тривалість вимочування у воді. Після того, як стебла конопель зібрали, їх в'язали у пучечки й починали вимочувати.

Процес вимочування конопель мав на меті відділити кострицю (тверду частину стебел) від волокна. Коноплі вимочували у річці близько тижня, після чого їх розстеляли на березі, щоб висохли. Те, чи готові коноплі до подальшої обробки, визначали за допомогою тертя стебла обома руками: коли під час цього процесу костриця відлітала й залишалося волокно і означало те, що конопля вимочилася. Респондент розповідає: *«Треба залізти в річку і кожний цей пучечок (називався він «ручка»), кожну ручку вимити, виполоскати, щоб вона була чиста. Тоді висушити її. А тоді вже то воно таке, як вже вимокне, то воно вже не зелене, не жовте, а біле. Ну таке не дуже вже біле, а досить того. Як уже воно висохне, ставиться такий дручок великий, на хату спирається, і його ламається, цю ручку. Отака буде ручка, як які коноплі.*

*Поломається, а тоді отако оббивається об той дручок» (с. Іваничі Рівненського р-ну) [1, арк. 111].*

Після того, як коноплі вимочили й поламали, волокно остаточно чистили від костриці за допомогою спеціальної терниці: *«Тут такі два стовпчики, а між стовпчиками таке, як коритчатко прибите. І в цьому коритчатку знов таке, як язичок. І тоді правою рукою поднімаєш, сюди кладеш, і їм оббиваєш, щоб воно [волокно] було чистіше. То то «терниця» називалось» (с. Іваничі Рівненського р-ну) [1, арк. 111–112].*

Наступним етапом було чесання волокна. Для цього використовували спеціальну щітку – «дерганку». Вона була круглої форми й мала залізні зубці [4, т. 1, с. 368]. Дерганкою розділяли волокна, які могли склеїтись між собою. Також завдяки чесанню короткі волокна залишалися на щітці, а придатні лишалися в руках жінки. Прядиво, яке лишалося на дерганці, називали «миканкою». З нього виготовляли мішки й мотузки. Натомість волокна, які залишалися в руках, ще раз чесали, але вже щіткою зі щетини. Волокна, які залишалися на ній, – так звані «пачіски», використовували для виготовлення грубих тканин. Тонке полотно виготовляли з «кукли» – волокна, яке залишалось після другого чесання [2, с. 59].

Наступним етапом виготовлення полотна було прядіння. У давнину, щоб спрясти нитку, використовували веретено – знаряддя із загостреним кінцем та товстішою серединою. Зазвичай селяни виготовляли веретена власноруч, витесуючи їх з ліщини чи тополі. Щоб веретено швидше крутилося, використовували прясельце – кружечок з глини або з каменю, що виконував функцію тягарця для веретена [2, с. 61].

Наші польові етнографічні дослідження на теренах Рівненщини, під час яких зібрано дані здебільшого про процес виготовлення полотна у 20–40-х роках ХХ ст., засвідчують, що в зазначений період селяни пряли переважно не за допомогою веретена, а використовуючи механічні «прядки». Це знаряддя складалася з

невисокого триніжного стільчика, на якому були два стояки, а між ними – велике дерев'яне колесо, що оберталося на металевій осі, а над ним – менше. Обидва колеса сполучалися міцним шнуром, за допомогою якого оберталося залізне веретено (на ньому була дерев'яна цівка, на неї й намотувалася пряжа). Велике колесо приводила в рух «корба», сполучена з підніжкою. Саму прялку приводили в рух ногою.

Після того, як волокно обробили на прялці, його починали снувати, щоб підготувати нитки для ткання на верстаті: *«Снівниця була. [...] Були такі з дерева пальочки внизу і вверху. То якось його [волокно] вже замотували, ну бо ж крутиться. Кругом крутить треба було»* (с. Іваничі Рівненського р-ну) [1, арк. 112]. Зазначимо, що в кожному селі могло бути декілька снувальників, які снували нитки для всього села.

Останнім етапом виготовлення полотна було його ткання на верстаті. Зазвичай у селі було декілька ткачів, які займалися цією справою [1, арк. 103]. Ткацький верстат складався з декількох частин: начиння, ляди з бердом, заднього й переднього навоїв, ставки та підніжки [7, с. 331]. На задньому навої навивались нитки основи, а на передньому вже було готове полотно. Посередині між навоями було начиння – дерев'яні пластини, на які були намотані нитки. Вони рухалися вгору-вниз (завдяки підніжці внизу верстата), унаслідок чого виходило полотно. Начиння трималося на ляді й берді, через які проходили нитки основи (ці частини регулювали укладання ниток основи до вже готового витканого полотна). Ще одним елементом верстату була ставка – широка горизонтальна дошка, яка проходила поперечно через увесь верстат.

На верстаті можна було отримати полотно різної товщини [3, с. 56–57]. Товщина полотна залежала від кількості пасом, які використовували для його виготовлення. Полотно різної товщини називали по-різному: «дев'ятка» – грубе полотно й відповідно тонші «десятка», «дванадцятка», «тринадцятка» і «чотирнадцятка». Наприклад, з «дванадцятки» виготовляли тонке полотно, яке йшло

на пошиття сорочок [1, арк. 87]. Натомість з дуже грубого полотна, так званого «валу», на території Рівненщини виготовляли мішки [1, арк. 87].

Після того, як полотно виткали на верстаті, його потрібно було вибілити (адже воно було жовтуватого кольору). Для цього полотно вимочували у річці чи озері, потім розстеляли на траві, щоб на нього прямо світило сонце. Подекуди на полотно лили гарячу воду. Респондент розповідає: *«Ото беруть, намочують і розстеляють по траві. А тоді ще гарячою водою обпаряють, щоб воно відбілювалося. Й воно таке білісіньке [виходить]»* (с. Владиславівка Млинівського р-ну) [1, арк. 68]. Вибілювання було останнім етапом виготовлення полотна. Далі з нього шили одяг: сорочки, спідниці, штани тощо.

Виготовлення полотна було досить трудомісткою роботою, яка тривала близько року: влітку вибирали коноплі, восени й узимку пряли й ткали, весною полотно вибілювали. Проте, з плином часу традиція виготовлення полотна у домашніх умовах зникла, позаяк відбулася повна механізація цього процесу. Тканину стало простіше придбати у готовому вигляді в крамниці. У той самий час традиційний одяговий комплекс почали витісняти (завдяки новим віянням моди) суконки для дівчат і жінок та костюми – для чоловіків.

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

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. Р-119. – Оп. 17. – Спр. 572-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційний одяг українців», зафіксовані студенткою другого курсу Грушею Альоною Олександрівною 28.06–06.07.2016 р. у Млинівському, Дубенському, Демидівському та Рівненському р-нах Рівненської обл.). – 116 арк.
2. Матейко К. Ткацька сировина / Катерина Матейко // Народна творчість та етнологія. – 2015. – № 4. – С. 54-66.

3. Ніколаєва Т. О. Історія українського костюма / Тамара Ніколаєва. – К. : Либідь, 1996. – 176 с.
4. Словарь української мови, зібрала редакція журналу «Киевская старина»; упорядкував, з додатком власного матеріалу Борис Грінченко. – К., 1907. – Т. 1-3.
5. Стельмащук Г. Давнє вбрання на Волині: етнографічно-мистецтвознавче дослідження / Галина Стельмащук. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2006. – 277 с.
6. Чайковська Л. Народний одяг волинян другої половини ХІХ – початку ХХ століття / Лілія Чайковська. – Львів : ІН НАН України, 2012. – 136 с.
7. Moszynski K. Kultura luduwa Słowian / Kazimierz Moszyński. – Kraków, 1929. – Cz. 1 : Kultura materjalna. – 710 s.

**Alena Hrusha**

**THE TRADITIONAL PROCESS OF CLOTH PRODUCTION  
AT THE TERRITORY OF HISRORIC-ETHNOGRAPHIC  
VOLYN'  
(ON THE FIELD MATERIALS FROM RIVNE REGION)**

*The article, written on the basis of the materials collected by the author during the ethnographical field research expedition to Demydivka, Dubno, Mlyniv and Rivne districts of Rivne region in 2016, describes the process of cloth production at the hisroric-ethnographical Volyn'. The author gives the detailed characteristics of the production stages (preprocessing and primary treatment of fiber, thread spinning, cloth making and bleaching) as well as the traditional cloth production tools and equipment.*

**Key words:** *Volyn', Rivne region, cloth / linen, ternytsya, derhanka, spindle, spinning wheel / distaff, snivnytsya, handloom, spinning, bleaching.*



УДК [39:316.723:35](477)

## ВІЙСЬКОВО-ІСТОРИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХІ ст.

*У даній статті розглядається зародження й розвиток ігрового відтворення середньовічної військової справи в Україні. Аналізується типова модель створення клубу історичної реконструкції, простежується поширення мережі цих клубів у 1990-2000-х роках. Приділяється увага також місцям (просторам) реконструкції та субкультурному фольклору історичних реконструкторів.*

**Ключові слова:** військово-історична реконструкція, історичне фехтування, лицарській бій, субкультура.

Наприкінці 1980-х років в Україні з'явилося і стрімко здобуло популярність явище *військово-історичної реконструкції* – відтворення матеріально-технічної культури та подій (в ігровій формі) певної історичної епохи із використанням археологічних, письмових та образотворчих джерел.

В якості структурних передумов цього явища можемо назвати, по-перше, фольклорні реконструкції і взагалі цікавість до «етнічних старожитностей», роздмухані в СРСР з кінця 1960-х рр., і, по-друге, військово-патріотичну пошукову роботу, здійснювану центрами позашкільної освіти також ще за радянських часів.

Якщо враховувати ці передумови, не викликає подиву, що новітній рух військово-історичної реконструкції в Україні ділиться на два великі напрямки: реконструкцію середньовічну/ранньомодерну та реконструкцію військових подій ХХ століття (передовсім дві світові та громадянська війна). У даній роботі ми зосередимось виключно на першому з цих напрямків.

Військово-історична реконструкція епохи Середньовіччя за роки свого існування в Україні встигла випрацювати власну субкультуру. Поле дискурсу й практик цієї субкультури частково перетинається з полями інших, тісно пов'язаних з нею субкультур: рольовиків/толкієністів, рокерів/металістів та неоязичників. Реконструктори нерідко є водночас «адептами» і цих субкультур або декількох із них.

Наукове вивчення практик військово-історичної реконструкції епохи Середньовіччя в Україні не надто розвинене: узагальнюючі монографічні або дисертаційні дослідження відсутні, однак є низка статей, написаних переважно істориками, фольклористами [1; 12], а також спеціалістами з туристичної галузі та економічної географії [2; 4]. Цікаво відзначити, що у 2013 р. Державним центром позашкільної освіти (м. Київ) була розроблена програма науково-технічного напрямку «Історична реконструкція», яка включає теоретичне вивчення й практичне опанування методів реконструкції військової справи пізнього Середньовіччя [9].

Як стверджують самі реконструктори (одеські, але, на наш погляд, це типова ситуація), їхня діяльність бере початок від толкієністських компаній кінця 1980-х рр., що збиралися у певних місцях (Ланжерон), організовували виїзди за місто, розігрували сцени з творів Дж. Р. Р. Толкієна й намагалися відтворити матеріальну культуру персонажів [10]. Незабаром з цього середовища виокремилась частина людей, зацікавлена у дбайливій реконструкції військових, побутових та духовних аспектів життя певної історичної епохи. Таким чином відбулося розмежування на «рольовиків» та власне «реконструкторів», хоч межа між ними лишається примарною.

Відомо, що вже з середини 1990-х рр. військово-історичну реконструкцію епохи Середньовіччя йменували «лицарськими боями» або «середньовічним боєм». У травні 1998 р. в Кам'янці-Подільському відбувся один з перших «лицарських фестивалів», приурочений до дня міста. Він не так орієнтувався на реконструкцію

певної епохи або місцевості, скільки робив ставку на розважально-змагальний аспект боїв у обладунках на мечях. Ці перші фестивалі (серед них «Соколинний кубок» 1999 р.) сучасні кам'янецькі реконструктори називають «псевдолицарськими» [13] саме через відсутність свідомо відтвореної автентичної складової.

На рубежі 1990-2000-х років відбувається стрімке поширення мережі реконструкторських клубів. Зазвичай вони утворювались за схожим принципом: у населеному пункті з'являлась ініціативна група людей (часто – компанія з 3-4-х чоловіків), вони виїжджали на якийсь фестиваль або полігонну гру (про типологію реконструкторських ігр див. далі), переймали досвід вже існуючого клубу(-ів) й за його (їхньої) допомоги починали власну «розкрутку». Найважливішими етапами цієї «розкрутки» була купівля або майстрування обладунків, ігрової зброї та цивільного костюму певної епохи, організація тренувань і, врешті-решт, локальних ігор та фестивалів.

Відтворити хронологію виникнення й розвитку окремих клубів військово-історичної реконструкції надзвичайно важко, оскільки такі клуби часто є неформальними, невеликими за кількістю членів. Нерідко вони припиняли своє існування, не залишивши по собі жодних свідчень, окрім спогадів учасників. Тому, на наш погляд, більш доцільно зосередитись на історії реконструкторських фестивалів та з'їздів.

Найдавніші всеукраїнські фестивалі історичної реконструкції – «Стародавній Меджибіж» (з 2003 р.), «Terra Heroica» (з 2004 р., Кам'янець-Подільський), «Ту Стань!» (з 2006 р., с. Урич Львівської обл.), як не дивно, пережили більш пізні й продовжують проводитися сьогодні (детальніше про них – далі).

У 2006 р. львівський клуб історичної реконструкції «Срібний вовк» організував міжнародний фестиваль середньовічної культури «Львів Стародавній», майданчиком проведення якого було обрано музей народної архітектури та побуту «Шевченківський гай». Тематика фестивалю – Львів XIV-XV ст. (час «найбільшого розквіту

міста»). Учасники військово-історичного аспекту реконструкції представляли 5 країн і не були об'єднані певним стилем. Вдруге і втретє даний фестиваль проводився відповідно у 2010 та 2012 рр.

У 2007 р. у Луцькому замку було проведено фестиваль «Сталева троянда». Принципи розвитку реконструкторського руху в цей час можна вловити за такою деталлю: організацією даного фестивалю займалась Одеська (!) обласна федерація бойових мистецтв і оздоровчих систем, до якої долучився луцькі клуби «Хелм» та «Братство Рицарське Землі Волинської» [17]. Фестиваль не мав чітко визначеної стилістики й робив акцент на розважально-змагальному аспекті «лицарських» боїв. Як можна зрозуміти, на середину 2000-х років реконструкторський рух вже мав потужні організаційні форми – регіональні та міжрегіональні об'єднання та асоціації.

На рубежі 2000-2010-х рр. спостерігається поширення локальних та регіональних фестивалів історичної реконструкції, які мали незначну тяглість або не мали її зовсім: 2008-2011 рр. у Чернігові проходив «Мстислав Fest», у 2012 р. у Тростянці (Сумська обл.) – фестиваль «Стара фортеця», у 2011 р. у Білгород-Дністровському, окрім регулярних заходів, що відбувалися за підтримки одеських реконструкторів, проводився фестиваль «Білий бастіон», спрямований на «відтворення традицій культури середньовічного побуту» [20]. Військово-історичний аспект останнього переслідував в якості мети не видовищність (як це було у перерахованих вище фестивалях), а обмін досвідом серед любителів старовини.

Поєднання цієї мети із видовищністю натомість можна знайти у заходах військово-історичної реконструкції, присвячених певним битвам – зокрема у 2009 році відбулось відтворення Зборівської (1649 р.) та Хотинської (1621 р.) битв. У ньому взяли участь реконструктори, які спеціально займаються строєм, зброєю і тактикою XVII ст.

Найбільшим досягненням руху військово-історичної реконструкції епохи Середньовіччя в Україні можемо вважати

відкриття у 2010 р. «Парку Київська Русь», побудованого у с. Копачів Київської обл. на кошти благодійної організації «Слов'янський фонд». Незважаючи на приватний характер парку, науковим керівником проекту є заступник директора Інституту археології НАНУ Г. Ю. Івакін [5]. Парк відтворює київський дитинець X-XIII ст., проводить регулярні фестивалі історичної реконструкції тощо. Аналогічним за масштабом досягненням російських реконструкторів епохи Середньовіччя ми вважаємо зйомку документального фільму-реконструкції «Один в минулому» [11].

Наприкінці 2016 р. міністерство молоді та спорту України внесло до реєстру визнаних видів спорту «середньовічний бій» [16].

Події останніх років продемонстрували те, що реконструктори епохи Середньовіччя в Україні – люди здебільшого пасіонарні й не стороняться громадсько-політичної діяльності. Учасник вінницького клубу історичної реконструкції «Білий вовк» М. Шимко загинув від кулі снайпера на Майдані 20.02.2014., а засновник історико-патріотичного клубу «Порубіжна варта» А. Калін – під час пожежі 02.05.2014. в Одесі. Крім того, політичні події внесли корективи й в саме життя клубів та фестивалів. Щорічний фестиваль «Сталева ліга», який проводився в Одесі з початку 2000-х років (точний рік заснування важко встановити) у 2014 р. переїхав до Судака у зв'язку з політичною еміграцією свого головного організатора, Д. Кокшарова та деяких його однодумців [21].

На сьогодні (2017 р.) клуби історичної реконструкції епохи Середньовіччя (або ж клуби історичного фехтування) існують в кожному обласному центрі України, а також у містах, сприятливих для цього своїми історичними пам'ятками (Кам'янець-Подільський, Білгород-Дністровський, Хотин, Меджибіж тощо). Деякі з них зосереджуються на військово-історичній реконструкції певної епохи: кл. «В'єверица» (Київ) – Київського князівства XI-XIII ст. [7], «Вітальєри» (Дніпро) – Північної Європи XIV-XV ст. [8]; деякі беруться за реконструкцію конкретного матеріалу одразу декількох

епох: «Тангар» (Одеса) – Англії XIV-XV ст. й мушкетерів гетьмана І. Виговського [14], «Кам'янець-Подільське військово-історичне товариство» – охоронців Кам'янецької фортеці другої половини XV ст., першої третини XVII ст., початку XX ст. [15]; нарешті, деякі клуби не прив'язуються до епохи й території («Лучеськ» з Луцька, «Шпора» з Житомира та ін.).

Як загалом у світі, популярними місцями військово-історичної реконструкції епохи Середньовіччя є фортифікаційні споруди, побудовані у відповідні час. Їхня оборонна функція з XVIII-XIX ст. була зведена нанівець, а самі споруди часто перетворювались на руїни. Проведення фестивалів історичної реконструкції – можливість регулярно проводити косметичні ремонти й підтримувати пам'ятки старовини у принаймні привабливому для туристів вигляді. В Україні найбільш найбільш знаними місцями такого типу є Меджибіж, Кам'янець-Подільський, Хотин та Білгород-Дністровський.

У Меджибожі з 2003 р. регулярно проводиться фестиваль «Стародавній Меджибіж» (у 20-х числах серпня), а з 2010 р. – ще й «Зимова вежа» (у перші вихідні після Різдва). Організаторами виступають хмельницький клуб військово-історичної реконструкції «Воїн» та Державний історико-культурний заповідник «Меджибіж» (подібну співпрацю між реконструкторами та адміністрацією бачимо практично в усіх випадках таких фестивалів).

У Кам'янці-Подільському з 2004 р. проводиться найбільший у Європі фестиваль військово-історичної реконструкції XVII ст. «Тerra Heroica». Для нього характерне дбайливе дотримання форм одягу, обладунків, зброї і тактики зазначеної епохи. З-поміж учасників конфліктів відтворюються («відігруються») українські козаки, московські стрільці, війська кримських татар і трансильванців, а також інші європейські збройні формування (мушкетери, гайдуки). Реконструються піший та кінний бої, стрільба з легких гармат та ручної вогнепальної зброї; інші атрибути поля бою (спалюються

бутафорні «хатки», сигнали підрозділам передаються за допомогою тулумбасів та литавр тощо) [13].

Дещо інша специфіка у щорічного фестивалю «Ту Стань!», який проводиться у с. Уричі Сколівського р-ну Львівської обл. з 2006 р. Його військово-історична тематика – Давня Русь, Галицько-Волинське князівство й татарські набіги на нього. Крім звичайного для таких заходів відтворення строю-обладунків-зброї, у 2009-2010 рр. під час групових боїв тут застосовувались реконструйовані металеві машини й таран – для штурму фортеці [19].

У 2010-2011 рр. на базі Хотинської фортеці проводився масштабний міжнародний фестиваль «Битва націй», в якому брали участь учасники з 4 та 7 держав відповідно (Україна, Росія, Білорусь, Польща, на другий рік до них долучилися команди з Німеччини, Італії та Канади). Організатором виступила харківська «Асоціація реконструкторів Середньовіччя України», а вже в наступні роки «Битва націй» почала «переїжджати» з країни до країни: у 2012 р. вона відбулася вже у Варшаві за сприяння «Міжнародної асоціації історичних реконструкторів Середньовіччя» (12 національних команд) [6]. Завдяки матеріальній та організаційній базі, залишеній у Хотині після цього фестивалю, у ньому почав регулярно проводитися фестиваль «Середньовічний Хотин». У 2012 р. під час цього фестивалю вперше в Україні відбулась реконструкція масового кінного бою, а також зіткнення на списах.

З 2012 р. у с. Пересопниця Рівненської обл. клуб історичної реконструкції «В'єверица» разом із культурно-археологічним центром «Пересопниця» проводить фестиваль історично-реконструкції X-XIII ст. «Русь Пересопницька» Перед учасниками фестивалю ставляться жорсткі вимоги історичної відповідності (автентичності): реконструйована зброя повинна бути входити до арсеналу обраної території та епохи, її масово-габаритні показники повинні збігатися з оригіналами (виключення – кистені, клівці та сокири з довжиною лека до 5 см), однак наконечники списів та рогатин при цьому

повинні підтуплюватися, наконечники стріл та сулиці – виготовлятися з м'якого амортизуючого матеріалу [3].

В Одесі та Одеській області найбільш потужними фестивалями історичної реконструкції на сьогодні є «Порохова вежа» (проводиться у травні на базі парку ім. Т. Г. Шевченка), «Каста Монкастро», «Кубок Бессарабії» та «Аккерманський клинок» (на базі Білгород-Дністровської фортеці). Вони не мають жорстко-заданої історичної тематики, учасники реконструюють матеріально-технічну й тактичну базу тих епох і територій, яку обрали самі або яка підтримується їхнім клубом.

Військово-історичну реконструкцію можна уявити як систему діяльності, в якій беруть участь окремі індивіди (реконструктори) та групи (клуби, асоціації).

Первинною складовою цієї діяльності є дослідження певного періоду за наявними джерелами (письмовими, археологічними, іконографічними) та науковими публікаціями. Певна частина реконструкторів з необхідністю має історичну або археологічну освіту, а деколи – й науковий ступінь. Більшість, втім, опановують навички з опрацювання історичних джерел самотужки або за допомогою більш досвідчених членів клубу. Особливе значення для реконструкторів мають археологічні та іконографічні джерела, оскільки дозволяють безпосередньо побачити, як виглядав стрій, зброя, постава військовиків обраної епохи.

Другою складовою є купівля або самостійне створення історичного костюму та ігрової зброї. Цей процес є найбільш працемістким і проблематичним, оскільки потребує розв'язання цілої низки принципових питань: щодо відповідності матеріалу, кольору, крою або форми, масо-габаритних показників зброї, а відтак – правового статусу такої зброї. Новачки часто купують перші екземпляри одягу, амуніції та зброї, благо «завдяки Інтернету, в Україні давно вже сформувався ринок таких речей» [13]. Однак у багатьох реконструкторів можна зустріти свідоме бажання виготовляти «історичні речі» власноруч, що обумовлює тісний



взаємозв'язок між військово-історичною реконструкцією та опануванням традиційних ремесел (ковальства, автентичного шиття, теслярства, гончарства тощо). Ця складова передбачає і регулярні тренування з реконструйованою зброєю, без яких її застосування у ігровій практиці втрачало б сенс.

Третьою складовою є власне застосування знань, навичок та речей під час ігрових реконструкцій. О. С. Петренко пропонує таку типологію реконструкторсько-рольових ігор відповідно до їхнього масштабу: настільно-словесні або текстові ігри; кабінетні/кухонні ігри, на субкультурному слензі – «лангедоки» - ті, що відбуваються у невеликому, закритому приміщенні («павільйоні») й передбачають участь не більше 50 людей; міські ігри (локальні турніри, змагання між клубами); полігонні або польові ігри – найбільш масштабні, передбачають виїзд до певної локації (зазвичай поза населеним пунктом) й тривають від кількох днів до тижня. Однією з форм реконструкторських заходів є конвент – планове зібрання реконструкторів для обміну досвідом та спілкування.

Організація полігонної гри або фестивалю реконструкції передбачає появу ідеї/концепції у «майстра» або «майстерської групи» (ініціаторів). На її продумування може витратитися від декількох місяців до року. За наявності «майстерської групи» її представники розподіляють між собою обов'язки з розробки загальної концепції, сюжетної лінії (якщо вона є), нагляду за відповідністю стилістики обраній епосі, взаємодії з органами влади, охорони, медичного та харчового забезпечення учасників гри. «Майстри локацій» відповідають за гру на певній ділянці території (якщо полігон поділено на «табори», команди). «Майстер мертв'ятника» займається організацією роботи з гравцями після можливої смерті їхнього персонажа». «Ігротехніками» називають гравців, чиї персонажі безпосередньо підпорядковані майстрам і використовуються як службові для просування сюжету [12].

Під час полігонних ігор і турнірів реконструкція самих боїв підпорядковується певним жорстко заданим правилам. Двобої

окремих реконструкторів зазвичай визначаються категоріями «щит-меч» (обидва гравці мають і щит, і клинкову зброю), «меч-меч» (без щитів), «алебарди». Групові бої проводяться серед груп з рівною кількістю учасників (5x5, 21x21) і зазвичай називаються «бугуртами».

Під час «бугуртів» кожен боєць може «витримати» певну кількість ударів, «хітів», після чого зобов'язаний вийти з бою або впасти на землю, вдаючи мертвого. Фестиваль історичної реконструкції «Русь Пересопницька», наприклад, так регламентує допустимі зони ураження клинковою та ударною деревковою зброєю: шолом, корпус, стегна, біцепси; деревковою колючою зброєю: корпус, стегна, біцепси [3]. Правила регламентують такі деталі, як «за наявності шолома без бармиці і без наносника забороняється наносити удари (або їх позначення) в район шиї і обличчя».

Під час турнірних змагань попередні бої зазвичай проводяться за круговою системою, фінальні – за олімпійською.

За роки свого існування реконструкторських рух в Україні спромігся сформувати власну субкультуру із власним сленгом, фольклором, стереотипами та ідентичностями. Фольклор реконструкторів в Україні досліджувався Л. Алещенко [1]. Серед найбільш популярних жанрів вона називає анекдот, лінгвістичні ігри, фольклор мовленнєвих ситуацій, тематичні фольклорні наративи. Субкультурний фольклор відіграє важливу роль у системі військово-історичних реконструкцій, «цементуючи» комунікативні зв'язки, утворюючи образ відносно закритої спільноти, що володіє «езотеричним» знанням.

Всередині субкультури виробилась певна типологія самих реконструкторів відповідно до їхніх цілей та «глибини занурення» у старовину: власне реконструктори, які дбайливо ставляться до відтворення матеріально-технічних деталей («олов'яні гудзики у татарської кінноти» [13]); «файтери», зацікавлені передовсім у силових змаганнях; «гобліни»/«покемони»/«марсіяни» - люди, які взагалі «не керуються принципом історичності при формуванні

особистих комплектів», що може передбачати «неконтрольоване використання сучасних речей та матеріалів» або «хаотичний набір історичних речей, які б в реальності в одному комплекті просто не могли б бути (розліт в елементах строю чи обладунка на сотні років)» [13]. Яскравим прикладом протилежних орієнтацій у реконструкторському русі можуть слугувати «Кам'янець-Подільське військово-історичне товариство» («ми остаточно зрозуміли, що гепання один одного залізяччам по кумполу – не для нас» [13]) та луцький клуб «Лучеськ» («ми не історики, ми рідко занурюємось у глибину історичних книг; нас більше цікавить аспект силової взаємодії з іншими людьми та об'єктами» [18]). Незважаючи на те, що, за словами очільника КПВІТ О. Заремба «Ідеальна мета реконструкції – людина того часу, у відповідному одязі, зі спорядженням, навіть зі способом мислення, притаманним вибраній епосі» [13], військово-історичні реконструктори (на відміну від, наприклад, неоязичників) рідко коли починають «вірити», повністю ідентифікувати себе з людиною минулого, своїм «персонажем». Крім того, оскільки військово-історична реконструкція зазвичай не передбачає відтворення побутових, фольклорних, духовних аспектів етнічної традиційної культури, така діяльність заледве взаємодіє з етнічною/національною ідентичністю реконструкторів.

Військово-історична реконструкція епохи Середньовіччя як діяльність з відтворення матеріально-технічної культури та подій (в ігровій формі) певної історичної епохи здобула популярність на території України з кінця 1980-х рр. і стрімко поширилась впродовж 2000-х рр. Реконструкторський рух існує у формі клубів, асоціацій та неформальних груп любителів старовини, які самотужки вивчають та відтворюють одяг, обладунки, зброю і тактику обраної епохи. Найактивніше застосування реконструйованих форм відбувається під час полігонних (польових) ігор та фестивалів історичної реконструкції, які зазвичай влаштовуються на території покинутих або перетворених на пам'ятку фортифікаційних споруд (замків, фортець).

Військово-історична реконструкція передбачає ігрові змагання із застосуванням відтвореної зброї, бойові характеристики якої (передовсім гострота й товщина леза, матеріал наконечника стріли та спису) для цього свідомо знижуються. Під час деяких фестивалів допускаються холості постріли з історичних видів вогнепальної зброї, ручної та легкої гарматної, а також кінні бої, піротехніка, автентичні способи передачі сигналів.

Рух військово-історичної реконструкції можна описати як систему, що має свій порядок, норми й правила (регламент поєдинків, процес організації полігонної гри тощо), а також як субкультуру зі своїми цінностями, стилем та фольклором.

Особисті цілі й мотивації реконструкторів варіюються від щирої зацікавленості у наддетальному відтворенні старовини до змагально-ігрових, спортивних аспектів. Важливим, на наш погляд, є те, що ідентичність реконструкторів зазвичай обмежена рамками субкультури, вони не повністю ототожнюють себе з образом, «персонажем», якого грають, зберігаючи на тлі свідомості ідею історичної, культурної та ментальної дистанції.

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

1. Алещенко Л. В. Фольклор сучасного міста: історична реконструкція як різновид молодіжних субкультур у системі постфольклору // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – К.: КНУ ім. Т. Г. Шевченка, 2012. – С. 349-356.
2. Аніпко Н. П. Військово-історичний туризм в середньовічних замках та фортецях України // Науковий вісник Чернівецького університету. – 2015. – Вип. 744-745: Географія. – Чернівці, 2015. – С. 83-85.
3. Бойові правила. Історичний фестиваль «Русь Пересопницька» [Електронний ресурс] // Вконтакте.ру [сайт]. – Режим доступу: [https://vk.com/topic-70569103\\_32248279](https://vk.com/topic-70569103_32248279) (06.04.2017).

4. Гайдай С. В., Гавриленко К.О. Історичні фестивалі та військово-історичні реконструкції на основі історико-культурних заповідників України // Географія та туризм. – 2012. – Вип. 23. – С. 81-86.
5. Древній Київ у «Парку Київська Русь» - архітектура і дух великої епохи [Електронний ресурс] // Парк Київська Русь [сайт]. – Режим доступу: <http://parkkyivrus.com/ua/pro-drevnij-kijiv/item/1-arkhitektura-i-duk-h-velykoj-epokhy> (06.04.2017).
6. Историческое фехтование. Одесские рыцари поучаствуют в «Битве Наций» [Електронний ресурс] // Одесса спорт [сайт]. – Режим доступу: [http://odessa-sport.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=11156:istoricheskoe-fehtovanie-odesskie-rytsari-pouchastvujut-v-bitve-natsij](http://odessa-sport.info/index.php?option=com_content&view=article&id=11156:istoricheskoe-fehtovanie-odesskie-rytsari-pouchastvujut-v-bitve-natsij) (06.04.2017).
7. Клуб історичної реконструкції «Вѣверица» [Електронний ресурс] // Вконтакте.ру [сайт]. – Режим доступу: [https://vk.com/veverica\\_bc](https://vk.com/veverica_bc) (06.04.2017).
8. Клуб історичної реконструкції «Вітальєри» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://vitaliery.blogspot.com/> (06.04.2017).
9. Навчальна програма з позашкільної освіти науково-технічного напрямку «Історична реконструкція» / упоряд. Є. Є. Рязанцев, Л. А. Дейдиш. – К.: Український державний центр позашкільної освіти, 2014. – 37 с.
10. На Молдаванке открылся первый в Одессе зал исторического фехтования [Електронний ресурс] // Думская.нет [сайт]. – Режим доступу: <http://dumskaya.net/news/na-moldovanke-uchat-sragatsyaka-kak-nastoyaschij-r-037636> (06.04.2017).
11. Один в прошлом / Alone in the Past [Електронний ресурс] // YouTube [сайт]. – Режим доступу: [https://www.youtube.com/watch?v=NWs\\_I7eYIVI](https://www.youtube.com/watch?v=NWs_I7eYIVI) (06.04.2017).
12. Петренко О.С. Субкультури рольовиків і реконструкторів в Україні // Вісник Луганського національного університету ім. Т. Г. Шевченка. – 2012. – № 2. – С. 126-133.

13. Пустиннікова І. Козаки і гоблолицарі. В Україні – бум історичної реконструкції [Електронний ресурс] // Тексти [сайт]. – Режим доступу: [http://texty.org.ua/pg/article/solodko/read/6147/Kozaky\\_i\\_goblolycari\\_V\\_Ukrajini\\_\\_bum](http://texty.org.ua/pg/article/solodko/read/6147/Kozaky_i_goblolycari_V_Ukrajini__bum) (06.04.2017).
14. Реконструкція [Електронний ресурс] // Tangar [сайт]. – Режим доступу: <http://tangar.org/rekonstrukciya/> (06.04.2017).
15. Сайт Кам`янець-Подільського військово-історичного товариства [Електронний ресурс] . – Режим доступу: <http://кура.in.ua/> (06.04.2017).
16. Середньовічний бій визнали видом спорту в Україні [Електронний ресурс] // Уніан [сайт]. – Режим доступу: <https://sport.unian.ua/othersports/1703662-serednovichniy-biy-viznali-vidom-sportu-v-ukrajini.html> (06.04.2017).
17. «Сталева троянда» у Луцьку [Електронний ресурс] // Луцьк неформатний [сайт]. – Режим доступу: <http://lutsk.myneformat.com/2007/08/22/staleva-troyanda-u-lutsku/> (06.04.2017).
18. Сучасні лицарі, ельфи та маги у Луцьку. Хто вони? [Електронний ресурс] // Волинські новини [сайт]. – Режим доступу: <https://www.volynnews.com/news/culture/suchasni-lytsari-elfy-ta-mahy-u-lutsku-khto-vony/> (06.04.2017).
19. «Ту Стань!» - тут кожен може стати частинкою дійства [Електронний ресурс] // Тустань [сайт]. – Режим доступу: <http://tustan.ua/tu-stan/> (06.04.2017).
20. Фестиваль исторической реконструкции «Белый бастион» [Електронний ресурс] // Вікна Одеса [сайт]. – Режим доступу: [http://viknaodessa.od.ua/krepost/?festival\\_beliy\\_bastion](http://viknaodessa.od.ua/krepost/?festival_beliy_bastion) (06.04.2017).
21. Часть одесских «рыцарей» перебралась в оккупированный Крым: «Стальная лига» пройдёт в Судакe [Електронний ресурс] // Думская.нет [сайт]. – Режим доступу: <http://dumskaya.net/news/chast-odesskih-rycarej-perebralas-na-okkupirovan-037706/> (06.04.2017).

## MILITARY-HISTORICAL RECONSTRUCTION OF THE MIDDLE AGES IN UKRAINE IN THE BEGINNING OF THE 21<sup>ST</sup> C.

*In this article genesis and evolution of the medieval warfare game reproduction in Ukraine is considered. The typical model of historical reconstruction club creation is analyzed and the extension of such clubs net in the 1990-2000s is traced. The author pays attention to places (spaces) of reconstruction and to subcultural folklore of the historical reconstructors.*

**Key words:** *military-historical reconstruction, historical fencing, medieval combat, subculture.*

*Дубна М.*

УДК 39(477.74):341.43:004.738.5 1940

### ДЕЯКІ ДЖЕРЕЛА ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕПОРТАЦІЙ УКРАЇНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ В (1940-1950-х РОКАХ)

*У статті розглянуті усі чотири етапи депортації українського населення з території західної України в 1940-1950-х роках: 1944-1946 рр. – «обмін населенням», 1947 р. – операція «Вісла», 1948 р. – демаркація державного кордону між СРСР і РП, 1951 р. – обмін прикордонними ділянками державних територій. Звернуто увагу на особливість кожного з них та використано інтернет посилання, як джерело їх дослідження.*

**Ключові слова:** *українці-переселенці, етнічність, дослідження, інтернет-посилання.*

«Обмін населенням» 1944-1946 рр. Виселення українців з Польщі в УРСР. Влада Української Білоруської та Литовської РСР у вересні 1944 підписали договір із Польським комітетом

національного звільнення (польск. Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego), згідно якого відбувався «обмін населенням» – етнічні поляки відправлялися в Польщу, а росіяни, білоруси, литовці – у СРСР.

Перші ешелони з поляками із УРСР й українцями з Польщі відправлялися вже у листопаді 1944 р. 6 липня 1945 р. було укладено радянсько-польськ угоду «Об обмене населением». Воно формально надало право вільного добровільного виходу із радянського громадянства осіб польської і єврейської національностей і членам їх сімей, що складався в польському громадянстві до 17 вересня 1939 р., і переселення їх у Польщу. У відповідності з цією угодою відправка почалася в лютому 1946 р., займалося цим Переселенське управління під контролем Спеціальної контрольної комісії при Раді міністрів Союзу РСР.

