



Локальна та регіональна специфіка традиційної культури

Одеса
2013

Міністерство освіти і науки України
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
Історичний факультет
Відділ у справах національностей і релігій Управління культури
Одеської обласної державної адміністрації
Одеське відділення Національної спілки краєзнавців України

Одеські етнографічні читання

Локальна та регіональна специфіка традиційної культури

Одеса – 2013

ББК 63.5 (4 Укр) - 534

УДК 392.5 (477)

В 383

Редакційна колегія:

Борисенко В.К., доктор історичних наук, професор

Дмитренко М.К., доктор філологічних наук, професор

Кожолянко Г.К., доктор історичних наук, професор

Курочкін О.В., доктор історичних наук, професор

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

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

Сминтина О.В., доктор історичних наук, професор

Скрипник Г.А., доктор історичних наук, професор, академік

Локальна та регіональна специфіка традиційної культури.

Збірка наукових праць. /Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання».

Одеса, вид-во КП ОМД, 2013. 574 стор.

На сторінках видання розглядаються проблеми регіональної специфіки традиційної культури, аналізуються джерела та історіографія, особливості розвитку етнічних груп в іноетнічному середовищі, відображення міжетнічних взаємин у традиційній культурі, сучасні міфологічні уявлення та вірування.

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

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

ISBN 978-617-637-048-2

© Автори

ЗМІСТ

<i>Аблаева Ульвие</i> ТРАДИЦИОННЫЙ МУЖСКОЙ КОСТЮМ КРЫМСКИХ ТАТАР. К ВОПРОСУ РЕГИОНАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ	8
<i>Андрейків Христина</i> РОЗВИТОК ЛІСОЗАГОТІВЕЛЬНОГО ПРОМИСЛУ НА БОЙКІВЩИНІ В КІНЦІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст.	17
<i>Анисимов Николай</i> ПЕСЕННО-МУЗЫКАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ ЮЖНЫХ УДМУРТОВ (НА ПРИМЕРЕ КИЯСОВСКИХ УДМУРТОВ)	27
<i>Баталова Наталья</i> РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОЙ УДМУРТСКОЙ ДЕТСКОЙ ПРОЗЕ ...	38
<i>Бацевін Маріанна</i> ТРАДИЦІЙНЕ ХЛІБОРОБСТВО НА ОПІЛЛІ НАПРИКІНЦІ ХІХ – 30-х рр. хх ст.	45
<i>Борисенко Мирослав</i> ДО ІСТОРІЇ СВЯТКУВАННЯ НОВОГО РОКУ У КИЄВІ (ПЕРША ПОЛОВИНА ХХ ст.)	54
<i>Боряк Олена</i> УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКЕ ПРИКОРДОННЯ ЯК РЕГІОН ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМОВПЛИВІВ (НА МАТЕРІАЛАХ ПОХОВАЛЬНО- ПОМИНАЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ПОЛІССЯ)	63
<i>Буйських Юлія</i> МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПІВНІЧНОГО ПРИЧОРНОМОР'Я: ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО ПОБУТУВАННЯ	74
<i>Бучатская Юлия</i> ОБЕРСДОРФСКИЙ «WILDEMÄNNLETTANZ»: НАСКОЛЬКО ТРАДИЦИОНЕН ТРАДИЦИОННЫЙ ЛОКАЛЬНЫЙ ОБЫЧАЙ? К КРИТИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ИЛЛЮСТРАТИВНОГО ИСТОЧНИКА ИЗ СОБРАНИЯ ПЕТЕРБУРГСКОЙ КУНСТКАМЕРЫ	84
<i>Васянович Олександр</i> СУЧАСНІ МЕТЕОРОЛОГІЧНІ ВІРУВАННЯ ГУЦУЛІВ ВЕРХОВИНЩИНИ	92
<i>Вахніна Лариса</i> ЛОКАЛЬНЕ ТА РЕГІОНАЛЬНЕ У ФОЛЬКЛОРІ ПОГРАНИЧЧЯ: ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ	102
<i>Волос Ольга</i> З ІСТОРІЇ ПРИВАТНОГО МЛИНАРСТВА СТЕПОВОЇ УКРАЇНИ	111
<i>Волошин Мар'яна</i> ЛЬВІВСЬКИЙ ОСЕРЕДОК УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ В 1940 – 1950 рр. ТА ПОЛЬОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІССЯ	118

<i>Вятчина Марія</i>	
«МАШАЛЛАН, БРАТ, КАКОЇ БӘРӘКӘТ!»: ХАЛЯЛЬ ЯК ІНСТРУМЕНТ КОНСТРУІРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	134
<i>Гансова Емма</i>	
РІВНІ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ	144
<i>Ганус (Трумко) Дзвенислава</i>	
МАГІЧНІ СПОСОБИ ВПЛИВУ НА НАРОДЖЕННЯ ДИТИНИ ПІД ЧАС ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ НА ЛЕМКІВЩИНІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)	149
<i>Гедьо Анна</i>	
РЕЛІГІЙНІ ТРАДИЦІЇ У ПОВСЯКДЕННОМУ ЖИТТІ ГРЕКІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я (кінець ХVІІІ – початок ХХ ст.)	158
<i>Горошко Леся</i>	
ОБРЯДОДІЇ З ВОДОЮ У ВЕЛИКОДНІЙ ТРАДИЦІЇ ЧЕРКАЩИНИ	169
<i>Гріза Віктор</i>	
КУЛЬТУРНЕ ЖИТТЯ НІМЕЦЬКИХ ТА ГРЕЦЬКОЇ ЕТНІЧНИХ ГРОМАД ПІВДЕННО-СХІДНОЇ УКРАЇНИ НАПРИКІНЦІ ХVІІІ - на початку ХХ ст. У ВИСВІТЛЕННІ ДОРЕВОЛЮЦІЙНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ	180
<i>Гусак Раїса</i>	
ЗВУКОВА КЕРАМІЧНА СКУЛЬПТУРА: ОСОБЛИВОСТІ РЕГІОНАЛЬНОЇ СИМВОЛІКИ	190
<i>Дрогобицька Оксана</i>	
РОЛЬ ГАЛИЦЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У ЗБЕРЕЖЕННІ І ПОПУЛЯРИЗАЦІЇ НАРОДНОЇ НОШІ (кінець ХІХ – 30-ті рр. ХХ ст.)	198
<i>Ермолин Денис</i>	
ГРАНИЦЬ, ІДЕНТИЧНОСТІ І СТЕРЕОТИПИ В ПОЛІЕТНІЧНОМУ МІКРОСОЦІУМЕ (НА ПРИМЕРЕ С. ЖОВТНЕВОЕ БОЛГРАДСЬКОГО РАЙОНА)	207
<i>Жовтий Сергій</i>	
ОБРАЗ ВАМПІРА В УКРАЇНСЬКІЙ ДЕМОНОЛОГІЇ	214
<i>Завадська Вікторія</i>	
ПРО ДЕЯКІ ТЕНДЕНЦІЇ ЧАСОПРОСТОРОВОГО СПРИЙНЯТТЯ ДІЙСНОСТІ У ЧОРНОБИЛЬСЬКИХ АНЕКДОТАХ	224
<i>Іваннікова Людмила</i>	
ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА УКРАЇНЦІВ ХЕРСОНСЬКОГО ПОБУЖЖЯ В ДОСЛІДЖЕННІ ТИХОНА ОСАДЧОГО	233
<i>Коваль-Фучило Ірина</i>	
ІМЕНІНИ НА КОСІВЩИНІ: АРХАЇЧНА ОСНОВА І СУЧАСНЕ ПОБУТУВАННЯ ОБРЯДУ	245
<i>Кожолянко Олександр</i>	
ДУХОВНИЙ СВІТ УКРАЇНЦІВ ВІД ЧАСУ ВВЕДЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА	250
<i>Кожолянко Георгій</i>	
ДЖЕРЕЛЬНІ МАТЕРІАЛИ ПРО ДОХРИСТІЯНСЬКІ ВІРУВАННЯ ГУЦУЛІВ ХІХ ст.	258

<i>Коломийчук Олександр</i>	
ТИПОЛОГІЯ ЗВИЧАЮ "ПОЛАЗНИКА" У ТРАДИЦІЙНІЙ ЗИМОВІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВІСТІ БОЙКІВ: ЛОКАЛЬНО-ТЕРИТОРІАЛЬНА СПЕЦИФІКА	274
<i>Королько Андрій</i>	
ЕТНОМИСТЕЦЬКЕ ЖИТТЯ УКРАЇНЦІВ ПОКУТТЯ ПЕРІОДУ ЗУНР (1918–1919 рр.)	285
<i>Кузьменко Оксана</i>	
СОЦІАЛЬНО-ПОБУТОВА ПІСЕННИСТЬ ПОКУТТЯ: ТРАНСМІСІЯ ЛОКАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ	298
<i>Курінна Марина</i>	
ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ ЗАПОРІЗЬКОЇ ОБЛАСТІ: РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ (50-90-ті рр. ХХ ст.)	316
<i>Маховська Світлана</i>	
ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА ГУЦУЛЬСЬКОГО ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ СІЛ ВЕРХОВИНСЬКОГО РАЙОНУ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)	327
<i>Микитенко Оксана</i>	
ЧОРНОГОРСЬКИЙ ЧОЛОВІЧИЙ ОБРЯДОВИЙ ПЛАЧ «ЛЕЛЕК» – ЛОКАЛЬНА ТРАДИЦІЯ ЧИ ТИПОЛОГІЧНА ОЗНАКА?	336
<i>Морозов Олександр</i>	
РЕГІОНАЛЬНОЕ МНОГООБРАЗИЕ БЕЛОРУССКОГО ТРАДИЦИОННОГО ФОЛЬКЛОРА	347
<i>Мушкетик Леся</i>	
ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА НАРОДНИХ РЕКРУТСЬКИХ ПІСЕНЬ ЗАКАРПАТТЯ	357
<i>Ніколаєва Анна</i>	
СИСТЕМА СИМВОЛІЧНОГО ЗАХИСТУ ВІД УРОКІВ У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ: РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ	368
<i>Новак Валянціна</i>	
ВЯСЕЛЬНАЯ АБРАДНАСЦЬ ГОМЕЛЬШЧЫНЫ: РЭГІЯНАЛЬНА-ЛАКАЛЬНЫЯ АСАБЛІВАСЦІ	376
<i>Новик Олександр</i>	
ЗНАХАРСКИЕ ПРАКТИКИ АЛБАНЦЕВ И ГАГАУЗОВ ПРИАЗОВЬЯ: АКЦИОНАЛЬНЫЙ КОД (ПО МАТЕРІАЛАМ ЕКСПЕДИЦІЙ 1998-2012 гг.)	388
<i>Паўлава Алена</i>	
ЖАНОЧЫЯ ВОБРАЗЫ Ў ВЯСЕЛЬНАЙ АБРАДАВАЙ ПАЭЗІІ БЕЛАРУСАЎ	399
<i>Пастух Надія</i>	
ОБРЯД "ПОХОРОН ЛЯЛЬКИ" ТА СУПРОВІДНІ ГОЛОСІННЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ	404

Петрова Наталія

АТРИБУТИ ТА СИМВОЛИ ВЕСІЛЛЯ УКРАЇНЦІВ
БУГО-ДНІСТРОВСЬКОГО МЕЖИРІЧЧЯ: КОРОВАЙ 415

Пилипак Максим

ОБРЯДОДІЯ ЗАПРОШЕННЯ НА ВЕСІЛЛЯ
У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВІСТІ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ 429