На 31 жовтня 1946 року з СРСР в Польщу було переселено майже 1,1 млн осіб (з них 810 415 чол. з території УРСР), у тому числі більше 143 тисяч євреїв, які не затримуючись переправлялися в Британську Палестину. З Польщі до УРСР прибуло близько 518 тис. осіб (у тому числі 482 800 чол. – в УРСР). Закінчення строків переселення з Польщі в УРСР кілька разів переносилося (спочатку радянська сторона оцінювала число переселенців в 391 тисячу осіб) з лютого, потім з середини 1945 на осінь, а потім на початок літа 1946 р. Фактично переселення з Польщі проходило до початку осені 1946 р., а про офіційне завершення було оголошено лише на початку травня 1947 р.

За розрахунками польської сторони, після завершення переселення на території Польщі залишалось трохи більше 20 тисяч українців, русинів, лемків. До зими 1946-1947 років оцінки були підвищені до 50 тисяч, а потім і до 80 тисяч. Серед причин, за якими населення відмовлялося виїжджати в УРСР, крім очевидного небажання покидати рідні місця і майно (переселенці брали з собою довідки про залишене майно на підставі яких їм виплачувалася належна матеріальна компенсація в СРСР), автори робіт, що вийшли в кінці



XX – на початку XXI століття, відзначають і вплив як пропаганди ОУН(б), яка обіцяла їм «висилку в Сибір», так і дії підрозділів УПА і СБ ОУН (б), фізично знищували записалися на виїзд. Також ними знищувалися члени переселенських комісій.

1947 р. – операція «Вісла». Цього року відзначається дата 70-річчя з часу проведення польською владою акції “Вісла” (28 квітня – 29 липня 1947 року). Операція «Вісла» – етнічна чистка, здійснена у 1947 році (початок – 29 березня) за рішенням партійного і державного керівництва СРСР, Польської республіки та ЧСР. Полягала у примусовій, з використанням військ (СРСР, Польської республіки, ЧСР), депортації українців з їхніх етнічних територій, – Лемківщини, Надсяння, Підляшшя і Холмщини, – на території у західній та північній частині польської держави, що до 1945 року належали Німеччині, так звані "повернені території" (пол. *ziemie odzyskany*).

Приводом до початку Операції Вісла стала загибель 28.03.1947 в районі с. Яблоньки (на шосе між Балигородом і Тісною) у бою з відділом УПА (командир – майор С. Хрін) заступника міністра оборони (II віце-міністр національної оборони) Польської республіки генерала К. Свєрчевського. Цього ж дня на засіданні політбюро ПРП було прийнято рішення про цілковиту депортацію українського населення у новостворені на колишніх німецьких землях воєводства – Вроцлавське, Гданське, Зеленогірське, Кошалінське, Ольштинське, Познанське і Щецинське.

Депортаційні заходи проходили в три етапи:

- 1) з 28.04.1947 до 15.06.1947 виселялись українці з повітів Ліско, Сянік, Перемишль, Ясло, Кросно, Любачів, Горлиці, Ярослав;
- 2) до 30.06.1947 вивозилося українське населення з повітів Новий Сонч, Новий Тарг, Томашів Любельський, Грубешів.
- 3) до кінця жовтня 1947 депортовано населення з решти повітів Закерзоння.

На 31.07.1947, за польськими даними, було переселено 140 575 осіб, ув'язнено в концтаборі Явожно 3800 чол., убито 655 чол., заарештовано 1466 членів українського руху Опору.

1 серпня 1947 таємна інспекція Державної комісії безпеки наказала командувачам Краківського і Люблінського воєводств виселити всіх українців, що залишилися на їх території після акції «Вісла», без огляду на ступінь лояльності і партійну приналежність та організувати контрольні бригади з перевірки кожного виселеного села, щоб у них не залишилася жодна українська чи змішана родина.

Намагаючись прискорити асиміляцію переселенців, органи влади, звичайно, допускали переїзд в одну місцевість не більше 3-4 українських родин.

До кінця 1947 у місяць, звідки було депортовано українське населення, переселено близько 14 тис. осіб польської національності. 27 серпня 1949 року у Польській республіці урядовим декретом українці позбавлені права на господарства, з яких вони були виселені під час акції «Вісла» і на залишене там нерухоме майно.

1948 р. – Демаркація державного кордону між СРСР і РП. Положення договору передбачали створення змішаної демаркаційної комісії з місцеперебуванням у Варшаві через 15 днів після обміну ратифікаційними документами. Робота комісії проходила у дві сесії – Варшавську (засідання № 1-24 (7.03.1946 – 7.05.1947 рр.)) і Московському (засідання № 24-32 (8.04. – 8.07.1948 р.))<sup>6</sup>. Якщо рішення про демаркацію державного кордону приймалося у Москві, то практичне виконання її було покладено на керівництво УРСР.

Так, згідно цього договору Рада Міністрів Української РСР своєю постановою № 584-0038 від 14 квітня 1946 р. затвердила представництво уряду УРСР по відселенню в зв'язку з демаркацією державного кордону між СРСР і Польською Республікою в наступному складі: О. С. Булгаков (голова), О. А. Борецький (відповідальний секретар), В. В. Чернишов (економіст-статист);

референти: Б. М. Головинський, М. К. Катко, Е. Д. Мартиш, О. П. Луценко, М. О. Романовський, Ф. К. Чаруха.

Район діяльності представництва по відселенню визначався державним кордоном між УРСР і Польщею – від річки Салакії на півночі, до річки Сян в селі Соліні Нижньо-Устрицького району Дрогобицької області на півдні. На представництво уряду УРСР було покладено виконання таких завдань:

1. Організація і проведення реєстрації радянських громадян на відселення з території, що відійшла від СРСР до Польщі і польських громадян з території, що відійшла від Польської Республіки до УРСР.

2. Організація і проведення реєстрації населення, яке залишалося на території, що відійшла до однієї з договірних сторін.

3. Опис і оцінка державного і приватного майна та організація прийому і передачі майна, залишеного на території тієї чи іншої сторони.

4. Встановлення термінів відводу прикордонних військ на демаркований кордон по окремим ділянкам. Місцем постійного перебування представництв обох держав був визначений районний центр Дрогобицької області – Медика.

Початок роботи обох представництв був встановлений 18-го квітня, а закінчення – 24 травня 1948 року. Смуга відселення займала територію вздовж радянсько-польського кордону на відстані близько 200 кілометрів. У восьми місцях демаркований державний кордон співпадав з існуючим вже тимчасовим кордоном, встановленим у 1945 р. і створював, таким чином, вісім самостійних замкнутих територіальних ділянок, із яких на Дрогобицьку область припадало 5, а на Львівську – 3.

Робота по відселенню українського населення з території, що відійшла до Польщі, в зв'язку з демаркацією державного кордону між СРСР та Польською Республікою була завершена в термін, в повній відповідності з раніше наміченим планом – 22 травня 1948 р. 24 травня командування радянських і польських прикордонних

військ відвели свої війська на демаркований кордон на останній ділянці – Медика, Яксманичі, Седліське, Мальговичі і Рожубовичі.

Відводу військ передувала передача органами радянської влади державного і громадянського майна, залишеного для польської держави. Так, з території, що відійшла до Польщі, були відселені 2388 господарств із загальною кількістю 9125 осіб або 91% від усього населення. Залишились, вже тепер на польській території, 275 господарств із загальною чисельністю 907 осіб. З поміж тих, хто залишився, поляки складали 524 особи і 383 особи – українці. До осіб української національності відносились члени змішаних українсько-польських сімей, главами яких за національністю були поляки<sup>12</sup>. Відселене населення з території, що відійшла від СРСР до Польщі, за національними ознаками ділилося: українців – 8716 осіб, росіян – 280 осіб, поляків – 115, білорусів – 4, інших національностей – 10 осіб. За статтю і віком: чоловіків – 4109 осіб, із яких до 13 років включно – 1297 осіб, від 14 до 55 років – 2328 осіб і старші 55 років – 484 особи; жінок – 5016 осіб, з яких до 13-ти літнього віку – 1303 особи, від 14 до 50 років – 2906 осіб і зверх 50 років – 807 осіб. За родом зайнятості: селян – 5353 особи, промислових робітників – 138, транспортних працівників – 116, службовців – 359, вчителів – 60, медпрацівників – 17, кустарів – 3, інших – 331 особа<sup>13</sup>. Відселені жителі вивезли з собою на нове місце проживання у райони Львівської та Дрогобицької областей 1051 коней, 2716 голів великої рогатої худоби, 1917 знарядь для обробітку землі і 20 збиральних машин.

В результаті відходу даної території СРСР до Польщі і відселення звідси місцевих жителів було передано польським властям державного і особистого майна громадян на загальну суму 37263,4 тис. крб., (у цінах 1940 р.), в тому числі державного майна на суму 18841,0 тис. крб. та майна громадян на суму 18239,0 тис. крб. Крім того, польській стороні без оцінки вартості безкоштовно було віддано 2124 гектарів державного лісу, 23,47 га державних фруктових садів, 55,490 га фруктових дерев в садах

відселених громадян<sup>14</sup>. В числі споруд, переданих польській стороні, значилося також 6 дзотів загальною вартістю 871900 крб.

Остання депортація 1951 р. У 1951 році відбувся польсько-радянський обмін ділянками територій, один з найбільший мирний обмін територіями в історії Польщі і Радянського Союзу. Згідно з угодою складеною у Москві 15 лютого 1951 року, Народна Республіка Польща і Союз Радянських Соціалістичних Республік обмінялись ділянками державних територій площею по 480 км<sup>2</sup> [1, с. 26].

Угода ґрунтувалась «на принципі взаємного обміну кілометр на кілометр», в результаті якого Польща отримувала ділянку у Дрогобицькій області загальною площею 480км<sup>2</sup>, передаючи Радянському Союзу рівну за розміром ділянку у Люблінському воєводстві. Розташована на цих територіях нерухома власність передавалася безоплатно й у справному стані, а її вартість компенсації не підлягала. Кожна сторона могла вивозити своє рухоме майно, зернове і невстановлене обладнання. Населення, що проживало на переданих ділянках, мало залишатися у межах своєї держави, яка самостійно вирішувала питання про його переселення. Передана Польщі ділянка здавна відносилась до етнічних земель бойків. Однією з умов обміну було виселення місцевого населення. Жителів села Устянове, Нижньо-Устрівського району, Дрогобицької області переселили у село Маринове, Березівського району, Одеської області.

У свій час, колишній директор Державного архіву Одеської області, Іван Іванович Ніточко, написав декілька книг про переселенців 1951-го року: «Остання депортація» та «126 днів». В них автор описав переселення жителів с. Устянове, Нижньо-Устрівського району, колишньої Дрогобицької області у село Маринове, Березівського району, Одеської області, серед котрих були й мої предки. За ініціативою І. І. Ніточко у селі Маринове збудовано пам'ятний знак на котрому викарбувано 159 прізвищ глав сімей переселенців.

У своїх працях він описує як і сам аспект переселення, так й адаптацію людей до нових умов життя. Іван Ніточко пише про умови перевезення: коли людей саджали у вагони для худоби по 150-200 чоловік і вивозили з рідної землі, поселення їх на місці прибуття до тимчасових житлових споруд, а інколи їх підселяли до місцевих, бо житла були не добудовані, або ж їх не вистачало, описував те як переселенці до всього звикали, навіть до клімату, те як люди працювали у колгоспі, ким працювали, як одружувалися і таке інше.

Ніточко І. І. стверджує, що Сталін і Хрущов здійснили переселення 1951 року виключно з економічних причин і бажання показати свою підтримку прокомуністичному уряду Польщі. У своїх працях, не зважаючи на широкий пласт документальних матеріалів, йому не вдалося висвітлити історію та сучасний план розвитку громад переселенців. Автор свідомо подає в додатках документи, які є на зберіганні в Державному архіві Одеської області, вважаючи що вони викличуть цікавість у дослідників депортації 1951 року, які зможуть порівнювати масштаби самого переселення та трагедії для самих переселенців.

Різні види джерел дослідження депортацій українського населення в 1940-1950-х рр., відіграють важливу роль у вивченні питання переселень. На теренах інтернету, інколи можна знайти важливу інформацію: книги, наукові статті, газетні вирізки, фотографії, карти тощо. Проте цю інформацію необхідно ретельно перевіряти, бо вона не завжди може бути достовірною.

## **Список використаної літератури та джерел**

1. Цаль Андрій. Етапи переселення українців з Польщі у 1944-1946 рр. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://obereg.at.ua/publ/2-1-0-32>. (14.05.2017)
2. Інформаційні матеріали Українського інституту національної пам'яті до 70-річчя з часу проведення польською владою акції

- «Вісла» [Електронний ресурс].Режимдоступу:  
<http://www.memory.gov.ua/methodicmaterial/informatsiini-materiali-do-70>. (14.05.2017)
3. Сорока Юрій. Демаркація українсько-польського кордону у 1946 – 1948 роках [Електронний ресурс] / Юрій Сорока. – Київ : Друк, 2011. – 8 с. – Режим доступу:  
<http://yandex.ua/clck/jsredir?from=yandex.ua>. (14.05.2017)
4. Ніточко І. І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року [Електронний ресурс] / І.І.Ніточко. – Одеса: Прескур'єр, 2011. – 240 с. – Режим доступу:  
[http://kraeved.od.ua/book/n/nitochko\\_deportaciya.php](http://kraeved.od.ua/book/n/nitochko_deportaciya.php). (14.05.17)
5. Ніточко І. І. 116 днів. Історія останньої депортації [Електронний ресурс] / І.І.Ніточко. – Одеса: Прескур'єр, 2016. – 335 с. – Режим доступу:  
<http://catalog.odnb.odessa.ua/opac/index.php?url=/notices/index/IdNotice:343934/Source:default>. (14.05.17)

**Maxim Dubna**

## **INTERNET AS A SOURCE OF THE INVESTIGATION OF DEPARTMENTS OF THE UKRAINIAN POPULATION IN (1940 - 1950TH CENTURIES)**

*The article examines all four stages of the deportation of the Ukrainian population from the territory of Western Ukraine in the years 1940-1950: 1944-1946 - "population exchange", 1947 - operation "Wisla", 1948 - demarcation of the state border between the USSR and RP, 1951 - exchange of border areas of state territories. The attention is paid to the peculiarities of each of them and the Internet links are used as a source of their research.*

**Key words:** *Ukrainian settlers, ethnicity, research, Internet links.*

УДК 392.7

## ГРЕКИ ТА ЄГИПТЯНИ: ВЗАЄМОДІЯ НАРОДІВ У ПІЗНЬОМУ ЦАРСТВІ ЄГИПТУ

*У статті розглядається проблема взаємодії греків та єгиптян на території тогочасного Єгипту: культурний взаємовплив, ставлення єгиптян до еллінів, філеллінство фараонів та його наслідки. Висновком статті є те, що давня культурна взаємодія обох народів була підґрунтям до активної присутності греків у Єгипті за часів Пізнього царства, а подальше філеллінство фараонів викликало спалахи незадоволення єгиптян через ущемлення привілеїв останніх.*

**Ключові слова:** *Пізнє царство, Єгипет, греки, філеллінство, Амасіс II.*

Хронологічними рамками Пізнього царства Єгипту є 664-332рр. до н.е., але взаємодія між греками та єгиптянами відбувалася задовго до цього періоду в основному завдяки грецьким мореплавцям. Мали місце торгівельні, культурні відносини: дані археологічних досліджень як і в Єгипті, так і в країнах Африки, Егейського моря вказують на давність зв'язків Єгипту з сусідніми країнами. Хоча тісна взаємодія між Єгиптом та Грецією має місце з VIII – VII ст. до н.е., починається вона ще у період Середнього царству. Про це свідчать різноманітні написи фараонів та зображення торговців, що привозять у Єгипет цінні предмети своїх країн – дорогоцінні камені та метали. Серед інших згадуються і острови Середземного моря. У Кносському палаці, а також у інших місцях острову Крит були знайдені як цілі єгипетські сосуди, скарабеї, так і окремі фрагменти таких виробів, а також статуї з єгипетськими написами епохи Середнього царства [2, с. 27]. Грецькі вироби, що привозилися у Єгипет, свідчать про економічні зв'язки країни фараонів з крито-



мікенським районом. Про економічні зв'язки також кажуть і археологічні знахідки у святилищі Артеміди Ортії у Спарті. Трохи пізніше, ніж економічні, з'являються і політичні зв'язки: переговори царів за посередництвом листування чи через послів призводили до регулювання територіальних меж, а також до династичних шлюбів – так було у випадку з Киреною. Перші грецькі найманці відомі ще у період асирійського панування у Єгипті [4, с. 6]. Врешті, наслідком економічної та політичної взаємодії є взаємодія грецької та єгипетської культур. У єгипетських написах зустрічаються слова грецького походження – наприклад, «колісниця», «кочівник» та інші, а у давньогрецькій мові знайдено щонайменше 25 слів давньоєгипетського походження – «пиво», «ебенове дерево», «чорна фарба» та ін. [2, с. 28-29]. Грецькі історики, філософи, математики відчували на собі вплив єгипетської культури: багато з них жило у Єгипті певний час свого життя, і багато з них зазначало, що єгипетська писемність є найдавнішою у світі, а грецький філософ Платон вказував, що бог Тот окрім писемності створив число, рахунок, геометрію, астрономію, гру в шашки. Також треба відзначити, що сюжети грецьких та єгипетських розповідей та казок досить часто є схожими: наприклад, єгипетські повісті про облоги міст та мандри перекликаються з «Іліадою» та «Одиссеєю» Гомера. Медичні назви захворювань у мовах обох народів також є схожими, а грецькі цілителі радили своїм пацієнтам лікуватися засобами, що нагадують такі ж самі у єгипетських медичних папірусах.

Починаючи з правління Псамметиха I, греки стають важливою складовою політики фараонів. Слід відмітити активне найманство греків на службу до Псамметиха та розуміння ним вигоди від грецької торгівлі у Єгипті; саме він завойовує певний авторитет та повагу серед греків, що ми можемо спостерігати завдяки грецькому фольклору, збагаченому казками про цього фараона [1, II]. Його син, Нехо II, після походу на Сирію та захоплення цієї країни навіть продемонстрував свою подяку грецьким найманцям, через яких похід виявився успішним. Враховуючи те, що раніше перемога

вважалася заслугою тільки фараона, представника Амона на землі, то факт визнання Нехо ролі греків у перемозі свідчить про наближення правителів до земних реалій – припинення підвищення їхньої могутності за рахунок богів, як каже Г. Д. Брестед [3, с. 267]. Греки починають домінувати у війську серед інших найманців, торгівля греків у Єгипті отримує розвиток завдяки фараонам (достатньо згадати заснування Навкратіса), і хоча мали місце сутички між місцевим населенням та еллінами, але греків в країні стає все більше і більше. Сутички були зумовлені великою різницею між культурами обох народів. В Єгипті навіть існували окремі квартали та міста для греків – грецький квартал у Мемфісі, місто Навкратіс.

Коли фараони починають відкрито віддавати перевагу грекам, це викликає спалах незадоволення серед єгиптян. Так, занадто явне філеллінство та непередбачливі дії фараона Апрія стали причинами втрати їм влади, яку вдалося захопити Амасісу. У протистоянні Апрія та Амасіса на стороні першого були грецькі найманці, і цим докоряв йому Амасіс, у війську якого, звичайно, на той момент греків не було. Таким чином, Амасіс вигідно відрізнявся у цій боротьбі за трон, укріпивши підтримку себе єгиптянами. У подальшому його можна назвати навіть більшим філелліном, ніж Апрія, але Амасіс вів таку політику по відношенню до греків, яка не дозволяла єгиптянам викрити його у цьому. Його синові Псамметиху III, який так само мав значну кількість грецьких найманців у війську, не вдалося захистити країну від персів. У перемозі персів значний вплив зробила зрада грецького командувача у єгипетському війську [1, III]; але оборона Єгипту була запеклою та завзятою саме завдяки тим найманцям, що залишилися вірними Псамметиху III. Таким чином, ми можемо відзначити як суто найманське відношення греків до служби у фараонів, так і прояви відданості їм навіть у безнадійних ситуаціях; слід зазначити ще пік розвитку грецької торгівлі та розквіт Навкратіса, що стає важливою опорою фараонів у економіці.

Але за часів перебування Єгипту у складі Персії, що теж відбулося у період Пізнього царству, складно казати про економічний розквіт країни. Перські царі в основному використовували Єгипет у якості ресурсу для держави, і навряд чи сприяли розвитку торгівлі, у тому числі і торгівлі греків у Єгипті – тим паче, що на цей час припадають греко-перські війни (але все ж таки Навкратіс зумів стати торговим конкурентом іонійським полісам). Єгиптяни виявилися втягнутими у греко-перське протистояння: єгипетські воїни та флот були присутні у перській армії, а під час повстань Інара та обох Аміртеїв у Єгипті проти перської влади їм активно допомагали греки. Цей факт не є дивним, бо антиперські дії у Єгипті були вигідні еллінам. У період короточасної незалежності єгиптян фараони ставали на бік як Афін, так і Спарти у протистоянні цих полісів; також як Афіни, так і Спарта надавали підтримку Єгиптові. У цей ж період незалежності знову спостерігається розвиток економіки – але не настільки значний, як за часів Амасіса; і крім того, продовження найманства греків у арміях фараонів [4]. У кінці кінців під час другого завоювання персами Єгипту знову мала місце капітуляція грецьких військ, що воювали на боці єгиптян. Греки продовжували дотримуватися власної вигоди, не дивлячись на те, яку сторону вони почали підтримувати у протистояннях.

Пізніше Александр Македонський досить легко захопив Єгипет та був коронований як справжній єгипетський фараон. Це свідчить про сприйняття єгиптянами греків на той момент вже не як чужоземців з незрозумілим для них складом життя, а як визволителів від перського володарювання. Очевидно, цьому сприяло перебування греків на теренах Єгипту протягом довгого часу.

Отже, ми можемо казати про давню культурну взаємодію обох народів як про підґрунтя до активної присутності греків у Єгипті за часів Пізнього царству. Через надання грекам привілеїв та тим самим ущемлення інтересів єгиптян можемо спостерігати спалахи незадоволення останніх. Ці спалахи не заважають фараонам

продовжувати філеллінську політику, але змушують їх приховувати її. Взаємодія між греками та єгиптянами триває і за часів перської навали – це і співпраця в боротьбі проти персів, і продовження наймання на службу у короткий період незалежності країни між першим та другим персидським завоюванням.

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

1. Геродот. История / Геродот / пер. с древнегреческого Г. А. Стратановский. – Санкт-Петербург: Друк, 1972. – 500 с.
2. Авдиев В. И. Экономические и культурные взаимодействия Египта и соседних стран во II-I тысячелетиях до н.э. [Текст] / В. И. Авдиев // Древний Египет [Текст]: сборник статей академику Василию Васильевичу Струве. – М.: Издательство восточной литературы, 1962. – с. 25-31
3. Брэстед Г. Д. История Египта с древнейших времен до персидского завоевания/ Джеймс Генри Брэстед / пер. с англ. В. Викентьев. – М.: Книгоиздательство М. и С. Сабашниковых, 1915. – 329 с.
4. Эдаков А. В. Общество и государство Древнего Египта в VII-IV в. до н.э. : учебное пособие для вузов / Александр Васильевич Эдаков. – Новосибирск: Издательство НГПИ, 1988. – 89 с.

УДК 398.41(=161.2):2-526.8(477.82)

## ТРАДИЦІЙНО-ПОБУТОВІ, ЗВИЧАЄВО-ОБРЯДОВІ, ЛІКУВАЛЬНО-МАГІЧНІ РИТУАЛИ ТА СПОСОБИ ЗАХИСТУ ВІД ДЕМОНІЧНОГО ВПЛИВУ ВІДЬОМ В НАРОДНІЙ УЯВІ УКРАЇНЦІВ ВОЛИНІ

*У статті аналізується комплекс захисних та охоронних способів захисту від демонічного впливу відьом на життєдіяльність людини крізь призму календарного, побутового та звичаєво-обрядового контексту, що здійснюється на основі польового-етнографічного матеріалу зібраного в районах, що входять до комплексу етнографічної Волині.*

**Ключові слова:** демонологія, відьма, народний календар, апотропеї, обереги, Волинь.

Джерельну основу статті становлять етнографічні матеріали, зібрані автором в Млинівському, Дубенському, Демидівському, Рівненському районах Рівненської [1] та в Жовківському районі Львівської області [2]. А також спорадичні відомості про відьму, які траплялись у публікаціях дослідників кін.ХІХ - поч. ХХ ст.

Серед етнографічних праць, темою яких стали демонологічні уявлення та вірування саме волинян, найчисельнішими доробки Василя Кравченка [3], Павла Чубинського [4]. Цінними є праці польських етнографів: Тадея Стецького [15], Броніслава Сокальського [14], Ізідора Коперницького [13]. Деякі фактографічні дані наявні у низці новочасних студій про демонологічні вірування мешканців окремих районів Волині, зокрема у працях В. Галайчука [6], А. Кривенко [10].

Дуже шкода, але Волинь практично не представляла інтересу для дослідників, які головною мірою звертали свою увагу на карпатські райони та Полісся, тому вона ще досі залишається малодослідженою. В такій ситуації винятком не стала і волинська

демонологія, яка так само являє собою цікавий феномен української культури.

Слово «відьма», на думку дослідників, походить від давньоруського слова «ведь», що означає знання, чаклунство [10, с.70]. Окрім слова «відьма» на Волині застосовують такі найменування, як чарівниця, чародійка [1, арк. 17], але існує і чоловічий корелят – «відьмар» [1, арк.123], «відун» [2, арк. 113]. В селі Бортниця Дубенського району були зафіксовані ще й такі назви, як чорномагник, чорнокнижник [1, арк. 123], а на Жовківщині – побутує термін «палуба» [2, арк. 18], який також використовують на означення цього персонажа.

Для захисту від відьом використовували універсальні обереги від нечистої сили. Щоб не дозволити відьмі проникнути в будинок чи двір, на воротах прикріплювали Стрітенську або вінчальну свічку, затикали у ворота кропиву, гілки берези, клену[5, с.298]. Одним із найбільш поширених оберегів була осика, яку так само вважали нечистим деревом. Осикову деревину використовували для будівництва огорожі. Розкладені по підвіконнях шматки осикової кори слугували надійним оберегом, і навіть осикова паличка, яку людина носить з собою, робить її невразливою до чарів та дій нечистої сили [5, с. 207]. Щоб чарівниця ніколи не забрала в корови молока, треба корові після народження першого теляти спиляти кавалок рогу і в отвір вбити осикового кілочка [14, с. 251]

Волиняни знали різні способи захисту від напасті відьом і відплати за шкоду від них. Один із способів нам подає дослідник XIX ст, І. Коперницький: «З того вигону, на який щоранку господиня виганяє свою худобу треба назбирати тих патиків, якими кожна господиня свою корову пригнала, а потім принести їх додому, розпалити з них вогонь і при ньому готувати «цідилка» – полотно, яке служить для цідіння молока. Це полотно слід натикати вперед голками і шпильками. - Скоро та вода почне кипіти і від того у відьми почнуться сильні та нестерпні болі, які її тягнуть до цього вогню. (...) – Потім треба слідкувати, щоб відьма не перекинула

вогню, не затопила, тому що з тим наміром вона звикла приходити» [13, s.196]. В іншому варіанті, для того, щоб «відробити» відьомські чари треба варити масло, про що йдеться в наступному уривку: *«То теж було таке, що тримали корови і в стайні на порозі стояли такі купки масла. То казали, що те масло треба брати на якусь шабарку в каструльку, кидати туди голки і варити. Таке було, що одні сусіди варили те масло, кидали голки, варили те масло і прибігла та жінка, то навіть наша колишня сусідка, така Мілька Рацкова, і з подвір'я вхопила дві соломинки тай побігла назад. То кажуть, що як так робити з маслом, то ту відьму дуже колить, то вона мусить прийти до того господаря шось вкрати»* [2, арк. 65]. Окрім цього, поширеними способами «відплати» відьмі за її чари є: проціджування молока через металевий цідилок або через голки [1, арк. 44]. В інших варіантах, молоко цідили на серп [1, арк.44] або лили на дверні завіси і при тому промовляли: *«Щоб тебе так крутило, як ті завіси крутять»* [1, арк. 151].

Коли молода корова втелиться перший раз, то її телятко обкурюють старим решетом, або обсипають свяченою сіллю та свяченим маком: *«Як родила корова, завжди моя баба так робила: обсипала свяченою сіллю і свяченим маком. Ну і та корова родила молода, я її обсипала сіллю свяченою і свяченим маком. Вона дуже копала, і мені одна жінка казала, що не треба було обсипати, бо до того, як вона мала родити – до неї приходила відьма, і тепер та відьма буде приходити, поки вона той всьой мак не позбирає, доти та корова буде копати»* [2, арк. 70].

Обереговими властивостями від нечисті наділяли металеві предмети - залізо або срібло: *«А через що зараз немає, або не видно тих відьом?! – Через то, що люди почали носити жилізні речі. Раніше ж того не було, ніхто не носив того на собі, бо яке жалізо було на людині. А тепер, як не замочок, так якась заколка, то шось на шиї, не іменно хрестик, навіть може бути цепка якась, що небуть жилізне, і всьо, зараз ти не побачиш того, що там робиться, чорної магії теї. А раніше все було дерев'яне, через то*

воно так люди бачили і так було. Зараз воно теж є, воно нікуди не ділося . [...]. [Залізо] – це оберіг, навіть не золото, а оце жилізо. Кажуть, що золотий хрестик помічний від тої нечисті. От скільки будете жити, щоб ви знали, що харашо срібло, настояще срібло – дуже великий помічник. Золото не має ніякої магії, а срібло має.» [1, арк. 129] Поширеною була віра в те, що захистити корову від урекливого ока відьми можна було червоним бантиком, який вішали корові на роги або на шию: «Вішали червоні бантики, да. І то треба брати с фігури, з церкви ленту і вішати на роги, зав'язувати.» [1, арк. 116]. Або ж як зазначає респондент із села Березино Жовківського району : «Ленточку вішали, яку в церкві вінничок зав'язували чи шось світили в церкві, щоб та ленточка обов'язково була в церкві посвячена» [2, арк. 5]. Для того, щоб захиститись від урекливого ока відьми люди робили наступне: « Я як іду у жінчине село( бо в нас нема таких відьмів), а як іду в жінчине село, то я держу дулю одну із заду, а другу – спереду, щоб мене ніхто не наврочив[1, арк .54]», або казали: «Сіль тобі в очі камінь на груди, печі на зуби тьфу-тьфу-тьофу» [1, арк. 33, 91.].

У деяких селах Старокостянтинівського повіту, з метою охорони од відьом корів і телят, одягали тим і другим на шию обручі з молодих осикових лозин, підкурюють вим'я корів осиковою корою і листям [9, с. 298 ]. У сусідній Кременеччині на порозі хліва закопували свячене зілля, в двері хліва застромлювали глід (“відьма поколеця об ті коліухи”) [6, с. 202 ]. Також, за переконаннями респондентів із села Бортниця Дубенського району, оберегом могли бути чорнобривці [1. арк. 123]. Крім рослинних оберегів для захисту від відьом використовували kota і півня, про що розповідають наступні інфрматори: «Від відьом в першу очередь захисником є кіт. Кіт чує відьму за сто кілометрів. Він буде м'явкати, надується і буде м'явкати – він відьму чує.» [1, арк.132]; « Як перші півні заспівають, то в неї [відьми] вже пропадає сила. Вона може шось там собі робити, поки півень не заспіває» [1, арк.143].



Якщо говорити про способи захисту від відьом крізь призму народного календаря, то першим на черзі є цикл зимових свят, в якому доволі чітко представлені демонологічні уявлення українців Волині. Так до прикладу, за переконаннями волинян, найдієвішими оберегами від нечистої сили і відьом у тому числі є хрести, яким обставляли господу. Хрести волиняни робили з різного матеріалу, а зокрема: з дерева (робляться на Йордан, вішаються переважно на дверях, або на кутах, і їх обов'язково мусить бути непарне число, бажано три або п'ять), з соломи (роблять на Коляду, прикрашають ними вікна), з тіста (роблять на Йордан, на свяченій воді і прикрашають ними двері), а часто просто випалювали Стрітенською свічкою на одвірках [2, арк.5, 76.].

Важливе оберегове значення має часник, яким обкладали кути столу [2, арк. 5, 32, 42.]. Ще одним апотропеєм, який використовують волиняни, щоб уберегти свою оселю від відьом, є мак. Маком українці Волині обсівають подвір'я на Коляду: *«Ще в нас багато людей роблять, що на Коляду ввечір, перед тим, як мають сідати вечеряти: беруть свячений мак і обсипають навколо хати. Кажуть, що то тожє ніби оберіг від нечистої сили, що тим маком обсипають»* [2, арк 71].

Найпоширенішим та найбільш вживаним оберегом від нечистої сили вважали свячену воду, яку святили на Водохреща (19 січні) і зберігали впродовж року: *«Ну свячена вода мусить бути все вдома, її святять як на Коляду, так і на Йордань і кроплять неї господарство, дають по трошка курці, худобі. Кажуть, що після того свята вона має [магічні] властивості і навіть влівали тої води свяченої в церкві до студні, і та вода є тожє помочна»* [2. арк. 57].

Що стосується весняного циклу календарних свят, то одним із найважливіших звичаїв в народній культурі, не лише волинян, але і всіх українців, є посвячення верби на Вербну неділю, яку місцеве населення ще називає Пальмова неділя [2, арк. 72], Квіткова неділя [2, арк. 47], і відповідно – лоза, яка посвячується в цей день називається ще «квіткою» або «пальмою». В цьому звичаї важливим

є те, що саме цю вербу потім використовували при вигоні худоби перший раз на пашу. Саме такий ритуал, за переконаннями українців, мав захистити її від нечистої сили, і зокрема, від відьом [2, арк. 24]. Проте, крім верби волиняни використовували і інші атрибути, про що свідчать респонденти: *«Та ми завжди, як випускаєм корову перший раз, то ставим під поріг сокиру, яйце. Можна брати свічку Стрітенева, або лозою, що посвячуєш на Великодню неділю – а в честь чого – я не знаю, бо колись мама так робила. Вона [мама] всьо клала під поріг і корову кропила свяченою водою, і вже аж потім виганєла пасти»* [2, арк. 4].

Волиняни широко використовують в якості апотропея свячену сіль, яку освячували у пасхальному кошику, а потім обсипали нею подвір'я [2, арк.90] чи годували свою худобу [2, арк. 5], або ж робили так, як йдеться в наступній розповіді: *«[...]ще шо кажуть, шо як є така жаба, то сиплють сіль свячену на жабу, обсипають хату, порога, щоб вже воно не заходило. То на саму жабу як сипнути солі, то вона пропаде, бо вона боїться того»* [1, арк.43].

Крім цього, в результаті експедиції було зафіксовано, що саме на Пасху відбувається символічне обкурювання хати ладаном з метою убереження від нечистої сили: *«Коли святити паску, то продається ладан, треба цей ладан купити, і коли прийшов до хати, поставив уже сніданок, треба запалити той ладан і обкурити всі куточки в хаті і читати «Христос Воскрес», всю хату обкурити – то так ти виганяєш всіх злих духів на цілий рік»* [1, арк.66-67].

Літній цикл народного календаря репрезентують такі свята як Івана Купала, Зелені свята, Спаса та Маковея. Що стосується Зелених свят, то найпоширенішим звичаєм є клечання подвір'я, часто із захисною метою. Волиняни, особливо на Житомирщині, найчастіше у троїцькій обрядовості застосовують осіку, адже серед дерев, котрими клечали подвір'я, захисну функцію виконувала саме вона. У клечальну суботу напередодні Зелених свят її встромляють біля дверей хліва, воріт [10,с.48].

Важливу функцію виконує зілля, яке святять на Зелені свята або на Чесного хреста, про що свідчать наступні розповіді: *«То на Чесного Хреста святять у нас, але то тоже зілля є. Прибивають то біля вхідних дверей, шоби не пустити в приміщення нечисту силу, скажем так. Але навіть свячене зілля вішають там, де корова стоїть, де свині стоять, то вішають тоже там, шоби нечиста не зайшла тудя, не мала своєї влади там, скажем так.»*; *«А взагалі – то свячене зілля тримають так, шо, як корова вродить теля, то беруть тим свяченим зіллям і обкурюють Підпалюють його, воно вже сухе є і кругом корови ходять, шоби обкурити корову, шоб тоже нечисте її не чіпало»* [2. арк. 71].

Побутували вірування, що саме в день святого Івана Хрестителя відьми найбільше шкодять коровам. У цей день перед сходом сонця відьма без хустки на голові ходить по ровах і збирає до дійниці роси, за допомогою якої потім шкодить худобі [15, s. 178]. Тому того дня українці Волині з особливим запалом захищали свої подвір'я та оселі від нечистої сили. В ході експедиції вдалось дослідити, що своєрідними оберегами, які використовувались для захисту від відьом, були вила або граблі: *«Якшо вже має йти то свято, то на подвір'ї, коло воріт ставлять вила, шоб не дійшло нічого, бо вила жилізні такі, держак тільки дерев'яний, то ставили ті вила, і казали, шоб відьма не дійшла до хліва – це тоже знаю, бо мої таке робили, ставили»* [1, арк. 25]. У селах Жовківського району вдалось зафіксувати такий звичай, як намаювання подвір'я зіллям, що так само служить для захисту від відьом: *«Та захищаєм, намаюєм чорнобилем (воно таке як полин, але таке високе росте, може рости до двох метрів і такі листочки має похожі як у клена) і шаварем маять хату (А то такий звичайни айр, в горді садимо. Такі широкі листки має.)»* [2, арк. 24].

Для відьом дуже шкідливим засобом є вівсянка або цвіт коноплі, зібраний на Купала. – Закупившись тою кашею, господиня посипала впоперек тої дороги, якою відьмина корова ходить на пашу, або замість подвір'я тої відьми, посипує у ворота, а корова

відьми не може переступити того місця, або взагалі на паші не їсть, або переступивши – пошкодиться [13, с. 172]. В ніч на св. Івана Купала також сільські господині затикали по коморі кропиву, вішали вінки із свяченого зілля, деякі прив'язували коровам до рогу трохи солі, хліба і трав свячених - то все робилося з переконанням, що тим способом оберігає свій нажиток від напасті чарівниць [15, с. 106].