Сабран Іван

ВЕСНЯКИ І ГАЇВКИ В ОБРЯДОВІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ 439

Сегеда Сергій

МІСЦЕ ОСТАННЬОГО СПОЧИНКУ ГЕТЬМАНА ІВАНА МАЗЕПИ:
ЗДОГАДКИ, ВЕРСІЇ, ФАКТИ 444

Серебрякова Олена

ШЛЮБНІ ВОРОЖІННЯ З ЧОБОТАМИ
У ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ ЧЕРКАЩИНИ 454

Соболева Олена

«ЗОЛОЧЕНИЙ ПІВЕНЬ» В РОДИННИХ РИТУАЛАХ КРИМСЬКИХ
ТАТАР: СЕМАНТИКА ОБРАЗУ ТА МЕЖІ ФУНКЦІОНУВАННЯ
ОБРЯДОВОГО АТРИБУТУ 461

Станкевіч Александра

НАЗВИ ВЯСЕЛЬНИХ ЧЫНОЎ У БЕЛАРУСЬКИХ І УКРАЇНСЬКИХ ГАВОРКАХ:
РЭГІЯНАЛЬНЫЯ І ЛАКАЛЬНЫЯ АДМЕТНАСЦІ 471

Старков Валерій

ЛОКАЛЬНИЙ СВІТ МИТРОФАНА ДИКАРЕВА:
ДО ДЖЕРЕЛ ТРАДИЦІЙНОЇ ІГРОВОЇ КУЛЬТУРИ
УКРАЇНСЬКОЇ ВОРОНІЖЧИНИ 479

Сторожко Тетяна

ЦИГАНИ ОХТИРЩИНИ: ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА
РОДИННОЇ ЗВИЧАЄВОСТІ 485

Сушко Валентина

ЛОКАЛЬНІ ВАРІАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ
ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СЛОБОЖАНЩИНИ 496

Таран Олена

АРХАЇЧНІ ЕЛЕМЕНТИ ПЕРЕДПОХОВАЛЬНОГО ЦИКЛУ
УКРАЇНЦІВ (ЗА ПОЛЬОВИМИ ДОСЛІДЖЕННЯМИ
ПІВНІЧНОЇ МИКОЛАЇВЩИНИ) 505

Трошкина Ольга

ПОБУТУВАННЯ МІФОЛОГІЧНИХ РОЗПОВІДЕЙ
В СУЧАСНОМУ УДМУРТСЬКОМУ ДИТЯЧОМУ СЕРЕДОВИЩІ 512

Харчишин Ольга

ОБРЯД ПАРУВАННЯ ТА ПІСНІ-ПАРОВАНКИ У ВЕЧОРНИХ
ТРАДИЦІЯХ УКРАЇНЦІВ ПІВНОЧІ МОЛДОВИ 521

Церковняк Іванна

ОСКАР КОЛЬБЕРГ ЯК ДОСЛІДНИК ЛОКАЛЬНОЇ
СПЕЦИФІКИ ФОЛЬКЛОРУ ПОРУБІЖЖЯ 532

<i>Чернієнко Денис</i> МУЗЕЙНІ КОЛЕКЦІЇ ЯК ФОРМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ПРЕЗЕНТАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ: ДОСВІД ПІВДЕННОГО ПРИУРАЛЛЯ	537
<i>Чумак Марія</i> РОДИННІ СПОГАДИ ЯК ДЖЕРЕЛО ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ НА УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОМУ ПОРУБІЖЖІ	543
<i>Шалак Оксана</i> УКРАЇНСЬКИЙ ФОЛЬКЛОР ПОДІЛЛЯ НА СТОРІНКАХ «ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОБОЗРЕНИЯ» (1889–1916)	552
<i>Щербань Олена</i> ГЛИНЯНИЙ ЧАЙНИК В КУЛЬТУРІ ХАРЧУВАННЯ УКРАЇНЦІВ	559
<i>ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ</i>	568

ТРАДИЦИОННЫЙ МУЖСКОЙ КОСТЮМ КРЫМСКИХ ТАТАР. К ВОПРОСУ РЕГИОНАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ

У статті розглядаються традиційні чоловічі костюми чорноморського регіону (кримські татари і турки) в період з XIX по початок XX ст. Дані по костюму кримських татар, крім історичних та нарративних джерел, засновані на польових матеріалах автора. Проведений аналіз національних костюмів свідчить, що за наявності великої схожості в основі костюмів, за типом вони різні.

Ключові слова: традиційний костюм, Крим, Туреччина, регіональна специфіка, порівняльний аналіз, подібності та відмінності.

Важная роль костюма, как одного из значимых элементов традиционной культуры и невербального символа национальной самоидентификации, не может вызывать сомнений. Задачей данного исследования является сравнительный анализ традиционных мужских крымскотатарского и турецкого костюмных комплексов, т.к. в прошлом они входили в единое культурное пространство, в один регион. Необходимость решения проблемы региональной специфики крымскотатарского костюма обусловлена недостаточной разработанностью темы, а также спорными выводами и оценками в имеющихся работах. Сведения по традиционному костюму содержатся в трудах ученых Б.А.Куфтина [4], Г.А.Бонч – Осмоловского [3], У.Боданинского [2], относящихся к 1923-25 гг., когда в Крыму были организованы специальные этнографические экспедиции. А в последние годы появилось достаточное количество исторической литературы, дающих возможность полнее и глубже изучить национальный костюм. Последними научными исследованиями, посвященными традиционному костюму крымских татар, являются монография Л.Рославцевой [5] и рукописная диссертация Л.Аблямитовой [1]. В диссертации рассматриваются, кроме собственно костюма, региональные костюмные комплексы и этнолокальная специфика традиционного костюма, а в монографии исследуются отдельно мужские и женские костюмы двух субэтнических групп крымских татар. Одной из основных идей этого исследования является положение о тождественности мужских крымскотатарских и турецких костюмов. Целью настоящей статьи является выяснение правомочности данного утверждения и выявление имеющиеся сходств и отличий, т.е. региональной специфики традиционных костюмов.

Прежде чем дискутировать по заявленной проблеме, необходимо определиться с понятием «регион» в данном контексте. По нашему мнению, здесь регионом может быть собственно Крымский полуостров с анализом костюмов всех народов, населявших его в известный исторический период. Регионом в более широком географическом понятии, которое оправдывается исторически, должен быть весь бассейн Черного моря и соответственно этому должны рассматриваться костюмы народов, проживавших на этой территории.

В данной статье мы попытаемся охватить более широкое «костюмологическое» пространство на противоположных берегах Черного моря и проанализировать крымскотатарский и турецкий костюмы в период с XIX по начало XX вв.

Основные элементы традиционного мужского костюма крымских татар: нательная рубаша, штаны, жилет, куртка, головной убор и обувь. Нательная рубаша имела локальные различия в названии: *кольмек/гольмек/кулек* при одинаковом крое и манере ношения. Рубаша была туникообразной по крою, имела длинные и широкие рукава, по длине доходила до середины бедра, шилась из некрашеной домотканины и носилась исключительно заправленной в штаны. Цитата из монографии: «Нательная рубаша, бытовавшая на побережье под названием «кольмек», а в горах – «кулек», известна с конца XVIII в.... В горных районах (прежде всего в районе Бахчисарая) рубашки полностью повторяли турецкие...». [5, с.25] Однако, общеизвестно, что подобный тип рубах являлся не турецким, а тюркским, также как и его наименование *кольмек, колек, гольмек, гэмлек и т.д.*, которое сохранилось до сего дня у всех тюркских народов.[7, с.22]

Штаны *штан/шалвар* имели также общий тюркский крой, так называемые «штаны с широким шагом» с завязками *учкьур* на поясе. Шили их из льна, хлопчатобумажных или смесовых полотен – для лета, из сукна или кожи – на зиму. Ткани, как правило, были также домоткаными серого, коричневого или черного цветов. Поверх заправленной в штаны рубашки обязательно завязывался в 2,3 оборота матерчатый пояс кьушакь на каждый день, а на праздники богатые щеголи надевали наборный серебрянный пояс. Обязательным элементом мужского костюма, как повседневного, так и праздничного, был жилет елек различных цветов, длиной чуть ниже талии, обычно застегивающийся наглухо, с воротником стоечкой и отделанный галуном/вышивкой/шнурками. Куртка *мийтан/ камзол/чекмен/ хысхачекмен/ узунчекмен* (под этими синонимическими терминами здесь подразумевается лег-

кая верхняя одежда на подкладке или без) могла быть сшита из домотканой шерсти, сукна, смесовых тканей различных цветов и различной длины: ниже талии, до бедра, до колен, иметь короткие до локтя или длинные рукава. Парадные куртки шились с богатой отделкой галунами и вышивкой золотом и с серебряными пуговицами, повседневные могли быть вовсе без застежек. Основным головным убором была меховая (из овчины) шапка кьалпакь темного, преимущественно черного цвета, средней высоты и с коротким ворсом, которую все мужское население носило почти круглый год, за исключением служителей культа, которые повязывали чалму. В теплый сезон мужчины надевали на голову легкую шапочку *тахье/тахие*, но только в домашней обстановке. Кожаную обувь аякькьап или *терлик*, легкие туфли без задников *папуч* носили в теплое время года. Домашней обувью были невысокие сапожки на мягкой подошве *мес/мест/махси*, на которые при выходе из дому надевали башмаки из грубой кожи *кьатыр*. Кроме названных видов, самое широкое распространение имела крестьянская обувь из цельного куска кожи *чарыкь/постал* и менее распространенные высокие сапоги *чизма* из черной крепкой кожи. В зимний период к основе костюма добавлялся овчинный тулуп, капюшон и рукавицы. Тулуп, или нагольная шуба, могла быть короткой *кьыскьатон* или длинной *узунтон*. Капюшон башлык из сукна носили как пришитым наглухо к верхней одежде, так и отдельным предметом костюма с завязками на шее. Интересным элементом зимней экипировки были своеобразные «варежки/перчатки» с вывязанными отдельно большим и указательным пальцами.

Прежде чем перейти к аналогичному рассмотрению традиционного турецкого мужского костюма, необходимо дать этнотерриториальную характеристику Турции. [6]

Турция делится на 81 иль (провинцию) и граничит: на востоке - с Грузией, Арменией, Азербайджаном, Ираном, на юге - с Ираком и Сирией (самая протяженная граница), на западе - с Грецией и Болгарией. На севере - естественная морская граница, Черное море, которое практически со всех сторон омывает Крымский полуостров.

Турция – полиэтничная страна, на территории которой проживает свыше 25 национальных меньшинств (более 20 млн. человек, из них наиболее многочисленны курды 10–12 млн. и крымские татары 1,5– 5 млн. человек). Остальные этнические группы насчитывают от десяти до нескольких сот тысяч человек. На материальную культуру, а соответственно и традиционный костюм Турции определенное влияние

оказала культура соседних государств и народов. Например, в провинции Карс (живут турки, азербайджанцы, курды, зазы) представлены два различных костюма. Самые заметные и значительные детали, как головной убор и верхняя одежда, в одном случае представлены суконной шапочкой *кюлах* с небольшой чалмой и вышитой короткой курткой *чепкен*, в другом – белой косматой шапкой *кофик* и *чухой* с газырями, так что говорить о едином турецком костюме нельзя в принципе, как в данном случае, даже в границах одной провинции.