Особливою пошаною користувався свячений мак-видюк або зіркач(городній мак) [2, арк.32], який святили на свято Маковея: *«Тоді сім тих маківок святять, щоб сім тих маковейчиків було, то святять на Маковея у нас мак»* [2, арк. 71]. За повір'ями, мак володіє потужною захисною силою: *«От навіть як на Маковея святять мак, і той мак свячений в сім ї є, і вже як ті ведьми то все – то обсипають те хазяйство, все обійстя там тим свяченим маком. То вона ж не достає»* [1, арк. 51]. Свячений мак вкладали до рогу корові, яка щойно отелилася, аби злі сили не мали влади над нею [11, с. 200]; *«Мак добре теж [мати] свячений. На Маковея дуже добре святити квітки, от не на Спаса, а саме на Маковея, бо вони помічніші. На Спаса вже святяться фрукти більше, можна й квітки, але вони вже не помічні. А от на Маковея добре святити мак , і добре святити квітки. Дуже добре ті маківки по хаті положити, або десь при входних дверях - десь знайти собі місце , і положити.»* Обсипали ним, попередньо освяченим, дім і худобу, аби нечиста сила не приступила. При цьому промовляли: *«Коли цей мак визбираєш, тоді у моєї корови молоко забереш»* [7, с. 220]. Потужним апотропеем вважали зерна з маківки, що зацвіла першою. Вірили, що її завжди намагалися викрасти відьми, аби господиня не могла скористатися нею: варто лиш освятити зерна з неї та обсипати ними хату, як жодна відьма не зможе переступити та учинити шкоду [7, с. 201]. Щоб відігнати нечисту силу, на Волині обкурують хати і хлів полином, що було зафіксовано у селі Вишневому Демидівського району: *«[...] обкурують у нас ,вже тепер так стали – 15 число, щоб получилось в п'ятницю - то беруть полин ,щоб був*

сухий, у мищенку якусь там, підпалять той полин і ходять по хатах» [1, арк. 23].

Дуже поширеними є вірування у «погані очі» відьми, адже часто саме відьмам приписували вміння «зурочити», тобто шляхом певних дій наслати хворобу, біль людині.: «[...]Ще колись давно, в нас - то я вже навіть тих жінок не знаю - то казали таке, що йшла жінка і вів чех корову. А вона йшла і каже : О, яка корова гарненька -погладила. То тій корові таке зробилося, що з рота піна йшла. [...]То вже чехи, коли виїхали, а то ще коли було. То казали, що той чех десь найшов тоже жінку таку, щоб одробила. То зробила так, щоб та жінка жила, але завжди в неї був рот відкритий і завжди в неї з рота слина йшла – таке було» [1. арк. 43]. В таких випадках, люди дуже часто вдавалися до допомоги народних лікарів або самотужки намагалися вилікувати «наслану» хворобу. Під час лікування уроків особливе значення мала вода, яка могла бути свячена або «непочата». Часто знахарки шептали на воду. На Рівненщині радили взяти свяченої води і побризкати на хворого через сито тричі, потім скільки ж разів дмухнути і плюнути. Якщо на «вроки» захворіла дитина, то мати тричі злизує лобик дитини і спльовує через ліве плече (бо за правим сидить ангел-охоронець) [8, с. 60]. Крім вищезгаданих способів скидання «вроків» використовували й наступні: «Одна жіночка казала три рази «Отче наш» казати, інша – дев'ять раз «Отче наш» казати і «вроки» знімати. Ще одна жіночка казала, що треба всадить руку в труси і там потримать і казати три рази, і сплюнути: «Чим мати родила – тим і боронила»; «Оце щиколотки є – дев'ять щиколоток, одного не трогати, і від себе зубами і сплюнути – три рази так зробить і постаратися чимось [витертись] навиворіт» [1, арк. 60].

Могли скидати «вроки» і тваринам: «Бабочки були тоже і пересували так: колись підштанніки на то казали, калісони і ті калісони брали і три рази на тих коня перетягали і шось там молились, ті вроки скидали, і помагало» [1, арк. 50]. Правда, слід зазначити, що для того, щоб знахарка вилікувала тварину чи людину

від «вроків», до неї слід іти до сходу сонця, або за повного місяця, що підтверджується словами респондента із с. Бортниця Дубенського району. «*Мама говорила, що як починається молодий місяць на небі, щоб до неї не йшли, бо вона вже всю силу витратила, в неї вже немає сили. В неї така велика липа стояла у дворі, то вона сили набиралася з липи – я на свої очі бачила. Вона притулялася лицем, а потім спиною і читає якусь молитву, руки злижить і читає молитву, але не знаю, яку молитву, «Отче наш» - то точно, що читала*» [1, арк. 130].

Відтак проаналізувавши всі вищезгадані способи захисту від відьом, можна стверджувати, що народна демонологія глибоко вкорінилась у народну свідомість і присутня майже в всіх сферах життєдіяльності людини. Захисні атрибути та ритуали, зафіксовані етнографами ХІХ-ХХ ст. побутують і досі, незважаючи на всі модернізаційні процеси. Населення Волині і далі продовжує вірити у захисну силу рослин, тварин, мінералів та металів, про що свідчить активне використання цих апотропеїв у побуті, обрядах, а також у лікувально-магічних практиках.

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

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка – Ф Р-119, оп. №17, спр. 574-Е, арк 1-157. (Польові етнографічні матеріали до теми, «Народна демонологія українців», зафіксовані студенткою другого курсу Захарчин Соломією Богданівною у Млинівському, Дубенському, Демидівському, Рівненському районах Рівненської області);
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка – Ф Р-119, оп. № 17, спр. 636-Е, арк 1-129. (Польові етнографічні матеріали до теми, Народна демонологія українців, зафіксовані студенткою третього курсу Захарчин Соломією Богданівною у Жовківському районі Львівської області);
3. Буряк Ю. Міфи України / Буряк Ю.- К.: Довіра, 2006.

4. Войтович В. Українська міфологія / Валерій Войтович. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.
5. Виноградова Л. Н. Ведьма / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 297-301.
6. Галайчук В. Демонологія Кременеччини / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – 2012. – Вип. 47. – С. 193-235.
7. Ігнатенко І. Етнологія для народу / Ірина Ігнатенко. – Харків, 2016. – 320с.
8. Ігнатенко І. Народна медицина / Ірина Ігнатенко. – Харків., 2016. – 320с.
9. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по де-яких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали / Василь Кравченко. – Житомир : Робітник, 1920. – 160 с
10. Кривенко А. Осика в традиційних демонологічних уявленнях волинян (на основі польових етнографічних матеріалів) / Анастасія Кривенко // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 2014. – Вип. 42. – С. 46-52.
11. Мусіхіна Л. Магія українців устами очевидця / Лілія Мусіхіна. – Київ, 2012. – 400с.
12. Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной имп. Русским Географическим обществом: Юго-Западный отдел: Матерьялы и исследования в 7 томах , собранные П. Чубинским. – СПб., 1872. Т. 1. – 224 с.
13. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Krakow, 1887. – Т. XI. – Dział III. – S.130-228.

14. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski . – Lwów, 1899. – 496s.
15. Stecky T. Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym / Tadeusz Stecky. – Lwów, 1864. – T. I. – 388 s.

**Solomia-Maria Zaharchyn**

**TRADITIONAL-HOUSEHOLD, CUSTOM-RITUAL, HEALING  
MAGIC RITUALS AND WAYS OF PROTECTING FROM  
DEMONIC INFLUENCE OF WITHCHES IN THE FOLK  
REPRESENTATION OF UKRAINIANS IN VOLYN**

*The article analyzes a complex of defensive and protective ways of safety from demonic influence on the life of human life through the prism of the calendar, everyday and customary-ritual context, which is carried out on the basis of field of ethnographic material collected in the regions that are part of the complex of ethnographic Volyn.*

**Key words:** *demonology, witch, folk calendar, apotropies, amulets, Volyn.*



УДК 392.51(=161.2)(477.74)

**ВЕСІЛЬНИЙ ОБРЯД В С. РОЙЛЯНКА, САРАТСЬКОГО  
РАЙОНУ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ  
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ФОНДУ П. Т. МАРКУШЕСЬКОГО)**

*У даній статі на основі матеріалів фонду П. Т. Маркушеського автор розглядає особливості весільної обрядовості в селі Ройлянка, Саратського району, Одеської області. Наведений пісенний супровід окремих деяких обрядів, притаманний для даної місцевості. Автор робить висновки, які підкреслюють важливість весільної обрядовості на сьогодні.*

**Ключові слова:** *весілля, с. Ройлянка, нанашка, сватання.*

Весілля – це надзвичайно важлива та хвилююча подія в житті кожної людини. Не секрет, що кожна дівчина з дитинства мріє стати на весільний рушник.

Не дивлячись на те, що на просторах України протягом століть сформувалися регіональні особливості, існує ряд загальних тенденцій, які трансформувавшись збереглися до сьогодні. Умовно обряд можна поділити на три етапи: передвесільний, власне весільний і після весільний [4]. Передвесільний поділяється на кілька традиційних складових: сватання, оглядини, заручини. Часом він охоплював і попереднє вивідування про згоду батьків, домовленість про сватання [3].

Респондентка акцентує нашу увагу на тому, що весілля в кожної людини повинно бути лише один раз і на все життя [1; С. 36 зв.]. Через це кожен бажає, щоб ця подія запам'яталася не лише нареченим, але й рідним та оточуючим. Саме слово весілля підкреслює його суть, радість від того що, твої діти, онуки, племінники або просто знайомі продовжують людській рід, через своїх майбутніх дітей. Цим дітям вже пощастило вони пізнають і

материнську любов і батьківську турботу, у них більше можливостей стати справжніми чоловіками та жінками, справжніми громадянами своєї вітчизни ніж у напівсиріт та сироти при живих батьках. Інститут сім'ї – фундамент державності.

Традиційне українське весілля починається з того, що наречений засилає старостів до нареченої [3]. Так власне і розпочинався перший етап церемонії – сватання. У даному населеному пункті воно відбувалося наступним чином. Залишивши нареченого на дворі, старости приходили до хати молодої. Вони розпочинали вести розмови, які присвячені різноманітній буденній тематиці. Наприклад: «Десь тут до вас забігла чужа ягниця. Ану покажіть». Згодом розмова доходила до дівчини, яку запитували, чи згодна вона вийти заміж за парубка? Коли молода давала згоду, до хати кликали нареченого. Потім, вони разом сповіщали про радісну звістку своїм рідним та близьким. Зібравшись родиною за столом, співали пісень та випивали. Однак нареченому варто було виконати ще один обряд. Парубок прохав у нареченої тарілку та хустину (платок). По чотирьох кінцях клалися гроші і подавалися молодому. Якщо він обирав гроші, то це означало, що парубок передумав свататися до дівчини. У разі вибору хустини, наречені покидали рідних та вирушали разом на прогулянку на якій вирішували питання про час та місце проведення святкування [1; 36 зв-37].

Після сватання розпочиналася підготовка наречених до весільної церемонії. В першу чергу необхідним було спекти каравай. До цього дійства відбиралася жінки за певними критеріями. Вони мали бути гарними господинями, жити в злагоді з чоловіками, а їх діти повинні бути щасливими.

Весільне дійство починалося в суботу. Ввечері запрошувалася жінка, яка має одягати молоду. Слід звернути увагу, що така жінка була лише одна на все село. Потім збиралися дружки, а для нареченої ставилося крісло та подушка. Вона сідала та одягала весільне вбрання. Існує звичай, коли молода встала з крісла, то в

нього намагаються як найскоріше сісти дружки. За повір'ям, котра скоріше сяде, та наступною заміж вийде.

Коли наступав вечір молода разом з дружками ходила по селу та запрошувала на весілля. При цьому, співаючи такі рядки:

*«Рости, сосно, вгору.  
Бо ми йдем додому (2 рази)  
До своєї хати  
До рідної мати (2 рази)» [1; 38]*

Заходячи до хати наречена запрошувала на гуляння, а хазяї її пригашали. Виходячи надвір, виконувалися наступні пісні:

*«Ой були ми в хаті  
В хорошій кімнаті (2 рази)  
Хорошенько нас приймали  
Горілкою частували (2 рази)» [1; 38]*

Власне офіційне дійство розпочиналося у неділю вранці. У нареченої збиралися родичі, дружки та бояри, які влаштовувалися за столом. Потім дружки починали чіпляти боярам квіти, а останні за традицією, давали за це гроші. Згодом до хати привозили нанашку. Співаючи при цьому:

*«Нанашенько, вишня  
Не будь така пишна (2 рази)  
А будь така веселенька  
Як у полі черешенька (2 рази)»*

Через певний час за молодою приїжджав наречений, який по дорозі виконував наступні рядки:

*«Крапне дощик з неба  
Доліте нам, що треба (2 рази)*

*З васильку насіння  
Просимо вас на весілля (2 рази)» [1; с. 39]*

Зайшовши до хати наречений чекав, щоб молода причепила букет. Виконавши всі попередні обряди, пара разом з родичами та дружками вирушала до будинку культури. Все це відбувалося під відповідні пісні:

*«Ріжте, бояри, козину  
Стеліть доріженьку (2 рази)  
Від загсу додому  
Молоді і молодому (2 рази)»*

Потім молодий проводив молоду та разом з своїми гостями повертається додому. При цьому наспівувалися наступні пісні:

*«Їли дружечки їли  
Голубочка з'їли (2 рази)  
А на столі всі кришочки  
А під столом всі кісточки » [1; с. 39 зв.]*

Продовжуючи святкування, гості випивали, співали різних пісень та святкували. Коли наступав вечір, наречений разом зі своїми боярами приїжджав до нареченої. Однак його не впускали до хати. Для того, щоб побачити молоду він повинен був одарити її рідню. Врешті-решт, потрапивши до хати, молодому не відразу діставалася наречена. Як правило, його чекала старенька бабуся, але згодом наречений, який пройшов випробування отримував свою кохану дівчину. Забравши також її речі та придане, вони вирушали до хати молодого. Там їх, вже, очікували родичі та гості, які починали вручати свої дарунки молодим.

Через певний час нанашки вели пару спати, в той час, коли інші продовжують святкування, яке поступово переходило в другий

день. У цей день новостворена пара вирушала до батьків молодої, де рідня молодої вітала їх і одарювала подарунками. Святкування продовжувалося майже всю ніч. На третій день батьки нареченої разом з кількома родичами продовжують веселитися у молодого.

Таким чином, весільні звичаї в даній місцевості на прикладі конкретного села мало чим відрізняються від загальних традицій в Україні в цілому. Це підтверджує єдність нації, цілісність території на прикладі зародження нової сім'ї. У теперішній нащ, коли демографічні проблеми в цивілізованих країнах виходять на перший план, весільну обрядовість як форму зародження та продовження життя народу треба культивувати та підтримувати на державному рівні, якщо держава має намір зберегти домінування титульних націй. Щоб на їх місце не прийшли представники інших народів, котрі завдяки більш серйозному відношенню до сім'ї та шлюбу мають демографічну протилежну ситуацію – перенаселення придатних для людського існування територій та обмеженість природних ресурсів в своїх країнах.

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

1. Державний архів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 443.
2. Кушнір В. Г., Петрова Н. О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова – Одеса, 2008. – 256 с.;
3. Макарчук С. А. Етнографія України / С. А. Макарчук. [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://www.ebk.net.ua/Book/history/makarchuk\\_eu/part17/1702.htm](http://www.ebk.net.ua/Book/history/makarchuk_eu/part17/1702.htm) (23.55; 06.06.2017);
4. Петрова Н. О. Обрядовий персонаж «нанашка» в українському весіллі Одещини / Н. О. Петрова [Електронний ресурс] // Режим доступу:

<http://dspace.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/8338/1/330-339.pdf> (23.55; 06.06.2017)

5. Пономарьов А. Весільна обрядовість / А. Пономарьов. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://paramoloda.ua/vesilna-obryadovist> (23.55; 06.06.2017);

**Anna Korobchuk**

### **FEATURES OF THE WEDDING CEREMONY IN THE VILLAGE OF ROYLYANKA, ODESSA REGION (BASED ON THE MATERIALS OF THE FOUNDATION OF P. MARKUSHESKY)**

*In this article, based on the materials of the foundation, P. T. Markushcheskogo the author reveals the features of wedding rituals in the village of Roylyanka, Saratsky district, Odessa region. He considers the song accompaniment of some individual ceremonies characteristic of a given locality. The author in the conclusion emphasizes the importance of preserving the wedding traditions to date.*

**Keywords:** *wedding, village Roylyanka, nanashka.*

**Костунець А.**

УДК 398.86(477.74):534.85

### **«ЧАСТУШКИ» В ЗАПИСАХ СТУДЕНТІВ-ФІЛОЛОГІВ В КОЛЕКЦІЇ П. Т. МАРКУШЕВСЬКОГО В ДЕРЖАРХІВІ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ**

*У статті автор намагається описати та окреслити один із найцікавіших елементів усної народної творчості, а саме частушки. Які розглядались на основі архівних матеріалів Одеського архіву особистого фонду П. Т. Маркушевічного.*

**Ключові слова:** *частушки, фольклор, коломийки.*

У сучасних дослідженнях фольклор розуміється як актуальна форма комунікації, однією з функцій якої є соціокультурна ідентифікація сучасної людини. Потреба в такій ідентифікації виникає по відношенню як до національної культури в цілому, так і до різних підсистем сучасної соціальної культури: професійної, дозвільної, територіальної та інш.

Сучасні фольклорні жанри по-різному реалізують фольклорну функцію соціокультурної ідентифікації. Серед найбільш затребуваних (як особистісно, так і інституційно) виступають народні приспівки як малі пісенні фольклорні жанри, існуючі в різних слов'янських національних фольклорних жанрових системах. У даній статті ми розглянемо частушку як різновид народної пісенної творчості на матеріалах з колекції П. Т. Маркушевського, що зберігаються в Держархіві Одеської області.

Частушка - народна поетична мініатюра, тематика якої охоплює найрізноманітніші сфери життя – громадськість, родину, любов, побут, працю, відпочинок, пейзаж тощо. Тому й частушки можуть бути політичні, побутові, сатиричні, гумористичні, епіграматичні, жартівливі, танцювальні і т.ін. Подібні мініатюри існують у всіх народів світу. Довгий час цей малий пісенний жанр не привертав уваги збирачів фольклору. Систематично записувати частушки почали лише на початку ХХ ст. А справжній інтерес до них з'явився в радянську епоху, коли вони отримали особливо дієву силу суспільно-політичної агітації.

Частушка є функціонально близькою до власне українських коломийок. Між частушкою і коломийкою є як спільні, так і відмінні риси. Спільне те, що частушка – це коротка, здебільшого жартівлива пісенька (хоча є її ліричні приклади – наприклад, російські приспівки, які називають “страданиями”). Але є й відмінності. Складочисловий розмір частушок значно ближчий до гопаково-козачкових приспівок. Тому насамперед цим (а не лише міграцією з Росії) пояснюється поширення частушки на Лівобережжі та в Подніпров'ї. Складочислення в частушках на відміну від коломийок,

варіюється. Так, зустрічаються частушки зі структурою (8 + 8), (8 + 7), (7 + 7), (8 + 6). Змінність кількості складів у частушках – явище часте і характерне, тоді як в коломийках це виключено.

Як і коломийка, частушки поділяються на співані і танцювальні. Частушки частіше, ніж коломийки, співаються без танцю і без супроводу. Іноді частушки виконуються з епізодичними пританцівками («триндички»). Співані частушки особливо поширені в Росії, вони наближаються до розвиненої ліричної пісні, бувають сюжетними.

Дотепер частушка і коломийка залишаються найбільш активною частиною сучасної народно-пісенної культури. [12, с. 218-220].

На походження частівки існують дві найбільш поширені точки зору. За однією з них, частівка – фольклорний жанр Нового часу, результат впливу індустріалізованого міста на селянську культуру. Цієї точки зору дотримувався Д. К. Зеленін: *«Самыми модными и любимыми в нашем народе поэтическими произведениями в настоящее время, – писал він 1901 року – бесспорно, являются романс и частушка <...> Частушки перестали быть «фабричною поезией», как их окрестили на первых порах публицисты и этнографы; в той же захолустной деревне, от которой на сотни верст кругом нет никаких фабрик, вы непременно услышите молодых певцов, ухарски «наяривающих» на гармонике, с бесконечными «переборами», «частую» о милке и милёночке»* [11, с. 27]. Зеленін вважав, що частушка є продуктом перехідної епохи, суть якої полягала у включенні народу в письмову літературну культуру інтелігенції.

Існувала і протилежна точка зору на час появи частушки. Її вважали цілком традиційним фольклорним жанром. До цієї точки зору схилилися А. І. Соболевський [17, с. 299], Е. Н. Єлеонська [10], Флоренський [18], Б. Л. Розенфельд [15], серед сучасних дослідників – А. А. Банін, Н. С. Бурмістров [8] і багато інших. Одним з аргументів на її користь було те, що частушка, зайнявши самостійне



місце, побутувала також в якості приспівів під час сільських танців, традиції безсумнівно древньої. [6, с. 156-178].

Збирачі і дослідники частушек неодноразово підкреслювали, що це жанр традиційного фольклору, що дозволяє публічно обговорювати наболіле: людські взаємини, соціальні події - все, що так чи інакше не відповідає нормі, все, про що не прийнято говорити відкрито. Завдяки частівці традиційне суспільство здійснює контроль над молоддю, її поглядами, поведінкою, розумінням і дотриманням норми. *(На углу возле аптеки /Задавило человека. /Скоро помощь так спешила, /Что еще двух задавила. // Грай гормошка, грай гормошка, /Виговаривай язык. /У которму колгоспі //Є беременний мужик?).* [1, с. 65]

В основі частушки лежить «перетворення нормативної ситуації в анормативну». Діалог з нормою в даному жанрі сприяє утвердженню загальноприйнятих колективних цінностей, правил поведінки в соціумі.

Текстами, де виражалася негативна оцінка існуючої влади, з «чужими» (збирачами) ділилися неохоче, боячись покарання, згадуючи 1930-ті рр., поширене «стукацтво». Тоталітарний режим не сприяв активності прилюдного вираження рефлексій з приводу влади [19, с. 39-42].

Активне життя жанру протягом середини ХХ - початку ХХІ ст. в першу чергу обумовлене соціально-культурним контекстом. Анонімна творчість була підготовлена тривалим пануванням тоталітарної системи, яка пильно відстежувала будь-який прояв вільнодумства. Нарівні з анекдотом, інтелігентським жанром за своєю природою, частушка стає способом протистояння офіційній владі, вона бере участь у створенні «альтернативної» ціннісної картини світу, відгукуючись на події «тут» і «зараз». Серед матеріалу, з яким ми працювали, маємо змогу спостерігати як радянська лексика (назви професій, у даному випадку) у 50-х роках увійшла у повсякдення *(Полюбила бригадира, /Полюбила й пана. /Ціле літо не робила, /А дома лежала. //Посіяла буряки /Та не дам їм*

*ладу. /Треба мені полюбити /Голову сільради. //Лезу, лезу на березу, /не боюся висоты. /Полюбила тракториста /Не боюся грязноты)* [1, с. 63-65].

Тематика частушки, з одного боку, не обмежена, але реально в колі розглянутих тем проявляються певні тематичні пріоритети, зумовлені середовищем побутування частушки. Так, в традиційному фольклорному дискурсі, з яким ми мали змогу ознайомитися особисто, значна частина частушек - любовні.

Категорія «любов» має яскраво виражену ціннісну забарвленість. При цьому з вказаною категорією пов'язані також оціночні категорії «зрада», «розлука», «заміжжя», «будинок», «сім'я» та ін.

Відзначимо насамперед, що любов в жанрі частушки лежить в області взаємин молодих членів колективу, які не одружилися. Ситуація заміжжя при цьому розглядається як ситуація порушення гармонії, переходу в чужий світ

Малий обсяг жанру вимагає говорити про події, що відбуваються, пережиті почуття коротко, яскраво, тому, на відміну від ліричної пісні, в частушці переважають дієслова та іменники, практично відсутні прикметники. При цьому не отримують детального опису ні почуття героя, ні події, ні місце дії.

Для абсолютної більшості частівок ліричною героїнею є молода дівчина, яка виступає як носій позитивної сторони, пов'язаної з семантикою молодості, мобільності, свободи. (*Я іду а баби судять/ І щітають мнє года. /Ні каліна, ні маліна, /Не сов'яну нікогда*) [1, с. 59].

Прояв самооцінки героїні в частівці здійснюється за двома параметрами: зовнішність і соціальна активність. Але на відміну від ліричних пісень, героїня тут часто не ідеалізована. (*Ой ти мамочко моя / Молись Богу за меня, /Молись Богу і Хресту, /Бо я вишир уже росту. [1, с.64] // Говорят, я не красіва, Правда! не красавіца. / Хто в любові понімає /Краса не касається. // Говорят, що не красіва, /*

*Мені не треба краси. /Ой щоб розум в голові / І веселі глазки)*  
[1, с. 62].

Мати і батько, як мешканці будинку, в частушці стають руйнівниками гармонії, а батьківський дім в частівці стає носієм обмежувальної функції, джерелом порушення норми / любові / пари (*Не свари мене, мамаша, /Не свари так грізно. /Як ти була молода, /Приходила пізно.// Не свари мене, мамаша, / За помаду і духи. /Не сама я їх купляю, /А купляють женіхи. // Не ругай мене, мамаша, / Что я поздно прихожу. /Сегодня вечером гуляю, /Завтра замуж вихожу*) [1, с. 64-65].

Гармоніст і гармонь є власне частівковими образами, і в них реалізується жанрове уявлення про ідеальний світоустрій: ідеальний світ частівки - це, перш за все, світ веселоців, а гармоніст в цьому ідеальному світі - образ ідеального партнера, до з'єднання з яким прагне героїня. (*Гармоніст, гармоніст, /В тебе я влюбилася. / Если есть в тебя другая, /То я ізвіняюся*) [1, с. 59]. У той же час закони карнавального відображення світу в рамках розглянутого жанру навіть ідеального героя – гармоніста – представляють з вираженням відтінком іронії (*Это кто же нам играет? / Это что там за игрок? / Оторвать бы ему руки, / А гармошку под порог*) [3, с. 39].

На завершення скажемо, що українська частушка, як жанр народної творчості є неповторним. В українських частушках відобразилися саме почуття і реалії українського народу, його злободенні проблеми, болі і переживання.

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

1. Державний архів Одеської області (далі: Держархів Одеської області), ф.Р-8259 (Колекція Петра Трохимовича Маркушевського «Українська народна творчість» (звіти з фольклорної практики студентів філологічного факультету Одеського державного університету ім. І. І. Мечнікова). На державному зберіганні з 02.12.2013 р., оп.1. Матеріали

- фольклорних експедицій до регіонів України студентів відділення української мови та літератури філологічного факультету Одеського державного університету ім. І. І. Мечникова, спр.67. Зошит з записами фольклору усної народної творчості Вінницької області, укладач Руденко В., 65 арк.
2. Держархів Одеської області, ф. Р-8259, оп.1, спр.69. Зошит з записами фольклору усної народної творчості Вінницької області, укладач Савіна Л. М., 73 арк.
  3. Держархів Одеської області, ф. Р-8259, оп.1, спр. 153. Зошит з записами фольклору усної народної творчості Миколаївської області, укладач Бенедиктова Н. М., 95 арк.
  4. Держархів Одеської області, ф. Р-8259, оп.1, спр.159. Зошит з записами фольклору усної народної творчості Миколаївської області, укладач Риков М. О., 55 арк.
  5. Держархів Одеської області, ф. Р-8259, оп.1, спр.191. Зошит з записами фольклору усної народної творчості Миколаївської області, укладач Сорока В. М., 71 арк.
  6. Адоньева С. Б. Прагматика частушки // Антропологический форум № 1, 2004г.
  7. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998.
  8. Банин А. А., Бурмистров Н. С. К проблеме определения и происхождения частушки // Живая старина. 1997. № 3. С. 27–33.
  9. Бахтин В.С. Русская частушка. // Частушка. (Большая серия библиотеки поэта). М.; Л., 1966. С. 8–52.
  10. .Елеонская Е. Н. Сборник великорусских частушек. М., 1914.
  11. Зеленин Д. К. Современная русская частушка // Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова: В 2 т. Сост. А. В. Кулагина. Т. 2. Политические частушки. М., 1999. С. 459–483.
  12. Іваницький А. І. Український музичний фольклор- під ред. Проф.. А. І Іваницький., Вінниця: Нова книга – 2004
  13. Лазутин С. Русская частушка. Воронеж, 1960.
  14. Лазутин С. Г. Русские народные лирические песни. М., 1965.

15. Розенфельд Б. Л. К вопросу о происхождении и бытовании жанра современной частушки // Художественный фольклор. Л.; М., 1926. Вып. IV–V. С. 172-192.
16. Симаков В. И. Несколько слов о деревенских припевках-частушках. СПб., 1913.
17. Соболевский А. И. Рецензия на кн.: Зеленин Д. К. Новые веяния в народной поэзии // Литературный вестник. 1902. Т. 3. Кн. 3. С. 299.
18. Флоренский П. А. Несколько замечаний к собранию частушек Костромской губернии // Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда. Кострома, 1909. С. 3–10.
19. Эмер Ю. А. Частушка как народная рефлексия ценностной системы – С. 39-42, 2008 г.

**Anastasia Kostunets**

**STUDENTS IN THE RECORDS OF STUDENTS-  
PHILOLOGIES IN THE COLLECTION OF  
P. T. MARKUSHEVSKY IN THE STATE OF THE ODESA  
REGION**

*In the article, the author tries to describe and outline one of the most interesting elements of oral folklore, namely chastushka. Which were considered on the basis of archival materials of the Odessa archive of the personal fund P. T. Markushevsky.*

**Key words:** *chastushki, folklore, kolomyuks.*

УДК 391(977):7.016.4

## **РОСЛИННА СИМВОЛІКА В ТРАДИЦІЙНИХ УКРАЇНСЬКИХ ОРНАМЕНТАХ**

*У статті аналізується значення рослинної символіки в традиційних українських орнаментах, порушено проблеми окремих орнаментальних груп у вишивках українців. Головну увагу приділено орнаментам рослинної (зокрема квіткової) графіки і номінації та можливому значенню окремих орнаментальних мотивів.*

**Ключові слова :** орнамент, символіка, рослини, традиції.

Історія народної вишивки на Україні сягає своїм корінням у глибину віків. Дані археологічних розкопок та свідчення мандрівників і літописців доводять, що вишивання як вид мистецтва на Україні існує з незапам'ятних часів. Вишивкою, за свідченням Геродота, був прикрашений одяг скіфів. Знайдені на Черкащині срібні бляшки з фігурками чоловіків, які датуються VI ст., при дослідженні показали ідентичність не лише одягу, а й вишивки українського народного костюма XVIII-XIX ст. Арабський мандрівник X ст. н. е. у своїх розповідях про русів зазначає, що вони носили вишитий одяг. На жаль, пам'ятки української вишивки збереглись лише за останні кілька століть, але й цього достатньо, щоб виявити, що елементи символіки орнаментів української вишивки співпадають з орнаментами, які прикрашали посуд давніх мешканців території України доби неоліту, трипільської культури.

Вишиванням споконвіку займались жінки, які з покоління в покоління передавали найтипівіші, найяскравіші зразки орнаменту, кольору, вишивальну техніку. Вишивки, передаючи характерні ознаки місцевості, різняться між собою орнаментом, технікою виконання та гамою барв.

Протягом багатьох віків безпосередній конкретний зміст символів на вишивках втрачався, але традиції використання їх не зникли. За мотивами орнаменти вишивок поділяються на три групи: геометричні, рослинні, зооморфні (тваринні) й відображають елементи символіки стародавніх вірувань, культів.

Дослідники переконані, що у наш час традиційна вишивка зруйнована. Навіть таке популярне вишивання хрестиком не має нічого спільного з давнім українським мистецтвом: воно прийшло до нас у XVIII ст. – у вишитий хрестиком папір загортали чеське мило.

В Україні ж переважало гаптування різними техніками. Оскільки кожен візерунок – певний символ, використовувати його слід дуже обережно. Наприклад, узори з весільного одягу не можуть бути присутніми в дитячому вбранні: подекують, що дітородні символи призводять до того, що у майбутньому дівчата стають позашлюбними матерями.

Відомий український дослідник народної орнаментики М. Селівачов вважає, що рослинне осмислення назв більшості візерунків, навіть найбільш геометризаних та абстрактних, належить до її специфічних рис [1]. Це зауважували й інші. Але щодо орнаментів вишивок на одязі, то, хоча вишитий рослинним орнаментом одяг відомий за археологічними даними ще з давньоруської доби, переважати саме в народних вишивках рослинні орнаменти почали тільки з XIX ст.

Рослинний світ – дерева, квіти, трави – міцно вкорінений у традиційній свідомості українського народу. Пишна природа, літнє різнотрав'я не може залишити людину байдужою, а тому рослини присутні і в піснях, і в казках, і в приповідках; з ними пов'язані повір'я та забобони, вони є неодмінними атрибутами лікувальних та магічних дій, родинно-побутових та календарних обрядів. Можна згадати багато переказів, де згадується чудодійна, чарівна сила рослин. Візьмемо хоча б історію про пошуки квітки папороті, яка виконує будь-які бажання того, хто нею володіє; оповіді про чарівну

розрив-траву, яка відмикає будь-які замки, чи про траву нечуйвітер. Певно, через свою пишність, буйний квіт, здатність розпускатися рано навесні зілля частіше асоціюється в народній уяві з молодістю, весною, розквітом, здоров'ям. Були, втім, і нечисті, "відьомські", "бісівські" рослини (приміром, белена, дурман, осот). Були рослини-обереги, які використовувались для захисту від нечистої сили та лихого ока. Рослинний світ, відіграючи важливу роль у світоглядній сфері традиційно-побутової культури українців, широко представлений в українській народній орнаментиці. Ми зустрічаємо рослинні орнаменти і на керамічних виробках, і в петриківських розписах, і в архітектурному декорі.

В основі рослинного орнаменту лежить культ поклоніння природі, рослині. Крім поширеного символу «дерево життя», який зображається стилізовано у формі листя або гілок, у вишивках з рослинним орнаментом популярні стилізовані зображення Берегині, використання таких мотивів, як «виноград» – символ добробуту, щасливого одруження, «барвінок» – символ немеркнучого життя, «яблуко» – символ кохання тощо.

Рослинні орнаменти на одязі українців демонструють барвистість і багату різноманітність навколишньої рідної природи. Про це свідчать зображення листя і плодів винограду, дуба, хмелю, квітів барвінку, мальви та інших рослин. До рослинних візерунків відноситься і дуже шановане українськими майстринями «дерево життя», яке виконується в стилізованому вигляді. Кожен рослинний орнамент має свою магічну символіку.

Зауважимо, що народ ретельно відбирав з безлічі знаків і дбайливо зберігав лише ті, що, на його думку, сприяли блага, гарному врожаю, достатку, удачі:

*Не рубай, братику, білої березоньки,  
Не коси, братику, шовкової трави,  
Не зривай, братику, чорного терену.  
Біла березонька – то я молоденька,*



*Шовкова трава – то моя руса коса,  
Чорний терен – то мої карі очі...*

(із народного фольклору).

Вінок – символ Матері-Землі, символ квітучості, багатства, продовження роду. Вінок, як ритуальний предмет багатьох обрядових дійств, щедро оспіваний в стародавніх буковинських колядках:

...Вінчуємо вас вінцем-зеленцем,  
Вінцем-зеленцем, хорошим хлопцем.

Або:

*...Дай же вам, Боже, в городци зілля,  
В городци зілля, м'ясниць весілля,  
В городци липку, а в хаті скрипку.  
Вінчуємо тя щастям-здоров'ям,  
Щастям-здоров'ям, ще й довгим віком.  
Ще й довгим віком, зеленим вінком,  
Зеленим вінцем, грешним молодцем!*

Береза – символ дівочої ніжності, чистоти, родючості. Як з дубом пов'язують чоловічу частину людства, так із березою – жіночу. Волхви забороняли зрубувати у Священних гаях березу, адже за стародавніми уявленнями, на її гілці живе Божество. Березовий сік повертає здоров'я людині. Березове віття, яке використовували в троїцьких або в інших обрядах, розцінювали як особливий надійний оберіг від блискавки, грому та граду.

Одним із найстаріших дерев в Україні вважається вишня.

Вишня – символ весни, краси, мужності, взаємної любові. В багатьох мовах слово вишня має слов'янський корінь. Слово вишня однокореневе із словом “Вишній” і означає “божественне дерево”. В дохристиянській вірі Бог вважався вишнім або Всевишнім. Про це свідчить прадавня новорічна пісня-молитва, яка й понині живе в карпатському регіоні:

Запалилася вишня-черешня од Сонця,

*Гей од сонця!*

*Порозкривай-но, красна Ганнусю, окенця.*

*Бо прийдуть до тя 120 коней на твій двір,*

*Гей, на твій двір!*

*Вибирай собі, красна Ганнусю, котрий твій.*

Квіткові та рослинні мотиви посідають основне місце в українській рослинній орнаментиці. Досить часто в вишивковій орнаментиці зустрічається вінок, який сплїтали із рослин та квітів у вигляді круга. Своєрідним вінком у геометричному орнаменті є повторення рапорту.

Листя або гілка дуба. Дуб за старовинною слов'янської міфології є священним деревом язичницького бога-громовержця Перуна, тому він символізує чоловічу енергію, життєву силу, активний розвиток.

Калина. Калина – дерево нашого українського роду. Колись у давнину вона пов'язувалася з народженням Всесвіту, вогненної трійці: Сонця, Місяця і Зірки. Тому і назву свою має від давньої назви Сонця – “Коло”. А оскільки ягоди калини червоні, то й стали вони символом крові та невмирущого роду. Ось через це весільні рушники, дівочі і навіть парубочі сорочки тяжкі тими могутніми гронами.

Міцний космотворний український ланцюжок: крапелька крові – жінка – народження – Україна – Відродження.