Рассмотрим мужские костюмы центральных и северных регионов Турции с преобладающим турецким населением, всего 16 провинций. К тому же северный регион страны – это бывшая столица Стамбул и всё черноморское побережье, откуда осуществлялась прямая связь Турции с Крымом.

Для сведения - термины некоторых элементов мужского костюма: по русски по крымскотатарски по турецки

одежда урба, кийим эльбисе, кияфет
нательная рубаха кольмек, гольмек гёмлек
жилет елек йелек
куртка чекмен джекет
штаны штан, шалвар шальвар, пантолон
обувь, туфли аякъкъап кундура, айкабы
сапоги чизма чизме постолы чарыкъ чарик

Для сравнительного анализа были отобраны основные костюмные элементы, влияющие на силуэт и манеру ношения – это штаны, куртки, пояса, обувь и головные уборы, т.е. имеющие «формообразующее значение». [8] 1. В провинции Ankara мужчины носили темного цвета традиционные штаны *zikpa / zevga / potur / dirdik*, заправлявшиеся в белые вязаные гольфы *corap*. Куртка бордового цвета с богатой вышивкой золочеными нитками на полочках, спинке и отлетных рукавах называется *osmaniye islik*. На талии повязывался очень широкий матерчатый пояс *kusak / carsaf / sal*. Головной убор состоял из небольшой мягкой шапочки *fes / takke* с обвязанным вокруг нее цветным платком с спускающимися концами *kefiye* или *posu*. На ногах – обувь *ayakkabi / yemeni / cimcime*.

2. В провинции Sakarya традиционные штаны *depme / kulot pantolon* носили заправленными в шерстяные узорные гольфы *yun corap*. Короткий жилет *yelek* с высокой застежкой под горло, но без воротника. Куртка – *serken* или *zibin*. В мужском костюме обилие вышитых платков: один повязан на шею, вышитый угол на спине – *islemeli mendil*

(пер. вышитый платок), другой - *ipekli*, т.е. шелковый, с торчащими на боку концами, повязан вокруг узорно вывязанной шапочки - *fes*, у которой на макушке имеется кисточка. На талии, кроме матерчатого широкого пояса *kusak*, два вышитых платка *yaglik*. Один углом выпущен по центру сверх кушака, другой, с кистями, из-под него спускается на правую ногу. На ногах – *carik* или *capula*.

3. В провинции Bolu штаны *salvar* носят заправленными в сапоги *cizme* или в длинные вязаные гольфы *dizatli yun corap*. Короткая куртка, скорее жилет, с богатой вышивкой по отлетным рукавам, полочкам и спинке называется *kartal kanat serken* или *isli serken*. Пояс *kusak* - это повязанный на талии платок, сложенный по диагонали, угол которого приходится на левый бок. На голове – мягкая шапочка *kece kullah*, с обмотанным вокруг нее платком с кистями *puskullu posu*.

4. В провинции Trabzon штаны *zipka/ zivka* носят заправленными в сапоги *cizme/sabuk* или в постолы *carik/capula*. Жилет *yelek*, такой же темный, как и штаны, имеет круглый вырез горловины. Куртка - *abal serken*. На поясе – узкий кожаный ремешок *kemer*. На голове – темная повязка *kabalak* или *baslik*, сложный узел которого повязан на боку с широкими и длинными концами.

5. В провинции Giresun традиционные штаны, которые здесь имеют более узкие штанины и высокую мотню называются *zipka*, носят их заправленными в сапоги *mes capula*. Куртка - *aba*, сложно повязанный головной платок - *siyah baslik* (пер. - *черный башлык*), узкий кожаный ремень *cerkez kayisi* (пер. - *черкесский ремень*).

6. В провинции Rize штаны *salvar* заправлены в высокие сапоги. Жилет *yelek* украшен пятью рядами цепочек *zincir*. Узкий кожаный ремешок - *kemer*. Головной убор *baslik* – это длинный шарф, плотно обмотанный на голове с длинными широкими концами, старое название *kukuleta*.

7. В провинции Gumushane штаны именуются по разному: *salvar/ zipka/ zivga/zifka lkilot pantalon*. Жилет – *serken*, пояс в виде свернутого платка с заткнутыми концами – *kusak*, туфли – *ayakkabil capula*.

8. В провинции Ordu длинные, заправленные в сапоги *cizme* штаны называются *zipka /salvar*. Жилет с высоким вырезом - *yelek*. На голове *baslik* – повязка со сложным узлом на боку и длинными концами. Талия опоясана узким кожаным ремешком с круглыми металлическими бляшками – *cerkez kemer* (пер. - *черкесский ремень*).

9. В провинции Kastamonu черные штаны традиционного кроя называются *zipkalsalvar*, они имеют узкие штанины с отделкой по швам

галуном тон в тон. Жилет с широким вырезом *yelek* также черного цвета безо всякой отделки. Куртка - *serken*. Яркий акцент на сдержанном костюме – это широкий красный матерчатый шарф *kusak* с заткнутыми концами. На ногах туфли – *tulumbaci yemenisi*.

10. В провинции Karabuk традиционные штаны *salvar* имеют декоративную контрастную отделку по центральной вертикали штанин; короткая куртка с вышивками по полочкам, спинке и рукавам называется *serken*. Пояс *kusak* в виде свернутого полосатого платка с заткнутыми концами плотно обхватывает талию. На голове – мягкая шапочка *fes* с обернутым вокруг платком *pusi*, завязанным узлом на боку и свисающими концами. На ногах – туфли *Yemeni/aykkabi*.

11. В провинции Edirne та же куртка с отлетными рукавами, но с более богатой вышивкой *kartal kanat*, шейный платок *sevre/ dolakl boyun mendili*, широкий пояс со свешивающимся концом *kusak*. На голове – мягкая шапочка *fes* с небольшим платком вокруг *mendil*. На ногах – туфли *aykkabi lpotur*.

12. В провинции Bursa темные традиционные штаны *salvar* заправлены в высокие (выше колен) суконные гетры *dizlik*, на ногах – постолы *carik*. Жилет *caprazli yelek*, т.е. жилет с застежками, куртка - *serken*. Поверх жилета, через левое плечо к правому боку перекинута скатанная шерстяная шаль *coban sali*. На талии – широкий белый пояс *kozali kusak* или *bel kolani*. На голове – узорно вязаная шапочка с бубоном *kece kulah*.

13. В провинции Balikesir мужчины носят короткие, до колен штаны *kesik salvar (zeybek)*, куртку с отлетными рукавами *kollu serken*, вышитый пояс с кистями в виде короткого фартука *bel dolamasi* и шейный платок *boyun yagligi*. На ногах – сложная обувь, представляющая собой туфли и гетры с бонбонами *topuklu ayakkabi*.

14. В провинции Afyon короткие штаны *salvar*, у короткой куртки *serken* рукав разрезан сверху. Жилет - *sikma yelek*, широкий пояс *kusak* или *kolon*, сапоги – *cisme/ getlcarik*. Шапочка мягкой формы с обвязанным платком *puskullu fes*.

15. В провинции Uzak короткие штаны *salvar*, жилет *yelek*, не декорированная куртка с отлетными рукавами *serken*, широкий цветной матерчатый пояс *kusak*, поверх которого еще повязан углом вниз небольшой вышитый платок *sal pusu*. На голове – шапочка *kece / kulah / dalfes* с обвязанным шелковым платком. На ногах сапоги *carik* или *postal*.

16. В провинции Denizli на короткие штаны, скорее шорты, *salvar* накручено несколько поясов *kusak*, верхние три имеют вид вышитых по углам небольших платков *oyali mendil*. Практически не декорированная куртка с небольшими отлетными рукавами *kolsuz serken* или *kartal kanat*. На голове – шапочка *kozali fes* с накрученным цветным шелковым платком *kabalak*. На шее – цветной платок *boyun bagi / dolak*. На ногах – сапоги *koruklu cizme* или туфли *potur*.

Итак, приведенное описание свидетельствует, что традиционные мужские костюмы рассмотренных провинций отличаются по составу, манере ношения, цветовой гамме и терминологии не только с крымскотатарскими, но также между собой. Например, из 81-й провинции Турции только в 2-х (Kars и Iğdir Восточно-Анатолийского региона) головным убором также, как у татар является меховая шапка, но она белого цвета и с длинным мохнатым ворсом. Причем только жители провинции Iğdir шапку называют *калпак*.

Из рассмотренных 16 провинций отберем 5, которые принадлежат именно к Черноморскому региону: Trabzon, Giresun, Rize, Gumushane, Ordu.

Мужской костюм жителей данного региона состоял из традиционных штанов с широким шагом, которые здесь назывались *zipka/ zivka/ zifka /zivga/ salvar / kilotlu pantolon*. Манера ношения штанов – исключительно заправленными в сапоги *cizme/sabuk/ mes capula*. Жилет с высоким вырезом *yelek* часто был украшен рядами, от 3 до 5, металлических цепочек *zincir/ kostek zinciri*. Жилет, также как и штаны, шился из тканей темных расцветок. Поясом чаще всего служил узкий кожаный ремешок *kemer / cerkez kemer/ cerkez kayisi*. К поясу на цепочке прикреплялся (или висел через плечо) небольшой прямоугольный кисет – *tabaka*. Еще один вариант пояса - в виде свернутого платка с заткнутыми концами *kusak*. Куртка называлась *aba* или *serken*. Головными уборами были длинные черные шарфы *baslik/siyah baslik/kabalak*, плотно обхватывающие голову со сложным узлом справа или слева и длинными свисающими концами. Кроме сапог носили также туфли *ayakkabil capula*, постолы *carik*.

Силуэт рассмотренных костюмов представляет собой плотно сидящие на фигуре элементы одежды в черно-белой гамме, вся одежда темная или черная, кроме светлой рубахи. Теперь сравним традиционные комплексы мужской крымскотатарской и турецкой одежды по следующим параметрам: национальная терминология, основа комплекса, манера ношения и силуэт.

Костюмные термины нательной рубахи, жилета, пояса, некоторых видов обуви в обоих языках обозначают один и тот же предмет одежды.

Основа комплекса: недлинные светлые нательные рубахи и штаны с широким шагом в обоих костюмах идентичны. Обязательный набор элементов в обоих костюмах также совпадает - это головные уборы, пояса, закрытая обувь. Манера ношения костюмов: рубаха заправлена в штаны, пояс зафиксирован на талии, голова - покрыта. На ногах – закрытая обувь.

Отличительные признаки: в крымскотатарской лексике отсутствуют следующие костюмные термины: названия штанов *zipka, zivka, zifka, zivga, kilotlu pantalon*; курток – *aba*; поясов – *kemer, cerkez kemeri*; обуви - *sabuk, capula, tulumbaci yemenisi, mes capula*.

Главный этнодифференцирующий костюмный элемент – головной убор сильно различается у крымских татар и турок. Турецкие головные уборы - разноплановые по форме и цвету, при практически единой в Крыму шапке жесткой формы, которая была и есть по настоящее время. На фотографиях начала XX в. изображены даже дети в меховых шапках в теплое время года. *Башлык* крымских татар – это суконный капюшон, в отличие от турецкого, где он представлял собой головную шаль или платок. Головные и шейные платки крымские татары не носили. Коротких, до колена, штанов, в мужском костюме крымских татар также не было. Штаны не заправлялись в узорные гольфы, т.к. последние в мужском костюме отсутствовали. Отличалась также манера ношения штанов: там они всегда заправлены (в сапоги/гетры/гольфы), в Крыму - иногда (в костюме проводников). Красный пояс, обернутый несколько раз вокруг талии, был неременной отличительной деталью крымского костюма, но крайне редко присутствовал в турецком. В костюме черноморского региона Турции мужские пояса представлены узкими кожаными ремнями, и только в Gumushane пояс матерчатый, обернутый несколько раз вокруг талии так же, как и в крымском.

Анализ традиционных мужских комплексов двух соседних народов черноморского региона позволяет сделать следующие выводы: при полном тождестве основы костюма и обязательном присутствии головных уборов, поясов и закрытой обуви в них имеются существенные расхождения, главное из которых – абсолютно несхожие головные уборы, как по форме, так и по манере ношения. Имеющиеся материальные отличия и различная костюмная терминология позволяют говорить о разных типах двух рассмотренных традиционных мужских костюмов черноморского региона.

ТРАДИЦИОННЫЙ МУЖСКОЙ КОСТЮМ КРЫМСКИХ ТАТАР. К ВОПРОСУ РЕГИОНАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ

В статье рассматриваются традиционные мужские костюмы черноморского региона (крымские татары и турки) в период с XIX по начало XX вв. Данные по костюму крымских татар, кроме исторических и нарративных источников, основаны на полевых материалах автора. Проведенный анализ национальных костюмов свидетельствует, что при наличии большого сходства в основе костюма, они типологически различны.

Ключевые слова: традиционный костюм, Крым, Турция, региональная специфика, сравнительный анализ, сходства и различия.

Ablaeva Ulvie

TRADITIONAL MEN'S COSTUME OF CRIMEAN TATARS. THE PROBLEM OF REGIONAL SPECIFICITY

The article deals with the traditional men's costumes Black Sea region (Crimean Tatars and Turks) from XIX - early XX c. Data on the costume of the Crimean Tatars, except historical and narrative sources, based on the author's field materials. The analysis of national show that the presence of the great similarity in the suit based on the type, they are different.

Keywords: traditional costume, Crimea, Turkey, regional features, comparative analysis, similarities and differences.

Источники и литература

1. Аблямитова Л.Х. Традиционный костюм крымских татар середины XIX – начала XX столетия: типология, региональная специфика, художественные особенности: Дисс.канд.ист.наук / ИИФЭ им.М.Т.Рыльского.- Киев, 2011.- 220 с.
2. Боданинский У. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму // Реконструкция народного хозяйства в Крыму.- Симферополь, 3. Бонч – Осмоловский Г. Крымские татары: Этнографический очерк // Путеводитель по Крыму. Симферополь: Крымгосиздат, 1925.- 50 с.
4. Куфтин Б. Южнобережные татары Крыма // Крым.-М.,1925.- №1.
5. Рославцева Л.И. Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX в. М.:Наука, 2000.-104 с.
6. Режим доступа: <http://org/wiki/Turkije>
7. Режим доступа: <http://www.turklib.ru> // Гюллю Каранфил. Лексика гагаузского языка. 128 с.
8. Bozkus T., Hacibekiroglu E. GELENEKSEL TÜRK GIYSİLERİ / TRADITIONAL TURKISH CLOTHES // Ankara.: MARJ AJANS, 1991. -189 s.

РОЗВИТОК ЛІСОЗАГОТІВЕЛЬНОГО ПРОМИСЛУ НА БОЙКІВЩИНІ В КІНЦІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

В статті подано огляд лісозаготівельного промислу на Бойківщині в кінці ХІХ – на початку ХХ століть. Здійснено детальний опис техніки вирубування лісу, його сплаву й обробки на лісопилках та деревообробних заводах. Значна увага приділяється побутовим проблемам та умовам праці робітників.

Ключові слова: Бойківщина, вирубка та сплав лісу, лісопилки, страйки робітників.

Одним із пріоритетів сучасного демократичного суспільства є збереження духовної і матеріальної спадщини минулого українського народу. Саме матеріальна культура виступає одним із найактивніших засобів самореалізації суспільства. Кожна нація, з характерними традиціями матеріальної культури протягом багатьох століть проходить еволюційні зміни. Багатотисячолітнє надбання народної культури, зокрема промисли, представлені не тільки органічною складовою матеріальної культури, а й цінним джерелом для осмислення закономірностей культурно-історичного розвитку нації.

Цінним джерелом для вивчення розвитку лісового промислу Бойківщини є матеріали Центрального державного історичного архіву м. Львова. Методологічною основою для написання роботи стали науково-методологічні підходи, використані в працях вітчизняних дослідників із висвітлення подій регіонального характеру та конкретної проблематики. Серед них можна відзначити праці Ю.Гошка [3], О.Мошури [14], Р.Левицького [15], В.Чоповського [16], Р.Федоренка [17] та інших. Однак, окремі її аспекти потребують подальшої наукової розробки. Цим і обумовлена актуальність обраної нами проблеми.

Здавня лісовий промисел (заготівля, сплав та обробка) посідав важливе місце в господарській діяльності населення Бойківщини, що своєрідно позначилось на побуті, звичаях і обрядах мешканців цього регіону. Відсутність в населення Карпат сприятливих соціально-економічних умов для господарювання змушувало переважну частину селян працювати на лісорозробках. Важливим, окрім домашнього го-

сподарства, допоміжним і єдиним за тих умов заняття більшості бойків було лісорубство [12, с. 3]. Як повідомляють історичні джерела, бригади лісорубів з 30-40 осіб формувалися восени, а лісорозробки велися сезонно і тривали до пізньої весни. Умови праці та побуту робітників були жакливими. У бригадах працювали також жінки і підлітки, здебільшого на допоміжних роботах – розчистці ділянки, призначеної під зруб, очищенні деревини від кори тощо [11, с. 3].

Люди невеликими бригадами йшли 10 – 15 км у гори, щоб займатись вирубкою лісу. Вони спали там в колибах, луб'янках або землянках, накритих хмизом, гіллям чи корою, де не було ні вікон, ні печі. Ці житла були не пристосовані до холоду, тому лісоруби лягали спати на гілках смереки біля вогнища, не роздягаючись. Їсти брали на цілий тиждень: вівсяний ошипок, сало і «молоко в дерев'яному коновдяти». Усі роботи лісорубів у гірських районах Карпат проводилися вручну, а дерева зрізали ручними пилами. Їх основним знаряддям праці були пила, сокира, цапіна, гриф [9, арк. 1].

У своїх споминах про умови життя і побут лісорубів уродженець с.Перегінське поет Осип Мошура згадує: «Дехто курить цигарку, другі наставляють окріп на кулешу, інший простягся, мов колода, на чатині, стомлений важкою працею, без руху, без думки. Хтось там біля ватри теше нове топорище, щоб завтра не збавляти собі робочого дня – «шихти»... Полум'я ватри надає зарослим, засмарованим обличчям якогось розбійницького виразу... Здається, що це давні Довбушеві опришки заховалися сюди від людей... Шумить таємничістю ліс і заколихує втомлених людей до сну...» Житель із села Липовиця В.Олексин (1905 р. н.), який був освіченою і діловою людиною, не один рік працював на лісозаготівлях, згадував що лісорубів поділяли на три «класи» з оплатою за день відповідно 3,5 зл., 2,5-3 зл. Жили лісоруби в колибах по 40 осіб у кожній, самі готували їжу з продуктів, які постачала фірма. Основним і майже єдиним продуктом харчування була кукурудзяна мамалига [11, с. 3].

У 20-30-х роках XIX ст. у Карпатах з'являються пісні про важкі умови життя і побут лісорубів-заробітчан. У них не тільки описуються складні соціально – побутові умови праці лісорубів, а й висловлюються скарги на низький заробіток, байдужість до потреб робітників, тривалі розлуки з сім'єю [16, с. 15]. Також в співанці лісоруби нарікають і скаржаться на важку працю, низьку зарплату, якої не вистачає на сплату численних податків і для утримання сім'ї [9, арк. 2-3].

Лісопромислова тематика була досить поширеною у народній

пісенній творчості населення Бойківщини. Наприклад у с.Перегінське творилися й передавалися з вуст в уста співанки про нужденне життя лісорубів. Майже в кожній співанці про них подано докладний опис виробничих операцій при лісорозробках, також можна скласти уявлення про процес розвитку промислу. Основний зміст пісень про лісорубів становили скарги про важку працю, фізичну втому та біль [16, с. 16].

Здавна ліс та лісоматеріали після солі були другим предметом торгівлі, що приносило значні прибутки. Дерево в Карпатах на будівельні матеріали заготовляли взимку, а весною починали його сплавляти. Сплав лісу як один із найважливіших видів транспорту і допоміжних занять населення Українських Карпат має давні традиції. Однак в науковій літературі ці традиції висвітлені недостатньо. Окремі ж етнографічні території, у тому числі Бойківщина майже зовсім випали з поля зору дослідників [4, с.155]. Про високий рівень сплаву на Бойківщині свідчить назва одного з населених пунктів Львівщини – с. Плаве. На території села протікають річки Бринівка і Вадрусівка, його населення здавна займалось лісорозробками, сплавом лісу [8, с. 719].

У загальнодержавному лісовому законі від 3 грудня 1852 р. уміщено вже окремий розділ «Про транспортування лісової продукції», 26-43 параграфи якого стосувалися безпосередньо лісосплаву в Австрійській імперії, в тому числі в Карпатах. Відтоді ліс на Бойківщині сплавляли лише на підставі виданих австрійськими властями спеціальних патентів («концесій»), які визначали права та обов'язки власників лісових масивів і торговців деревиною щодо місця вирубки і складування, будівництва гребель, решіток, сплавних каналів, регулювання русел річок і укріплення берегів, наймання плотогонів і додержання керманичами правил техніки безпеки при транспортуванні плотів, спорудженні мостів, кладок тощо [4, с.155].

Цікавим є документ, який свідчить про те, що в 1842 р. був складений перспективний план вирубки деревини аж до 1961 р. («Дані про лісові ділянки, призначені для вирубу»). Відповідно до даного документу щороку планувалося вирубувати дерева віком 110-120 років на приблизно однаковій площі. З метою запобігання стихійної вирубки лісу, запроваджувалися штрафні санкції. Зокрема, за одне зрубане дерево діаметром 26-30 см і завдовжки 12 м штраф становив 224 золотих, а за один кубічний метр букових дров – 0,49 золотого [17, с. 56].

Головними водним артеріями Бойківщини є ріки Уж, Латориця Ріка і Тербля – на південних схилах, Бистриця - Солотвинська, Лімниця, Свіча, Мізунка, Стрий і Дністер – на північних схилах Українських Кар-

пат. У другій половині XIX ст., лісосплав був одним із найважливіших і найбільш поширених видів народного транспорту та допоміжних занять населення Українських Карпат, зокрема Бойківщини [13, с. 3].

Ліс рубали високо в горах, куди можна було дістатись маленькими потічками, які сповзали вниз кам'янистим міжгірським дном. Транспортування лісу по дну струмків було практично неможливим. Саме тому по їх дну прокладали спеціальні жолоби – ризи – з обкорених нетовстих смерекових стовбурів, по яких текла вода, роблячи їх дуже слизькими. По цих жолобах спускали вниз дерево, яке мчало з великою швидкістю. Ці жолоби для спускання лісу називали ліжньовками чи ризами, а спускання лісу вниз – ризуванням. Біля кінця ліжньовки дерева складали в штабелі у формі гірки і чекали весни, коли ріки ставали повноводними [10, с.73].