Часто в українських орнаментах зустрічається поєднання елементів калини та дуба. Такий орнамент надає людині красу, здоров'я, силу, він застосовувався на вишиванках для молодих хлопців, символізуючи життєву енергію роду.

Волошка окраса хлібної ниви – волошка. Чарівна, синя, як небо, квіточка ця – вказує на постійний зв'язок з небом. І так вони цвітуть серед неспокійного моря колосків, провіщаючи людям багатіють небес. А чистий синій колір спонукав обрати його за символ сталості й вірності.

І так на вишиванках, серед маків, житніх колосків, ромашок, дзвоників гордо синіють чарівні волошки, символізуючи спокій, вірність, стабільність.

Незабудка ніжно-голуба, мов бірюза, з яскраво жовтою, золотою серединкою, незабудка – окраса весняної природи. Букет незабудки чудесно гарний. Коли двоє закоханих розлучаються, то на прощання дарують один одному незабудку – мовчазний символ пам'яті й вірності, яку, за легендою, називають «Не забудь мене».

Фіалка триколіна (братки) – це скромна проста квітка котра росте на полях, іноді й поблизу людських осель, на городі. Квітка символізує прагнення до знання, допитливість.

Існує легенда, що фіалка – це лице однієї жінки, перетвореної на квітку, через те, що любила зазирати, куди було заборонено.

Чорнобривці дуже тісно пов'язані поетичні образи народної пісні та вишивки. Бо те, що любе й миле народові, завжди знайде своє втілення в мистецтві. Ну хто не знає, що в кожному українському обійсті мають рости чорнобривці.

Милують вони наше око, лікують наше тіло, а тому й просяться на біле поле рушника чи сорочки.

Хміль символіка узору «хміль» дуже близька до символіки води й винограду. Означає вона розквіт, любов, розвиток. В основному це – весільна символіка. У народній пісні співається, що «витися» для хлопця означає бути готовим до одруження, а для дівчини заміж іти.

Троянда – цариця квітів. Її любили, перед нею схилялися, її оспівували з давніх-давен. Тож не дивно що троянди пишно рясніли на сорочках і рушниках, вишитих в багатьох областях України. Узори з трояндами уклалися як рослинні орнаменти, що означало

бузперервний сонячний рух із вічним оновленням, адже квітка це нащадок Сонця.

І там де троянди – геометричний узор, це вже не просто квіти, це квіти зорі, що уособлюють уявлення про всесвіт як систему, про непорушний закон космосу.

Маки в українських піснях часто – символ краси й молодості, а ще – символ сну. З давніх-давен на Україні святили мак і обсівали людей і худобу, бо вірили, що мак має чарівну силу, яка захищає від усякого зла. А ще вірили, що поле після битви навесні вкривається маками. Ніжна трепетна квітка несе в собі незнищену пам'ять народу. Дівчата, в сім'ї яких був загиблий, з любов'ю і сумом вишивали узори маку на сорочках, а на голови клали віночки з семи маків, присягаючи цим зберегти й продовжити свій рід.

Символіка винограду розкриває нам радість і красу створення сім'ї. Сад-виноград - це життєва нива, на який чоловік є сіячем, а жінка має обов'язок ростити й плекати дерево їхнього роду. Мотив винограду бачимо на жіночих та чоловічих сорочках Київщини, Полтавщини. А на Чернігівщині виноград в'ється на родинних рушниках.

Дуб – мотиви, що найчастіше зустрічаються на парубочих сорочках і поєднують у собі символи сили і краси, але сили незвичайної, краси невмирущої. Дуб – святе дерево, що уособлювало Перуна, бога сонячної чоловічої енергії, розвитку, життя. Про калину вже було сказано як про дерево роду. Отже, хлопці й молоді чоловіки мали при собі чудодійний оберіг життєдайної сили роду.

Українські сільські дворики вже кілька століть рясніють різнобарвними мальвами. Однак ці квіти прикрашають український побут не так давно, щоб потрапити в давню символіку. Деякі дослідники орнаментів українських вишивок вважають, що цей квітковий мотив порівняно недавній, тому ніяка символіка йому не притаманна, а вишивається він тільки в декоративних цілях. Орнаменти з мальвами вишивають так само, як і інші квіткові

орнаменти, тобто у вигляді нескінченного замкнутого вінка, що означає постійне переродження і оновлення життя.

Вишня – символ світового дерева, життя; символ України, рідної землі; матері; дівчини-нареченої. У давнину вишня була одним із священних дерев далекої Японії та Китаю. Для праукраїнців вишня, за даними О. Шокала, – світове дерево життя. Як відомо, колись слов'яни святкували Новий рік 21 березня. Це було свято весни, Новий рік споконвічних хліборобів. «У давнину в Україні, – підкреслює дослідник, – вишня була ритуальним деревом весняного новорічного обряду. Деревце вишні садили восени в діжечку, тримали його в хаті, а навесні, у березні, вишенька розвивалась і розквітала. По тому, як вона квітне, дівчата вгадували долю на цілий Новий рік»[3]. На думку Г. Лозко, назву «вишня» слід вважати прикметником жіночого роду, від форми «вишній», тобто «божественний» (пор. із словом «Все-вишній» Всевишній). Отже, вишня – це «божественне дерево», присвячене Сварогу[4].

Орнаменти з ліліями за своїм символічним значенням дуже багатогранні. Лілії символізують чистоту, непорочність, дівочу чарівність. Схема орнаменту складається так, що в ньому проглядаються фігурки пари лебедів - символів кохання і вічної відданості. Візерунки з ліліями завжди включають, крім квіток, ще й бутони, і листя. Що має символізувати триєдність народження, постійного розвитку та безперервності людського життя. На весільних вишивках у візерунку з ліліями можна бачити хрест, який символізує благословення молодих на щасливе життя.

Ще один із рослинних мотивів, які входили до найпоширеніших серед вишивок ХІХ – початку ХХ ст., є мотив "полуниці", "полуничник" або "суниці". За нашими спостереженнями, він був поширений у різних регіонах України – і на Поділлі, і в Середній Наддніпрянщині, його серед найпоширеніших мотивів рослинного походження називає, зокрема, Хв. Вовк [5]. Але якщо у вишивках ХІХ ст. орнамент "полуниці" має геометричні риси, то у ХХ ст. він набуває реалістичного характеру,

іноді такі мотиви бачимо у вишивці у вигляді окремих мотивів-сюжетів, не з'єднаних у суцільну орнаментальну смугу. Солодкі плоди, ягоди у фольклорі кінця ХІХ ст. були образом кохання. Крім того, "дерево, гілки, рослини з плодами та ягодами, що часто зустрічалися в орнаменті, були символом благополуччя" [6]. Тобто популярність мотиву "полуниці" може впливати саме з фольклорних джерел, які перетворюються на основні зв'язки селянського середовища з обрядово-міфологічним рівнем традиційної культури минулого. Наявність такої вишивки на рукавах сорочки могла бути побажанням щастя, любові, багатства. Крім того, мотив "полуниці" міг також де в чому успадкувати давню символіку, спільну для в'юнких рослин та загалом для рослинних орнаментів – вони могли означати розквіт, молодість, вічність життя. А червоні достиглі ягоди могли бути побажанням щасливого подружнього життя та ознакою того, що одяг належить молодій жінці "у повній силі".

Берегиня один з найважливіших орнаментів у вишивках українського народу, присутній майже на всіх обрядових вишиванках і рушниках. Він зображується квітучим деревом, що росте з вазона, тому його називають Деревом Життя. Символізує єдність і взаємозв'язок всіх проявів життя на Землі.

Перераховані рослинні елементи візерунків, що використовуються на українських вишиванках, належать до найбільш поширених. Українська вишивка дуже різноманітна і складається з великої кількості традиційних орнаментів. Сучасні умільці створюють прекрасні вишиванки на основі традицій і доповнюють їх новими візерунками, що з'явилися завдяки їх фантазії і багатій різноманітності сучасних матеріалів.

Звичай прикрашати одяг вишитими символічними орнаментами існував ще в дуже давні часи. Науці відомі факти, що свідчать про те, що вишитий одяг носили багато століть і навіть тисячоліть тому різні народи, в тому числі скіфи, які процвітали задовго до нашої ери.

У дев'ятнадцятому столітті була відкрита стародавня культурна цивілізація, яка, за сучасними науковими даними, процвітала від шостого до третього тисячоліття до нашої ери. У нас її називають Трипільською, тому що в кінці дев'ятнадцятого століття Вікентій Хвойка, вчений-археолог, знайшов стародавнє поселення цієї цивілізації недалеко від села Трипілля на Київщині. Серед численних артефактів того періоду були знайдені предмети з нанесеними на них орнаментами, які в українській вишивці називаються «плутанка» і «Безкінечник». Ці та інші факти дають можливість припускати, що історія українських орнаментів відбувається з древньої Трипільської культури.

Вишиванки улюблені і популярні у всій Україні, але кожен регіон має свої традиції використання колірної гами і орнаментів. Завдяки регіональним відмінностям, українці мають багату різноманітність візерунків, технік, кольорових поєднань для створення вишиванок. Однак символіка кольору і орнаментів вишивки залишається спільною для вишиванок усіх областей України.

Білий колір є найпопулярнішим для тканини, з якої шиють вишиванки. Він символізує ніжність, здоров'я, молодість, чистоту.

Чорний - колір сорочки для літнього чоловіка, песиміста, можливо вдівця. У гіршому випадку це варіант сорочки для покійного.

З синьої тканини носили сорочки літні жінки. Юні дівчата до заміжжя могли шити вишиванки з синього полотна, але використовували для цього світлі тони – блакитний або небесний. Застосовувався синій колір і для чоловічих сорочок, але його частіше поєднували з червоним – кольором вогню, активних дій, енергії.

Вишиванка червоного кольору символізувала молодість, енергійність, закоханість, пристрасть.

Всі орнаменти, притаманні українській народній вишивці, можна розділити на три основних види: рослинні, тваринні (птахи, комахи) і геометричні.

Для чоловічих вишиванок здебільшого використовуються геометричні орнаменти, жіночі ж вишиванки воліють прикрашати рослинними мотивами. Широке поширення в усіх регіонах мають орнаменти, що поєднують геометричні та рослинні візерунки. Звичайно, на чоловічій сорочці вишиваються не квіти, а рослини, які символізують чоловічі якості – силу, витривалість, багатство. Вишиваючи сорочку для себе або рідної людини, кожна рукодільниця намагалася скласти такий орнамент, який передасть свої символічні властивості тому, хто буде носити цю вишиванку.

Отже, рослинні орнаменти на одязі українців демонструють барвистість і багату різноманітність навколишньої рідної природи. Про це свідчать зображення листя і плодів винограду, дуба, хмелю, квітів барвінку, мальви та інших рослин. До рослинних візерунків відноситься і дуже шановане українськими майстринями «дерево життя», яке виконується в стилізованому вигляді. Кожен рослинний орнамент має свою магічну символіку.

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

1. Селівачов М. Р. Українська народна орнаментика XIX- XX ст. (іконографія, номінація, стилістика, типологія): Автореф. на здоб. наук. ступ. док. мистецтвознавства. – К., 1996. – С. 20.
2. Українознавство. – К., 1994. – С.286.
3. Нікіщенко Ю. І.Символіка рослинних орнаментів української вишивки на одязі початку XX ст. Українознавство. – К., 1994. – С. 28.
4. Волков Ф. К. Отличительные черты южно-русской народной орнаментики // Труды III Археологического съезда в Киеве. – С. 322.



5. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как исторический источник. – М: Наука, – 1978. – С. 172.

**Svetlana Lomovskyh**

## **PLANT SYMBOLISM IN THE TRADITIONAL UKRAINIAN ORNAMENTS**

*The article examines the importance of plant symbolism in traditional Ukrainian ornaments, the problems of individual groups ornamental embroidery of the Ukrainians. The main attention is paid to the ornaments of the plant (including flower) graphs and the category and the possible significance of certain ornamental motifs.*

**Keywords :** ornament, symbolism, plants.

**Нікічук В.**

УДК 39.057.36:82-94

## **ФОЛЬКЛОР СОЛДАТСЬКИХ ЩОДЕННИКІВ**

*«Кто был студентом, тот видел юность,  
Кто был солдатом, тот видел жизнь!»*

*В статті розглянуто солдатський щоденник як важливий елемент солдатського фольклору. Проаналізовано зміст щоденника за певними підрозділами.*

**Ключові слова:** солдатський щоденник, фольклор, служба.

За радянських часів, з введенням загального військового обов'язку, при мінімальних пільгах, військова служба стала – і юридично, і фактично – обов'язковим етапом в житті молодого юнака. Ставши неминучим, цей досвід згодом почав оцінюватися як

необхідний. Армія дає молодим людям певне особливе знання, необхідне для справжнього чоловіка.

Молоді люди, що йдуть на службу опиняються за межами своєї спільноти, як в географічному, так і в соціальному сенсі. Вони потрапляють в інший спосіб структурований світ зі своїми традиціями: дідівщиною; командними методами, в творенні яких кожен з новоприбулих бере участь з великим або меншим ентузіазмом. І відповідно, молоді юнаки, які перебувають на службі представляють собою певну соціальну групу, у якій спостерігаються свої звичаї, традиції, прикмети.

Найкраще про специфічну армійської системи цінностей говорить солдатський фольклор. Слід зазначити, що армійські тексти, безумовно, не описують всієї повноти армійського досвіду, всього спектра ставлення до служби і не можуть розглядатися в якості енциклопедії армійського життя.

Солдатські блокноти – це записні книжки, які заводять зазвичай на початку служби і забувають тоді, коли починають виготовлення дембельського альбому.

Солдатські блокноти зазвичай заводять тому, що так роблять всі, але скоро про нього забувають і не завжди привозять зі служби. А якщо і привозять, то він не стає частиною сімейного архіву, як це трапляється з дембельським альбомом [1].

Солдатський блокнот за змістом відрізняється своєю особливістю. Переважно зміст будь-якого блокнота мало різниться між собою, оскільки вони в більшості випадків переписуються з покоління в покоління, передається від старших до молодших. У рідших випадках зміст такого блокнота може доповнитися власними віршами та спостереженнями. Основним прикладом та джерелом у статті виступає солдатський щоденник Нікічука Сергія Георгійовича [2].

Загалом вміст типового солдатського блокнота складають:

по-перше, цілком звичайні для записної книжки позначки – адреси, дні народжень;

по-друге, свою специфіку в зміст блокнота вносить приналежність його автора до певного роду військ.

Характеризуючи даний щоденник, можна зазначити, що автор проходив службу в СВОУ – «А» [3, арк. 1], тобто Сімферопольське Військо-об'єднане училище – Авторота. Загалом училище складалося з 7 рот, де проходили службу юнаки з 27 країн світу, в тому числі і 15 республік Радянського Союзу [2].

по-третє, солдатський фольклор – вірші, пісні, малюнки.

Зміст солдатського блокноту умовно можна розбити на кілька тематичних циклів або груп: час, героїзм, любов до матері, вірність дівчини та солдатський словник.

Однією з основних тем, яка яскраво прослідковується в солдатському щоденнику є тема часу. Час служби для автора блокнота – це часовий відрізок, межі якого – заклик і звільнення в запас.

Цей термін може бути пораховано в абсолютних точних величинах: (2 роки)

*731 день*

*17544 часа*

*1052640 минут*

*63152400 секунд* [3, арк. 4].

*Або інший варіант: «Закон Ома – два года и дома»* [3, арк. 10].

Особливо в щоденнику наголошується про час служби та про незабутні роки військової служби, які по-справжньому роблять з юнака – мужнього чоловіка:

*«Кто небыл, тот будет*

*Кто был, тот не забудет*

*730 дней в сапогах»* [3, арк. 16].

Не менш цікавим і своєрідним є вимірювання терміну служби в кількості з'їденої їжі:

*«Масло съел - и день прошел,  
Съел яйцо - неделя.  
Что бы съестъ такого,  
Чтоб два года пролетели» [3, арк. 10 зв.]*

У щоденнику доволі поширеними у різні часи є рядки про час перебування на службі, коли саме на початку зазначаються роки, у даному випадку – 1988-1990 рр. До того ж невід’ємною частиною є календар, чи друкований, чи намальований (написаний) власником блокноту. У цьому календарі солдат кожного дня закреслює кожен день, проведений в армії. Особливої уваги заслуговують рядки про наказ на завершення служби. Ці віршовані рядки могли писатися навіть на початку строку служби, а сам номер наказу вже вписатися пізніше, про що свідчить різний колір чорнила, зокрема як представлено в даному щоденнику.

*«Крепись солдат, придет твой час,  
Когда по всей стране пройдет приказ №961  
Домой, домой, домой»[3, арк. 15 зв.]*

Іншу тематичну групу представляє тема героїзму і любові до Батьківщини. У блокноті солдат немов приміряє на себе костюм героя, що захищає своїх друзів, сестру, дівчину.

*«Ты узнаешь жизнь только тогда,  
Когда почувствуешь тяжесть солдатских сапог»  
[3, арк. 14 зв.]*

\*\*\*

*«Армия это большая семья,  
Но лучше жить сиротой»[3, арк. 15 зв.]*

\*\*\*

*«Все знают как красиво смотрятся погоны,  
Но не все знают, как их тяжело носить» [3, арк. 4]*

Невід'ємною темою будь-якого солдатського щоденника є любов до матері та вірність дівчини. Оскільки молоді юнаки, перебуваючи на службі доволі довгий час, звісно сумували за рідною домівкою та своїми близькими. Особливо хвилюючими є рядки, присвячені рідній матері.

*«Мама, не ругай меня родная  
Я сегодня плачу от тоски  
Потому что завтра утром рано  
Увезут нас в армию служить  
И не будет нежности и ласки  
И не будет всех твоих забот  
Старшина создаст уют и ласку  
И старик салагой назовет»* [3, арк. 5]

Не менш цікавою є проблема кохання на сторінках солдатського щоденника. Молодий юнак, перебуваючи на службі, розуміє про витривалість і перевірку коханої людини, адже, як показувала практика, не кожна дівчина могла дочекатися свого коханого з армії. Тому, у щоденниках зустрічаються рядки про дівчат, які не вміють чекати і про їх зраду.

*«Зачем клянетесь вы  
Когда мы уезжаем  
Зачем клянетесь трепетливо ждать  
Ведь в наше время, каждый знает  
Что нас дождется только мать»* [3, арк. 5 зв.]

\*\*\*

*«Девушка дождавшаяся солдата  
Это не девушка, а музейная редкость»*[3, арк. 16]

Особливої уваги в солдатському щоденнику заслуговує солдатський словник. Як уже зазначалося, солдати представляють певною мірою соціальну групу, яка має свої традиції та звичаї, тому

не дивно, що в них виробився певний лексикон, який буде зрозумілий тільки для тих людей, які проходили службу в армії.

*Прогулка – человек идет за солнцем*

*Увольнение – луч света в темном царстве*

*В дверях столовой – ледовое побоище*

*Самоволка – по тонкому льду*

*Письма домой – рассказ нищего*

*В санчасти – у Христа за пазухой*

*Утренний осмотр – следствие ведут знатоки*

*Командир роты – Али-Баба и 40 разбойников*

[3, арк. 12 зв.]

Доволі популярною була традиція трансформації відомих віршованих форм. Звичайно, у різні часи домінували різні форми літературних творів, але найбільш популярним завжди залишався класик російської літератури – Пушкін О. С. і саме його вірші часто бралися за основу для трансформації [1].

*«У Лукоморья МАЗ зеленый,*

*Солярки, масла нету в нем,*

*И днем и ночью солдат ученый*

*Все ходит с гаечным ключом*

*Пойдет направо - болт закрутит,*

*Налево - топливо зальет.*

*Там чудеса, там взводный бродит,*

*И техник в боксе там сидит*

*На естакадах и баганках*

*Среди винтов и запчастей*

*Каптерка там на курьих ножках*

*Стоит без окон и дверей» [3, арк. 16 зв.]*

Таким чином, служба в армії і відповідно перетворення юнака на чоловіка яскраво представлений у солдатському фольклорі, а солдатські щоденники є основним тому підтвердженням. Саме завдяки солдатським щоденникам можна дізнатися про дух, відчуття та певні особливості військової служби. Солдатський щоденник – жива пам'ять про ті роки, це частина душі кожного чоловіка.

### Список використаної літератури та джерел

1. Кормін Ж. Из армейского блокнота (заметки о топики и риторике солдатского письменного фольклора) [Електронний ресурс] / Ж. Кормін. – Режим доступу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/cormina4.htm> (8.06.2017)
2. Нікічук Сергій Георгійович, 1970 р.н. с. Мар'янівка Березівський р-н Одеська обл.
3. Особистий архів автора / Солдатський щоденник Нікічука С. Г. – 17 арк.

**Victory Nikichuk**

### FOLKLORE SOLDIERS' DIARIES

*In the article the soldier's diary as an important element of the soldier's folklore. Analyzed the content of the diary for some units.*

**Keywords:** *soldier's diary, folklore service.*

UDK [39:908](438)

## **DETERMINING TERRITORY RANGE OF POLISH REGIONS IN ORDER TO CARRY OUT RESEARCH ON CULTURAL DIFFERENCES**

*Undertaking a cognitive effort in order to explore the culture of a particular region is often associated with obstacles in unambiguously identifying the boundaries of the research area. For example, the willingness to carry out in-depth studies of the culture of Czestochowa region is accompanied by the problem of lack of clarity in defining the boundaries of this area. In the article, the author gives the source of specific problems and defines their essence. He also raises the postulate of using administrative delineation of regions during research work. The empirical basis of the study is a bibliographical and factual query as well as the results of research conducted in the form of scientific consultations (informal interviews) with representatives of cadres considering the issues of cultural differences as well as division of Poland into smaller administrative units.*

**Key words:** *cultural differences, research work, regions of Poland.*

Introduction. Culture of any group of human beings is a set of habits, beliefs, practices and ways of thinking that they share with each other through joint work and staying together. This is a set of assumptions used in mutual interactions that people simply accept, without questioning them. The perceptual aspects of human culture take the form of ritual behaviour, myths, symbols, tales and artefacts (compare: Stonehouse, Hamill, Campbell, Purdie: 47). The concept of culture has been accompanying humanity since it began to shape its consciousness in a real way, adapting it to its own needs, preferences and imaginations by creating communities based on the same common values. When describing culture, we refer to a pattern of social development that reflects the system of knowledge, values, laws, everyday rituals and beliefs that characterize the given society (see: Sokół: 314).



Culture, characterized in above mentioned categories is an essential factor that differentiates the representatives of nations living in different countries (see: Filipiak: 42). At the same time, the fact of cultural differentiation is often a source of more or less serious misunderstandings. They arise directly as a result of misunderstanding of a culture represented by the other side. At first glance it may seem that the problem of cultural heterogeneity is only significant for people planning to stay abroad (because their contact with representatives of foreign cultures is particularly intensified). At the same time, it is not valid for people who only cross the administrative boundaries within their country of residence. Reality, however, verifies this view. Research shows that two regions, at the first glance very similar to each other (such as e.g. Silesia and Małopolska), in fact can be significantly different in terms of culture (compare: Konecki, Chomczyński: 5). At the same time, it should be emphasized that the overlap of cultural heterogeneity of regions (or the assumption that certain differences are invalid) by people traveling through the country may result in the fact that their intentions and goals may be unrealized.

Presented realities result in the necessity of making closer identification of individual regions' of Poland culture as well as create need to make a scientific description of the regularities observed in particular areas. At the same time, however, people who take up this subject often come across problems connected with clear determination of the borders of the research area. For example, the willingness to carry out in-depth studies of the culture of Czestochowa region is accompanied by the problem of lack of clarity in defining the boundaries of this area.

In the article the author presents the source of the signalized problems as well as undertakes attempts to define their essence. He also raises the postulate of making administrative delineation if taking part in any studies considering polish regions. The basis of empirical considerations are bibliographical and factual queries. Moreover, the author concludes based on the results of research conducted in the form of scientific consultations (informal, oriented interview) with

representatives of academic staff considering issues of cultural differences among regions as well as considering division of the area of Poland division into smaller administrative units.

Range of a region – *eidōs* as well as problems with determining. The term "region" - like every elementary term - is fairly general (see more: Szymła: 9). It is derived from the Latin word *regio*, which had two meanings, namely: movement in a particular direction as well as space, more precisely directions, determining the space (otherwise, the land or the surroundings) (compare: Kornak: 44). Regions are formed by dividing a larger territorial unit into smaller parts or by separating particular area from it. The number of definitions of the region is significant (just in the 60's of the last century, their number was close to one hundred). In current Polish literature, concept of region is often defined as a geographically homogeneous area or a grouping of areas characterized by uniform tradition, inhabited by communities having certain common elements, creating a unique whole (*de facto* culture). "These communities strive to preserve their specificity in order to achieve social, cultural and economic progress" (Tomaszewski: 49).

Traditionally, the starting point of determining the range of a region described in above mentioned categories, as well as making its characteristic was ethnogenetic consideration of historical conditions (administrative and tribal structures, migrations), cultural phenomena, specific linguistic and geographical features, including the characteristic features of the natural environment and terrestrial physiology. Sociological aspects such as self- definition of the group and perception of the neighbours were also taken into account. At the same time, however, it can be judged that the process of regionalization of a given area should not be restricted solely to traditional factors. In addition, internal markets as well as all economic gravity centers (commercial, industrial and the other) and cultural centers (e.g. mass culture of big cities) can have constituent power for the region.

At the same time, however, mentioned criteria for dividing geographical areas into regions are difficult to categorize in terms of the

only relevant and mandatory. Some authors consider that some of them are less important, while emphasizing the importance of others. For example, J. Damrosz proposes to demarcate studied territories on the bases of:

- primary determinants, that is to say language and physiographic base understood as a natural conditions of an area including climate, water relations, terrain, geological structure, animal world and vegetation (see more: Doroszewki: 190).
- Linear. This is the case of formal territorial boundaries designated by primary or secondary legal acts as well as administrative, political, proprietary or ecclesiastical official guidelines.
- Easily identifiable, essential cultural specifications.
- Economic diversification which depends on, inter alia, the type of raw materials lying on a given area which affects the character of the majority of population's occupation what creates, in turn, profile of their material base (compare: Damrosz: 35-36).

At this point, should be emphasized that for many authors, geographic conditions still play a decisive role in the process of regionalization. Such an approach, however, is in many cases criticized by the scientific community. For example A. Brencz, emphasizing the variability in the degree of influence of this factor during the time, does not overestimate its role in consolidating the distinctiveness of the territorial structure. The author states that, in the current theoretical considerations and empirical work on the subject of polish regions, "there is a great deal of importance to issues related to the geographical environment. In some cases, it is possible to perceive that the authors sometimes fall into some sort of geographical determinism. Without denying the significant role of the geographic environment in the process of creating cultural diversity, and as a result - the formation of ethnographic regions, it is important to emphasize that the role of geographic conditions is not identical in

different periods. It may be added that in some periods, especially in modern times, it is essentially negligible" (Brencz: 59).

It can therefore be concluded that there is no full compatibility between researchers in the mere matter of the set of criteria on which the territorial scope of particular regions should be done. Therefore, it is not surprising that there is no full agreement on the division of Poland into these units. Some scholars consider whether or not it is possible to speak of certain regions, the opinions of the others who favour this postulate are not unequivocally homogeneous in terms of their territorial scope.

An example of a region with a vaguely defined range. An example of a region that many people have doubts on its scope is, among others, Częstochowa region. It is generally located in the southern part of Poland but there are several controversies about the exact course of its borders (figure 1). Stefan Krakowski uses this name in relation to the north- western part of the Lelów district, which was existing until the end of the 18th century, stretching "a relatively narrow wedge towards the Liswarta and Warta rivers' basins, beginning with the Białka river (Pilica tributary) over which laid Lelów village and going west of the settlement of Żarki lying on the Black Struga river" (Krakowski: 194). In terms of territory, this area is almost adequate for the Częstochowa county of 1926. Its area was then 1855 square kilometres. It included two cities - Kłobuck and Krzepice, 21 rural communes and 266 clusters. The mentioned author expresses opinion that since the Middle Ages, this area had been showing a certain settlement, economic and cultural identity. Physiographic conditions, including the river network, geomorphology, soils, natural resources (enabling the development of agriculture), crafts and trade had largely determined this situation (compare: Krakowski: 194).



**Figure 1. Approximate location of the Czestochowa region.**

**Source: own elaboration**

At the same time, however, not the same territorial scope is attributed to Czestochowa region in the nomenclature of territorial units for statistical purposes (NTS) ([http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/katow/ASSETS\\_nsp\\_12\\_wstep.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/katow/ASSETS_nsp_12_wstep.pdf)). This document has been introduced by the Ordinance of the Council of Ministers of March 14, 2002 (Journal of Laws, number 34, item 311) amending the regulation of the Council of Ministers of 13 July 2000 introducing the nomenclature of territorial units for statistics purposes (Journal of Laws, no. 58, item 685). This is developed on the basis of the European Union's Nomenclature of Territorial Units for Statistics (NUTS), which is used in the collection, processing and dissemination of regional statistics within European community and serves to compare the social and economic development of the regions as well as is helpful to make up local development programs.

The above mentioned nomenclature, diversifies Czestochowa region on the basis of criteria of functional diversity, completely different economic and socio-cultural characteristics of this area, including in its areas of current Czestochowa county, Klobuck county as well as Czestochowa city.

At the same time, however, many authors do not agree on the need to include second of the mentioned counties within the territorial scope of Czestochowa region. As far as they are concerned, the region should be

identified with Czeszochowa county only. The question of necessity of inclusion Czeszochowa city within the region is in turn, questioned. Although the agglomeration is not a part of the Czeszochowa county (it is a separate territorial unit) (compare: Antoniewicz: 31, Grajewski: 485), at the same time a seat of the county authorities is located there. Moreover, Czeszochowa county closely cooperates with Czeszochowa city in the form of strategic partnership. This union is conditioned by the specific position of both units and resulting from that solutions regarding the location of county units carrying out tasks for all the citizens.

In terrestrial counties surrounding the cities with the county rights, most of the public services organized at the county level are usually located in the city, so *de facto* in a separate district. This situation also occurs in the case under consideration. District entities serving the inhabitants, although organized, managed and financed by the county, are physically located in Czeszochowa city. Similar situation is in case of education. "In an average county, the authorities generally have the opportunity to co- develop a coherent educational policy with the municipalities. Primary and lower secondary schools can create a coherent system with secondary schools. On the other hand, in the case of the terrestrial counties, there is no such possibility, because the system of education at the upper secondary level, mainly used by the youth from the terrestrial county is managed by the neighbouring city. Therefore, strategically important is the wide cooperation between the Czeszochowa country and the city of Czeszochowa" ([http://www.czeszochowa.powiat.pl/powiat/o\\_powiecie/plan\\_rozwoju\\_lokalnego.html](http://www.czeszochowa.powiat.pl/powiat/o_powiecie/plan_rozwoju_lokalnego.html) ).

Conclusion. The example of Czeszochowa region indicates that unambiguously identifying borders of Polish regions on the basis of all the most important criteria, including: historical, geographical, natural, economic, ethnic etc., is not an easy task and therefore can be itself a subject of many considerations and extensive studies. At the same time, however, it seems that in many cases, linear (administrative) delimiters can be successfully used. For the choice of such a solution, among others,

speaks its simplicity. What's more, such conclusion seems to be justified in the light of researchers' considerations who claim that the political divisions have significant influence on the establishment of ethnic boundaries and this influence is mutual - as in the case of the nation- forming functions of the state alongside the state- forming functions of the nation.

### **Bibliography**

1. Antoniewicz M., (2000), *Metryki miast i miejscowości gminnych powiatu częstochowskiego*, [in:] *Ziemia częstochowska*, ed. by: M. Antoniewicz, Wydawnictwo WSP, Częstochowa.
2. Brencz A., (1996), *Wielkopolska jako region etnograficzny*. Poznań.
3. Damrosz J., (1987), *Region i regionalizm. Studium interdyscyplinarne*, Instytut Kultury, Warszawa.
4. Doroszewski W., (2000), *Słownik języka polskiego*, PWN, Internet edition.
5. Filipiak M., (1996), *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Wydawnictwo Uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, Lublin.
6. Grajewski K., (2008), *Prawo konstytucyjne. Wybór i wprowadzenie*, Oficyna a Wolters Kluwer business, Warszawa.
7. Konecki K. T., Chomczyński P. (ed.), (2007), *Zarządzanie organizacjami. Kulturowe uwarunkowania zarządzania zasobami ludzkimi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
8. Kornak A., (2001), *Zarządzanie turystyką i jej podmiotami w miejscowości i regionie*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław.
9. Krakowski S., (1975), *Region Częstochowski w wiekach XII-XIX. Prawidłowości i specyfika procesów urbanistycznych*, [in:] *Słowianie w dziejach Europy*, ed. by: J. Ochmański, Poznań.
10. Sokół A., *Kulturowe uwarunkowania rozwoju wiedzy w regionach polskich*, „Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy” 2001, no. 20.
11. Stonehouse G., Hamill J., Campbell D., Purdie T., (2001), *Globalizacja. Strategia i zarządzanie*. Wydawnictwo FELBERG SJA, Warszawa.

12. Szymła Z., (2000), *Determinanty rozwoju regionalnego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
13. Tomaszewski K., (2007), *Regiony w procesie integracji europejskiej*, Oficyna a Wolters Kluwer business, Kraków.
14. Website of statistical office:  
[http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/katow/ASSETS\\_nsp\\_12\\_wstep.pdf](http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/katow/ASSETS_nsp_12_wstep.pdf) (reading: 15.01.2017).
15. Local development plan of the city of Czestochowa:  
a. [http://www.czestochowa.powiat.pl/powiat/o\\_powiecie/plan\\_rozwoju\\_lokalnego.html](http://www.czestochowa.powiat.pl/powiat/o_powiecie/plan_rozwoju_lokalnego.html) (reading: 12.07.2017).

**Пабіан Олександр**

## **ВИЗНАЧЕННЯ МЕЖІ ТЕРИТОРІЇ ПОЛЬСЬКИХ РЕГІОНІВ ДЛЯ ПРОВЕДЕННЯ ДОСЛІДЖЕНЬ ЩОДО КУЛЬТУРНИХ ВІДМІННОСТЕЙ**

*Пізнавальні зусилля, спрямовані на вивчення культури певного регіону, часто пов'язані з перешкодами, які однозначно визначають межі галузі досліджень. Наприклад, готовність проводити поглиблені дослідження культури Ченстоховської області супроводжується проблемою неясності у визначенні меж цієї області. У статті автор дає джерело конкретних проблем і визначає їх сутність. Він також піднімає постулат щодо використання адміністративного розмежування регіонів під час науково-дослідної роботи. Емпіричною основою дослідження є бібліографічний та фактичний запит, а також результати досліджень, проведених у формі наукових консультацій (неофіційних інтерв'ю) з представниками кадрів з урахуванням питань культурних відмінностей, а також поділу Польщі на менші адміністративні одиниці.*

**Ключові слова:** культурні відмінності, дослідницька робота, регіони Польщі.



UDK [391:33]+338.48

## **FASHION FOR REGIONALISM AND ETHNICITY. CULTURAL INSPIRATIONS IN RURAL TOURISM**

*Continuous change is the basis for trends which are unfamiliar for traditional communities. The phenomenon of a trend is connected with modernity and dynamism of civilizational changes. Functioning as a unity and segregation, it forms collectivity of diversity and fulfils human need for both convergence and individuality. Popular trends are nowadays present in different aspects of social, cultural and even scientific life. In this paper the author attempts to describe and interpret the phenomenon of a trend in tourism with its most vital aspect which is the economic one. She points out the particular positive and negative aspects of trends in tourism. Numerous promotional activities foster livening up of this trade. They aim to make a customer interested in various forms of rural extreme. For marketing professionals a trend is a useful economic and market tool.*

***Key words:*** *fashion, tourism, folk culture.*

Dynamic development of tourism can be observed nowadays. Travel agents use a variety of marketing tactics in order to attract potential visitor and hold him for a longer period of time. They shape new directions as well as new types of tourism movement, encouraging to visit "magical" places, admire unusual phenomena and participate in events that raise the level of adrenaline<sup>1</sup>. They sometimes initiate three processes, called in literature: homogenization, de-contextualization and

---

<sup>1</sup>The term direction is understood as destination. Tourism movement, whose essence consists in traveling for various reasons, covers the whole spatial displacement of people in a particular direction. Among the types of tourist movement stand out, among others: qualified tourism, business, motivated, rural, congressional, ethnic and many others.

mystification. Homogenization is an example of essentialistic practice. Its essence is to show up regions and places on a stereotype basis. For example, the most picturesque ethnic group is presented, at the same time images of hunger, suffering, poverty are rejected. De-contextualisation consists in the lack of reference to cultural traditions and the realities of social life also omitting the historical aspect. In this way there is a mystification, so called: staged authenticity that is not entirely consistent with the reality (MacCannel 2002: 150-159; Wieczorkiewicz 2008: 182; Pabian 2006; 118-123).

In recent years rural and agro tourism have become very popular in Poland. The values of ethnicity and traditional culture have been promoted in order to attract potential tourists. The purpose of this article is to describe this phenomenon and try to answer the question whether it is a manifestation of fad and commercion or the genuine need to care about the value of regional and ethnic culture. The scientific view of cultural facts I carried from the *emic* perspective which assumes systematic research from the bottom of the system. It allows to get data about the cultural world of the surveyed. The research perspective, consistent with my methodological assumptions, has been grounded theory which involves the collection of empirical data on the basis of direct observation of the fragment of social reality. On the basis of the obtained data, the theory is built (generalizations).

Introductory terms related to fashion. The difficulties in refining the notion of term fangle (or fashion) consist in the fact that its manifestations always refer to a definite human population, and its expression – as written by Alicja Kuczyńska – „can be both the world around us as well as our behaviour, experiences and views" (Kuczyńska 1983: 5). Fashion is a sign of "something more than the essence of the sign itself, or more accurately more than there is in the direct, practical as well as utilitarian function of thing" - continues the researcher. Fashion is a phenomenon involving different areas of human behaviour. It is associated primarily with the way of dressing, care for beauty, body decoration but it also involves trends in various

spheres of socio- cultural life, even in the methodology and scientific theory. Even the way of doing business "to a certain extent depends on the current fashion - it changes depending on the management techniques which are the most popular at the moment" (Solomon 2006: 589). Political views, beliefs, ways of looking at the world or the ways of being become popular as well.

So what is the essence of the fashion? If assume that it is a system of signs used by the sender and receiver who are connected by the semiotic means, so the transfer of this signs is intended to draw the attention of the receiver and to call the sender's intended effect. The sender wants to be ensured that the recipient correctly reads and understands the content of the sent message. Many researchers (e.g. A. Lurie, R. Barthes) identify the language of fashion with linguistic language, while others believe that "the study of the fashion language has failed to meet expectations and the idea itself seems to be of metaphorical value" (Baldwin, Longhurst, McCracken, Ogborn, Smith 2007: 334). They argue that the signs of fashion as opposed to language are sensible, have very specific material references and even form unity with them. In addition, through fashion, one can express only the simplest ideas, devoid of symbols and deeper justifications (see Kuczyńska 1983: 99). The authors of sociological dictionary associate it with style, recognizing as universally "the desired, transient and changing style, manner of dressing, behaving, conducting conversations, expressing support and disapproval, etc., having reflection in existing norms and group patterns of behaviour" (Olechnicki, Załęcki 1997: 131). Michael R. Solomon, underlining the definitional intrigues, calls fashion: "the process of dissemination of new trends among members of a certain group or social group," as well as identifying it with style in the sense of compiling specific features. "In this context, the term stylish will be a positive expression of this statement" (Solomon 2006: 589).

Without doubt, one of fashion most distinguish feature is variability which was alien to traditional culture of countrymen. Traditional ethnic societies were based on symbolic, semiotic and psychosocial commune of

its participants, constituting an internally coherent, autarkic system of spiritual and material existence (see: Pabian 2010a: 197). Every deviation from the norm was evil that implies, as believed, the unpleasant consequences in mortal life as well as after death. Tradition was a base which depends on the trusty, immediate and oral transmission of conduct's rules, ways of behaviour, ritual gestures and customs. The traditional vision of the world was complemented by ritualism, sensualism, isolationism as well as non-professional creativeness of folklore, folk religiosity permitting, as it was believed, to remain safety during the time and space.

Industrial and technological revolution as well as urbanization which took place in the 19th century have resulted in variety mental and moral changes. In a world in which values became more and more unstable, it was possible to freely promote new, often avant-garde models of life without fear of religious or social sanctions. This, inter alia, resulted in ephemeral, elusive popularity of things and phenomena. One of the instruments for building prestige, spectacular distinction and marking a high position in the social hierarchy has become fashion. It brought new opportunities to differentiate one-selves from other social groups.

Twentieth century brought an explosion of diverse trends in fashion. So far, fashion has reached the bottom of the social hierarchy „from top to bottom”. Now there is a reverse tendency of the "upward" movement. The new type of social rationality, the influence of the forces of democratization, the rejection of the former magical and symbolic motives, the banalization and the desioticization of ceremonial structures (conversion in ceremonies), all of this became a factor facilitating new trends' permeation into various spheres of social life (compare: Pabian 2003: 181-191). In the world of competing styles and patterns of life, so far evident distinction between custom and fashion has been blurred. At times these terms are used interchangeably or even are identified one with the other (for example when one says colloquially about „fashionable habits”). Habit however, is deeply rooted in culture and carries an

axionary charge, tends to "preserve ancient and traditional forms. In reverse, fashion replaces old forms with new ones. The habit is conservative, the fashion in its essence is restless. The custom is already existing imitation of the past and fashion is an imitation of forms produced by its arbitrators today" (Banadi 1962: 184).

The phenomenon of fashion is mainly related to the modern culture of developed societies<sup>2</sup>. It reflects the "spirit of time", which is a kind of manifestation of present times. Fashion also refers to tourism and is mostly expressed through the logo culture (branded touristic sportswear, fashionable tourist destinations, preferred hotels and catering facilities). In touristic activities there are increasingly used the regional characteristics of traditional culture in order to attract potential visitors and make their stay more attractive in visited places. At the same time, scenarios for displaying local realities often "ignore the demands of historical honesty and fidelity to the reality of modern life, and at the same time suggest existence of several other senses" (Wieczorkiewicz 2008: 182). This stays in conflict with the cognitive and educational assumption of cultural tourism.

Fashion for regionalism and ethnicity and the development of rural tourism. Until recently, village has been seen by many people as a refuge for civilizational delays. There were present in oral speech negative terms such as herdsmen, backward village, political folklore and so on, which expressed scorn for the representatives of the peasant tradition. Today's countryside, ethnic diversity, old huts, traditional food and folk costumes are aroused by sentiment and are reflected in rural tourism. Countryside also enters cities through numerous manifestations of folklore. It appeals in hotels and gastronomic units, for example in the form of interior design elements. What's more many specialized construction companies undertake activities in order to raise stylized wooden objects and buildings. There are at large markets

---

<sup>2</sup>Modernity is associated by the researchers with: "(a) constant variability, which is generated by advertising and mass media; (b) high supply and diversity of goods that give consumers the opportunity to choose the means of expression and self-presentation" (Baldwin, Longhurst, Mccracken, Ogborn, Smith 2007: 333).

regional shops with folk handicrafts, like: bread, lard, honey, cheese fired on straw. What's more, it is also popular practice to prepare peasant buffets for weddings (Pabian 2010b: 299-309).

According to research, 71.9% of Poles declare positive associations with folk culture, within them 56.4% have almost nice associations, and 15.5% – rather nice. Bad feelings are associated with 1.8% only (rather unpleasant feelings – 1.6% and unpleasant – 0.2%). Over a quarter of respondents admit to indifferent attitude towards folk culture (Bukraba-Rylska, Majewski, Łapińska-Tyszka, Perepeczko, Wieruszewska 2004: 164-165). So the legacy of the past becomes not only a material for scientific research, professional documentary and educational activities, but also for amateur business. All the manifestations of folklore: regional products, folk art, folklore events become very popular and successful. They are also received with unquestionable enthusiasm. Residents of crowded and noisy cities are eager to participate in outdoor folklore events, visit ethnographic parks and conservation spots of ancient rural architecture *in situ*. They go out to the countryside in search of homeliness, authenticity, fresh air, natural food and nature. What's more they increasingly replace popular Western dishes as pizza, fries, burgers with regional products and dishes.

As far as in the 1990s it was recognized that agro- tourism can bring certain values, bring income to the farmers, promote the revitalization of the poor villages, promote the folk culture (regional cuisine, folklore, lost professions, regional building, folk art, rituals). Nowadays the owners of agro touristic settlements are very active in proposing to tourists different ways of spending their free time in the countryside. For the purposes of agro- tourism, neglected palaces and court buildings are adapted so that they can function as places of accommodation. The standard of rooms' furnishing is raised. Just silence, fresh air and contact with nature is no more enough for today tourists. Comfort of the accommodation and the attractiveness of optional services count more. Because of that, farmers develop special programs, such as carriage rides in the area and sleigh rides in winter. They also organize, as it is common in ethnographic

parks, shows of old farm work and lost jobs (bread baking, blacksmithing, lace making, knitting etc.). Establishing mini-museums, stylized inns et cetera also quite common. They attach great importance to nutrition, as they claim, home-made meals are prepared based on regional food and traditional dishes. Special brochures are issued, postcards with farm views, messages are posted on the Internet.

The point is that, in all these activities, the subtle boundary (if any still exists) is lost between what is familiar and what results from economic motives only. In some of the mini zoos found on farms, kangaroos, llamas, alpacas or camels can be seen in addition to typical farm animals, which do not match the declared folk and regional farm profile (see more: Pabian 2010b: 211).

In Poland there are also numerous stylized restaurants and inns, which in fact constitute an eclectic mosaic of pseudo folklore. It must be emphasized that folk decorations are usually the result of the owner or designer's vision who does not always care about fidelity to the historical source. In impeccably decorated, mostly wooden interiors, the waitresses serve clients in quintessential attire, navigating among old rustic items, or – giving the illusion of vintage – stylized household appliances and pseudo-props. They serve regional cuisine with often made up names, corresponding to *de facto* unified consumers' tastes. Another attraction is the possibility of consuming by the sounds of melodies and folk songs sounding from the loudspeakers. In the evening or on weekends as an extra attraction can be judged performances of highland folk chants or other village singing ensembles. This type of restaurant is popular with consumers who are looking for a homely atmosphere and good, traditional food.

Also very popular among the inhabitants of urban area are so-called peasantry (homemade) buffets, prepared for wedding after parties. Their content and final appearance depend mainly on the chef's professional fantasies and the artistic vision of the decorator of the wedding hall. The higher category of place, the more sophisticated form of the buffet and the richer dishes, but always with regional products and traditional

ingredients. Usually tenderloin or pickled cucumbers with dill, lard with crumbs, traditional ham with bone, pate pie, pudding, loaf of traditional bread, and sometimes even spirits – *samogon* are served. Dried sausages of a country origin is laid on the table or hung on wooden sticks above the table. The decorations are made from things commonly associated with the attributes of the countryside, such as: garlic or onion bouquets, tufts of dried herbs, mushrooms, small, cropped cereals, decorative brooms, tissue paper and alike. Vessels made of raw materials such as kegs, clay bowls and plates, ceramic dishes, wooden tables, scoops and boards complement the decor.

It is difficult today to unequivocally evaluate whether permeation of rustic elements into the sphere of tourism is a result of dynamism of social consciousness filled with values embedded deeply in the culture of the village, an attempt to follow the tradition or perhaps a manifestation of the momentary fashion, promoted on the wave of commercial practices? In the present situation, when it comes to the expansion of patterns of Western culture and various forms of globalization, paradoxically, some marginal phenomena in the past are gaining new value. The Poles are undoubtedly missing values and the countryside is associated by them with the "lost paradise". They seek the roots of their own cultural identity, want to identify with the region as a specific point of reference. This is not due to coercion, environmental or socio-political pressure, although it is certainly an internalisation of the values, norms and social rules imposed by the social authorities and the family. Without doubt it also because of regional education program, which is run in different institutions, and especially in schools.

Tired bourgeois who broke out of the concrete jungle, the bustle and the dust, wants to experience the charm of idyllic life – so gladly makes usage of the services of institutions offering folklore experience. He looks for an idyllic environment, a climate of familiarity and tranquillity. Rural landscape, cottage, traditional food without chemical additives stimulates sentiment - they transfer tourists to a completely different, "better" world.



Folk culture, as it turns out, can be also profitable, being quite well "sold" also in the city. Revival of folk designs also occurs in the design. In stationary and internet stores one can buy clothing, jewellery, accessories and household items with folk motifs (<https://folkstar.pl/categories,show,323,1,,,,moda-folkstar-odziez-fitness-legginsy-boxer-T-t--topy.html>). So the legacy of the past becomes a serious part of modern marketing, serving a variety of merchant activities. Commercialization of "folk" industry is also taking place in urban reality. It is true, however, that this is because ethnicity and the countryside are associated positively.

Summary. Fashion, understood as a process of dissemination of trends, nowadays plays a significant role in the tourism experience. Contemporary, average tourist may expect that the specialist introduces him with new, enticing ideas and will plan leisure time according to contemporary or currently proposed trends. Fashion to expose own tradition, ethnicity and regional products are currently evident. It is a dynamic phenomenon. Every kind of it, after the phase of distinction, imitation and commonness always go through the phase of regression resulting from the boredom of consumers. At this stage appears question: is fascination with traditional culture just a momentary thing? Seems not, however. Although fashion fosters the development of new forms of tourism, at the same time regionalism, ethnicity and cultural heritage (as a basis for cultural identity) will always be a phenomenon that is exposed in the socio-cultural space. Cultural diversity, local food, regional costumes, handicrafts and unique architectural styles will always be a factor which can attract tourists' attention efficiently.

## **Bibliography**

1. Baldwin E., Longhurst B., McCracken S., Ogborn M., Smith G., (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań.

2. Bukraba-Rylska I., Majewski E., Łapińska-Tyszka K., Perepeczko B., Wieruszewska M., (2004), *Polska wieś w społecznej świadomości. Wiedza i opinie o kulturze ludowej, rolnikach i rolnictwie*, Warszawa.
3. Kuczyńska A., (1983), *Wzory modne w życiu codziennym*, Warszawa.
4. MacCannel D., (2002), *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, Warszawa.
5. Olechnicki K., Załęcki P., (1997), *Słownik socjologiczny*, Toruń.
6. Pabian B., (2003), *Kominiarze na częstochowskim ślubie – nowy zwyczaj czy chwilowa moda?*, „Lud”, vol. 87.
7. Pabian B., (2006), *Atrakcje turystyczne Polski. Walory kulturowe*, Częstochowa.
8. Pabian B., (2010a), *Kultura typu ludowego w społeczeństwie masowym*, [in:] *Między kulturą ludową a masową. Historia, teraźniejszość i perspektywy badań*, ed. By: T. Smolińska, Kraków-Opole.
9. Pabian B., (2010b), *Elementy rustykalne w przestrzeni miasta – wierność tradycji czy komercyjne działania wolnego rynku?*, [in:] *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, vol. 10: *Problemy społeczne i kulturowe współczesnego miasta*, ed by. I Bukowska-Floreńska, Katowice.
10. Solomon M. R., (2006), *Zachowania i zwyczaje konsumentów*, translated by: J. Sugiero, Gliwice.
11. Wieczorkiewicz A., (2008), *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków.

**Пабіан Барбара**

## **МОДА РЕГІОНАЛІЗМУ ТА ЕТНІЧНОСТІ. КУЛЬТУРНІ НАТХНЕННЯ В СІЛЬСЬКОМУ ТУРИЗМІ**

*Постійні зміни є основою для тенденцій, які не знайомі традиційним громадам. Феномен тенденції пов'язаний з сучасністю*

*і динамізмом цивілізаційних змін. Функціонування як єдність і сегрегація, воно формує колективність різноманітності і виконує людську потребу як для зближення, так і для індивідуальності. Популярні тенденції в даний час присутні в різних аспектах соціального, культурного та навіть наукового життя. У даній роботі автор намагається описати та інтерпретувати явище тенденції в туризмі з його найважливішим аспектом, який є економічним. Вона вказує на особливі позитивні та негативні сторони тенденцій в галузі туризму. Численні рекламні заходи сприяють пожвавленню цієї торгівлі. Вони прагнуть зацікавити замовника у різноманітних формах сільської крайності. Для фахівців з маркетингу тенденція є корисним економічним та ринковим інструментом.*

**Ключові слова:** мода, туризм, народна культура.

**Павлова А.**

УДК: 821.161.3-193.5:392.51(=161.3)

## **ОРНИТОМОРФНЫЕ ОБРАЗЫ В СИСТЕМЕ БЕЛОРУССКОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДОВОЙ ПОЭЗИИ**

*В работе анализируется роль орнитоморфных образов в обрядовом противопоставлении групп жениха и невесты (в контексте традиционной белорусской свадьбы). В статье на различных примерах свадебных песен, опубликованных ранее и самостоятельно записанных автором во время полевых фольклорных экспедиций в различных регионах страны, последовательно рассматриваются основные орнитоморфные образы, встречающиеся в песенных текстах белорусов.*

*Акцентируется внимание на их семантике, символике и функциональности.*

**Ключевые слова:** *орнитоморфные образы, образ, символ, функциональность, система.*

Свадебная обрядность – сложный, монументальный и устойчивый компонент традиционной белорусской культуры. В белорусской свадебной поэзии встречаются разнообразные образы, которые взаимодействуют между собой. Изучение текстов позволило нам выделить следующие группы образов, которые, на наш взгляд, чаще встречаются в песнях: орнитоморфные, зооморфные, дендрологические. Данные образы составляют определенную систему.

Прежде чем переходить к анализу заявленных образов, стоит разобраться в некоторых основных понятиях, таких как: образ, система, символика, семантика, функциональность. Проблему изучения образов, как определённую систему можно считать одной из самых актуальных на сегодняшний день. Многие исследователи (В. Аникин, А. Байбурин, А. Гура, И. Швед, М. Комарова, и др.) изучали лишь сами образы, но не упорядочивали их.

Понятие «образ» представляет собой целую систему мыслей, оно соответствует эстетическому богатству и многогранности самой жизни. Образ можно понимать как художественное мнение автора, состоящее из неразрывно связанных между собой элементов содержания и формы.

В. П. Аникин, на наш взгляд, дал наиболее полное определение понятия «образ»: «Образ включает в себя моменты ощущения и представления, без них он невозможен» [1, с. 188].

Поскольку образ есть диалектическое единство формы и содержания, то его можно идентифицировать как художественную мысль. В свою очередь, художественная мысль не существует изолированно от слова. Согласно гипотезе, выдвинутой исследователем А. А. Потемной «образ живет в самом слове,

состоящим из содержания (значения), внешней (звучание и написание) формы, внутренней формы (образное представление)» [2, с. 181].

Каждое слово, по мнению ученого, возникало в древности как естественный образ того или иного явления, предмета, свойства, звучание было неразрывно связано со значением, особенностями предмета. Идея А. А. Потебни [2, с. 181] вызвала заинтересованность у лингвистов, но не получила широкого распространения, так как не могла объяснить в полной мере, во всех разновидностях, внутреннюю структуру образа.

Другая теория, которая, считает П. В. Полиевский, также «претендует на универсальное объяснение внутренней структуры образа, может быть названа теорией сравнения. Она исходит из постулата, что в образной структуре литературно-художественного произведения все сравнивается со всем» [3, с. 88].

На наш взгляд учёный А. А. Потебня был наиболее близок к раскрытию понятия «образ». Также можно сказать, что образ – это условный знак. Но, таким образом, точно также можно сказать, что понятие «образ» близко с понятием «код» – «система условных знаков, сигналов, которые используются для записи или шифрованной передачи секретных материалов» [4, с. 54].

Соответственно, мы выходим на понятие «система», которое понимается, как «совокупность закономерно связанных между собой элементов (предметов, взглядов), которые составляют определённую целостность» [5, с. 80]. В таком случае, мы можем говорить об орнитоморфных, зооморфных, дендрологических и др. образах, которые тесно взаимосвязаны между собой, как о своего рода системе. При помощи своей семантики, символики и через определённые функции каждый из этих образов способствует наиболее полному раскрытию главных действующих лиц свадебной обрядности – жениха и невесты.

Орнитоморфные образы в свадебных песнях можно поделить на мужские и женские, например: *голубь, сокол, воробей* – мужские,

*голубка, перепёлка, кукушка* – **женские**. При более глубоком анализе текстов выделяются **центральные** и **второстепенные**. Парные образы: *голубь-голубка, кукушка-сокол(соловей), уточка-селезень*, которые чаще в песнях выходят на первый план, можно считать центральными: “Як табе, салавейка, ды на дуб узляцеці? // Да сіву зязюльку з высаты дастаці? // Як табе, Ванечка, на двор уз’ехаці? // Маладу Галечку з каморы дастаці” [6, с. 74 ] К второстепенным образам относятся: *петух-курица, соловей-куропатка и некоторые другие*: “...Тут, табе, шэра зязюлька, застацца, // З намі, пташкамі-курапаткамі, растацца. // Тут табе, Галечка, застацца, // З намі, дзеўкамі-паненкамі, расстацца” [6, с. 215].

Следует отметить, что в свадебной поэзии образы птиц символизируют разлуку (кукушка, соловей), моральную “чистоту” (голубь), преданность (голубка, селезень). Также они взаимодействуют с образами-персонажами (жених, невеста, сваты, дружки и т.д.), например, довольно часто девушка перед свадьбой посылает кукушку на могилу к родителям, попросить благословения: «Ляці зязюля да бору, // Спытай у матулькі дазволу. // Ляці, зязюлька да магілы, // Дапамагі ўстаць бацьку з магілы...» [В.Л.И.] Аналогичный вариант встречается с образом *соловья*: «Ляці, салавейка да бору // Памагі ўстаць матулькі да столу...» [П.Р.Л.]

Анализируя тексты песен можно сделать следующий вывод, представители двух семейных кланов, которые являются участниками свадебной церемонии, составляют две свадебные «партии» – «партию» жениха и «партию» невесты. Каждую группу образов можно разделить на тех, которые относятся либо к «партии» жениха либо к «партии» невесты, причем раздел будет идти не по мужской и женской линии, а по тем образам, которые по их действиям, функции, семантике и символике можно отнести либо к одной «партии» либо к другой.

В отношении орнитоморфных образов можно сделать следующее заключение: к «партии» невесты относятся те образы птиц, которые прямо или косвенно взаимодействуют с невестой,

например образ *кукушки* символизирует разлуку с отчим домом: «Кавала зязюлька, кавала, // Што табе, Настачка казала? // Казала, баценьку вестанькі, // Прыедуць да цябе госценькі...» [7, с. 155]. Очевидна яркая взаимосвязь кукушки и молодой девушки. Касательно «партии» жениха, следует отметить наличие следующих образов: *голубь*, *селезень*, *уточка*. Каждый из этих образов кроме уточки символизирует молодого парня. Образ *утки* мы также относим к мужской «партии», поскольку утка взаимодействует с женихом в свадебных обрядовых песнях: «А жаніх сакоча, а жаніх квакоча, // Вутачку пасылае, даведацца пасылае, // Як там мая Галя, ці перажывае...» [П.Р.Л.].

Таким образом, образы птиц, встречающиеся в белорусской свадебной обрядовой поэзии, являются частью системы, в которую также входят: зооморфные и дендрологические образы. Все вышеперечисленные группы образов способствуют наиболее полному раскрытию главных действующих лиц свадебной церемонии: жениха и невесты, а также родителей, друзей молодых, свата и коровайниц.

### Список використаної літератури та джерел

1. Аникин, В. П. Теория фольклора: Курс лекций / В. П. Аникин. – 3-е изд. – М.: КДУ, 2007. – 432с.,
2. Потебня, А. А. Теоретическая поэтика / А. А. Потебня. – М.: Академия, 1990. – 181с.
3. Паліеўскі, П. У. Тэорыя літаратуры: Асноўныя праблемы ў гістарычным асвятленні / П. У. Паліеўскі. – М., 1962. – 217 с.
4. Тлумачальны слоўнік беларускай мовы Т. 2 Г–К / рэд. тома А. Я. Баханькоў. – Мн.: гал. Рэд. Беларуская Савецкая энцыклапедыя., 1978. – 768с.

5. Тлумачальны слоўнік беларускай мовы Т. 5 кн.1 С–У / рэд. тома М. Р. Суднік. – Мн.: гал. Рэд. Беларуская Савецкая энцыклапедыя., 1982. – 663с.
6. Вяселле: Песні ў 6 кнігах / Склад. Л. А. Малаш., Рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – Кн. 4. – 733 с.
7. Вяселле: Песні ў 6 кнігах / Склад. Л. А. Малаш, рэд. А. С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 680с.

#### Информаторы

1. Перминова Раиса Леонидовна, 1938г.р., д. Озерщина, Речицкого района Гомельской области.
2. Восилец Лариса Ивановна, 1937г.р., г. Мозырь, переселенка из Уржумского р-на, Кировской области.

**Alena Pavlova**

### **ORNITOMORPHIC IMAGES IN THE SYSTEM OF THE BELARUS WEDDING BOOK POETRY**

*The paper is devoted to analysis of the role of ornithomorphic images in the ritual ceremonial opposition groups the bride and a lady in the context of traditional Belarusian wedding. In the article on a variety of examples of wedding songs, which was published previously and recorded by the author during of folklore expeditions in different regions of Belarus. The main ornithomorphic images from the Belarusian song lyrics are consistently considered. The attention on their semantics, symbolism and functionality is in the focus of the paper.*

**Keywords:** *ornithomorphic images, symbol, function, system.*



## ОРНІТОМОРФНІ ОБРАЗИ В СИСТЕМІ БІЛОРУСЬКОЇ ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДОВОЇ ПОЕЗІЇ

*У роботі аналізується роль орнітоморфних образів в обрядовому протиставленні груп нареченого і нареченої (в контексті традиційної білоруської весілля). У статті на різноманітних прикладах весільних пісень, опублікованих раніше і самотійно записаних автором під час польових фольклорних експедицій в різних регіонах країни, послідовно розглядаються основні орнітоморфні образи, що зустрічаються в пісенних текстах білорусів. Акцентується увага на їх семантиці, символіці та функціональності.*

**Ключові слова:** орнітоморфні образи, образ, символ, функціональність, система.

*Поліковська (Незгодюк) О.*

УДК 39(477.74):316.34:001.891.55

## ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПОЛЬОВОГО ДОСВІДУ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДОСЛІДЖЕНЬ 2016 РОКУ У ТАРУТИНСЬКОМУ РАЙОНІ ОДЕЩИНИ)

*У статті зроблено спробу дослідити окремі аспекти польового досвіду за матеріалами досліджень 2016 року у Тарутинському районі Одещини. Задача польового дослідження заключалася в тому щоб дізналися та записати про всі національні відмінності які проживають в цій місцевості. Взагалі робота полягала в тому щоб дізнатися якомога більше інформації, наприклад, традиції, звичаї які не є відомими для певної національності, а були запозиченими в іншій національності. Також*

*потрібно було опитувати простих жителів сіл Тарутинського району про те, як вони відносяться до сусідства з іншими національностями, хто з них більш чи менш працьовиті, як саме корінні жителі певного села відносяться до переселенців, чи подружилися вони з якоюсь національністю, чи навпаки лише ворогують з нею. Загалом задача польовими дослідження полягала в тому, щоб дізнатися внутрішні відносини між різними національностями в одній місцевості, на прикладі певних сіл Тарутинського району.*

**Ключові слова:** *Переселенці, національність, кореспондент, етнос, молоде покоління.*

Під час польового дослідження нами було відвідано 5-ть сіл Тарутинського району то стає зрозумілим, що це багатонаціональна територія на якій проживають болгари, молдовани, гагаузи, росіяни, українці та багато інших. Коли ми спілкувалися з працівниками сільської адміністрації то ті казали, що в певному селі проживає 13 або навіть 19 національностей.

Перше село в яке поїхала наша група це було село Миколаївка – на скільки нам було відомо, то це село російське, але зараз воно поповнилося різними етносами, які переїжджали сюди в зв'язку з одруженням чи з причин роботи, але там є багато переселенців, які й заключають майже половину населенців [6]. Така проблема є у всіх селах, в які ми їздили та опитували респондентів.

Коли ми починали своє дослідження – тобто опитування респондентів у Тарутинському районі. Починаючи діалог з людьми похилого віку, перші їхні запитання були, «Чи ми не журналісти?, чи не покажуть їх по телевізоріві?» І вони відносилися до нас з підозрілістю і тому їхні відповіді були дуже схожими, наприклад на питання: « як ви відноситися до інших національностей, які живуть з вами по сусідству?» [7].

– Ми з сусідами живемо дружньо, хто б то не був за національністю [2].

А на питання, «Хто ви за національністю?» більшість відповідали. -Ми не знаємо своєї національності, Тому що наш батько росіян, а мати болгарки, а ми ну напевно українці, бо живемо на території України [3]. Але живуть за болгарськими традиціями, дітей виховують у російських традиціях, а з українського у них тільки борщ та рідше вареники.

Респонденти похилого віку давали такі ідентичні відповіді, лише тому що на даний момент в Україні не найкращий та не найспокійніший час. На сході йде Анти Терористична Операція, і тому люди з осторогою на наші питання.

Але якщо взяти молоде покоління [1] то вони розповідали про те що вони відчують, ким вони є насправді, вони не вигадували відповіді, не остерігалися що ми можемо бути журналістами. Загалом молоде покоління повна протилежність людям похилого віку. Тому що людям, яким 15-22 роки немає комплексу застороги, вони більш відкриті до діалогу. Вони говорять про те що думають і відчують бо в цей час в них формується своя думка, з'являється відчуття патріотизму в їхніх думках постає багато питань, на які вони шукають логічної відповіді. І тому їхні відповіді були лаконічними менш ідентичними між собою, відчувалася власна думка і взагалі вони були цікавими співрозмовниками. Вони розкривали багато таємних питань на які б люди похилого віку не давали б коректної та ґрунтовної відповіді.

Молодь як «майбутнє нації» у всі часи представляла собою особливу цінність для суспільства. Вона займає важливе місце в соціальних відносинах, виробництві матеріальних і духовних благ. Положення молоді в суспільстві і ступінь її участі у розвитку соціального середовища залежить як від держави, так і від власної активної життєвої позиції. З одного боку, молодь планує і будує своє майбутнє, тому повинна враховувати досвід поколінь і не здійснювати промахи і помилки. З іншого боку суспільство і держава повинна переосмислити, як би заново відкрити молодь як суб'єкт історії, як головний чинник змін, як соціальну цінність. У

сучасній Україні вибудована концепція молодіжної політики держави, яка являє собою цілеспрямовану діяльність органів державної влади, громадських об'єднань та інших соціальних інститутів спрямовану на вирішення проблем молоді в усіх сферах її життєдіяльності. На сьогоднішній день держава пропонує систему заходів, програм з метою створення умов для реалізації соціального, інтелектуального, культурного та економічного потенціалу молодого покоління. З одного боку, сучасна влада зацікавлена у розвитку «молодіжної сфери», мотивуючи молоде покоління на співпрацю у розвитку суспільства. З іншого, молодь здійснює інноваційну діяльність і вносить вклад у творчий потенціал розвитку суспільства. Використовуючи свої креативні здібності, думки, пропозиції, молоді люди створюють нові організації, об'єднання та рухи [8]. Саме ці чинники і сприяють на відповіді молодого покоління.

Також відповіді відрізнялися у чоловік та жінок [4, ст. 23] не зважаючи на вік. Чоловіки загалом відповідали коротко не розписуючи свою відповідь не наводили прикладів. Але були й такі, що можна було повернути до себе їхню увагу то вони більш відкривалися, розповідали цікаві факти про які мало хто знає і ще багато чого цікавого могли повідати нам.

Якщо взяти для порівняння відповіді чоловіків та жінок [4, ст. 25] то в основному чоловіки розповідали про те де і хто переїжджав на цю територію, хто ким працював (чоловічі професії), а жінки розповідали про звичаї, традиції, дуже багато говорили про кухню, які рецепти страв передала їм мама в спадок, а також про те як народжувалися їхні діти чи внуки та які ритуали вони використовували під час «першого купання» чи «хрещення» новонародженого.

Дуже цікаво розповідали про весільні обряди, дуже багато в них запозичено з молдавського весілля, але жінки, які розповідали дуже довго доводили, що це тільки схожість цього звичаю бо в них відрізняються деякі деталі, як нам потім стало відомо, то їх самі

жителі певного села змінили, бо там не ростуть певні трави, які можуть рости в молдованів і вони їх замінили на інші.

Тому, щоб підвести підсумки в даній статті хочеться сказати, кожен респондент розповідав дуже цікаві історії, факти та наводили гарні приклади. У кожної людини своє життя з певними звичаями, традиціями і вони вважають, що саме так жити це і є правильно, бо так жили їх батьки, бабусі та дідусі і зараз живуть їх родичі не зважаючи на те, де і на якій території проживають. Але як на мене то дуже гарні роздуми, щодо інших національностей має молоде покоління, через те, що в них новий погляд на життя, і вони хочуть мати гарне майбутнє, а для цього потрібно мати власну думку з якою їй треба прямувати по життю.

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

#### **1. Березіно 01.07.2016**

1. Бернак Н. П. 1975 р. н. уродженка с. Березіно Тарутинського р-ну.
2. Кажихарь І. В. 1999 р.н., уродженка с. Березіно Тарутинського р-ну.
3. Параскива (Болаван) В. С., 1957 р.н., уродженка с. Березіно Тарутинського р-ну.
4. Перетятко Ю. І., 1971 р.н., уродженець с. Березіно Тарутинського р-ну.
5. Пунгурян П. И. 1943 р.н., уродженець с. Весела Долина Тарутинського р-ну, з 1852 р. живе в с. Березіно Тарутинського р-ну.

#### **2. Бородіно 04.07.2016**

1. Кантарджи Н. Д., 1950 р. н., уродженка с. Бородіно Тарутинського р-ну.

2. Касап В. Д. 1995 р. н. уродженка с. Бородіно Тарутинського р-ну.
3. Мошко М. Ф., 1943, уродженка с. Новоукраїнки Тарутинського р-ну, з 1946 проживає в с.Бородіно Тарутинського р-ну.
4. Норгозна О. А. 1961 р.н. уродженка с. Євгенівка Тарутинського р-ну. З 1984 р. проживає в с. Бородіно Тарутинського р-ну.

### **3. Весела Долина 02.07.2016**

1. Василь 1962 р. уродженець с. Весела Долина Тарутинського р-ну.
2. . Денисова Н. В. 1994 р. н., уродженка с. Весела Долина Тарутинського р-ну.
3. Супова А. П. 1952 р.н., уродженка с. Ярове Тарутинського р-ну, з 1972 р. проживає в с. Весела Долина Тарутинського р-ну.
4. Мельник Г. С. Общине в журналистике: секреты мастерства / Г. С. Мельник. – СПб. : Питер, 2005. – 217 с

### **4. Миколаївка 28.06.2016**

1. Звягинцева З. С. 1961 р.н уродженка с. Кам'яне Савранського р-ну. В селі Миколаївка з 1984.
2. Сомова О. А. 1998 р.н. с. Миколаївка Тарутинський р-ну.
3. Тарасова Г. О., 2002 р.н., уродженка с. Миколаївка, Тарутинського р-ну.
4. Чернов О. Ю. 1984 р.н. уродженець с. Миколаївка Тарутинського р-ну.
5. Ялов'як О. Г., 1947 р.н. уродженка Молдови, Каушенський р-ну.

### **5. Старосілля 29-30.06.2016**

1. Гуцак М. Д.,1961 р.н. уродженка с. Старосілля Саратовського р-ну.
2. Гуцак Р. М., 1988 р., уродженка с. Старосілля Саратовського р-ну.
3. Магер Є. С. 1992 р.н., уродженка с. Старосілля Саратовського р-ну.

4. Мунтян О. П. 1999 р.н, уродженка с. Старосілля Саратовського р-ну.
5. Пунга Г, 1950 р.н., уродженка Молдови, з 1970 р. живе в с. Старосілля Саратовського р-ну.
6. Пунга А. М. 1999 р.н., уродженець с. Старосілля Саратовського р-ну.
7. Пунга К. Ф. 1940 р.н., уродженка с. Старосілля, Саратовського р-ну.
8. Цокан К. В., 1960 р.н., уродженка Молдови, Григоріопольський р-н, з 1989 р. проживає в с. Старосілля Саратовського р-ну.
9. Цокан Сніжанна, 1985 р.н. уродженка с. Старосілля, Саратовського р-ну.

**Elena Polikovskaya ( Nezgodiuk)**

### **SOME ASPECTS OF FIELD EXPERIENCE (BASED ON 2016 STUDIES IN TARUTINO DISTRICT OF ODESSA REGION)**

*This article attempts to examine some aspects of field experience on materials research in 2016 in Tarutino district of Odessa region. Problem zaklyuchalasya field research is to find out and record all national differences residing in the area. In general, the work was to find out as much information, such as traditions, customs are not known for certain nationalities, and were borrowed from another nationality. Also had to interview ordinary villagers Tarutino district about how they relate to the neighborhood of other nationalities who are more or less industrious how indigenous inhabitants of certain villages belong to persons or friends are with any nationality or vice versa only enmity with her. Overall task field study was to find out the internal relations between different nationalities in one area, the example of certain villages Tarutino district.*

**Keywords:** *Settlers, national correspondent, ethnicity, younger generation.*

УДК 398.82(=161.2)(477.44+477.73/.74):930.25

**КУПАЛЬСЬКІ ПІСНІ ЯК СКЛАДОВА ОБРЯДУ ІВАНА  
КУПАЛА В УКРАЇНЦІВ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ  
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЗАПИСІВ СТУДЕНТІВ-ФІЛОЛОГІВ В  
КОЛЕКЦІЇ П.Т. МАРКУШЕВСЬКОГО В ДЕРЖАРХІВІ  
ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ)**

*У статті охарактеризовані купальські пісні як феномен та складова свята Івана Купала на основі записів студентів філологічного факультету в колекції П. Т. Маркушевського, які зберігаються у Державному архіві Одеської області. Висвітлюється їх зміст та роль, зокрема в обрядовості українців Південно-Західної України.*

**Ключові слова:** *купальські пісні, свято Івана Купала, Південно-Західна Україна, обрядовість.*

Найколеритніше та найцікавіше свято, яким закінчується літній сонячний цикл календарних дохристиянських свят – це свято молоді – Купало або Купайло, що з часом, після прийняття християнства, деякою мірою трансформувалося в церковне свято.

Івана Купала – це день літнього сонцевороту, що зараз співпадає з християнським святом Різдва Святого Пророка Предтечі і Хрестителя Господнього Івана, 24-го червня за старим календарним стилем, або 7-го липня – за новим.

У давніх писаних джерелах Купало зображується як поганський бог земних плодів, якому приносили в жертву хліб – головний плід землі. Так, у Густинському літописі він характеризується таким чином: «Купало, яко-же мню, бяше богъ обилія, якоже у еллинъ Цересь, ему-же безумный за обиліе блегодареніе приношаху въ то



время, егда имяше настати жатва. Сему Купалу-бѣсу еще и донинѣ по нѣкоихъ странахъ безумный память совершаютъ, наченше іюня 23 дня, въ навечеріе Рождества Іоанна Предтечи, даже до жатвы и далѣй, сицевымъ образомъ: съ вечера собираются простая чадь обоего полу и соплетаютъ себѣ вѣнцы изъ ядомаго зелія или коренія, и препоясавшеся быліємъ возгнѣтають огонь; индѣ-же поставляютъ зеленую вѣтвь, и емшеся за руцѣ около, обращаются окрестъ онаго огня, поюще свои пѣсни, преплетаютъ Купаломъ; потомъ чрезъ оный огонь прескакають» [1, С. 115].

З давніх-давен українські дівчата й хлопці виходять із села з радісними співами, розкладають вогнища на горі, або десь у лісі поблизу ріки, танцюють навколо того вогнища й стрибають через вогонь. Дівчата ще співають ворожбицьких пісень і за різними прикметами визначають, чи здійсняться їхні заповітні бажання. Ранком до сходу сонця вмиваються «іванівською» росою на красу [1, С. 116].