Сплав лісу з Бойківщини часто провадили до Одеси, а потім в інші регіони України. Крім того його також експортували в Росію, Туреччину, Єгипет, Голландію та інші країни. Ріками за допомогою плотів сплавлили і будівельні матеріали: бруси, крокви, дошки, гонти, драниці. Основну частину карпатського лісу і пиломатеріалів сплавлили у плотах, які готували на складах (порташах). Так, на Рожнятівщині, вздовж берегів Лімниці від Кузьминця до Небилова було вісім лісоскладів [13, с. 3].

Особливо посилилась вирубка лісу і сплаву по Лімниці до Галича й далі, у 60–70-х рр. XIX ст., що було зумовлено початком промислового розвитку в Австро-Угорській імперії. У лісові масиви Рожнятівщини на початку 60-х років проникають різні фірми, зокрема італійська «Зедпероль», а пізніше польська фірма «Доліна». Заробіток робітників був справжньою дещицею: всього 2-3 крони (2 крони становили 1 ринський злотий). Для визначення купівельної спроможності варто порівняти: 10 пачок сірників коштували 1 ринський, віл - 200 ринських. Селяни, робочий день яких становив 13-14 год., були раді і такому заробітку [2, с. 345].

Дещо кращі умови праці лісового промислу були на Долинщині. Саме тут в 70-х рр. XIX ст. на території сучасної Вигоди спорудили першу водяну лісопилку, де за рік перероблялося до 800 куб. метрів деревини і виготовлялося 180 куб. метрів дощок. Вона належала австрійському підприємцю барону Попперу, який 1873 р. за дуже низьку ціну придбав великий масив лісу вздовж Свічі. Згодом тут було побудовано парову лісопилку, а також завод, на якому виготовляли чорнові дерев'яні заготовки для фабрик музичних інструментів. Вже у 80-х рр. на цих підприємствах працювало близько 70 робітників. В

останнє десятиріччя XIX ст. сюди проникають німецькі інвестиції: Петер Верган 1897 р. спорудив у Вигоді хімічний завод сухої дистиляції деревини, продукцію якого вивозили до Німеччини. На підприємстві працювало 120 чоловік, а керівні посади обіймали німці та поляки. На поч. XX ст. розвиток виробництва у Вигоді прискорюється – в 1913 р. на одній лише паровій лісопилці налічувалося 500 робітників [7, с. 216]. В лютому 1912 р. розпочалось листування Міністерства землеробства з Долинським староством по врегулюванню русла р. Свіча, та про заборону управлінням громаді села Мізунь Старий сплавити ліс по цій річці [22, арк. 1].

На початку XX ст. у вигодську лісову промисловість проникає англійський капітал. Фірма «Карпатське лісове товариство» входила до англійського концерну «British European Timber Trust Company». Вона дістала право експлуатувати державні ліси вздовж річки Мізунки. Було побудовано лісопилку. 1929 р. на ній працювало 260 постійних і 180 сезонних робітників. Підприємства Поппера (вищезгаданий австрійський підприємець) стали власністю англійського акціонерного товариства «Сільвінія» [7, с. 217]. Заробітна плата була невеликою, а в листопаді 1937 р. її знизили на 2 відсотки. Бюро праці на випадок вимушеного безробіття повинне було повністю забезпечити робітників даного товариства [5, арк. 4,].

Центром лісової промисловості Рожнятівщини було селище Брошнів – Осада. Тут діяли найбільші підприємства, пов'язані із заготівлею і переробкою деревини. В період розвитку капіталу у 80-х рр. XIX ст. підприємці з Австрії і Німеччини поблизу села Брошнева заснували деревообробний завод Шраєра та Іштера. Спеціалістами на заводі були переселенці – німці, угорці, поляки, яких звали осадниками. Саме тому селище почало зватися Брошнів - Осадою, а початок новому поселенню поклали будинки для адміністрації та бараки для робітників, окремі з яких були збережені донедавна [1, с. 24].

На початку XX ст. граф Потоцький скупив землі брошнівських людей і почав роботи по будівництву нового заводу. Власником його згодом став інший австрійський магнат – Глезінгер. Деревообробні підприємства фірми «Глезінгер», що існували в навколишніх селах з 80-х рр. XIX ст., об'єдналися в лісокомбінат. Десь у 1911-1912 рр. фірма «Глезінгер» почала виготовляти високоякісну продукцію, переважно лісопилну. Тому серед багатьох працівників фірма мала ще й другу назву – тартак. В експлуатації фірми знаходилась досить велика кількість території лісових масивів, що поділялись на три округи. Так, напри-

клад у 1933 р. вируб I округу становив 85.20 га, II округ – 169.59 га, III округ – 95.85 га, що разом становило 350.64 га [23, арк. 4]. Однак переробляв завод небагато деревини, виходячи із наявних можливостей. Тому в 1921 р. німецький промисловець Фрімер береться за зведення в Брошневі – Осаді ще одного потужного лісопильного підприємства.

З Карпат ліс транспортували до місць переробки залізницею. В Брошневі – Осаді діяли два шляхи вузькоколійки, якою доставляли деревину з гір на деревообробні підприємства: до фірму «Глезінгер» – з лісів Осмолоди, а на завод Фрімера – з Суходола і його околиць [1, с. 24-25].

В процесі вирубування та розробки лісів власники неодноразово порушували права місцевого населення, про що свідчать архівні документи. Так, в травні 1909 р. розпочалась справа про розгляд протесту власників лісових угідь Емільяна і Хаїма Сааманових проти громади староства в Долині, обмеження їх права в користуванні лісом в Сваричеві [20, арк. 9], а з 13 листопада 1909 р. велась переписка між Краєвим лісовим інспектором і староством в Долині. В ній відображено оскарження Понайди Івана про відмову відшкодування збитків, завданих йому в зв'язку з прокладанням проїжджої дороги на його землі для вивозу лісу в Суходолі [18, арк. 1-2]. Подібні справи продовжувались і в наступні роки. Зокрема, з 12 лютого 1912 р. велась переписка Міністерства земельних володінь зі староством в Долині про розгляд протесту населення Липовиці. Мова йшла про те, що староство своїм рішенням обмежувало користування лісовими ресурсами місцевих селян [19, арк. 20]. На жаль, документи не повідомляють, чим закінчились дані спірні питання, однак, як правило, позитивні рішення виносились на користь власників лісів.

Обмеження стосувалися не тільки розробки лісів, але й транспортування деревини до місць призначення, тобто її сплав. Та, незважаючи на це, деревину продовжували сплавливали річкою Лімницею села Рівня, Топільське, та ін. Австрійський уряд закріплював села, які мали право сплавливати ліс карпатськими річками. Згідно з поділу праці гірські населені пункти займались заготівлею дерева і транспортуванням його з верхів'їв рік, а низинні – розташовані вздовж річок Лімниця і Чечва, займались уже його сплавленням [3, с. 123]. Незважаючи на вищевказаний поділ, в січні 1912 р. розпочалось листування між Калуським староством і управлінням в Галичі про заборону мешканцям с. Перегінська сплавливати ліс по річці Лімниця [21, арк. 4-5]. Сплав деревини руйнував береги ріки, тому також Долинське староство обмежу-

вало обсяги сплавів, вимагало будівництва кашиць (дерев'яні захисні огорожі берега) по берегах ріки. З часом сплав по Лімниці взагалі було заборонено [15, с. 22].

В червні 1935 р. від центральної адміністрації греко - католицької метрополії у Львові надійшла телеграма в Перегінське «про здержання дикого сплаву дерева п. Зайнфельдом рікою Лімницею». Також було доручено негайно урегулювати зі свого боку позитивне вирішення цієї справи і повідомити про її наслідки. Крім заборони, генеральний адміністратор метрополії Мірат Войнаровський заборонив сплав дерева рікою. 14 червня 1935 р. зі староства повітового в Долині надійшла відповідь на телеграму, в якій було повідомлено про зменшення «дикого сплаву» деревини п. Зайнфельдом р. Лімниця [24, арк. 2, 4].

Деревообробні підприємства відкриваються також на Закарпатті. Так, у гонитві за прибутками на початку ХХ ст. власник лісових масивів навколо Воловця Грінберг відкрив лісопильний завод. На цьому невеличкому підприємстві, яке мало пилораму з паровим двигуном, було зайнято 25-30 чоловік. Робочий день тут тривав 12-14 год., а заробітна плата була низькою. Питання техніки безпеки праці та страхування робітників були зовсім відсутні. У 1906 р. одна з будапештських фірм змонтувала у Воловці парову лісопильню, на якій виготовлялись будівельні матеріали. Мешканці села жили у маленьких дерев'яних хатинах під солом'яними стріхами, а в одній кімнаті площею 10-12 кв. метрів жило по 8-15 чоловік [6, с. 252]. Матеріальне становище горян було вкрай важким, а їх заробітки були мізерними. В 20-х рр. ХХ ст. зросли страйкові настрої серед працівників лісової промисловості у Воловому та в Міжгірському старостві. У с. Вучкове в березні 1927 р. відбувся страйк робітників, що сплавливали ліс. Страйкарі домоглися підвищення заробітної плати. Два тижні тривав страйк лісорубів у 1929 р. [6, с. 342,372].

Гонитва за надприбутками значно погіршила матеріальне становище робітників Прикарпаття, що посилювало їх масові виступи, хоча бунтівні настрої на підприємствах і панували значно раніше. Зокрема, ще в 1911 р. застрайкували деревообробники селища Брошнів – Осади, якими керував страйковий комітет. Страйкарі вимагали не тільки підвищення заробітної плати, скорочення робочого дня, поліпшення санітарного стану робочих місць, а й запровадження загально виборчого права і таємного голосування. Керівництво заводу обіцяло задовольнити окремі їх вимоги, робітники повірили і поновили роботу. В 1912 р. на заводі знову вибухнув страйк. До складу страйкового

комітету увійшли робітники Костянтин Пухта, Яків Хоптяк, Михайло Зо-зуляк та Микола Юкіш. Страйк тривав 2 тижні і закінчився перемогою – майже на 10 відсотків було підвищено заробітну плату робітникам. В роки першої світової війни Брошнівський деревообробний завод було зруйновано і він більше не відроджувався [7, с. 489].

17 січня 1921 р. почався страйк робітників лісокомбінату фірми «Глезінгер» та деревообробного заводу Шраєра та Іштера, організаторами якого були Й.Д.Байда, Д.В.Гуцул та М.С.Полянський. Страйкуючі вимагали підвищення зарплати, 8-годинного робочого дня, встановлення демократичних свобод. На місце страйку уряд послав загін поліції, однак адміністрація була змушена все ж таки підвищити заробітну плату та оплачувану річну відпустку на 14-21 день [1, с. 27]. У 20-х рр. ХХ ст. у Брошневі – Осаді страйкова боротьба набрала великого розмаху. У виступах брало участь по 600-1000 чоловік. Завдяки організованості та масовості виступів робітники неодноразово добивалися задоволення своїх вимог. В 1923 році двічі страйкували робітники фірми «Глезінгер» і добилися підвищення заробітної плати на 30-40 відсотків [7, с. 490].