Як народне свято, Івана Купала супроводжується багатьма своєрідними обрядами та піснями. У народній пам'яті збереглась Купальська обрядовість та пісні, які, як і гаївки та колядки, належать до найдавніших часів, до первісних поезій та ритуалів на честь життєдайного Сонця. Звичайно, багато з того було втрачено, особливо за останнє століття, коли йшла відверта боротьба з національними традиціями і народними обрядами. Тому актуальність теми є безсумнівною. Завдання цієї статті – охарактеризувати купальські пісні як феномен та складову свята Івана Купала на основі записів студентів філологічного факультету в колекції П.Т. Маркушевського, зокрема, висвітлити їх зміст та роль в обрядовості українців Південно-Західної України.

Матеріали досліджуваного регіону охоплюють території сучасної Вінницької [2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 15], Миколаївської [12, 16] та Одеської [13, 19, 14, 17, 18, 20] областей України.

При вивченні поданих архівних матеріалів, зі змісту пісень можна почерпнути інформацію про особливості географічних умов

досліджуваних областей, що також може стати показником походження тієї чи іншої купальської пісні саме з цього регіону. Наприклад:

*Пасеться коник під гречкою,  
За ним – Хведорко з уздечкою.  
«Почекай, коню, загнуждаю,  
Та поїдемо по Дунаю» [16, арк. 24].*

У багатьох населених пунктах за матеріалами архівних справ спостерігаються співпадіння текстів купальських пісень. Зокрема:

*Наше Купало з верби, з верби,  
А ти, Степане, прийди, прийди,  
Наше Купало оглядати,  
Дівку Палажку сподобати. [2, арк. 10].*

Схожого змісту текст зустрічаємо у наступній пісні:

*Наше Купайло з верби, з верби,  
А ти, Іване, прийди, прийди,  
Наше Купайло не ламати,  
А собі дівку вибирати [11, арк. 12].*

Це може свідчити про те, що жителі цих населених пунктів контактували між собою, обмінювалися інформацією, зокрема, в даному випадку, фольклором, щось змінюючи, щось доповнюючи своє. В цьому, власне, і є суть формування усної народної творчості. Можна навіть припустити, що молоді дівчата та хлопці зустрічалися з різних сел., разом святкували свято Івана Купала і цей факт можна розглядати як прояв дошлюбного спілкування. Досить яскраво це виражено у тексті самих пісень, що наповнені тематикою кохання, залицяння:

*Купай Купайла на Івана,  
Вийшла Марія гарно вбрана.  
Прийшли хлопці води пити*

*Та й стидалися заговорити,  
Лиш той Петро не стидався,  
Взяв за рученьку та й повітався [8, арк. 25].*

*\*\*\**

*Ой, на Івана Купала,  
Ой, на Івана Купала,  
Ой, на Івана Купала,  
Вийшла Маруся як пава.  
На неї хлопці зглядалися,  
На неї хлопці зглядалися,  
На неї хлопці зглядалися,  
На мед-горілку складалися [5, арк. 62].*

Окрему групу складають пісні, які, як зазначають самі респонденти Вінницької області (с. Черемошне), співали дівчата та хлопці в танку навколо «гильця» – «вишні, зрубаної в лісі і закопаної в землю посеред вулиці, з почепленими на ній вінками з лісових і культурних квітів»:

*Ой, на Івана на Купайла  
Купалася ласточка,  
На бережку сумилося,  
Дівка тая Анюта зажурилася:  
А ще рушників не напряла,  
А вже старостам слово дала.  
А ще рушнички на кілочку,  
А вже старости на дворочку [3, арк. 26].*

Схожий текст, але з деякими змінами, зустрічаємо у багатьох населених пунктах цього регіону (с. Шаретанівці):

*Ой, на Івана на Купала  
Там зозуленька купалася (2),  
Край бережка сумилася (2),  
Дівка Галя журилася:  
А ще рушничків не напряла,  
А вже Івана полюбила [2, арк. 10].*

Також варто звернути увагу на те, що у багатьох матеріалах зустрічаються саме сценарії проведення свята Івана Купала. Порівнюючи їх, можна сказати, що більшість за змістом та порядком проведення тих чи інших дійств, співпадає.

Отже, аналізуючи купальські пісні з архівних матеріалів досліджуваного регіону, можна зробити висновки про те, що переважно сама обрядовість схожа у областях і текст більшості пісень співпадає лише з деякими змінами. Це можна пояснити тим, що вони межують і таким чином утворюють окремий район розповсюдження та обміну фольклору.

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

1. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнограф. нарис / Олекса Воропай. – Мюнхен : Українське видавництво, 1958. – Т.2. – 448 с.
2. Державний архів Одеської області (далі – Держархів Одеської області). – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 2. – 85 арк.
3. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 32. – 46 арк.
4. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 37. – 51 арк.
5. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 38. – 73 арк.
6. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 51. – 59 арк.
7. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 53. – 76 арк.
8. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 61. – 89 арк.
9. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 65. – 54 арк.

10. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 70. – 89 арк.
11. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 77. – 76 арк.
12. Д Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 177. – 82 арк.
13. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 222. – 71 арк.
14. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 256. – 71 арк.
15. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 319. – 84 арк.
16. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 401. – 55 арк.
17. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 412. – 38 арк.
18. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 420. – 95 арк.
19. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 426. – 67 арк.
20. Держархів Одеської області. – Ф. р-8259. – Оп.1. – Спр. 447. – 78 арк.

**Anastasia Prokopenko**

**KUPALA SONGS AS A COMPONENT OF ORDER IVANA  
KUPALA IN UKRAINIANS OF SOUTHWESTERN UKRAINE (ON  
MATERIALS OF RECORDS OF STUDENTS-PHILOLOGISTS IN  
THE COLLECTION OF P.T. MARKUSHEVSKIY IN THE STATE  
ARCHIVE OF THE ODESSA REGION)**

*The article described the Kupala songs as a phenomenon and the component of the Ivan Kupala celebration the basis of the records of the*

*students of the Faculty of Philology in the collection of P. T. Markushevskiy, which are kept in the State Archive of the Odessa region. Their content and role is described, in particular, in the ritual of Ukrainians in South-Western Ukraine.*

**Key words:** *kupala songs, Ivan Kupala celebration, South-Western Ukraine, ritual.*

**Ройко Р.**

УДК 392:398.332.416](477.81/.82))

## **ТРАДИЦІЙНА СВЯТО-ВЕЧІРНЯ ОБРЯДОВІСТЬ ВОЛИНЯН (НА ПОЛЬОВИХ ЕТНОГРАФІЧНИХ МАТЕРІАЛАХ З РІВНЕНСЬКОЇ ОБЛ.)**

*На основі власних польових етнографічних матеріалів, які автор зібрала у селах Демидівського, Дубенського, Млинівського, Рівненського районів Рівненської обл., аналізовано традиційну свято-вечірню обрядовість волинян. Виокремлено її головні мотиви (господарські, метеорологічні, поминальні). Особливий наголос зроблено на обрядових стравах та атрибутах.*

**Ключові слова:** *Волинь, календарно-побутова обрядовість, Свят-вечір, Різдво, Коляда, кутя, покуть, господарські мотиви, поминальні мотиви.*

Традиційна зимова календарно-побутова обрядовість українців – одна з найпопулярніших тем як серед науковців, так і серед шанувальників народних традицій. Ця тема цікава тим, що її дослідження дозволяє реконструювати дохристиянський пласт народної культури українців, позаяк у зимових звичаях та обрядах збереглося чимало архаїзмів. Проте на сьогодні тема календарно-побутової обрядовості українців з територіального погляду розкрита

нерівномірно. Лише деякі з етнологів, а саме Павло Чубинський [14], Ізидор Коперницький [16], Броніслав Сокальський [17], Назар Димнич [15], Володимир Галайчук [2] та низка інших учених звернули увагу на звичаї зимової календарно-побутової обрядовості історико-етнографічної Волині, що явно недостатньо для цілісного бачення проблеми.

У пропонованій публікації узагальнено матеріали, зібрані автором під час польової етнографічної експедиції 2016 р. у селах Демидівського (Лішня, Дубляни), Дубенського (Великі Сади, Зелене, Івання, Бортниця), Млинівського (Малі Дорогостаї, Мантин, Перевередів, Новини, Пугачівка, Гнатівка, Бокійма, Береги) та Рівненського (Іваничі) районів Рівненської обл.

День напередодні Різдва волиняни називають «Колядою» («Вілією», «Першою вілією», «Кутьєю» [1, арк. 53; 14, с. 262; 15, с. 94; 17, с. 176]. Саме 6 січня завершується сорокаденний Пилипівський піст: *«То дуже строгий піст. А вже перед тим постом як ту посуду царпали, як вже вимивали, щоб ніякої шкварочки! Сало сховають од дітей. Діти плачуть: «Дайте сала». А вони [дорослі] кажуть: «Вкрав хтось»»* (с. Малі Дорогостаї) [1, арк. 5–6]. Упродовж дня заборонено було вживати будь-яку їжу. В порушників цього табу, за народними віруваннями, болітимуть зуби [1, арк. 183]. Проте, дітям, вагітним жінкам, старим вживати їжу дозволялося: *«Діти їли, беремені жінки їли, стари»* (с. Івання) [1, арк. 125]. Схожі вірування поширені на всіх українських землях.

На Коляду не можна нічого позичати, особливо – жінкам: *«Якщо прибїгла на Вілію просити, то значить – відьма. Її прислала нечиста сила. Сама ж не прийде»* (с. Бортниця) [1, арк. 190]; *«Якщо на Різдво, кажуть, якась баба прийде позичати, знай, що рік тяжкий буде»* (с. Лішня) [1, арк. 43]. Про це ж зазначав і Н. Димнич [15, с. 95]. У хаті має бути спокій та злагода: *«Сваритися не можна, бо будеш цілий рік сваритися»* (с. Бортниця) [1, арк. 187]. Чоловіки перед Святою вечерею заготовляли корм для худоби: *«Кусок*

*(віхоть. – Р. Р.) сіна, кусок соломи, змішують все в купу, щоб на три дні було їсти худобі»* (с. Малі Дорогостаї) [1, арк. 4–5].

6 січня жінки готували пісню вечерю. Стосовно кількості страв, то більшість опитаних нами респондентів, відзначали її варіативність: *«Я чую по радіо, що дванадцять страв треба на Різдво. Того в нас не було. В нас дванадцять страв варили на Багатий вечір – 13 січня»* (с. Івання) [1, арк. 126]; *«Знаєте, то тепер, кажуть, дванадцять [страв]. А колись ніхто не рахував»* (с. Івання) [1, арк. 135].

Як і повсюдно в Україні, обов'язковою стравою була кутя: *«Кутя, – то повинна бути пшениця стовчена. Товчуть її в ступі, намочують пшеницю, не держать її довго, щоб не розкисла. Намочать її – і в ту ступу, і товчуть. Потім розстеляють її на дворі на якусь тряпку. І вона просохне. І тоді на вітрі з неї одлітає [луска], і вона стає чиста. І варять кутю. І ту кутю медом засолоджували»* (с. Бокійма) [1, арк. 151]. Інгредиентами куті були і є також мак, горіхи, подекуди узвар: *«Маку, горіхів туди. І вимішають з медом, з цукром. Трошки узвару туди дадуть»* (с. Малі Дорогостаї) [1, арк. 5].

Кутю варили в горщику, призначеному лише для цієї страви: *«Жінчина мати варила кутю в одній тільки каструлі. Та каструля була тільки на кутю. До другого року та каструля стоїть на горі, накрита. В ній нічого більше не варили»* (с. Бокійма) [1, арк. 158]. Часто для куті купували новий горщик [1, арк. 32]. У с. Іванні цей звичай пояснили так: *«Новий рік – нове життя починається»* [1, арк. 126].

На свято-вечірню трапезу готували різноманітні рибні страви: печена риба [1, арк. 101]; заливна риба: *«Варили рибу, легенько її на тарілку. І мусить бути желатин. Щоб охолола. І тею юшечкою заляли. І холодець зробляний»* (с. Івання) [1, арк. 129]; фарширована щука: *«Виймали з неї все, тільки одна шкурка. Потім те м'ясо перемелювали і напихали ним. І тоже приварували або обжарували.*



*І тожє заливали її» (с. Івання) [1, арк. 129]; «оселедці» (ця страва була поширена й на інших волинських теренах) [15, с. 96; 17, с. 177].*

Серед інших свято-вечірніх страв – вареники (*«Обезательно з капустою. В капусту могли грибків вкинути. І з картоплями»* (с. Івання) [1, арк. 129]); голубці з пшоном [1, арк. 152]; «лінива» капуста (*«Відварували головку [...] Різали головку капусти на пару частин. Клали в якусь посудину і заливали росольчиком: там гірчиця і там сіль. Заливали тим ту капусту. І вона стояла»* (с. Бокійма) [1, арк. 152]); варені квасоля та горох [1, арк. 153]; пиріжки з капустою, квасолею [1, арк. 101]; страви з грибів (*«Тушили гриби і з картошкою їли»* (с. Бортниця) [1, арк. 183]; *«Юшку варили [з грибами]»* (с. Бортниця) [1, арк. 183]). Позаяк страви мали бути пісними, для смаження використовували лише олію: *«Колись олія була. Сіяли люди лянку, сіяли ріпачок. З цих зерняток олію душили. Мали свої олійники невеликі»* (с. Бокійма) [1, арк. 152]. На вечерю споживали й квашені овочі: *«Квасили огірки у бочках. І ті бочки кидали прямо в став, у воду. [...] Вони такі, як малосольні. Такий він [огірок] добрий. І тоді він в бочках зберігався до самого Різдва»* (с. Малі Дорогостаї) [1, арк. 5–6].

З напоїв обов'язково готували узвар («сушину») [1, арк. 61] та кисіль (*«Терли картоплю, віддушували, і на дні остававсь крохмаль той. Воду зливали. Тоді розводили водою крохмаль. Варили фрукти, заливали, коли вже приваратсья. Заливали той крохмаль. І помішають. Довго не варили, аби тільки загусло. І розливали»* (с. Бокійма)) [1, арк. 152].

Перед Свят-вечором інтер'єр житла набирав святкового вигляду. До цього дня оселю білили вапном: *«Хата має бути вибілена обов'язково. Рушники випрані, вигладжені. Постелі чисті. Подушки чисті, гарні»*, с. Малі Дорогостаї [1, арк. 13]. Стіни прикрашали паперовими квітами: *«Колись була така бумага всяка. Такі рулони бумаги. Червона, зелена, жовта, яка хоч. Робили дівчата. У мене сестри робили. То такі квітки гарні робили. Дротики купляли. І на ті дротики – квітки такі гарні. Або просто*

такі квітки робили. Або віночки так на двері зроблять», с. Іваничі [1, арк. 113]. Про традицію прикрашання оселі такими квітами згадував і Н. Димнич [15, с. 95]. Відомий київський знавець календарно-побутової обрядовості Олександр Курочкін зазначає, що розповсюдження витинанок серед українців спричинили контакти з поляками, серед яких мистецтво витинанки було дуже розвинене [8, с. 47-48].

У селах Малих Дорогостаях [1, арк. 5], Мантині [1, арк. 20], Іванні [1, арк. 128] та Бортниці [1, арк. 183] у хаті вішали «павука» із соломи чи очерету. Ці прикраси виготовляли заздалегідь: через порожнину стебел просували нитку, відтак формуючи квадратики, ромбики, кубики, які потім з'єднювали в одну конструкцію. Респондент твердив: *«Очерет має лушпайку, то стесати. Ну, одрізати. На нитку наволокати. І после перев'язувати навоскреш. Кутки робляться. Таке, як павук робиться. Маленьких «павучків» наробиш кругом. Начіпаєш. І тею бумагою обкрішуєш»* (с. Бортниця) [1, арк. 184]. Звичай виготовляти «павука» існував і на поліських теренах Рівненської обл. – у селах Зарічненського району [12, с. 16].

Свят-вечір багатий також на хліборобські за походженням атрибути, які найчастіше ставили на «покуть» (ця назва побутує у більшості досліджених населених пунктів), в «угол» (сс. Гнатівка, Великі Сади) [1, арк. 90], у «куток» (с. Мантин) [1, арк. 20].

Ще влітку господарі заготовляли обжинкового снопа – «коляду» (у с. Великих Садах його називали «дідухом» [1, арк. 89]). Цей сніп робили тільки з жита. Це підтверджують й матеріали Н. Димнича [15, с. 95]. У селах Перевередові та Іваничах зафіксовано й поєднання у «коляді» різного збіжжя – жита, пшениці, вівса. При цьому відзначимо, що до свят-вечірнього снопа не додавали ячменю (*«бо сиплеться»*) [1, арк. 37]. Звичай робити снопа з різних злаків зафіксовано й на поліських теренах Рівненщини [6, с. 278]. «Коляду» обв'язували рушником (с. Бокійма) [1, арк. 151]

чи стрічкою (с. Іваничі) [1, арк. 112], прикрашати цукерками, горіхами, яблуками (с. Перевередів) [1, арк. 32].

Під час внесення «коляди» до хати, господар обов'язково вітався: *«Добрий вечір з Колядою!»* (с. Малі Дорогостаї) [1, арк. 5]; *«Добрий вечір з Колядою! Дай, Боже, на другий рік дожити, щоб побачити!»* (с. Івання) [1, арк. 126]; *«Добрий вечір з Колядою! Дай, Боже, другого року дождати в доброму здоров'ї!»* (с. Береги) [1, арк. 167]. Присутні в хаті відповідали: *«Добрий вечір! Заходьте!»* (с. Бокійма) [1, арк. 157]. Респондентка із с. Івання Ганна Ляшевич (1935 р. н.) зазначила, що «коляду» мали занести до хати до заходу сонця, позаяк *«вже після заходу сонця починається Різдво»* [1, арк. 126].

Важливим атрибутом Свят-вечора було й сіно. Найчастіше його клали на покуть: *«На сіні – «коляда». А під «колядою» обов'язково мусить бути кутя в горщику і булка хліба»* (с. Івання) [1, арк. 126]. Інколи на покуть ставили ще мед та узвар (с. Малі Дорогостаї). [1, арк. 5], зокрема, у 80-х роках ХІХ ст. Софія Рокосовська зафіксувала, що узвар ставили на покуть, щоб не залишати кутю «самотньою вдовицею» [16, с. 144]. У селах Малих Дорогостаях [1, арк. 12], Перевередові [1, арк. 32] та Іванні [1, арк. 136] сіно розстеляли також на столі. На волинських теренах Рівненщини нами не виявлено інформації про позначення сіна терміном «баба», а соломи – терміном «дід» (в досліджених нами селах долівку соломою не вкривали), що поширене серед волинян Кременеччини [2, с. 222] та Сокальщини [17, с. 178].

На дослідженій нами території Волині господиня клала на чотири кути святкового столу по зубчику часнику: *«щоб злі духи не приступали, щоб в сім'ї був спокій, злагода. Клади від злих духів, кажуть, часнику боїться»* (с. Гнатівка) [1, арк. 81]; *«Для здоров'я, щоб відганяло злих духів»* (с. Пугачівка) [1, арк. 75]; *«Часник [–] оберіг оселі»* (с. Малі Дорогостаї) [1, арк. 6]. Деякі господині сипали на стіл зерно – задля сприяння у наступному році врожаю (сс. Великі Сади, Івання, Бокійма) [1, арк. 91, 126, 153] чи домашній

птиці («*Я попитала мати: «Нашо?»*». – *Курчатом, як налупляться. То теє пишоно маленьким курчатком, то будуть добре рости*», (с. Іваничі)) [1, арк. 112]. Намагаючись забезпечити «солодке життя», на стіл ставили мед (с. Пугачівка). [1, арк. 75].

У досліджених нами волинських селах не зафіксовано звичаю класти під стіл на час Святої вечері залізні предмети (сокиру, серп та ін.), що широко побутувало, наприклад, на теренах Надсяння [3, с. 1326] чи Поділля [9, с. 365].

Сніп і сіно тримали на покуті до 13 січня – Багатого вечора (с. Береги) [1, арк. 167]; до 18 січня – Писаної коляди (сс. Великі Сади, Дубляни) [1, арк. 54, 97] чи до третього дня Водохрещ (сс. Малі Дорогостаї, Іваничі, Бортниця, Івання) [1, арк. 6, 105, 143, 184].

На Багатий вечір із снопа витягали частину збіжжя. З нього робили перевесла, а потім перев'язували фруктові дерева. Доцільно зазначити, що сама «коляда» стояла в хаті аж до Водохреща (сс. Перевередів, Великі Сади) [1, арк. 27, 97].

Зафіксовано під час наукової подорожі, що на Багатий вечір «лякали» дерева: «*Брали кілля або тею «колядою», брали пару колосків, і били. Кажуть: «Як не будеш родити, то я тебе буду бити». О, то так перев'язували*» (с. Береги) [1, арк. 167]. І. Морачевич зафіксував, що під час виконання цього обряду ходили «с пирогом по всьому саду» [11, с. 311].

У с. Іваничах «коляду» виносили на третій день Водохрещ: «*Казали: «Тік притік, починка приволік». То на третій день збиралися, то «кутю» цю молотили. Брали качалки, приходили. То таке, як хто де, не обов'язково, шо ходить з хати в хату молотити, а до кого вже приходили. То те змолочував, худобі одавали. Сіно корові давали*» [1, арк. 105]. Цікаво, що для цього збирався гурт людей: «*Молотили. Молотили і пили вже потім. [...] Кутю тую винесуть, і вже є зачіпка*» [1, арк. 115].

Отже, хоча святкове збіжжя виносили у різний час, але в усіх селах його згодовували худобі. При цьому зерно могли витеребити й додати згодом до посівного [1, арк. 158], або ж згодувати курам,

*«шоб неслися добре»* [1, арк. 164]. Сіно (принаймні його частину) зберігали, *«шоб посадити на ньому квочку»* [1, арк. 127], або ж, якщо *«є невістка чи дочка при надії, шо має родити дитину, то оставляли на роди»* [1, арк. 192].

Сакральне значення мало внесення до хати куті: її несла господиня разом із дітьми, квокаючи: *«Йдеш, за тобою йдуть [діти], квокають, присідають. А на порозі треба було обов'язково присісти і квокати»* (с. Перевередів) [1, арк. 32]; *«То треба квокати, шоб була квочка вдомі. То ти повинен присідати і кругом стола ходити, і казати: «Кутя на покуті, кутя на покуті, кво-кво-кво». Ти повинна квокати, то в тебе будуть квочки»* (с. Малі Дорогостаї) [1, арк. 13].

Обов'язково на покуті лежав житній або пшеничний хліб («книш», «хліб», «пиріг», «калач» [1, арк. 163], «плетінка» [1, арк. 137]). У с. Мантині це була паляницю з виїмкою всередині, куди ставили свічку [1, арк. 20]. Схожого книша пекли на Кременеччині [2, с. 219], на якому перед випіканням змоченою у воді склянкою робили виїмку – «душу» («душку»). У с. Берегах пекли книші довгастої форми, без начинки [1, арк. 163]. Натомість у с. Великих Садах книш *«був житній хліб, як хліб. Так його загортали. Завертався книшом. [...] Змазували водичкою. Помазали. Нічим [іншим] не будем мазати, бо то піст був»* [1, арк. 89]. Зазвичай обрядовий хліб клали на сіно (сс. Іваничі, Івання) [1, арк. 112, 136] або накривали ним горщик із кутею (сс. Дубляни, Великі Сади, Зелене) [1, арк. 53, 89, 119]. Він був у хаті аж до Писаної коляди. У цей вечір відбувався обхід двору, при якому із собою мали хліб, кутю, свячену воду й крейду (сс. Дубляни, Великі Сади, Береги) [1, арк. 53, 94, 169]. Після обходу хліб ділили між членами сім'ї та худобою [1, арк. 90].

Випікання різдвяно-новорічного обрядового хліба характерне й для інших українських теренів: у надсянців – це «струшля» [3, с. 1321]; у гуцулів – «Василь» [10, с. 291], у бойків – «карачун» [5, с. 233].

Святкову вечерю годилося розпочинати тоді, коли зійшла перша зірка. *«То вже обряд такий був, що не їли, поки зірка на небі не з'явиться. А зірка з'явилася, тоді вже сідають [до столу]»* [1, арк. 4]. Проте подекуди господарі сідали до столу, «коли впораються» [1, арк. 103].

На Коляду *«всі тримаються домівок»* [1, арк. 41]; *Людина повинна вечеряти в своїй сім'ї, не з чужою – зі своєю»* [1, арк. 190]; *«Шоб не їздили світом, шоб дому трималися, – така приказка була»* [1, арк. 185]. У відвіданих нами волинських селах Рівненщини не виявлено звичаю ділитися свято-вечірньою трапезою із хресними батьками, дідусями й бабусями. Так як це властиво для Кременеччини [2, с. 220; 15, с. 97]. Тутешні мешканці зазначали: *«Святий вечір перший – ніхто нікуди. Писана Коляда так само. То на Багатий вечір тільки ходять»* (с. Лішня) [1, арк. 44].

Святу вечерю завжди починали молитвою «Отче наш». Першою стравою трапези була кутя: *«Пробували саму перву кутю»* (сс. Перевередів, Зелене) [1, арк. 120]. У деяких селах етнографічної Волині Святу вечерю не лише починали, але й закінчували кутею: *«Помолилися «Оте наш», перехрестилися. І три ложки куті [з'їли]. А тоді, що є там. Приконці знов – три ложки куті. А потім лягали спати»* (сс. Івання, Бортниця) [1, арк. 126]. Першу ложку куті господар кидав до стелі (с. Перевередів) [1, арк. 28], на покуть (с. Бокійма) [1, арк. 153] або під стіл (с. Іваничі) [1, арк. 102]. Марія Ковальчук (1929 р. н.) із с. Бокійми згадувала, що її батько під час цього промовляв: *«На новеє літо, роди, Боже, жито, пшеницю та всяку пашницю»* [1, арк. 153]. Мету зазначених обрядодій з кутею (нині їх не виконують [1, арк. 143]) волиняни пояснюють через:

1) господарські мотиви: *«Скільки вчепиться зернин до стелі, то стільки кіп жита буде на полі. Брала ложку, і хляп. Як приліпиться п'ять чи десять [зернин], то буде багато копів»* (с. Дубляни) [1, арк. 54]; *«Чіпляється пшениця, то буде урожай на пшеницю. А як тільки мак, а пшениці менше, то буде сам мак. Збожа не буде»* (с. Бортниця) [1, арк. 54]; *«В кого бджоли були, то*

підкидали кутю. Скільки вчетиться зернин, стільки роїв вийде» (с. Бортниця) [1, арк. 173]. Н. Димнич зафіксував ще й таке передбачення: скільки зернин пристане до стелі – стільки буде овець [15, с. 97];

2) метеорологічні мотиви: *«Якщо кутя летить, то, значить, буде тепле і гарне літо. А буває, що кидаєш, кидаєш, а воно від ложки даже не відстає – значить, буде якась аномалія, може, буде грозове літо, може, буде дощове літо, може, буде неврожайне літо»* (с. Бортниця) [1, арк. 193];

3) поминальні мотиви: *«То вже для мертвих душ, казали. На стелю кидали і під стіл ложку кинуть. Щоб, як уже полягаєм спати, то щоб уже мертві душі їли»* (с. Іваничі) [1, арк. 102].

Наголосимо, що мотив поминання померлих родичів у свято-вечірній обрядовості дуже яскраво виражений. Зокрема, після трапези страви не прибирали на ніч зі столу: *«Оставляєм посуду, тре оставляти кутю на столі»* (с. Дубляни) [1, арк. 53]; *«Так воно і ночувало. Те, що ми не доїдали. Кажуть, покойніки прийдуть вечеряти»* (с. Перевередів) [1, арк. 33]; *«Як я ще була молода [...], повечеряли, все поприймала. Двері зачинили. Вночі: стук-стук. І двері одчинилися. Потом я розказую старшим людям. А вони кажуть: «А нашо ти все позбирала? На Коляду приходять [покійні родичі] вечерати»* (с. Дубляни) [1, арк. 48]. У селах Гнатівці та Іванні на столі залишали лише горщик із кутею, а інші страви забирали [1, арк. 81, 127].

Після вечері всі члени сім'ї клали свої ложки (ямкою донизу) до миски з кутею. За народними віруваннями, чия ложка на ранок перевернеться, та особа помре: *«На столі вона [кутя] ночувала. І скільки душ є, тії ложки всі там кидали, у тій куті. Казали, котра ложка перевернеться, то та людина може до Нового року вмерти»* (с. Іваничі) [1, арк. 111]. Щоб ложки не попереверталися, у деяких селах на горщик із кутею клали хліб: *«Ложки клали у кутю догори навиворіт. Ту булку хліба ложили зверху на ті ложки. То кажуть, як ложка обернеться, то та людина вмере того року. А хліб, – то вже*

*не обернеться»* (с. Івання) [1, арк. 126]. Цей звичай побутував майже на всій території історико-етнографічної Волині [2, с. 225; 14, с. 264]. Наголосимо, що звичаю залишати ложки у куті на Коляду волиняни досліджених нами сіл дотримуються й нині [1, арк. 136].

У с. Лішні, за твердженням Лідії Степанюк (1953 р. н.), померлих запрошували не на Коляду, а лише на Писану коляду: *«Кличуть мерців тільки на Писану Коляду. Помоляться Богу «Отче наш», і вже запрошують, кого ти хочеш, щоб приходили до нас на вечеру. І потім ставиться макітра і ложки. Кажуть, чия ложка перевернеться, той скорше вмере»* [1, арк. 41].

Після трапези дівчата йшли на двір для ворожінь: *«Де собака загавкне, ото звідти жених буде»* (с. Береги) [1, арк. 166]. На Коляду селяни спостерігали й за погодою, від якої залежав урожай: *«Дивилися на зірки Як похмуро, то буде снігів більше, а як зірно, то буде зима така файна, ясна»* (с. Гнатівка) [1, арк. 82]; *«Як є зірки, то буде погода. Нема, то буде сніг, завірюха»* (с. Великі Сади) [1, арк. 91]. Свого часу П. Чубинський зафіксував інформацію про те, що коли на Свят-вечір зоряно, то буде врожай [14, с. 262].

Колядувати на волинських теренах Рівненщини ходили *«на перший, другий, третій день Різдва»* [1, арк. 2].

Отже, на основі наведеного матеріалу можна зробити такі висновки.

Традиційна свято-вечірня обрядовість волинян Демидівського, Дубенського, Млинівського та Рівненського районів Рівненської області має у своїй основі як загальноукраїнські та загальноволинські риси (простежуються в обрядовій структурі Свят-вечора, у мотивах, атрибутах, стравах, обрядодіях та ін.), так і значну кількість локальних (у межах Рівненщини) і місцевих (у межах конкретних сіл) особливостей. Найбільш чітко вони простежуються у народній термінології на позначення тих чи інших елементів свято-вечірніх звичаїв та обрядів («Коляда», покуть/«кут»/«угол», «сушина» та ін.), їх наявності/відсутності (кидання куті не лише до стелі, але й на покуть або під стіл;



відсутність звичаю класти під стіл на час Святої вечері залізні предмети або ж встеляти долівку соломою; притискання залишених у куті на ніч ложок хлібом тощо), а також у місці тих чи інших обрядів у структурі різдвяно-водохресного циклу свят (наприклад, запрошення померлих не на Свят-вечір, а на Писану коляду – 18 січня).

### Список використаної літератури та джерел

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. Р-119. – Оп. 17. – Спр. 579-Е. – 199 арк.
2. Галайчук В. Різдвяно-водохресні свята в околицях Кременця / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2009. – Вип. 44. – С. 215–240.
3. Глушко М. Традиційні звичаї та обряди Свят-вечора українців Надсяння / Михайло Глушко // Народознавчі зошити. – 2016. – № 6. – С. 1320–1330.
4. Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії / Василь Доманицький // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 62–89.
5. Здоровега Н. І. Народні звичаї та обряди / Н. І. Здоровега // Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наук. думка, 1983. – С. 232–248.
6. Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Русского Географического общества / Д. К. Зеленин. – Петроград, 1914. – Вып. 1. – 483 с.
7. Климец Ю. Д. Календарные обычаи и обряды / Ю. Д. Климец, Л. И. Минько // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – М.: Наука и техника, 1987. – С. 48–61.
8. Курочкін О. В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність // О. В. Курочкін. – К.: Наук. думка, 1978. – 191 с.

9. Курочкін О. В. Обрядовість (Календарні свята й обряди) / О. В. Курочкін // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К.: ВНКЦ«Доля», 1994. – С. 358–385.
10. Кутельмах К. М. Календарна обрядовість / К. М. Кутельмах // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 286–302.
11. Морачевич І. Село Кобылья, Волынской губернии Новоград-Волынского уезда / І. Морачевич // Этнографический сборник. – Санкт-Петербург, 1853. – Вып. 1. – С. 294–312.
12. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди Рівненщини / Тетяна Пархоменко. – Рівне : Видавець Олег Зень, 2008. – 119 с.
13. Радович Р. Традиційне житло на півночі етнографічної Волині: особливості та волинсько-поліські паралелі (друга пол. ХІХ – поч. ХХ ст.) / Роман Радович // Народознавчі зошити. – 2012. – № 2. – С. 201–217.
14. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел: материалы и исследования / П. П. Чубинский. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. III : Народный дневник. – VIII + 486 + II.
15. Dymnycz N. Obrzędy i wierzenia ludowe w czasie świąt Bożego Narodzenia / Nazar Dymnycz // Rocznik Wołyński. – Równe, 1930. – Т. I. – S. 94–106.
16. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim / I. Kopernicki // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1887. – Т. XI. – Dział III. – S. 163–199.
17. Sokalski B. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. – Lwów, 1899. – 496 s.

## THE TRADITIONAL VOLYNIAHS HOLY EVENING RITES (ON THE FIELD MATERIALS FROM RIVNE REGION)

*In the article, based on the field ethnography data's gathered by the author on the territory of Demydivka, Dubno, Mlyniv and Rivne districts of Rivne region, the traditions of Holy Evening rites at the territory of northern part of the hisroric-ethnographic Volyn' are under examination. The author concentrates on the main elements of this rites: economic, meteorological and funeral motives, ritual food and attributes.*

**Keywords:** *Volyn', calendar and household rites, Holy Evening, Christmas, Kolyada, kutya, icon corner (pokut'), economic motives, funeral motives.*

*Сорокіна К.*

УДК 398.8(=16):78.071.1

## ЕТНОГРАФІЧНІ СТУДІЇ УКРАЇНСЬКОГО КОМПОЗИТОРА ТА ПУБЛІЦИСТА П. П. СОКАЛЬСЬКОГО

*В статті на основі опрацювання мистецької спадщини, етнологічних розвідок та публіцистичного доробку здійснено спробу вивчення однієї із сфер багатогранної діяльності українського композитора та журналіста Петра Сокальського (1832-1887) – укладання етнографічних розвідок. Проаналізовано притаманний митцеві характер національної спрямованості як творчості, так і кореспондентських дописів, що згодом спонукали до створення етнологічного дослідження. Визначено роль останнього серед низки подібних тогочасних праць та місце у сучасній етнологічній науці.*

**Ключові слова:** *П. П. Сокальський, українське мистецтво, етнографічні розвідки, збірник народних пісень.*

Видатний харків'янин Петро Петрович Сокальський (1832-1887) проявив себе як надзвичайно обдарована людина: справою його життя та душевних поривів стала музика, а засобом до висловлення багато в чому провідних для другої половина XIX ст. думок – публіцистика. Свого часу він був знаний як лектор-музикознавець, приділяв багато уваги сфері музичного просвітництва. Його діяльність у якості композитора та пропагандиста мистецтва значно вплинула на розвиток культури Півдня України. У сфері журналістики він піднявся кар'єрними сходами від простого кореспондента до редактора-видавця авторитетного часопису «Одесский вестник».

Саме з особистістю Сокальського був пов'язаний черговий етап у розвитку регіональної газети, яка за доби його редакторства активно впливала на громадське та культурне життя Наддніпрянської України. У якості окремої сторінки багатогранної діяльності Петра Петровича варто винести також захоплення історією, традиційною культурою та мистецтвом України, що вилилися у низку етнографічних студій, представлених тематичними музичними композиціями, публіцистичними статтями та аматорськими науковими розвідками.

Творча спадщина П. Сокальського, як композитора вже була розглянута в документальній праці мистецтвознавця Т. І. Каришевої «Петро Сокальський» [10]. Видання, створене з залученням родинного архіву, частина якого перебуває у фондах Інституту рукописів НБУ імені В. Вернадського, витримало кілька передруків та лишається чи не єдиним, де в повній мірі визначено погляди українського віртуоза. З плеяди науковців, зацікавлених віхами розвитку національного мистецтва, слід також акцентувати увагу на дослідженнях викладача Одеської консерваторії С. В. Мірошніченко. Пріоритетним вектором тематичної направленості її наукових інтересів є система професійного музичного будівництва в Одесі тісно пов'язана з діяльністю П. Сокальського [11-14].

Першість у дослідженні публіцистичного доробку братів Сокальських (Петро Петрович мав двох старших братів: Івана (1830-1897) – науковець, викладач Рішельєвського Ліцею (згодом професор Харківського імператорського університету); та Миколу (1831-1871) – головний редактор «Одесского вестника» *К.С.*) належить професорові І. С. Гребцовій. В її монографії з питань розвитку періодики «Периодическая печать в общественном развитии Южного степного региона Российской империи (вторая треть XIX в.)» [8], приділено особливе місце ролі органів друкованого слова в суспільному розвитку регіону. Окрім того, журналістська діяльність родини Сокальських неодноразово аналізувалася науковцем, дослідником одеської історії Т. Г. Гончаруком [3-7].

Окремою сторінкою життя виноситься музична творчість Петра Петровича. Його музичні здібності виявилися дуже рано, зокрема, один із перших бібліографів митця – Савенко Ф. Г. відзначав різнобічність музичної обдарованості юнака та притаманну йому любов до українських народних творів. Відтак, у віці десяти років хлопець зчаста награвав пісні «Їхав козак за Дунай», «Петрусь» та ін. [15, С. 4].

Основу професійного становлення музиканта було закладено під час дворічної резиденції до США, адже, саме в закордонному середовищі митцеві спадає на думку створити масштабний музичний твір. Захоплення традиційною творчістю в сукупності із тугою за батьківщиною, яка спіткала Петра Сокальського за океаном вилилися у написання фортепіанної фантазії «Веют ветры буйны по степи широкой» та опери «Мазепа», створеної за матеріалами української історії та однойменної поеми Олександра Пушкіна [10, С. 61-62].