Місцеве населення Перегінська (Рожнятівщина), більшість яко-го працювала на лісорозробках, активно боролася за свої соціальні і національні права. У серпні 1928 р. у селі була створена профспілкова організація робітників лісової промисловості. З 6 по 27 січня 1929 р. страйкували деревообробники під керівництвом страйкового комітету у складі 24 чоловік. 7 січня близько 500 страйкарів зібралися на станції у Перегінську, намагаючись тим самим перешкодити рухові поїздів по вузькоколіїці Брошнів – Осада, щоб припинити роботу на підприємствах фірми «Глезінгер». Страйкарі також вимагали підвищення заробітної плати, покращення умов праці та побуту. Відбулася сутичка з поліцією, після чого в селі був запроваджений надзвичайний стан, почалися арешти активістів [14, с. 21-22].

Страйкова боротьба охопила також Львівщину. Зокрема, в листопаді 1923 р. був проведений успішний трьохтижневий страйк робітників лісопильного заводу Гределя у Сколому, в результаті яко-го адміністрація змушена була підвищити зарплату робітників на 18 відсотків. Аналогічні страйки проходили і в 1924, 1926, 1931, 1933, 1934 роках. У лютому 1934 р. в Стрию відбувся судовий процес над 23 робітниками зі Сколого [8, с. 695-696].

Таким чином можна зробити наступний висновок про те, що лісова промисловість була основною на Бойківщині. Незважаючи на важкі

умови праці, вона складала основу зайнятості населення. Іноземні компанії заготовляли деревину і отримували величезні прибутки, а місцеве населення в цей час ледве зводило кінці з кінцями. У процесі дослідження проблеми пов'язаної із лісозаготівлею встановлено, що масове використання деревини призвело до знищення значних масивів лісу чим було завдано непоправної шкоди регіону. Це згодом стало причиною до обміління річок, зокрема, Лімниці й Чечви, зсувів від корозії гірських схилів гір тощо, наслідки яких відчуваються й досі.

Андрейків Кристина

РАЗВИТИЕ ЛЕСОЗАГОТОВИТЕЛЬНОГО ПРОМЫСЛА НА БОЙКОВЩИНЕ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В статье представлен обзор лесозаготовительного промысла на Бойковщине в конце XIX - начале XX веков. Подробное описание техники леса, его сплава и обработки на лесопилках и деревообрабатывающих заводах. Значительное внимание уделяется бытовым проблемам и условиям труда работников.

Ключевые слова: Бойковщина, вырубка и сплав леса, лесопилки, забастовки рабочих.

Andreykiv Christina

THE DEVELOPMENT OF FISHING LOGGING ON BOYKIVSCHINA IN THE LATE NINETEENTH – EARLY TWENTIETH CENTURY

The article provides an overview of fishing logging on Boykivschina in the late nineteenth - early twentieth centuries. A detailed description of the technique deforestation, its alloy and processing sawmill and woodworking factories. Much attention is paid to the problems of everyday life and workers' conditions at work .

Key words: Boykivschina, cutting and rafting timber, sawmill, strikes.

Джерела та література

1. Альманах Брошнів – Осада і околиці. Книга I, – 2006, – 83 с.
2. Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження / Ред. М.Т. Максименко, Н.М.Рожкова. – К.: Накова думка, 1983. – 430 с.
3. Гошко Ю.Г. Промисли й торгівля в Українських Карпатах XV–XIX ст. / Ю.Г.Гошко. – К.: Накова думка, 1991. – 253 с.
4. Глушко М. Етнографія бойківського лісосплаву // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка. – Т. 1. – 233 с. – Львів, – 1992, –155-171.
5. Державний архів Івано-Франківської області, ф. 263, оп. 1, спр. 1460, арк. 89.

6. Історія міст і сіл УРСР в 26 томах. Закарпатська обл. // Інститут історії АН УРСР. – Київ, – 1969, – 652 с.
7. Історія міст і сіл УРСР в 26 томах. Івано-Франківська обл. // Інститут історії АН УРСР. – Київ, – 1971, – 639 с.
8. Історія міст і сіл УРСР в 26 томах. Львівська обл. // Інститут історії АН УРСР. – Київ, – 1968, – 979 с.
9. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ), ф.1 Рукописні матеріали, оп. 6 Етнокультурні та етнополітичні процеси на Бойківщині, спр. 44 Записи від старожительки с. Липовиця Рожнятівського району Івано-Франківської області Сенів Ганни Петрівни – пісні про лісорубів (1917–2006 рр., уродженка с. Липовиця, освіта початкова. Записано Андрейків Христиною Василівною 15.05.2006 р. у с. Липовиця), - 3 арк.
10. Народний музей «Бойківщина» м. Турка IX конкурс ім. М.Утриска. 3 вершин і низин // Вісник конкурсу. – Львів, «Камула», – 2006, – 187 с.
11. Новини Підгір'я. – 6 травня (п'ятниця) 2011., №19(1138).
12. Новини Підгір'я. – 21 жовтня (п'ятниця) 2011., №44(1163).
13. Новини Підгір'я. – 11 листопада (п'ятниця) 2011., №47(1166).
14. Осип Мошура. Гей, видно село / О. Мошура. – Львів, 2003. – 188 с.
15. Роман Левицький. Ясень. Історико – публіцистична збірка / Р.Левицький. – м.Острог, 2005. – 152 с.
16. Там де круто в'ється Чечва... До 55-річчя від дня народження Василя Чоповського. – Львів, – 2008, – 56 с.
17. Федоренко Р. Рожнятів [Текст]: сторінки історії [Бойківщина] / Роман Федоренко. – Рожнятів, 2005.
18. Центральний державний історичний архів м.Львова (далі - ЦДІАЛ), ф. 146, оп. 60, спр. 567, арк. 7.
19. ЦДІАЛ, ф. 146, оп. 60, спр. 574, арк. 25.
20. ЦДІАЛ, ф. 146, оп. 60, спр. 575, арк. 15.
21. ЦДІАЛ, ф. 146, оп. 60, спр. 916, арк. 7.
22. ЦДІАЛ, ф. 146, оп. 60, спр. 917, арк. 13.
23. ЦДІАЛ, ф. 409, оп. 1, спр. 1407, арк. 29.
24. ЦДІАЛ, ф. 409, оп. 1, спр. 1416, арк. 5.

**ПЕСЕННО-МУЗЫКАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ
В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ
ЮЖНЫХ УДМУРТОВ
(НА ПРИМЕРЕ КИЯСОВСКИХ УДМУРТОВ¹)**

Стаття присвячена аналізу пісенної традиції в обрядах поховання і поминання південних удмуртів. Розглядаються особливості виконання, ритуальна значущість і специфічна роль пісенних жанрів, виявлених під час експедицій.

Ключові слова: поховально-поминальні обряди, поховальні і поминальні пісні, передсмертні пісні, ритуально-символічне весілля, удмурти.

В настоящей статье рассматривается песенно-музыкальный фольклор в похоронно-поминальных обрядах удмуртов на примере узлокальной традиции киясовского ареала.

Цели и задачи исследования: выявление песенных жанров музыкального фольклора бытующих в похоронно-поминальных обрядах киясовских удмуртов; особенностей исполнения обрядовых напевов; ритуальной значимости и функционирования; раскрытие специфической роли поминальных песен.

Основу исследуемого материала составили напевы зафиксированные автором во время полевых экспедиций и личного наблюдения автора за период 2008-2013 г. в удмуртских деревнях Киясовского района Удмуртии.

«Традиционные напевы и поэтические тексты песен, приуроченные к земледельческому календарным и семейным обрядам (свадебному, поминальному), относятся к исторически более раннему слою южноудмуртского песенного фольклора. Все эти виды песен представлены в публикациях неравномерно». Так «свадебные песни публиковались начиная с 80-х годов XIX века и собраны в значительно большем числе образцов их напевов и текстов, в то время как напевы и поэтические тексты похоронных и поминальных песен <...> начали записываться намного позднее и в несравненно меньшем числе образцов, что позволяет исследователя обращаться к немногим десяткам песен этих видов» [13, с. 244]. С некоторыми образцами текстов южноудмуртской

¹ Киясовские удмурты – узлокальная группа удмуртов, проживающая в Киясовском районе Удмуртской Республики и относящаяся к южной группе удмуртов.

традиции можно познакомиться в этномузыковедческих сборниках и научных трудах отечественных исследователей². Но несмотря на современное бытование песенного фольклора киясовских удмуртов, музыкальная традиция похоронно-поминальных ритуалов данной группы до сих пор не была предметом специального изучения в трудах удмуртских исследователей, за исключением небольшого совместного исследования автора доклада с удмуртскими этномузыковедами³. В связи с этим в статье акцентируется внимание на песенном фольклоре в похоронно-поминальных обрядах удмуртов Киясовского района Удмуртии.

В данной локальной традиции сохранились и до сих пор бытуют дохристианские обряды, связанные с культом предков, хотя в настоящее время имеются некоторые элементы христианства. Похоронно-поминальные обряды занимали особое место в повседневной и обрядовой жизни киясовских удмуртов. В связи с этим соблюдали обычай справлять поминки по умершему родственнику. Киясовские удмурты в честь покойного поминки устраивали на третий (*кунь уй* 'третья ночь'), седьмой (*сизьым уй* 'седьмая ночь'), сороковой (*нильдон уй* 'сороковая ночь') и через год – години (*ар уй; ар кисьтон* 'годовая ночь; годовые поминки'). «По свидетельству М. Буха, удмурты в конце XIX в. поминки обычно справляли в полночь, ибо души/призраки умерших любят бродить ночью, не случайно поминки назывались третья ночь, седьмая ночь и т.д.» [16, с. 145]. Наряду с частными поминками проводятся ежегодные родовые весенние и осенние поминки, а также совершаются особые жертвоприношения домашних животных: обряд

² Подробнее см.: Бойкова Е. Б., Владыкина Т. Г. Песни южных удмуртов: Материалы и исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. – Вып. 1. – 192 с. (Удмуртский фольклор); Владыкин В. Е., Чуракова Р. А. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск 3. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. – 136 с.; Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. – 356 с.; Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. – Вып. 1. – 232 с. (Удмуртский фольклор); Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. – Вып. 2. – 332 с. (Удмуртский фольклор); Чуракова Р. А. Песни южных удмуртов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. – Вып. 2. – 160 с. (Удмуртский фольклор)

³ Подробнее см.: Анисимов Н. В., Вершинина Е. Б., Пчеловодова И. В. Тигырменские мелодии: песни тигырменских удмуртов Киясовского района Удмуртской Республики. – Ижевск: Респ. Дом нар. творчества – Дом молодежи, 2011. – 96 с. (Народное творчество Удмуртии)

поминовения покойного родителя *йыр-пыд сётон* (букв.: жертвовање головы и ног [животного]) и обряд поминовения умерших неестественной смертью и на стороне *чекан*. «Считалось, что при поминовении умерших родителей <...> поминаются 77 поколений предков, которые могут быть благосклонны к живым при их поминовении или, напротив, нанести урон, навредить, если не вспоминать о них» [12, с. 188]. Обряд *чекан* «проводят один раз в четыре года, в июне месяце високосного года. Информанты объясняют ситуацию тем, что високосный год считается тяжелым годом. Для его «облегчения» проводится жертвоприношение, где обращаются к душам умерших с просьбой об обеспечении удачливого года [2, <http://finugor.ru/node/15035>]. Все эти события сопровождались определенными напевами, а в некоторых случаях игрой на музыкальных инструментах.