Загалом, у творчому доробку митця близько сорока фортепіанних творів, стільки ж романсів, серед яких низка – на слова Тараса Шевченка, а також ряд опер, написаних за мотивами творів Петра Гулака-Артемівського, Миколи Гоголя та

вищезгаданого Олександра Пушкіна [11]. Як бачимо, в музиці композитор неодноразово звертався до творчості переважно українських письменників та поетів [19].

Як провідний одеський публіцист 50-80-х рр. ХІХ ст. (протягом означеного періоду Сокальський тісно співпрацював із такими поважними виданнями як «Одесский вестник» (в тому числі впродовж 1871-1876 рр. перебував на посаді головного редактора, яку перейняв після смерті старшого брата Миколи) та «Новороссийский телеграф») та активний громадський діяч, Петро Петрович не міг залишатися і осторонь культурного життя України, центр якого в 1860-х рр. перемістився до Санкт-Петербургу. В своїх журналістських публікаціях він намагався відстоювати національні цінності та наголошував на прогресивному ході українського історичного процесу, заперечуючи цивілізаційну концепцію імперської влади [15].

Достеменно не відомо, чи входив Петро Сокальський напряду до числа петербурзьких громадівців, але, ще 1861 р. перебуваючи в Одесі, він анонсував публікації «Основи»: «журнал «Основа». В нем поэзия Шевченка, Глибова, Руданского, помещена статья Н. И. Костомарова. Там же имеются наброски Гоголя из драмы, посвященной Украине» [2]. А 1862 р. з гордістю писав про започаткування часопису: «Столь огромная масса населения, как Малороссияне, занимающие почти половину Европейской части России к югу, только недавно получила орган для своего выражения – журнал Основа» [1].

Окрім того, він зчаста робив літературні та журнальні огляди нещодавніх видань. І за власними згадками, хоча і не опанував української мови і все життя використовував виключно російську – був справжнім прихильником національної творчості і надзвичайно схвально відгукувався, зокрема, щодо Тараса Шевченка, вважаючи його взірцем української поезії [8, С. 82] «Получено также в Одессе издание произведений г.Шевченки, для тех, кому доступна красота малороссийского языка – это настоящий подарок... жаль, что в нее

вошли не все произведения автора и цена ее дорога. Ее следовало бы пустить по самой низкой цене, так как ее назначение для массы, которая читая укрепилась бы в любви к родному языку и родным характерам» [21].

На додачу, Петро Сокальський виступив у якості автора низки статей [17] та збірок «Про музику в Росії» (1862), «Руська народна музика, великоруська і малоруська, в її будові мелодичній і ритмічній і відмінності її від основ сучасної гармонічної музики» (1888) [18], «Малоросійські і білоруські пісні» (1903) та ін. В 1875-1876 рр., перебуваючи в Болгарії як військовий кореспондент, він записує кілька народних пісень, які використовує у своєму творі «Слов'янський альбом» [12, С. 17].

Основною роботою серед окреслених став збірник народних пісень. Їх збиранням та вивченням він почав займатися ще замолоду та з плином часу занотував понад триста зразків української народної творчості, щоправда, як зазначають фахівці – далеко не досконало з точки зору етнографії. Пісні записувалися одноголосно, у багатьох випадках не вистачало значних фрагментів тексту, інша частина була просто не достатньо задокументована.

Певну частину інформації Петро Петрович записував не безпосередньо від представників народу та зчаста не на місці опиту, що було характерно для подібних народознавчих розвідок кінця XIX ст. Зокрема, петербурзькі записи народних пісень він робив зі спілкування з особами, які цікавилися традиційною творчістю та знали її, серед них – видатний вчений Микола Костомаров, з котрим автора пов'язувало давнє знайомство та його мати, священник Опатович, деякі Маруся Н. та Чистоховський В. Згодом метод фіксації змінився: композитор намагався записувати пісні насамперед зі слів респондентів.

За спогадами його доньки Олени Петрівни, в будинку Сокальських в Одесі (вул. Ямська 39, нині вул. Новосельського; точну адресу встановлено за матеріалами листування з українським композитором Миколою Лисенком *К.С.*) завжди перебували з

візитами мандрівники, співці та бандуристи, з голосу та слів яких, Петро Петрович укладав власні матеріали в особливо призначеному для даних цілей зошиті. З них до збірника увійшло тридцять три українських, дві білоруських та одна російська пісні, зібрані інструменталістом у Санкт-Петербурзі, на Харківщині та в ін. місцях.

Видання мало стати першим із низки, після чого Сокальський планував випустити ще декілька збірників та неодмінно, дешевим виданням. Кінцеві результати роботи побачили світ лише за багато років по смерті митця, 1903 р. в Санкт-Петербурзі їх було видано стараннями Бесея, проте, вони відносяться до 60-х-70-х рр. ХІХ ст. та займають положення серед ряду тодішніх етнографічних праць.

Зокрема, у другій половині ХІХ ст. вийшли друком напрацювання відомих композиторів Миколи Лисенка, Мілія Балакирева та Миколи Римського-Корсакова. Сокальський притримувався традиції своїх попередників, його основною метою була популяризація народної творчості, проте, характер аранжування, пояснень та приміток до пісень і авторська передмова до збірника, слугують свідченням того, що автор глибоко замислювався над проблемами гармонізації пісень, їх будовою та розвитком. Таким чином автор виступав не лише у якості збирача, а також упорядника та теоретика.

В своїй монографії Тетяна Каришева зазначає, що з точки зору сучасної науки, збірник не має етнографічного значення, однак, є значним кроком уперед у порівнянні із попередніми нарисами. Петро Петрович намагався документувати пісні та робив це не достатньо точно та повно. Зокрема, місцевість, де вони побутували позначалася лише в загальному вигляді, наприклад: «Київська або Чернігівська губернія». Час запису позначено лише в одному єдиному випадку на пісні 1864 р.

Більш широко, хоча й також не бездоганно підібрано зразки пісень за жанровою характеристикою, автором відзначено колядки, веснянки, жіночі (ліричні) пісні, а також, козацькі та чумацькі думи.



З-поміж них Сокальський П. виділяв гуртові пісні, які мали виконуватися виключно громадою або хором, хоча, й інші наведені у збірнику могли бути співані як сольо так і колективно.

Існують відомості, що Микола Лисенко під час зібрання пісень прагнув відтворити цикл селянського обуту, відображений у народній творчості як старовинній, так і більш модерновій. Питання еволюціонування мелодій його не цікавило. А розміщення пісень у Петра Петровича наводить на думку, що він мав на увазі історичний аспект, здійснював спробу наочно показати процес розвитку народної творчості та провадив ідею, згодом сформульовану у великій мистецькій праці «Русская народная музыка» - про розширення звукоряду українських пісень в процесі їх розвитку.

Серед поданих на початку збірника творів – колядок і веснянок, що певною мірою ще мали на собі вплив давніх язичницьких культів – є ті, музичний обсяг яких становить не більше кварта, квітни та сексти, що мають прості мелодію, інтонаційну будову та ритмічний малюнок. Під кінець вміщено пісні дедалі ускладненої будови та ширшого охоплення звукового ряду з багатою внутрішньою ритмікою. Принцип даного поділа від простого до складного на думку мистецтвознавців проведено також не бездоганно.

Відповідно до характеру пісні укладався і порядок її авторської обробки, короткі та прості композиції Петро Петрович гармонізував строго, не вводячи власних домальовок, а розгорнуті парті розвивалися ним у маленькі романси з певним супроводом. Як правило більшість із них аранжувалася ля виконання соло із супроводом фортепіано для колективу виконавців із Товариства аматорів музики [10, С. 172-178].

Підсумки своїх теоретичних праць з музики Сокальський також підвів підвів у більш професійному творі «Русская народная музыка», робота над яким розпочалася імовірно одночасно із укладанням збірника народних пісень та була «вполне окончена и подготовлена к печати на 28 февраля 1886 г.», що позначено у рукописі. Перша думка про видання праці виникла після повернення

з Америки, але поштовхом послужило перебування в Санкт-Петербурзі в 1860-х. У паперах автора збереглися уривки його лекцій, читаних в Одесі в гуртку, заснованого філармонічного товариства, де він окреслював наміри відносно упорядкування даного твору [18, С. 1-7].

Робота складається із двох частин з наступними назвами: I. Мелодійна будова та II. Ритмічна будова. На розгляд поважного музичного критика Іванова М.М. потрапила лише перша, яка він відзначив схвальним відгуком в двох статтях «Нового времени». Одна з них була доправлена до Одеси вчасно, тож Петро Петрович встиг прочитати її 29 березня напередодні передчасної смерті, коли він ще почувався здоровим та зовсім не нездужав. Другий нарис з'явився в пресі наступного дня за декілька годин до його відходу з життя – вже після поховання його прочитали родичі та близькі друзі композитора.

Передбачалося, що примірники «Русской народной музыки» буде видано за кошти Леонарда П.С., який особисто запропонував спадкоємцям скористатися його заощадженнями для друку. В силу того, що робота була насичена вміщенням нотних записів – її редакція мала бути здійснена у Санкт-Петербурзі під наглядом Бороздіна М. М. – друга покійного інструменталіста та вищезазначеного мистецького критика Іванова М. М. [16, С. 20-21]. У пресі неодноразово обговорювали перешкоди друку через відсутність повного нотного шифру. Потім постало питання про дорожнечу, який підняла редакція «Новороссийского телеграфа» в пам'ять про співробітника. Суспільство вшанувало пам'ять виконанням творів.

31 березня, на наступний день після поховань у газеті вийшло звернення про пожертвування засобів від грецького генерального консула Вучини І.Г., який наголошував на дружніх стосунках із автором та приязним відношенням до його публіцистичної творчості, яка в тому числі неодноразово ставала на захист грецьких інтересів: «Між мною і покійним П. П. існувала тісна дружба, як

еллін родом, я ніколи не забуду тих теплих статей, які виходячи з під блискучого й жвавого пера цього обдарованого російського освіченого діяча, містилися в газеті його в захист боротьби еллінів, в період трирічної боротьби кандіотів, і в даний час, за такі його справжні і благородні почуття, я відчуваю себе щасливим, що мені випала нагода принести йому хоч слабку данину подяки».

Згодом, Іван Петрович хотів повернути частину грошей від продажу видання, вів переговори через відданого учня Савенка Ф. Г., однак, консул відмовився від відшкодування та виділив кошти не лише на друк всіх творів, але й постановку опери «Осада Дубна». Іван від себе зібрав матеріал, лише зробивши частину виправлень в рідкісних випадках [18, С. 1-7], огляд виданню здійснив на шпальтах поважного часопису «Киевская старина» Степович А. [20]. Один із примірників виданої в Одесі праці зберігається наразі у фондах бібліотеки Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Отже, багатогранна діяльність Петра Сокальського як композитора, теоретика, громадського діяча та публіциста – здобула належну оцінку в наш час та завоювала глибоку пошану. У своїх лекціях щодо музики та публіцистичних статтях він раз у раз нагадував про засилля іноземної традиції у імперській культурі, що було надзвичайного гострим питання того часу. Обурюючись, що освічена публіка, захоплена італійською та французькою операми, втрачає смак до споконвічних слов'янських мотивів, композитор закликав слухачів вивчати фольклор і зразки народної української музики. На значну увагу заслуговують також його етнографічні розвідки, що за висновками дослідників хоча й не були правильно оформленими із точки зору сучасною етнографічної науки, проте, з характерним для передового вченого ХІХ ст. ставленням до предмета дослідження, заявляли про народну творчість як самобутнє явище, яке за великим обов'язком професійних композиторів мало б бути розвинене у високих формах музичного мистецтва.

## Список використаної літератури та джерел

1. В. Ч. Литературное обозрение XIV // ОВ. – 1862. – 25 августа.
2. В.Ч. Обозрение журналов. Статья III // ОВ. – 1861. – 2 марта.
3. Гончарук Т. Г. Деякі аспекти полеміки щодо одеського порто-франко на сторінках преси ХІХ ст. / Тарас Григорович Гончарук. // Записки исторического факультета. – 1999. – Випуск 8. – С. 123-126.
4. Гончарук Т. Г. «Одесский Вестник» про недільні школи початку 1860-х рр. / Т. Г. Гончарук, О. О. Синявська. // Записки історичного факультету. – 2004. – Випуск 15. – С. 408-422.
5. Гончарук Т. Г. Стаття «Одесского вестника» 1862 р. на захист українського журналу «Основа» / Тарас Григорович Гончарук // Південний захід. Одесика. Історико-краєзнавчий науковий альманах. – 2016. – Вип.20. – С. 110-121.
6. Гончарук Т. Г. Тариф 1822 року і протекціоністська митна політика Росії першої половини ХІХ століття (історіографія проблеми) / Тарас Григорович Гончарук. // Записки історичного факультету. – 1996. – Випуск 2, історія України. – С. 20-30.
7. Гончарук Т. Г. Український журнал "Основа" на шпальтах "Одесского вестника" початку 1860-х рр. / Т. Г. Гончарук, О. О. Синявська // Збірник праць науково-дослідного центру періодики / Т. Г. Гончарук, О. О. Синявська. – Львів: НДЦ періодики Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України, 2006. – С. 16-28.
8. Гребцова И. С. Периодическая печать в общественном развитии Южного степного региона Российской империи (Вторая треть XIX в.) / Ирена Светозаровна Гребцова. – Одесса: Астропринт, 2002. – 408 с.
9. Изваріна О. М. М. Гоголь і українська опера (М. Лисенко та П. Сокальський) / Олена Миколаївна Изваріна. – Донецьк: ДонДУЕТ ім. М. Туган-Барановського, 2003. – 216 с.

10. Каришева Т. І. П.П. Сокальський Нарис про життя та творчість / Тетяна Іллівна Каришева. – Київ: Державне видавництво Образотворчого мистецтва та музичної літератури УРСР, 1959. – 278 с.
11. Мірошніченко С. Між Нью-Йорком і Санкт-Петербургом / Світлана Мірошніченко. // Музика. – 1994. – № 5 (вересень-жовень) – С. 22-23.
12. Мірошніченко С. В. Становлення музикального професіоналізму в Одесі (доконсерваторський період). / Светлана Владимировна Мірошніченко. – Одеса: Астропринт, 2013. – 228 с.
13. Мірошніченко С. В. П. Сокальський в Одесі. У истоках Одесской консерватории / Светлана Владимировна Мірошніченко // Одесская консерватория. Славные имена, новые страницы / Светлана Владимировна Мірошніченко. – Одеса: ООО «Гранд-Одеса», 1998. – С. 16-36.
14. Мірошніченко С. В. П. П. Сокальський – основоположник музикальної критики, музикального освіти, концертної діяльності в Одесі // Тезиси Другої Обласної історико-краєведчої науково-практичної конференції, присвяченої 200-літтю заснування Одеси і 25-літтю створення Українського Товариства Охорони пам'яток історії і культури. – Одеса, 1991. – С. 138-139.
15. П.С. Письма из Петербурга I // ОВ. – 1863. – 26 января.
16. Савенко Ф. Г. Матеріали для біографії П. П. Сокальського / Ф. Г. Савенко // Из мира искусства и науки. Сборник издаваемый под редакцией А. А. Матвеева для учащихся и учащихся художников и артистов. – Одеса: Типо-хромолитография Е. И. Фесенко, 1887. – Выпуск 1-2. – Отдел III. – С. 1-21.
17. Сокальський П. П. О механизме музыкальных впечатлений (материал для музыкальной психологии / Петр Петрович Сокальський // Из мира искусства и науки. Сборник издаваемый под редакцией А. А. Матвеева для учащихся и учащихся

- художникв и артистов. – Одесса: Типо-хромолитография Е. И. Фесенко, 1887. – Выпуск 1-2. – Отдел I. – С. 1–25.
18. Сокальский П. П. Русская народная музыка великорусская и малорусская в ее строении мелодическом и ритмическом и отличия ее от основ современной гармонической музыки. – Харьков: типография Адольфа Дарре, 1888. – 369 с.
19. Сокальський Петро Петрович / Курас І.Ф. Провідники української духовності. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://libfree.com/184089448\\_kulturologiyasokalskiy\\_petro\\_petrovich.html#964](http://libfree.com/184089448_kulturologiyasokalskiy_petro_petrovich.html#964)
20. Степович А. Русская народная музыка, великорусская и малорусская, в ее строении мелодическом и ритмическом, и отличие ее от основ современной гармонической музыки. Исследование П. П. Сокальского. Харьков. 1888 г. 368. ц. 3 р. / А. Степович. // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. – 1889. – №3. – С. 752–756.
21. Фагот. Фельетон. Одесский листок // ОВ. – 1860. – 23 февраля.

**Kseniia Sorokina**

## **THE ETHNOGRAPHIC STUDIOS OF THE UKRAINIAN COMPOSER AND PUBLICIST P.P. SOKALSKYI**

*In the article based on the researching of the artistic heritage, the ethnological reviews and the journalistic articles was made an attempt to study the one of the areas of the diverse activity of the Ukrainian composer and journalist Petro Sokalskyi (1832 - 1887) – the compilation of ethnographic notes. The character of the national orientation of the creativity and the correspondent messages which subsequently led him to create an ethnological study was also analyzed. The role of the ethnographic notes in a series of similar works of that time and a place in modern ethnological science was also determined.*

**Keywords:** P.P. Sokalskyi, Ukrainian art, ethnographic notes, a collection of folk songs.

UDK 316.613:39:908

## **IMPONDERABILIA TOŻSAMOŚCI KRESOWEJ – TRADYCJA A INNOWACJE**

*Celem autorki jest ukazanie miejsca przedmiotów przywiezionych z Ukrainy do Polski w 1945 roku przez mieszkańców wsi kresowej Wicyń (dziś Smerekivka): sztandaru Ochotniczej Straży Pożarnej, dzwonu i obrazu Matki Boskiej Wicyńskiej. Rzeczy te są nie tylko nośnikiem pamięci i treści z racji swego pochodzenia, ale w nowej przestrzeni kreowane są do wymiaru symbolu wschodnich relikwii.*

**Słowa klucze:** *dziedzictwo kulturowe, społeczności lokalne, wartości*

### *Wprowadzenie*

Zmiana granic po 1945 roku, będąca wynikiem układu jałtańskiego, przyczyniła się w znacznej mierze do przemieszczeń ludności w Europie środkowej. Przez wojenną zawieruchę Śląsk wzbogacił się o emigrantów i reemigrantów z wielu krajów europejskich. Osiedlili się tam również mieszkańcy z innych regionów Polski. Kilka walizek z dobytkiem, a przy tym cały bagaż doświadczeń stał się podstawą do wytworzenia swoistej „mozaiki kultur” [T. Sitnik, 11, s. 138]. Aby nauczyć się żyć w nowej, często odbieranej za wrogą, przestrzeni, przybysze musieli ją oswajać. Dorota Simonides analizując proces adaptacji i integracji w powojennej Polsce określa go mianem ścierania, „w wyniku którego następowało powolne, lecz systematyczne cementowanie nowej społeczności lokalnej” [D. Simonides, 9, s. 35]. W czasie nieustannej konfrontacji odmiennych kulturowo grup tracano pewne elementy z własnej kultury, jak i przejmowano obce [M. Rostworowska, 8, s. 169].

Po przeszło 70. latach od zakończenia II wojny światowej godnym uwagi wydają się te działania zbiorowości, które odwołują się do rodzimej tradycji kulturowej. Zainteresowałam się mieszkańcami jednej

wsi kresowej – Wicynia z województwa tarnopolskiego (dziś Smerekivka)<sup>3</sup>. Po 1945 roku osiedlili się oni na Śląsku i w zróżnicowany sposób pielęgnują tu wiedzę o swej przedwojennej ojczyźnie oraz pamięć o własnym dziedzictwie kulturowym. Repatrianci i ich potomkowie z Polski od kilku lat szczególnie chętnie odwiedzają pozostawioną na Wschodzie wieś.

Folklorystyczne badania terenowe prowadzę na Śląsku nieprzerwanie od 2009 roku. Stosuję zróżnicowane metody i techniki badawcze (wywiad, obserwacja), interesują mnie również źródła zastane i wywołane. Przybysze z Ukrainy i ich potomkowie szczególną estymą darzą przedmioty świadczące o ich pochodzeniu i tożsamości, a konkretnie: sztandar Ochotniczej Straży Pożarnej, dzwon i obraz Matki Boskiej Wicyńskiej. Nie zawsze są to autentyczne rzeczy przywiezione po 1945 roku z podolskiej wsi, są też wśród nich współczesne reprodukcje, które mają jedynie przypominać, te pozostawione na ziemi ojców. Moim zamysłem jest ukazanie ich miejsca w życiu tej społeczności kresowej. Kult wschodnich przedmiotów interesuje mnie w przekroju pokoleniowym – będę starała się omówić jego rolę zarówno w kształtowaniu tożsamości kulturowej tej grupy, jak i w sentymentalnym kultywowaniu dziedzictwa kresowego.

#### Sztandar ukryty w skrzyni

Przedwojenny Sztandar Ochotniczej Straży Pożarnej przywieziony z Wicynia postrzegany jest przez mieszkańców tej wsi i ich potomków w kategoriach symbolu i znaku rozpoznawczego. Pełniąc do dziś funkcję reprezentacyjną, ma wyrażać najważniejsze wartości i zasady tej społeczności. Dla wielu osób jest on tym, czym flaga państwowa. Jest nie tylko reliktem przeszłości, ale także symbolem więzi łączącej tę zbiorowość. Posiadanie własnego sztandaru i to w dodatku przywiezionego ze Wschodu dodaje wicynianom prestiżu.

W przydomowych archiwach potomków przybyszy z podolskiej wsi zachowały się jedynie dwie fotografie tamtejszej straży pożarnej, lista

---

<sup>3</sup> Współcześnie Smerekivka przynależy do rejonu przemysłańskiego, obwodu lwowskiego Ukrainy.



strażaków i pisemna relacja wspomnieniowa z akcji pożarowej z 1940 roku. Wicynianie nie wiedzą, kiedy powstała ich jednostka i jaką dokładnie nosiła nazwę. Józef Argasiński (ur. 10 lutego 1935 r. w Wicyniu, emerytowany nauczyciel języka polskiego, zamieszkały w Bielsku-Białej) przypuszcza, że w okresie przed II wojną światową ochotniczą straż pożarną nazywano strażą ogniową, na poparcie swojej tezy odwołuje się do podstawowych funkcji tej organizacji, czyli gaszenia ognia, a nie jak w przypadku profesjonalnej jednostki także do skomplikowanych zadań miejskich i przemysłowych [J. Argasiński, 2, s. 5]. Kwestia ta pozostaje w sferze domysłów informatorów. Bazując jedynie na przedwojennej fotografii, można wnioskować, że sztandar należał przed II wojny światowej do jednostki w Wicyniu i był wykorzystywany podczas tamtejszych uroczystości wiejskich. Przybysze z Kresów Wschodnich i ich potomkowie nie wiedzą, kto go ufundował, ani kto wykonał widniejące na nim podobizny św. Floriana i Matki Boskiej Częstochowskiej. Jedynie wspomniany już Józef Argasiński domniemywa, że aplikacje są autorstwa Adama Sidora, wicyńskiego nauczyciela rysunków. Bardziej przejrzyste prezentuje się historia sztandaru po 1945 roku. Marcin Barabasz (ur. 12 marca 1901 r. w Wicyniu, prowadził mleczarnię do 1945 r., po opuszczeniu Wicynia osiedlił się na Górnym Śląsku, w Kujakowicach Górnych) w drewnianym kufrze, zawierającym osobiste rzeczy, przewiózł na nowe ziemie ten tak ważny dla Kresowian rekwizyt. Adaptacja wicynian w nowych miejscach zamieszkania nie była łatwa. Oswojenie obcości wymagało czasu oraz przemian w ludzkiej świadomości, nie powinien dziwić zatem fakt, że sztandar przeleżał w drewnianym kufrze na strychu domu do 1964 roku. Wówczas Marcin Barabasz przekazał kresową pamiątkę Parafii Podniesienia Świętego Krzyża w Smardach Górnych koło Kluczborka. Potomkowie ekspatrianta pytani o to, dlaczego sztandar prawie dwadzieścia lat był ukrywany w skrzyni, odpowiadali, że dla ich dziadka był to symbol, który łączył z powrotem do rodzinnej miejscowości na Ukrainie. I dopiero w momencie uświadomienia sobie, że do Wicynia już nie powróci, zdecydował się na oddanie schowanego przedmiotu.

Podczas III Światowego Zjazdu Wicynian<sup>4</sup> w Biskupicach Oławskich (woj. dolnośląskie) w 2009 roku zapadły wiążące decyzje dotyczące sztandaru, podjęto próbę jego odzyskania.

Po Zjeździe w Biskupicach Oławskich i po rozmowie z Andrzejem Krupą, prezesem Klubu Wicynian, jechałem z siostrą do tego kościoła [Smardy Górne – K. S.], gdzie był nasz sztandar. Jechaliśmy w takim stresie, co ksiądz powie, że my chcemy odebrać sztandar, ale ksiądz bardzo życzliwie do nas podszedł i powiedział, że kiedy chcemy, to możemy sztandar zabrać.

(Mężczyzna [dalej: M.], l. 60, zapis. Opole, 2016 r.)

W latach 2009-2010 sztandar<sup>5</sup> oddany został do renowacji. Powojenne lata i niewłaściwy sposób przechowywania odbiły swoje piętno na tej wicyńskiej pamiątce. Zniszczeniu uległy nie tylko malowidła, ale przede wszystkim napis. Andrzej Krupa (ur. 29 lipca 1952 r. w Sopocie, prezes Klubu Wicynian) po licznych naradach z członkami zarządu i zapoznaniu się z relacjami sędziwych wicynian postanowił, że na sztandarze zostanie umieszczony napis „Ochotnicza Straż Pożarna Wicyń”. Od tego czasu sztandar jest nieodłącznym rekwizytem każdego zjazdu. Potwierdzenie odnajdujemy w relacjach informatorów.

Cieszę się, że sztandar znów powiewa nad głowami odświętnie ubranych wicynian.

(Kobieta [dalej: K.], l. 58, zapis. Kąty Opolskie, 2016 r.)

---

<sup>4</sup> Początek corocznych zjazdów, mających na celu podtrzymanie więzi osób przesiedlonych z Wicynia, określany jest na rok 2000, wtedy odbył się I Zjazd rodziny Kamińskich i Chady w Lublinie (rodziny pochodzącej z Wicynia). Kolejny zjazd wicynian miał miejsce w 2005 r. w Kudowie Zdroju. Miejsca następnych zjazdów nie są wybierane przypadkowo, są to miejscowości, w których zatrzymały się transporty z repatriantami. W 2007 r. odbył się I Zjazd Wicynian w Sulęcinie, II – w Nowej Wsi Głubczyckiej (2008 r.), III – w Biskupicach Oławskich (2009 r.), IV – na Górze Św. Anny (2010 r.) V – w Sulęcinie (2011 r.), VI - w Nowej Wsi Głubczyckiej (2012 r.), VII - na Górze Śląskiej (2013 r.), VIII – w Bielsku-Białej (2014 r.), IX – w Lisowie i Rzepinie (2015 r.), X – w Wambierzycach (2016 r.).

<sup>5</sup> Obecnie sztandar składa się z płata, główicy i drzewca. Płat sztandaru stanowi tkanina w kształcie kwadratu o boku 100 cm. Z obu stron czerwony materiał obszyty jest złotą taśmą. Na głównej stronie płata widnieje postać św. Floriana i napis „Ochotnicza Straż Pożarna Wicyń”. Na odwrotnej stronie - symetrycznie w środku umieszczona jest dewiza obrazująca wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej. Drzewce są dwudzielne (połączone metalowym gwintowanym złączem) wykonane z drewna toczonego o średnicy 4 cm. W górnej części drzewca mieści się główica.

Kiedy niosę sztandar, to czuję się najważniejszy, tak dumny, że nie da się tego opisać.

(M., l. 60, zapis. Opole, 2016 r.)

Dla informatorów wicyński sztandar jest dowodem godności i honoru, jakimi szczyli się ich dziadkowie. Podczas prowadzonych badań terenowych zaobserwowałam, że stałym punktem zjazdów Kresowiaków jest fotografowanie się przy sztandarze. Obecność sztandaru na organizowanych spotkaniach wywołuje całą gamę uczuć, poczynając od euforii, radości poprzez dumę i zachwyty na nostalgii kończąc.

Dla nas ten sztandar to jest prawdziwa relikwia. Jest znakiem pamięci, każdy z nas szanuje ten symbol.

(M., l. 78, zapis. Kudowa Zdrój, 2016 r.)

Bez wątpienia wicyńska „relikwia” jest nośnikiem pamięci i treści z racji swojego pochodzenia kresowego. W tym przypadku sfera duchowości przedmiotu przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. Jak słusznie zauważa Jan Świąch, „akt taki dokonuje się poprzez uczestnictwo w zdarzeniach, które zdecydowały o losach większych grup społecznych” [J. Świąch, 13, s. 29]. Jest to przedmiot wyodrębniony ze względu na związek z rodzinną tradycją, z przeszłością, przodkami i minionymi wydarzeniami. Prezentowany podczas corocznych zjazdów sztandar łączy historię Wicynia i jego przedwojennych mieszkańców z młodym pokoleniem Polaków. Zapisany jest w nim dramat ludzi, którzy przeżyli wysiedlenie z rodzinnej miejscowości i doświadczyli powojennej tułaczki. Wyrwany z przedwysiedleńczej przestrzeni przywołuje zapomniane obrazy regionalnej tożsamości. Dla Kresowian wicyńskich sztandar jest namiastką utraconej małej ojczyzny, a dla ich potomków - cenną relikwią, świadczącą o ich dziedzictwie kulturowym.

W poszukiwaniu symboli – dzwon

W okresie międzywojennym dzwony z przykościelnej dzwonnicy w Wicyniu zwoływały na nabożeństwa wiernych, były na alarm, łączyły wspólnym dźwiękiem.

Z wujkiem zawsze chodziłem do kościoła, bo wujko mój był kościelnym. I ja zawsze leciał z nim, musiał być ubranym i już iść na mszę z nim, bo chodziło mi o to, zobaczyć, jak mój wujko dzwoni.

(M., l. 81, zapis. Głubczyce, 2014 r.)

Z relacji wspomnieniowych wynika, że w czasie okupacji niemieckiej wicyńianie wielokrotnie ukrywali wspomniane dzwony. Ufundowane ze składek parafian miały dla wspólnoty ogromne znaczenie, dlatego też przy każdej zawierusze dziejowej spuszczano je i chowano. Wicyńianie obawiali się, że w czasie nadejścia wrogich oddziałów żołnierze zarekwirują je i zostaną przetopione na armaty albo na pomniki swoich bohaterów. Kiedy w 1945 roku Kresowianie opuszczali bezpowrotnie rodzinną miejscowość, dzwony zakopali wcześniej w ziemi. Informatorzy zgodnie twierdzą, że miały tam czekać na swój czas, czas powrotu. Współcześnie zdobią one dzwonnice obok greckokatolickiej cerkwi w Smerekivce.

Dzwony te również stały się symbolem Wicynia i jego mieszkańców. Gdy powstał Klub Wicyńian<sup>6</sup> w 2008 roku, jego członkowie poszukiwali wspólnych dla Kresowian oznak tożsamości. W pierwszej kolejności pomyślano o stworzeniu repliki pozostawionych na Wschodzie dzwonów. Krzysztof Szczur (ur. 13 marca 1951 r. w Radowie, Oficer Wojska Polskiego w stanie spoczynku, lekarz ortopeda zamieszkały w Szczecinie) ofiarował odlew, a obrobieniem zajął się Andrzej Krupa. Dla Krupy ten przedmiot wiąże z konotacjami rodzinnymi, jak sam przyznaje, jeden z trzech wicyńskich dzwonów ufundował jego pradziadek Sebastian Krupa.

Dla mnie dzwon ma dodatkowe znaczenie, gdyż był ufundowany pierwotnie przez mojego pradziadka Sebastiana Krupę około 1880 roku. Potem mały dzwon pradziadka został przelany (powiększony) ze składek Wicyńian w 1936 roku.

(M., l. 64, zapis. Gdańsk, 2015 r.)

---

<sup>6</sup> Klub Wicyńian, działający jako pododdział Towarzystwa Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich z oddziałem w Szczecinie, powstał w 2008 roku podczas II Światowego Zjazdu Wicyńian w Nowej Wsi Głubczyckiej.

Dzisiejsza replika jest kontynuowanym znakiem tożsamości przybyszy z Wicynia i ich potomków, zaakceptowanym nośnikiem tradycji kresowej. Dzwon jest nieodłącznym elementem wszystkich spotkań członków Klubu Wicynian i symbolem tej podolskiej wsi. To jego dźwięk rozpoczyna każdą mszę świętą koncelebrowaną w intencji żyjących i zmarłych ekspatriantów. Pełni taką samą funkcję, jak jego wschodni oryginał przed laty, zwołuje przybyłych wiernych i znów, po przeszło 70. latach jednoczy ich na nowej ziemi.

#### *Nasza Panienska* – obraz Matki Boskiej Wicyńskiej

W minionych wiekach wicynianie szukali wsparcia duchowego u Matki Boskiej. W chorobie, kłopotach i troskach obdarzali ją bezgranicznym zaufaniem, prosili o wstawiennictwo u Jezusa Chrystusa<sup>7</sup>. Historia zajmującego mnie obrazu ściśle wiąże się z wicyńskimi bazylianami sprowadzonymi do podolskiej wsi - co podkreśla Józef Argasiński - przez Jana III Sobieskiego w 1695 roku [J. Argasiński, 3, s. 13-16]. Zakonnicy greckokatolicki w podolskiej miejscowości pełnili misję duszpasterską. Znajdujący się w zrujnowanej kaplicy obraz Matki Boskiej przenieśli do klasztornej cerkwi i rozslawili na tyle skutecznie, że już 21 września 1707 roku Komisja Duchownych pod przewodnictwem biskupa Józefa Szumlańskiego uznała ikonę wicyńską za cudowną. Według badacza lokalnej historii była to kopia Matki Bożej Hodegetrii – wskazującej drogę, nazywanej również Matką Boską Portaitissą – strzegącą wejścia bramy [J. Argasiński, 3, s. 13-16]. Obraz Matki Boskiej Wicyńskiej znajdował się we wsi do 1868 roku, kiedy to ks. Remigiusz Hankiewicz w tajemnicy przed mieszkańcami wywiózł go do Lwowa i umieścił w klasztorze św. Onufrego. W 1934 roku na mocy decyzji arcybiskupa Andrzeja Szeptyckiego<sup>8</sup> obraz Matki Boskiej

---

<sup>7</sup> Jak oceniają badacze, „idea maryjnego pośrednictwa obecna była w kulturze chrześcijańskiej od pierwszych wieków, najstarszym jej poświadczeniem jest skrawek papirusu z III w. zawierający grecki tekst modlitwy Pod Twoją obronę (dosłownie: Pod Twoje miłosierdzie uciekamy się, Bogurodzico...). Po Pośredniku Chrystusie, Pośredniczką całego świata, nazwał Maryję jeszcze w IV w. św. Efreem Syryjczyk, zaś doktrynalne podstawy kultu maryjnego stworzył obradujący w Efezie w r. 431 Sobór Efeski” (R. Mazurkiewicz, 7, s. 58).

<sup>8</sup> Andrzej Szeptycki - duchowny greckokatolicki, w latach 1899–1900 biskup stanisławowski, w latach 1900–1944 arcybiskup metropolita lwowski i halicki, biskup kamieniecki.

Wicyńskiej został przeniesiony do cerkwi bazylikańskiej w Krasnopuszczy (rejon brzeżański, obwód tarnopolski), gdzie znajduje się do dzisiaj [J. Argasiński, 3, s. 17].

Kiedy w czasie powojennych migracji Kresowianie utracili swoje miejsca święte, zaczęli „oswajać” te zastane na nowych terenach zachodniej Polski, z uwzględnieniem pierwiastka pochodzącego z poprzedniego kościoła. Zaistniałą sytuację można określić mianem „budowania pomostu”, łączącego zastane dziedzictwo z miejscem urodzenia i życia przodków. Pragnęli oni w ten sposób zmniejszyć swoje wyobcowanie, przywołać wspomnienia o rodzinnym domu i małej ojczyźnie. Kiedy nie posiadali parafialnych obrazów, starali się o wykonanie kopii, aby święty wizerunek nadal dawał im poczucie bezpieczeństwa. Wicynianie, opuszczając kresowe „gniazdo”, nie mieli możliwości zabrania ze sobą obrazu Matki Boskiej Wicyńskiej, ponieważ znajdował się on w Krasnopuszczy. Pomimo tej przeszkody nie zapomnieli o swojej Patronce i Opiekunce. Kiedy po 1989 roku w Polsce nastąpiła zmiana ustroju, Kresowianie rozpoczęli na wielką skalę proces odnawiania i kultywowania własnego dziedzictwa. Pragnąc utrzymać choć symboliczną więź z rodzinną ziemią i w trosce o zachowanie ciągłości pokoleń, wicynianie zaczęli rozwijać kult obrazu Matki Boskiej Wicyńskiej. Podczas prowadzonych badań terenowych ustaliłam, że potomkom przybyszy z Kresów Wschodnich towarzyszą aktualnie dwa wizerunki Matki Boskiej Wicyńskiej. Pierwszy powszechnie znany i prezentowany podczas Światowych Zjazdów Wicynian, czyli kopia obrazu Madonny kresowej w srebrnej sukience oraz drugi – namalowany w 2014 roku przez Marię Slepčenko, redemptorystkę z zakonu Najświętszego Odkupiciela w Bielsku-Białej na prośbę członków Klubu Wicynian. Na kopii tej przedstawiana jest podobizna Matki Boskiej Wicyńskiej bez srebrnej ozdoby, podstawą do jego wykonania były osobiste notatki zakonnika z klasztoru bazylianów.