Благодаря полевым экспедициям за период 2008-2013 гг. выявлены несколько жанров песенного фольклора встречающихся в погребальных и поминальных ритуалах киясовских удмуртов:

1. горестные песни: *жож гур* (горестный напев), *тэльмырон гур* (напев горемыкания), *кайгырон гур* (напев горевания), *кисьтон гур* (поминальный напев);

2. адресные песни: *йыр-пыд сётон гур* (напев обряда *йыр-пыд сётон*), *чекаськон гур* (напев обряда *чекан*);

3. также отдельно можно выделить любимые песни (*кулэм муртлэн яратоно кырзанэз*) и предсмертные песни покойного (например, *Катин кенаклэн гурез* (напев тети Кати)).

Песни первой группы исполняются во время ночного бдения (*уй пукон*), прощания с покойным в избе, по пути на кладбище, в дни поминок частных и общих родовых. Также эти напевы могли исполняться в обряде *йыр-пыд сётон* и *кисьтон гур* непременно в обряде *чекан*. Мелодия и этих напевов носила универсальный характер и встречалась в других ритуалах семейного цикла (напр. проводов в рекруты (*салдатэ/армие келян*), проводов невесты (*ныл келян*)) или в ряду лирических песен данной локальной группы. Текст песни при этом мог подвергаться изменению в зависимости от конкретной ситуации. Вот один из примеров горестного напева исполняемого во время похорон:

Утчаса но(й) уд ведь шедьты,
Лымы(й) улйсь сяськаез.
Утчаса но(й) уд ни шедьты,
Вордылэм но(й) анаез.

И сыскав ведь не отыщешь,
Из-под снега цветков.
И сыскав уже не отыщешь,
Родную матушку.

д. Дубровский Киясовского р-на УР (№ 2)⁴

Здесь основным персонажем выступает мать, которую потеряли и уже не вернуть. На этот же напев в д. Дубровский Киясовского района зафиксирована лирическая песня о прошедшей молодости:

Утчаса но(й) уд ведь шедьты,
Лымы(й) улйсь сяськаез.
Утчаса но(й) уд ни шедьты,
Ортчем сяська даурез.

И сыскав ведь не отыщешь,
Из-под снега цветков.
И сыскав уже не отыщешь,
Прошедшую молодость [букв
цветочный век].

д. Дубровский Киясовского р-на УР (№ 2, 3, 4)

Наиболее интересным в этой группе является поминальный напев 'кисьтон гур'⁵, который исполняется только во время похорон, поминок и жертвоприношений покойным. Основной идеей этой песни является философское размышление о жизни и смерти.

Улом валче, Чош гынэ но,
Вылом валче туганэ.
Ум ведь улэ, ум ведь улэ
Люгыт дунне
сисьмылтозь.

Люгыт дунне
сисьмылтозь,
Асьмеос ведь ум улэ.
Асьмелэн но выльёсамы
Вож бадьёс но потозы.

Будем жить вместе, только
совместно да,
Будем едины дорогой.
Не будем ведь жить, не будем
ведь жить
До скончания веков [букв. до
того как белый свет сгниет].

До скончания веков [букв. до того
как белый свет сгниет],
Мы ведь не доживем.
На наших телах да,
Зеленые ивы возрастут.

д. Калашур Киясовского р-на УР (№ 1, 2, 3)

⁴Цифры в скобках указывают информантов в указателе исполнителей

⁵По мнению удмуртского этномузыковеда Пчеловодовой И. В. «мелодика напева, построенная на терцовом двухголосии и внутрислоговых распевах, имеет позднее происхождение» [1, с. 92]

Оригинальность данной песни в том, что она зафиксирована только в трех населенных пунктах Киясовского района (д. Дубровский, д. Калашур и д. Старая Салья) и нигде у других групп удмуртов не выявлена.

Ритуальные песни второй группы всегда имеют адресата, на котором акцентирован обряд. Поминальные песни данной группы являются наиболее древними и носят магический характер. Они поются «на напевы местных песен свадебной обрядности» [13, с. 244]. «Ходят вокруг лукошка [с дарами покойному] против солнца и поют *йыр-пыд сётон гур* <...>. Примечательно, что напевы обряда такие же, как и свадебные, но поются они наоборот: т.е. в честь мужчины поют «*бõрысь гур*»/«*ярашон гур*» (свадебный напев родственников невесты)] (а не «сюан», как полагается; в честь женщины поют «*сюан гур*» [(свадебный напев родственников жениха)] (а не «бõрысь»/«*ярашон*»)] [12, с. 189]. Такие песни имеют специально построенную текстовую формулу. «Обрядовая церемония оформлялась в виде свадебного праздника» [15, с. 135], где играют некую ритуальную «свадьбу наоборот». По представлению удмуртов, после смерти душа человека прощается с миром живых и обручается с иным, неведомым миром. Отсюда же другие варианты наименования обряда *мыдлань сюан* 'свадьба наоборот', *мыддорин сюан* 'свадьба наизнанку', *вал сюан* 'лошадиная свадьба', *берпум сюан* 'последняя свадьба' и др., – «которые также [как послепогребальные поминки] относятся к числу частных поминок» [15, с. 135].

Так в д. Старая Салья Киясовского района для этого мужчину одевают в специально для этого сшитую женскую одежду, а женщину – в мужскую одежду. Они изображают «невесту» (мужчина) и «жениха» (женщина). Иногда одевают ту одежду, которую носил при жизни умерший. «Невесту» с «женихом» усаживают на перину перед тазом с ритуальными дарами покойному и поют *йыр-пыд сётон гур*, двигаясь вокруг них против солнца. В песне обращались непосредственно к умершему или умершей, нередко называя их по имени:

*Сётылэм но(й) ыскалмес,
Кияд куты Марпагай.*

*Предложенную да корову,
В руки прими тетя Марфа.*

д. Дубровский Киясовский р-он УР (№ 2)

Или:

Ой, бакель кар, бакель кар,
вордылэм но анаймы,
Кысконо но(й) скалзэ вордэм
ныльёсыд сётэ.

Ой, благослови, благослови,
родимая да матушка,
Дойную да корову родные
дочери даруют.

д. Нижняя Малая Салья Киясовский р-он УР (№ 1)

В песнях покойного родителя просили принять предлагаемые дары, не сердиться на живых, помочь выращивать домашний скот:

Сётылэм но йыр-пыдмес киёсад кутылы, Кыльылэм но пудоез гид тыр, луд тыр карылы.	Отданные нами голову-ноги [животного] в руки прими, Оставшийся скот приумножь (букв. «наполни хлева, луга»)
---	--

д. Старая Салья Киясовский рон УР (№ 1, 2)

Наказывали, чтобы в том мире жил хорошо, благословил и помогал семье оставшейся на этом свете:

Ой, зеч улы, зеч улы,
Сояз но(й) дуннеын.
Бер кылем но семьяедлы,
Азинлык но сётылы.

Ой, хорошо живи, хорошо живи,
На том да свете.
Оставшейся да семье,
Даруй да благополучие.

д. Калашур Киясовского р-на УР (№ 1)

«На обряде царили веселье, шум, смех» [6, с. 31]. Веселый характер напева и радостный настрой участников обряда информанты обосновывают тем, что этот ритуал является последним, посвященным умершему, когда собираются все его родственники. Поэтому покойного необходимо проводить на тот свет весело и достойно. В связи с этим этот напев звучит в течение всего обряда: в избе; во время увоза даров «свадебным поездом» за пределы деревни; на специальном месте прощания с покойным⁶; возвращаясь домой. Завершая ритуал прощания с душой умершего, вновь запевали *йыр-пыд сётон гур*, обращаясь с добрыми словами:

⁶ Особого названия это место, как правило, не имело, но иногда его называли «нимаз нюк» («особый лог») или «куркуян» («место для бросания луба») [6, с. 31]

Ой, эеч ул сояз дуннеын
Вордылэм но кенаке.
Таёслэсь но бадзыньёссэ,
Шедьтылыса мед улод.

Ой, хорошо живи на том свете
Родимая да тетя.
Больше этих [даров] да,
Находя пусть будешь жить.

д. Дубровский Киясовского р-на УР (№ 4)

В обрядовой традиции киясовских удмуртов бытует еще один обряд жертвоприношения предкам именуемый *чекан*. Данное поминальное жертвоприношения проводится лишь жителями двух родственных деревень Киясовского района – д. Калашур (удм. назв. Вуж Тйгырмен) и д. Дубровский (удм. назв. Виль Тйгырмен). Жители этих населенных пунктов относятся к общим воршудно-родовым⁷ группам (Можга, Мёнъя), этим объясняется единство ритуальных практик, традиций и прочее. «Обращение ко всем умершим является отличительным признаком напева *чекаськон гур*, в то время как в напеве *йыр-пыд сётон гур* обращаются к одному из умерших родителей» [1, с. 14]. Здесь также как и в обряде *йыр-пыд сётон* звучат поминальные напевы на мотив свадебных песен объединенные единым названием *чекаськон гур*. Но в отличие от песни поминовения покойного родителя, в обряде *чекан* звучат оба напева друг за другом на мотив *сюан гур* и *ярашон гур*. В этих песнях обращаются предкам умершим неестрественной смертью (утопленникам, наложившим на себя руки, убитым и пр.) или на чужбине и не захороненным на родном деревенском кладбище. Участники обряда в песнях обращаются к предкам о добром расположении к живым, благословении урожая, помощи в выращивании скота, дружной жизни и прочее:

Бакель каре, бакель каре,
Сётылэм но йыр-пыдмес.
Бер кылем но, ой, животмес
Гид тыр, луд тыр карелэ.

Благословите, благословите
Отданные нами да голову-ноги.
Оставшийся да, ой, скот
Сделайте полный хлев, луг.

Вордылэм но(й) нылпиослы
Тазалык но(й) сётэлэ.
Гурто гынэ, ой, кылыклы
Азинлык но(й) сётэлэ.

Рожденным да детям
Даруйте да здоровье.
Сородичам только, ой,
Даруйте да благополучие.

д. Калашур Киясовский р-он УР (№ 1, 2, 3)

⁷ Уникальный реликт родового деления, восходящий к эпохе матриархата, к тотемизму [Подр. см.: Атаманов-Эграпи М. Г. Происхождение удмуртского воршуда // Происхождение удмуртского народа: Монография. – Ижевск: Удмуртия, 2010. – С. 75-123].