Przybysze z Kresów Wschodnich od ponad 10. lat nie ustają w staraniach, aby kult „ich” Matki Boskiej nie zaginął. 2005 roku w Kudowie Zdroju (woj. dolnośląskie) podczas pierwszego spotkania

rodzin z Wicynia Krzysztof Szczur rozdawał przybyszom i ich potomkom koszulki z nadrukowanym wizerunkiem kresowej Madonny. W 2007 roku, kiedy zorganizowano I Światowy Zjazd Wicynian w Sulęcinie (woj. lubuskie), uczestnikom przedstawiono zdjęcie obrazu Matki Boskiej Wicyńskiej w srebrnej sukience, wykonane przez Krzysztofa Szczura podczas wycieczki do Krasnopuszczy w 2003 roku. Ksiądz Julian Żrałko (ur. 27 sierpnia 1934 r. w Wicyniu, ks. infułat zamieszkały w Wałbrzychu) z okazji zjazdu w Biskupicach Oławskich (woj. dolnośląskie) w 2009 roku ufundował obrazki z kresową Madonną, które zostały rozdane po mszy św. wszystkim uczestnikom. Warto tu zauważyć, że wicynianie publikują również artykuły o „swojej Maryi” [J. Argasiński, 1, s. 21; K. Szczur, 14, s. 86-94]. To z nich większość osób dowiadywała się o historii obrazu, poznawała pieśń, czy modlitwę poświęconą Matce Boskiej Wicyńskiej.

Jak ustalono, nie odbyło się do tej pory żadne spotkanie wicynian bez mocniejszego „akcentu” Maryjnego. Kult mający swoje korzenie w podolskiej ziemi jest nadal żywy i mocny, świadczą o tym nie tylko liczne kopie jej cudownego wizerunku, ale przede wszystkim emocje, które wzbudza w potomkach wicynian obraz Matki Boskiej Wicyńskiej. „Przedmioty kultu religijnego [...] stają się ośrodkiem zainteresowania o tyle i w takim stopniu, o ile dostarczają wzruszeń i przeżyć emocjonalnych” [E. Ciupa, 5, s. 121]. To wzruszenia, uczucia są żywotną siłą ich religijności. Na każdym zjeździe wicynian, niezależnie, czy modlą się oni do fotografii, czy do kopii Matki Boskiej Wicyńskiej widać ogromne wzruszenie, często łzy na twarzach wiernych. Każdy kresowe spotkanie rozpoczyna się uroczystą mszą świętą koncelebrowaną w intencji żyjących i zmarłych przybyszów ze Wschodu, w czasie której wierni modlą się do Matki Boskiej Wicyńskiej, śpiewają pieśń jej poświęconą. *Sacrum* pełni zatem bardzo ważną rolę w utrzymaniu więzi między jednostkami w grupie oraz w kreacji i podtrzymywaniu wypracowanego porządku społecznego i moralnego [T. Dywan, 6, s. 26]. Te treści sakralne obok psychospołecznego kultu *sacrum* mają także funkcje psychoterapeutyczne i – jak zauważa Dorota Simonides –

wyrastają ze swoistego systemu obronnego [D. Simonides, 10, s. 101], „leczą dusze” wicynian. Można zaryzykować stwierdzenie, że ikona ta jest elementem integrującym wiernych z pozostawioną na zawsze „małą ojczyzną”. W tej wierze i bezkrytycznym zaufaniu Matce Boskiej Wicyńskiej widać ogromne przywiązanie i miłość do ziemi rodzinnej. Większość wicynian zachowało zgoła dziecięcą ufność do Matki Boskiej wyniesioną z domu rodzinnego, w którym dziękowano Jej za otrzymane łaski i proszono o nowe. Teresa Smolińska podkreśla, że to właśnie „dom rodzinny wobec powojennej polityki władz Polski Ludowej, dążącej do ateizacji i laicyzacji życia – odegrał, tak jak przed wiekiem, również konserwującą rolę [T. Smolińska, 12, s. 241]. Spontaniczna wiara Kresowiaków w cudotwórczą moc obrazu niewątpliwie wpłynęła na rozprzestrzenienie się kultu, stała się jego motywacją. Postrzeganie Matki Boskiej Wicyńskiej jako świętej, która w XVIII i XIX wieku dostępna była dla wszystkich wiernych, nie dzieliła ludzi na bogatych i biednych, duchownych i świeckich, panów i chłopów, rozwiązywała kłopoty, odnoszące się do trudności codziennego życia osób wierzących. Wszystkie te działania wpłynęły na to, że współcześnie Jej latria jest nadal aktualna. To dzięki przedwojnemu pokoleniu, które wierzyło w swoją kresową Madonnę i pielęgnowało jej kult, nie tylko przetrwał on przez siedemdziesiąt lat, ale i zyskał nowych wyznawców. Wizerunek ten skonsolidował rodzinę i grupę społeczną, a modlitwa do Matki Boskiej Wicyńskiej stała się źródłem tożsamości wicynian.

Zamiast zakończenia: Światowe Zjazdy Wicynian – święto tożsamości

Święto, zapewniając poczucie ładu i stabilizacji w czasach niepewności, przywołuje emocje często znane z dzieciństwa. Postrzegane jest, jako czas lepszy i bardziej atrakcyjny od czasu dnia codziennego. Związane jest przez to z wyczekiwaniem, a w efekcie i radością. We wszystkich dotychczas zaproponowanych przez badaczy definicjach święta następuje oddzielenie rzeczywistości „czystej” od „skalanej”, czyli życia codziennego od niecodziennego. Tworzone jest ono przez



wspólnotę ludzi wyznających te same wartości, zatem uczestnictwo w nich jest potwierdzeniem przynależności do tej zbiorowości.

Usytuowanie pamięci wicyńian w krajobrazach, z których się wywodzą poniekąd decyduje o treściach i formach ich świętowania. Przybysze z podolskiej wsi i ich potomkowie już jedenasty raz spotykają się podczas Światowych Zjazdów Wicyńian, kultywując tym samym pamięć o „małej ojczyźnie”. W niesprzyjających dla nich okolicznościach, to jest życiu w rozproszeniu, takie wydarzenie może być interpretowane jako „koło ratunkowe” podane przez tradycję [E. Berendt, 4, s. 15]. Wielu informatorów uważa, że miejsce zamieszkania nie odgrywa dla nich kluczowej roli, ważna jest chęć pielęgnowania kresowego dziedzictwa i zachowania więzi, która przed laty łączyła tę społeczność.

Bez wątpienia spotkania wicyńian są zetknięciem z „okruchami przeszłości”, odżywają wtedy nie tylko wspomnienia, ale i symbole ważne dla całej zbiorowości. Zewnętrzne znaki rozpoznawcze wicyńian i ich potomków, czyli Sztandar Ochotniczej Straży Pożarnej, dzwon i obraz Matki Boskiej Wicyńskiej, świadczą nie tylko o więzi z lokalną społecznością i tradycją pielęgnowaną przez lata. Podczas prowadzonych badań terenowych zauważyłam, że obecność tych „kresowych relikwii” powoduje, że każdy uczestnik zbiorowych praktyk czuje się częścią wielkiej całości. Siła przedmiotów zostaje pomnożona przez grupowy i zorganizowany charakter Światowych Zjazdów Wicyńian. Odbywające się raz do roku w miejscu, w których zatrzymały się transporty z podolskiej wsi, spotkania przybyszy i ich krewnych, postrzegam jako manifestację tożsamości i utwierdzenie uczestników w przeświadczeniu o słuszności własnych wyborów kulturowych. Dzięki tej autoprezentacji dokonuje się transmisja tradycji kulturowej z pokolenia na pokolenie.

## Źródła i literatura

1. Argasiński J. Dwa pozornie różne obrazy Matki Boskiej Wicyńskiej / J. Argasiński – „Wicyńskie Zeszyty” 2015, nr 7. – s. 21-23.
2. Argasiński J. Straż Pożarna czy Straż Ogniowa / J. Argasiński – „Wicyńskie Zeszyty” 2010, nr 2. – s. 5-6.
3. Argasiński J. Wicyń – niezwykła wieś na Podolu. Zarys monograficzny / J. Argasiński – Bielsko-Biała, 2006. – s. 16-20.
4. Berendt E. Wprowadzenie, [w:] Berendt E. (red.) Mom jo skarb. Dolnośląskie świętowanie – miejsce, rzeczy, rytuały / E. Berendt Wrocław, 2013. – s. 9-25.
5. Ciupak E. Kultura religijna wsi, Warszawa, 1961. – 187 s.
6. Dywan T. Kształtowanie kultury prowincjonalnej w katolickich sanktuariach maryjnych na Kresach Południowo-Wschodnich dawnej Rzeczypospolitej / T. Dywan – Łódź, 2014. – 355 s.
7. Mazurkiewicz R. Deesis. Idea wstawiennictwa Bogurodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej / R. Mazurkiewicz – Kraków, 2002. – 348 s.
8. Rostworowska M. Zderzenie kultur na Dolnym Śląsku, [w:] Bazieli B. (red.) Kultura ludowa sercem Śląska / M. Rostworowska – Wrocław, 1988. – s. 161-171.
9. Simonides D. Etnospołeczne potrzeby tworzenia się nowych regionów kulturowych na ziemiach zachodnich i północnych, [w:] Simonides D. (red.) Symbolika regionów. Studia etnologiczno-folklorystyczne / D. Simonides – Opole, 1988. – s. 29-43.
10. Simonides D. Sacrum jako zasada porządkowania świata w kulturze ludowej, [w:] Gajda S., Sobeczko H.J (red.) Człowiek – dzieło – sacrum / D. Simonides – Opole, 1998. – s. 95-102.
11. Sitnik T. Oswajanie nowej codzienności. O adaptacji i integracji kulturowej Kresowian na Śląsku Opolskim, [w:] Studia Etnologiczne i Antropologiczne. Dziedzictwo kulturowe „nadbagażem” codzienności?, t. 12 / T. Sitnik – Katowice, 2012. – s. 138-150.

12. Smolińska T. Współczesna rodzina nosicielem tradycyjnego folkloru religijnego, [w:] Bartmiński J., Jasińska-Wojtkowska M. (red.) Folklor – Sacrum – Religia / T. Smolińska – Lublin, 1995. – s. 239-259.
13. Świąch J. Kilka uwag o niezwykłości rzeczy, [w:] Berendt E. (red.) Mom jo skarb. Pamięć rzeczy w tradycjach dolnośląskich / J. Świąch – Wrocław, 2014. – s. 27-31.
14. Szczur K. Historia obrazu Matki Boskiej Wicyńskiej / K. Szczur – „Szczecińskie Zeszyty Kresowe” 2012, nr 12. – s. 86-94.

**Савка Каміла**

## **ІМПОНДЕРАБІЛІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ НА КРЕСАХ – ТРАДИЦІЯ І ІННОВАЦІЇ**

*Мета автора полягає в тому, щоб показати місце об'єктів, привезених з України до Польщі в 1945 році мешканцями села Віслу (сьогодні Смереківка): прапор добровільної пожежної бригади, дзвін та образ Діви Марії. Ці речі є не тільки зберіганням пам'яті та вмісту в силу свого походження, але і в новому просторі вони створюються до розміру символу східних реліквій.*

***Ключові слова:** культурна спадщина, місцеві громади, цінності*

УДК 398.83(477.7/.8)=811.116.2

## ЛІРИЧНІ ПІСНІ УКРАЇНЦІВ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОЛЕКЦІЇ П. Т. МАРКУШЕВСЬКОГО В ДЕРЖАРХІВІ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

*У статті аналізуються мотиви ліричних пісень українців Південно-Західної України. Подається коротка характеристика різновидів ліричних пісень та їх приклади, що поширені у зазначеному регіоні.*

**Ключові слова:** ліричні пісні, архів, Південно-Західна Україна.

Дослідженням ліричних пісень в Україні займалися Єрмоленко С., Ласло-Куцюк М., Лановик М., Потебня О., проте ліричні пісні українців Південно-Західної України ще мають бути ґрунтовно досліджені та проаналізовані.

Ціллю даної статті є аналіз різновидів ліричних пісень на даній території та відокремлення найпопулярніших серед них.

Ліричними піснями називають фольклорні твори, які віддзеркалюють психоемоційну сферу народного життя.

Увесь вік людину супроводять пісні – „від колиски до могили, бо нема такої значної події в житті народу, нема такого людського почуття, яке б не озвалося в українській пісні чи ніжністю струни, чи рокотом грому”, - говорив М. Стельмах. Народні пісні є вагомим внеском України в загальнослов'янську й світову художню творчість. Незліченне й різноманітне їхнє багатство. Вважають, що тільки цих творів записано понад дві тисячі.

Пісні породжувались подіями та явищами суспільного життя, громадського й родинного побуту, трудовою діяльністю, боротьбою проти іноземних загарбників, національного та соціального

гноблення і палкою любов'ю до Вітчизни. У народній пісні майже немає розповідної основи, уся увага зосереджена на відтворенні внутрішнього світу людини (психічного стану, думок, бажань, надій, страждань і т. ін.).

Народна лірика своїм походженням сягає в глибину століть. Людна уважно придивлялась до оточуючої природи, напружено вдивлялась у себе і за допомогою мовних засобів художньої уяви та фантазії, а також перебираючи струни свого серця, свій настрій, свої емоції, запліднені думкою, вплітала у надзвичайної краси і віртуозності мелодії. Сучасна дослідниця С. Я. Єрмоленко зазначала, що “мова усної народної творчості, зокрема мова народної пісні, є скарбницею національного світобачення, своєрідною енциклопедією почуттів, художньо-емоційною пам'яттю народу. Вона має важливе пізнавально-виховне та естетичне значення. Народна пісня чи не найяскравіша за усі види фольклору здатна передавати специфіку художнього мислення своїх творців і носіїв, вона й донині перебуває в стані активного побутування, отже, підтримує формування національної самосвідомості українців [6].

Протягом століть усна народна творчість була чи не єдиним засобом узагальнення життєвого досвіду українського народу, втіленням народної мудрості, світогляду та ідеалів. Фольклор став віддзеркаленням не тільки найважливіших подій в історії України, починаючи з княжої доби, а й зберіг численні архаїчні язичницькі мотиви і символи, які часто приховуються під покровом християнської традиції. Завдяки фольклорній спадщині ми можемо ознайомитися із побутом далеких і близьких поколінь українців, уявити їх свята і будні, сповнені магічних і захоплюючих обрядів [2].

Характеризуючи ліричні пісні та їх різновиди, то їх по праву можна вважати наймолодшим родом пісенного фольклору. Їх становлення відбулось переважно у XVI - XIX століттях. Усі ліричні пісні українського народу можна згрупувати у два великі розряди: соціально-побутові і родинно-побутові. До першої групи належать зокрема козацькі, рекрутські, чумацькі, наймитські, емігрантські

пісні. До родинно-побутових зараховують практично усі пісні про родинне життя, а також ті, що стосуються особистого життя людини (пісні про кохання, жіночу долю, сирітство, гумористичні, колискові, пісні дітей, молоді і дорослих).

Частиною, так би мовити, українських ліричних пісень можна вважати найвизначнішу частину українського усного епосу думи. Попередниками дум були билини княжої доби, які на теренах України зазнали цілковитої трансформації і збереглись лише в європейській частині Росії. Фахівці пов'язують походження дум з такої давньої форми як ритуальний плач. Здебільшого думи розповідають про козацьке життя, війни із загарбниками, воєнні походи козаків в інші землі, побут родин козаків, які залишилися в Україні. У XVII–XIX ст. кобзарі та лірники – виконавці дум та історичних пісень об'єднувалися у так звані кобзарські братства/цехи. У таких цехах був свій статут і правила, жорстка субординація членів і визначений репертуар. Кобзарство з XVII ст. було шанованою професією в Україні [3].

Цікавими зразками побутової пісенної лірики є також танкові (танцювальні, до танцю) пісні та українські коломийки, що поділяються на групи "до танцю" і "до співу", їх науковці і ми відносимо до такого підвиду ліричних пісень як жартівливі та сатиричні. Ця так звана "коломийкова" форма виникла найраніше в порівнянні з попередніми видами народної лірики та активно поширилась у різних жанрах традиційного фольклору, прижившись також у професійній українській поезії.

Саме такий ранній розвиток української ліричної пісні зумовив її популярність та поширення на велику територію нашої держави, а близький кожному громадянину сюжет, мотиви, інколи страждання обумовили її неймовірну, так би мовити, популярність серед населення нашої Батьківщини [4].

Працюючи із фондом Маркушевського, що представлено в Державному архіві Одеської області, можна помітити, що студенти, чий зошити і складають зазначений фонд, записували однаковий

набір ліричних пісень, а саме: «В кінці греблі шумлять верби», «Вже сонце низенько», «Горіла сосна, палала», «Дівка в сінях стояла», «Їхав, їхав козак містом», «Ой біла мене мати», «Ой чорна я си, чорна», «Чорнії брови, карії очі», «Ой дівчино, шумить гай», «Ой у вишневому садку», «Ой у лісі під білою березою», «Місяць на небі, зіроньки сяють», «Ой ти, дівчино, горда та пишна», «Лугом іду, коня веду», «Ой летіла горлиця», «Якби мені черевички», «Стоїть гора високая», «Хусточко ж моя шовковая», «По садочку ходжу», «Цвіте терен» [1], та інші.

Через поетичне слово, музичну інтонацію і характер мелодії слухачеві передається образ, що оспівано в ліричних піснях. Будь то молода закохана дівчина, донька багатіїв, невістка, козак, роботящий хлопець – усі вони мають що нам сказати через ці пісні, що дійшли до нас крізь час і широко представляють українську пісенну культуру.

Ліричні пісні розповідають нам про те, які були відносини у дівчат з хлопцями, як їх сватали, які саме хлопці дівчатам подобались. Можна помітити, що у піснях все-ж таки більше оспівана саме дівоча доля, тому що більшість текстів ми бачимо написаними з точки зору дівчини. Також можна зробити висновок, що ритміка й мотиви віршів та мелодій витворюють поведінку людей і що це взаємний процес.

Дуже цікаво споглядати за тим, як пісні відображають відношення народу до простих і складних речей, життя людей та їх емоції, настрої, думки. Також у цих піснях ми можемо побачити основні заняття українців даного регіону та елементи їх побуту (як-от: рослини, тварини, прикрашення хат та одягу, свята та ін.). Саме тому подальше вивчення ліричних пісень як невід'ємного елемента життя українців є важливою складовою для збереження та розуміння української культури.

## Список використаної літератури та джерел

1. Державний архів Одеської області (Держархів Одеської області).- Ф. Р-8259. Колекція П. Т. Маркушевського. – Оп.1. – Спр. 183, 187, 190, 421, 436.
2. Лановик М., З. Лановик Українська народна словесність – Л., 2000
3. Ласло-Куцюк М. Засади поетики. – Бухарест: Критеріон, 1983. – С. 391
4. Потебня О. Етика і поетика. Збірник. – К.: Мистецтво, 1985. – С. 301
5. Єрмоленко С. Синтаксис віршової мови. – К.: Наук. думка, 1969. – С. 93

**Anastasiia Tyryshchuk**

### **LYRICAL SONGS OF THE SOUTH-WESTERN UKRAINIANS (BASED ON MATERIALS OF P.T. MARKUSHEVSKIY COLLECTION IN NATIONAL ODESSA REGION ARCHIVE)**

*Author has investigated the motives of the Ukrainian lyrical songs in the South-Western part of country. Short characteristics and examples of lyrical songs' variety of the region is given in the article.*

**Key words:** *lyrical songs, archive, South-Western Ukraine.*



УДК 398.2:792.8=811.116.2

## ФОЛЬКЛОРНИЙ СЮЖЕТ «ОЙ ПОЇХАВ СИН ВАНЮША...» В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ХОРЕОГРАФІЇ

*Автором зроблена спроба прослідкувати наскільки зараз в контексті вивчення духовної культури українців з'являється її відображення в сучасному суспільстві. Вираження етнічної свідомості в сучасному баченні хореографів на основі класичного танцю з аспектами етнічної культури та стилю «етно»*

**Ключові слова:** «folk», «ethnic», фольклор, «ДахаБраха», Колекція П. Т. Маркушевського, «Як поїхав син Ванюша...», фольк-модерн.

Для кожного народу його культура найбільша цінність. Народну культуру намагаються зберігати, але в сучасному глобалізованому світі – це нелегко, але все ж таки намагаються залишити їй першоосновне значення. Перед вона постає звісно не в першоосновному вигляді, а в трансформованому варіанті. З одного боку це чудово, адже забувати свою духовну культуру неправильно, навіть жахливо. Звісно зберігати її всіма можливими способами також правильно, але інколи трансформований варіант ми сприймає за початковий і через це в нас формується неправильне враження. Це з одна із проблем сучасного суспільства.

Зараз поняття «folk» та «ethnic» безліч значень, перекладів та функцій, де тільки зараз не використовують, ці терміни: folk music, folk dance, folk festival, ethnic music, ethnic dance. Всі ці словосполучення маю схожі частини, але кожна людина вкладає своє розуміння та значення цих словосполучень.

Фольклорна спадщина українців зараз дуже різноманітна та багата. Самим терміном що таке фольклор майже ніхто не

цікавиться, як перекладається, яке значення має. Але саме цікаве, що має приставку фольк, яку зараз активно використовують.

Термін *фольклор* походить з англійського Folk-lore, де folk означає «народ», «рід», «люди», а lore – «знання», «вчення, успадковане від предків з давніх часів» [7, с. 140]. Тобто це означає знання народу, але саме такого значення цьому терміну мало хто в сучасному суспільстві надає. Дуже багато зараз говорять про етнічні мотиви в музиці, так цей момент дійсно став популярним. Та при цьому український фольклор завжди був унікальним. Українська пісня відрізняється, тим що має сюжет, який не потрібно пояснювати, бо ти все розумієш прослухавши її.

Дуже важливий аспект це безпосередньо вираження, цього етнічного мотиву, яке ми можемо почути в піснях, побачити в одязі та предметах побуту. Також однією з популярних рис, це переспівування українських народних пісень, або на сучасний лад, або ж автентичному варіанті, але під сучасні музичні інструменти.

Одним із яскравих представників музики в етнічному стилі можна назвати гурт «ДахаБраха» [2]. Сам гурт позиціонує свій стиль музики в етно-хаос. Серед пісень, які існують їх репертуарі ми можемо знайти: На добраніч, Русалочки, Івана Купала, Пані, Вдова, Єлена, Ванюша, Ой за лісочком, Заїнька, Дівка Марусечка. Ось як описують самі учасники музику цього гурту: «Часопростір автентичної пісні, яку виконує «ДахаБраха» – не село і не місто. Не сьогодні і не колись. А всюди і завжди. Він не побутовий. Це простір містерії, якщо під містерією розуміти таїну внутрішньої зустрічі з самим собою – без брехні, самовиправдання та ідеалізації. Українська душа повинна мати відвагу вдивитися у свій темний лик, перейти кордони загальновідомих табу, псевдо-сакралізацій і визнати своїх хтонічних демонів. Тільки тоді, як з давніх темних ікон, засяє її інший образ» [3].

Особливим джерелом для вивчення духовної культури та зокрема фольклору являються етнографічні записи. На базі Одеського державного архіву Колекція П. Т. Маркушевського

Ф. Р-8217, 600 од. зб. (1970-1989). Маркушевський Петро Трохимович (22. 09. 1919-17. 05. 2001) – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української філології Одеського державного університету імені І. І. Мечникова, фольклорист. Протягом 1970х і до кінця 1980-х років П. Т. Маркушевський разом із своїми студентами втілював у життя унікальний етнографічний проект, основною метою якого було виявлення, збирання і фіксація фольклору в різних областях України [6].

Дійсно в зошитах колекції марку шевського дуже багато цінної та цікавої інформації не тільки по фольклору, а опис традицій та звичаїв. Унікальність цих зошитів полягає в великій кількості пісень з однаковою назвою, але відрізняються інколи текстом. Ця особливість вказує на те, що пісня існує не в єдиному варіанті, а має декілька.

Одним із таких прикладів можемо привести пісню «Як поїхав син Ванюша...». Інформації про те з якого саме регіону пісня та приблизно в якому столітті вона виникла немає. Взагалі варіантів, хто вперше записав та в якому році, але на даний момент сам цей фольклорний твір виявився дуже популярним.

Ось варіант пісні, який був записаний в зошиті колекції П. Т. Маркушевського:

*«Як поїхав син Ванюша...  
Як поїхав син Ванюша  
На сем лет на войну  
Та й оставив Катерину  
На хазяйстві саму  
В неї ненька не рідненька  
Та й свекруха лиха  
Написала лист дрібненько  
Ще й у суд подала  
Приїзжай же син Ванюша  
Та й не важні діла  
Твоя жінка Катерина*

*Та й розбалувалась  
Ой приїхав син Ванюша  
Та й не важні діла  
Свиснув, кликнув, Катерині  
Откривай ворота  
Вийшла, вийшла Катерина  
Откривать ворота  
На ній білая сорочка  
Ще і вишиті рукава  
Махнув шаблей, махнул гострой  
Ізлетіла голова  
Полилася кров гаряча  
По вишитих рукавах» [5, 2-2 зв.]*

Гурт «ДахаБраха», яка випустила свій третій студійний альбом в 2009 році, який мав назву «На межі» [3], саме тут вони записали в іншому варіанті цю пісню, але назвали Ванюша [4]. Ось приклад їх тексту:

*Ванюша  
Як поїхав син Ванюша  
В семілетнюю войну  
Да й покинув Катерину  
На хазяйстві й одну.  
Його ненька старенька  
Да й не добрая була,  
Написала лист дрібненько  
Да й у полк оддала.  
Приїдь, приїдь, син Ванюша,  
Не на день, не на два,  
Твоя жінка Катерина  
Все хазяйство пропила.  
Твої коні воронії  
Порозгнуздувала,*

*Твою зброю залатую  
Пороздарювала.  
Як приїхав син Ванюша  
Аж до свого двора:  
Вийди, вийди Катерино,  
Відчини-но ворота.  
Вийшла, вийшла Катерина,  
Відчиняє ворота,  
Заблестіла гостра шабля,  
Покотилась голова.  
Покотилась голівонька  
По зеленій по траві,  
Полилася кров червона  
По вишитім рукаві.  
Стоять коні да воронії  
Порозчесувані,  
Висить зброя золотая  
Да й начищена.  
Як приходить син Ванюша  
Аж до самого двора:  
Вийди, вийди, стара ненько,  
Відчини-но ворота.  
Вийшла, вийшла стара мати,  
Відчинила ворота,  
Заблестіла гостра шабля,  
Покотилась голова [1].*

В першу чергу ці два варіанти пісні відрізняються, але при цьому все ж таки основний фольклорний сюжет не змінюється від цього. Він є однаковим в обох варіантах, це свідчить про те, що не завжди видозмінений варіант пісні може вплинути на основну думку, яку несе цей фольклорний твір.

Також крім етнічної музики, зараз активно використовують таке поняття, як folk dance, а інколи навіть пишуть просто folk, як стиль або напрям в хореографії. У хореографічній практиці ХХ століття існують форми, засновані на танцювальному фольклорі, так звані фолк-напрям. Загальним для них можна вважати включення в танцювальний текст інтерпретованих фольклорних рухів, пластичних мотивів і традиційних тем і сюжетів [9].

Звісно говорити про нормативні хореографічні правила виконання танцювального напрямку фолк ми не будемо, адже тут вже постає проблема в цій точці зору. Немає такого поняття просто танець фолк. Зараз існує таке поняття фолк-модерн, яке полягає в існуванні синтезу танцювальних етнічних, фольклорних і національних культур в рамках танцю модерн. А саме «фолк-модерн танець» – це співвідношення фольклорної традиції та сучасного танцю (contemporary).

Була зроблена спроба розкрити фольклорний сюжет «Як поїхав син Ванюша» саме через «фолк-модерн» [8]. Танцівниця намагалась проілюструвати слова пісні, але при цьому використовувала рухи згідно академічної основи, тобто елементи класичного танцю з яскравим вираженням самотності української пісні.

Популярність етнічних мотивів в усіх проявах життя зростає з кожним днем. З однієї сторони це цікаво прослідковувати, як саме народна культура намагається проявити себе в сучасному глобалізованому світі. Духовна культура – це відображення культурного надбання народу його особливості. Прояв етнічних елементів в музиці, хореографії та побуті свідчить про те, що надбання українського народу являється одним із найяскравіших. Через стирання меж між культурами, народами та етносами, ми також можемо побачити цю однакову танцювальну частину сучасної хореографії.

В сучасній постмодерністській хореографії та її сприйманні через візуалізацію немає розрізнення «свій – чужий», тобто всі стали

елементи танцю сприймаються як свої власні. Але фольк-модерн має свою характерну рису це саме поєднання традиційних елементів або елементів народно-сценічної хореографії та професійних (які однакові для всіх культур, народів та етносів). Фольклорний сюжет інколи сам говорить про приналежність до народу даної хореографії, пісня чи елементів танцю. Танцювальний сюжет завжди має під основою текст, який намагаються проілюструвати, але тут також є цікавий момент. Сам фольклорний сюжет намагається нам показати, яка погана буває річ слово. Не порозумівшись ні з дружиною, ні з мамой, головний втратив обох. При цьому дуже пошкодувавши про сподіяне, але зі слів пісні ми цього не зрозуміємо, Тому танець допомагає нам доповнити та зрозуміти емоційну складову пісні, адже танцівник вкладає емоції в свій виступ, настрій, який може до розповісти вже існуючий фольклорний сюжет.

Інколи існує тільки мелодія без слів, а саме в цей момент танець набуває значення фольклорного танцю, адже елементи починають виражати свою приналежність до народу. Фольклорний сюжет доповнює танцювальний і навпаки вони існують разом та взаємодіють один з одним.

### **Список використаних джерел літератури**

1. Ванюша. Українська народна пісня. Виконує: ДахаБраха (альбом "На межі"). [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pisni.org.ua/songs/5140040.html> (15.05.2017)
2. ДахаБраха – український музичний етно-гурт. [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dakhabrakha.com.ua/uk/> (12.05.2017)
3. ДахаБраха – український музичний етно-гурт. Про нас. [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dakhabrakha.com.ua/uk/about/> (12.05.2017)

4. ДахаБраха – Ванюша. [Електроний ресурс]. - Режим доступу: [https://www.youtube.com/watch?v=DhJG\\_hI8jXs](https://www.youtube.com/watch?v=DhJG_hI8jXs) (15.05.2017)
5. Держархів Одеської області – Ф.Р-8259.- Оп. 1. – Спр.196, – 70 арк.
6. Засідання Експертно-перевірної комісії Держархіву в Одеській обл., 28 листопада 2013 р. [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://archive.odessa.gov.ua/pres-centr/arhiv-novin/hronika-2013/> (15.05.2017)
7. Лозко Г. Українське народознавство. – Київ: Зодіак – ЕКО, 1995. – 368 с.
8. Ольга Затравкіна. Танцюють всі 8. [Електроний ресурс]. - Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=U70traISpew> (15.05.2016)
9. Устьяхин С. В. Феномен фолк-модерн танца в современной хореографии. : диссертация ... кандидата культурологии : 24.00.01. – Саранск, 2006. – 190 с. [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://cheloveknauka.com/fenomen-folk-modern-tantsa-v-sovremennoy-horeografii#ixzz4juylveKi> (15.05.2017)

**Kseniia Shakailo**

## **FOLK PLOT "OH MY SON SON VANYUS ..." IN MODERN UKRAINIAN CHOREOGRAPHY**

*The author attempts to trace how currently in the context of studying the spiritual culture of Ukrainians appears its reflection in modern society. Expression of ethnic consciousness in the modern view of choreographers based on classical dance with aspects of ethnic culture and ethno style*

**Key words:** "folk", "ethnic", folklore, "DahaBraha", P. T. Markushevsky's collection, "How did Vanya's son leave ...", folk-modernist.



УДК 398.21(477.7.8)=811.116.2

## НАРОДНІ КАЗКИ УКРАЇНЦІВ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОЇ УКРАЇНИ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КОЛЕКЦІЇ П. Т. МАРКУШЕВСЬКОГО В ДЕРЖАРХІВІ ОДЕСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

*Автором була зроблена спроба описати такий вид усної народної творчості, як казки. При цьому надати їм регіональний характер на основі зошитів студентів-філологів особового фонду П. Т. Маркушевського з архіву Одеської області.*

**Ключові слова:** казки, побутові казки, фольклорний жанр.

Казки бувають різні, але в літературознавстві до цього часу не створено єдиної класифікації. Різні науковці пропонують свої варіанти, дуже серйозно обгрунтовані. Найбільш часто зустрічається поділ казок на чарівні, повчальні, біологічні і новелістичні. Різні чарівні перетворення виключають мораль, чарівне майже завжди присутнє в образах казкових тварин: вони розмовляють людською мовою, що неможливе в дійсному житті. Ще існує поділ на народні, створені колективною фантазією наших предків, і на літературні, авторські, які являються плодом письменницької уяви. Десь посередині знаходяться народні казки, піддані літературній обробці.

В основі чарівних казок знаходяться народні вірування і обряди древньої, докласової пори людського суспільства – родового ладу. Велика кількість казок пов'язана з обрядом ініціації – посвячення в мисливця, який часто зустрічається в казках і додає нашим далеким предкам віри в те, що великим мисливцем може бути тільки той, хто пізнає душу звіра.

Ці приклади доводять, що образний світ казки надзвичайно багатий, а подробиці в ньому не випадкові. Виявляється, що в усіх

своїх деталях казка пов'язана з дійсним життям людей давнього суспільства, їхніми віруваннями та міфами. Численні таємниці ховаються за дивними, чудовими, страшними, а часом смішними, чудернацькими образами, які подорожують з казки до казки.

Той факт, що казка виникла з єдиного джерела вірування давнього суспільства, основою життя якого було полювання, пояснює і схожість казок різних народів, в тому числі й тих, які ніколи не перетинались між собою.

В народних казках передається з покоління в покоління мудрість народу, усе, що є вартим уваги нащадків, життєвий досвід, мрії народу, його почуття. У казках також знайшли відображення важливі історичні події. Одні казки виховували любов до рідної землі, рідної домівки, рідної матері, інші до народу і Батьківщини в цілому. Є також гумористичні і сатиричні твори, які не мають педагогічного характеру. Але незважаючи на те, що різні групи казок відрізняються темами і формою, ідеї у них подібні. Усі вони прославляють мудрих, хоробрих та кмітливих і засуджують зрадливих, ледачих і підступних.

Основні теми побутових народних казок:

1. Суд правди над кривдою – мрія знедоленого народу.
2. Любов до рідної землі.
3. Протиставлення бідних багатим (дуже часто бідний чоловік - розумний та кмітливий, панич – невіглас).
4. Любов до праці – протиставлення працюючої людини ледачій.
5. "хліб і золото" – засуджували жадібність до наживи та показували, що для людини хліб є набагато дорожчим за будь-які гроші.

Взагалі, система персонажів казки досить розгалужена. Тут доречно згадати чарівні казки про тварин, де стереотипно лисиця вважається хитрою, кінь – благородним, собака – вірним. Казки про тварин – царина алегорій та висміювання людських вад. Зазвичай тут різко виділений соціальний підтекст. Це надає таким оповідям особливого колориту. Тут простежуються бачення народу

міжкласових відносин та інших соціальних явищ. Серед казок про тварин можна визначити "Чоботи з дзвіночками", "Казка про журавля" та багато інших.

Ще одна абсолютно автентична і неповторна риса цього фольклорного жанру в Україні – образ жінки. Берегиня, господиня та красуня має бути обов'язково працювитою, що є національним ідеалом жінки. В українській народній казці опис позитивної героїні не обмежений констатацією її фізичної краси – великий акцент робиться на моральних якостях, що є доволі суттєвою особливістю в порівнянні з казковим епосом інших, навіть споріднених східнослов'янських, народів.

Добірка чарівних казок – то своєрідний двобій людства з темними силами. Саме з них ми черпаємо уявлення про звичаї, вірування, традиції та обряди прадавніх українців.

Соціально-побутові казки містять цікаву інформацію про спосіб життя, турботи й основні життєві принципи наших пращурів. В них детально розповідається про етапи роботи в тому чи іншому напрямку та ступінь важливості любові до праці, якою у всі віки славилися українці.

У центрі казки завжди перебуває герой-добротворець і антигерой-злотворець. Герой-добротворець визволяє рідну землю від зміїв, чужоземців, рятує красуню; антигерой засуджується, проганяється, гине. Образу жінки, дівчини-героїні притаманні вірність коханому, материнському обов'язку, готовність до самопожертви заради дітей, чоловіка.

Казки українців Південно-Західної України мають всі особливості приведені вище, але ключові відмінності виявлені в ході вивчення справ державного архіву Одеської області – це активне використання русизмів та деякий відхід від оригіналу(наприклад казка "Про солом'яного бичка").

## Список використаної літератури та джерел

1. Державний архів Одеської області (далі Держархів Одеської області). – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 422.
2. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 503.
3. Держархів Одеської області. – Ф. Р-8259. – Оп. 1. – Спр. 186.
4. Святокум Н. Національні особливості української народної казки. – Режим доступу: <http://www.uamodna.com/articles/nacionaljni-osoblyvosti-ukrayinsjkoyi-narodnoyi-kazky-etnichni-stereotypy-ta-istorychni-svidchennya-u-foljklori/>
5. Українські народні казки. – Режим доступу: <http://proridne.org/Українські%20народні%20казки/>

Oleksander Shevtsov

### FOLK-TALES OF UKRAINIANS OF THE SOUTH-WEST UKRAINE (ON THE MATERIALS OF P.T.MARKKESHEVSKY'S COLLECTION IN THE STATE OF ODESA REGION)

*An author was the done attempt to describe such type of verbal folk creation, as fairy-tales. Thus to give them regional character on the basis of notebooks of students-philologists of the personal fund of P. T. Markushevskogo from the archive of the Odesa area.*

**Keywords:** *fairy-tales, domestic fairy-tales, folk-lore genre.*



*Наукове видання*

# Етнічна культура в глобалізованому світі

**Присвячується п'ятиріччю заснування  
Наукового етнологічного студентського товариства**

Підп. до друку 19.12.2017. Формат 60x84/16.  
Ум.-друк. арк. 12,56. Тираж 50. Зам. № 1751.

**Видавець і виготовлювач**

**Одеський національний університет імені І. І. Мечникова**  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи 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](mailto:druk@onu.edu.ua)