Удмурты, веруя в огромную силу воздействия духов предков рода на окружающий мир, в песнях также обращаются об «облегчении» опасного и тяжелого високосного года:

*Бакель каре, бакель каре,
Бакель каре(й) милемлы(й).
Зеч тазалык сетэлэ но(й)
Капчи улон сётэлэ.*

*Благословите, благословите,
Даруйте нам благодать.
Даруйте хорошего здоровья да
Даруйте легкую жизнь.*

д. Калашур Киясовского р-на УР (№ 1, 2)

Отдельной группой можно выделить любимые песни (*кулэм муртлэн яратоно кырзанэз*) и предсмертные песни покойного. Такие песни могли быть довольно разнообразными как по музыке, тексту, языку, так и по характеру исполнения. Такие песни служили символическим напоминанием о покойном и исполнялись во время частных поминок или на кладбище у могилы умершего. С появлением звукозаписывающей аппаратуры такие песни стали записывать на различные носители информации. В д. Дубровский Киясовского района Удмуртии зафиксирована уникальная запись предсмертной песни. Женщина, будучи при смерти, попросила близких записать песню для своих родных. Песня записана на магнитофонную ленту в 1998 году и известна среди местных жителей как *Катин кенаклэн гурез* 'напев тети Кати'. Примечательно, что музыка удмуртская народная, а текст образован импровизационно:

*Котькинлэн но потэ, дыр, ук,
Сакрыен чай юзмес.
Котькинлэн но потэ, дыр, ук
Люгыт дунейын улэмез.*

*Каждый желает наверно,
Выпить чай с сахаром.
Каждый желает наверно,
Жить на белом свете.*

*Чыж-чыж гынэ бамъёсы но,
Кос-косэктйз бамъёсы.
Зеч вордылэм мугоръёсме
Жутэме уг лу(в)ы ни.*

*Румяные только щеки мои да,
Побледнели щеки мои.
Здоровым рожденное тело мое
Поднять уже не могу.*

*Огпол ке но юод али,
Куак ултй кошкись вузз.
Огпол ке но малпод али,
Вордылэм но нэнэйдэ.*

*Хоть раз да выпьешь еще,
Воду, текущую в тени
деревьев.
Хоть раз да вспомнишь еще,
Родимую да матушку.*

д. Дубровский Киясовского р-на УР (№ 1)

Здесь наблюдается тесная связь предсмертной песни с песнями молодухи, готовящейся вступить в новый социальный статус. Еще в начале XX века удмуртский ученый и поэт Кузубай Герд писал: «Выдают девушек замуж, и она сочиняет для подруг на память свои песни (подчеркнуто нами – Н.А.). В последний раз перед отъездом собираются к ней тесным кружком подруги, девушка в последний раз говорит и поет все, что ей нужно передать, сказать» [8, с. 22].

Итак, изучение музыкального фольклора киясовских удмуртов позволило выявить специфические черты их песенной традиции. Отрадно отметить, что до настоящего времени старожилы сохранили обрядовые напевы. Необходимо отметить, что из выявленных жанров песенного фольклора обслуживающих похоронно-поминальные ритуалы киясовских удмуртов наиболее реликтовыми образцами являются песни на мотив свадебных напевов. По мнению исследователей, «в прошлом каждый напев «сюан» был не только свадебным, но имел для данной местности более обобщенное значение напева-символа, знаменующего переломный момент чьего-либо бытия, переход в новое жизненное состояние» [6, с. 36]. Горестные, любимые и предсмертные песни, хотя и являются поздним явлением, но они также исполняют значимую магическую коммуникативную функцию, маркирующие переход души человека в новый ранг. Также важное место в песнях занимали формульные части в поэтическом и музыкальном тексте. Необходимой оказывалась и импровизация. Считалось, что акустическое обращение наиболее понятно для представителей иного мира в моменты контакта с потусторонним миром. Поэтому, по мнению ученых, в это время «повышается семиотичность поведения, когда стремление обеспечить максимально полное понимание между участниками диалога достигается приемом передачи информации различными каналами и всеми доступными средствами» [4, с. 202]. По мнению марийских исследователей, «в ритуальном пении и пляске во время поминовений присутствует, безусловно, момент эмоционального и катартического действия музыки – расположить, задобрить покойников, духов предков, чтобы те ушли по-хорошему, с радостью, довольные поминками» [9, с. 136].

Таким образом, песенно-музыкальный фольклор играет значимую роль в похоронно-поминальных обрядах удмуртов. Благодаря специальным напевам и поведенческим актам (одаривание, благословение, приветствие и т.д.) был возможен контакт с иным миром предков, который удмурт совершал в течение жизни немало.

**ПЕСЕННО-МУЗЫКАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ
В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ
ЮЖНЫХ УДМУРТОВ
(НА ПРИМЕРЕ КИЯСОВСКИХ УДМУРТОВ)**

В настоящей статье рассматривается песенно-музыкальный фольклор в похоронно-поминальных обрядах удмуртов на примере узколокальной традиции киясовского ареала. Рассматриваются особенности исполнения, ритуальная значимость и специфическая роль песенных жанров, выявленных во время экспедиций.

Ключевые слова: похоронно-поминальные обряды, похоронные и поминальные песни, предсмертные песни, ритуально-символическая свадьба, удмурты.

Anisimov Nikolay

**SONG AND MUSIC TRADITIONS IN FUNERALS AND MEMORIAL
CEREMONIES OF THE SOUTHERN UDMURTS
(ON AN EXAMPLE OF KIYASOVSKI UDMURTS)**

This article is about singing traditions in funerals and memorial ceremonies of southern Udmurts on an example of a local group of Kiyasovski Udmurts. It is about the performance, ritual significance and the specific role of the song genres that were brought out during the expeditions.

Keywords: funeral and memorial ceremonies, funerals and memorial songs, death songs, rituals and symbolical wedding, Udmurt

Указатель исполнителей

д. Дубровский Киясовского района Удмуртской Республики-

Анисимова Екатерина Ивановна, 1940-1998, обр. 7 кл.

1. Беспалова Антонида Петровна, 1953, ур. д. Старая Салья Киясовского района Удмуртской Республики, в д. Дубровский с 1972, обр. 8 кл.
2. Никонова Мария Павловна, 1926, ур. д. Нижняя Малая Салья Киясовского района Удмуртской Республики, в д. Дубровский с 1948, обр. средн. спец.
3. Котова Ксения Афанасьевна, 1938, ур. Нижняя Малая Салья Киясовского района Удмуртской Республики, в д. Дубровский с 1959, обр. 7 кл.

д. Калашур Киясовского района Удмуртской Республики

1. Камашева Ксения Павловна, 1940, ур. д. Верхняя Малая Салья Киясовского района Удмуртской Республики, в д. Калашур с 1959, обр. 8 кл.
2. Камашева Марина Николаевна, 1941, местн., обр. 7 кл.
3. Микушева Алевтина Никандровна, 1953, местн., обр. 7 кл.

д. Нижняя Малая Салья Киясовского района Удмуртской Республики

1. Куликова Варама Арсентьевна, 1943, местн., обр. 8 кл.

д. Старая Салья Киясовского района Удмуртской Республики

1. Аляшева Нина Степановна, 1930, местн., обр. 3 кл.
2. Степанова Алевтина Поликарповна, 1953, местн., обр. средн. спец.

Источники и литература

1. Анисимов Н. В., Вершинина Е. Б., Пчеловодова И. В. Тигырменские мелодии: песни тигырменских удмуртов Киясовского района Удмуртской Республики. – Ижевск: Респ. Дом нар. творчества – Дом молодежи, 2011. – 96 с. (Народное творчество Удмуртии)
2. Анисимов Н. В. Обряд «Чекан» киясовских удмуртов // <http://finugor.ru/node/15035>
3. Атаманов-Эграпи М. Г. Происхождение удмуртского воршуда // Происхождение удмуртского народа: Монография. – Ижевск: Удмуртия, 2010. – С. 75-123
4. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 223 с.
5. Бойкова Е. Б., Владыкина Т. Г. Песни южных удмуртов: Материалы и исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. – Вып. 1. – 192 с. (Удмуртский фольклор)
6. Владыкин В. Е., Чуракова Р. А. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск 3. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. – С. 27-41
7. Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. – 356 с.
8. Герд К. Вотяк в своих песнях // Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Под ред. К. П. Герда и проф. В. П. Налимова. – Книга 1-я. – Москва, 1926. – С. 17-40.
9. Мамаева М. Н. О музыкально-культурной традиции в поминальном обряде марийцев. – Этническая культура марийцев (традиции и современность). – Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. – С. 133-144
10. Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. – Вып. 1. – 232 с. (Удмуртский фольклор)
11. Нуриева И. М. Песни завятских удмуртов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. – Вып. 2. – 332 с. (Удмуртский фольклор)
12. Перевозчикова-Владыкина Т. Г., Владыкин В. Е. Годовой обрядовый цикл удмуртов // Удмуртская вера: Древние молитвы-заклинания, статьи. –

Ижевск: Удмуртия, 2010. – С. 160-191

13. Чуракова Р. А. Традиционные формы напевов и поэтических текстов в южноудмуртских календарных и семейных обрядовых песнях // «Музыка в обрядах трудовой деятельности финно-угров». Сборник статей. – Таллин: Ээсти раамат, 1986. – С. 244-267

14. Чуракова Р. А. Песни южных удмуртов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. – Вып. 2. – 160 с. (Удмуртский фольклор)

15. Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. – 304 с.

16. Buch M. Die Wotjacen. Eine ethnologische Studie. Helsingfors, 1882

Условные сокращения к статье

букв. – буквально

д. – деревня

р-на – района

УР – Удмуртская Республика

удм. назв. – удмуртское название

Баталова Наталья

УДК [82-053.2:398.3](=511.131)

РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОЙ УДМУРТСКОЙ ДЕТСКОЙ ПРОЗЕ

В даній статті розглядається вплив творчості на удмуртську дитячу прозу 1990-2000 років. По-перше, автори використовують безпосередньо самі жанри усної народної творчості в оповіданні (білички, прислів'я та приказки, дражнилки і т.д.) По-друге, деякі витвори мистецтва за характером викладення дуже тісно знаходяться до усної розповіді (авторські казки, легенди).

Ключові слова: сучасна дитяча література, фольклор.

Фольклор живет в народе и развивается параллельно с литературой писателей и поэтов, творчески включающих в свои произведения фольклорные мотивы, сюжеты и образы народного творчества.

Удмуртская детская литература во все годы, так или иначе, была связана с фольклором. В 1889 году было издано первое оригинальное произведение на удмуртском языке – «Чагыр, чагыр дыдыке» («Сизый, сизый голубок») Г. Е. Верещагина, основанное на фольклорном жанре колыбельной песни. Так же у истоков детской литературы стояли А. Н. Клабуков, И. В. Яковлев, И. Г. Гаврилов. 1920-1950-е годы были расцветом литературы для дошкольного и младшего школьного возраста, опираясь на народные сказки и легенды, писали Г. С. Симаков, Н. В. Васильев, В. Е. Садовников и другие. В 60-90-е годы XX века в произведениях П. К. Чернова, А. Л. Леонтьева, В. В. Романова стали появляться приключенческие и историко-революционные мотивы, наблюдался некоторый спад интереса к фольклору.

Хотя изучение фольклорных традиций в литературе, проблема фольклоризма в творчестве того или иного писателя — одна из наиболее распространенных тем в мировом литературоведении, в теории удмуртской литературы мало специфических работ о взаимосвязи удмуртской литературы и фольклора. В разное время данной темы касались В. М. Ванюшев, Л. Д. Айтуганова, К. М. Каксин, Л. Н. Долганова, О. А. Гаранькина, Т. И. Зайцева. В данной статье я попытаюсь проанализировать творчество писателей, играющих самую непосредственную роль в становлении современной удмуртской детской прозы 1990-2010 годов.

Л. Н. Лазарева утверждает, что современный период жизни — это период формирования, накопления новых духовных ценностей, и он характеризуется активным обращением к образцам традиционной культуры. Процессы возрождения затронули многие стороны общественной жизни: политического уклада, экономики, быта и нравов, культуры, в том числе и литературы. [8, с. 96]

Говоря о современных взаимоотношениях фольклора и литературы, стоит вспомнить слова удмуртского журналиста и литературоведа А. Г. Шкляева о том, что на новом витке развития цивилизации, увлеченной научно-техническим прогрессом и готовой, говоря словами поэта В. Владыкина, уложить весь лес под рельсы дороги в будущее, вновь возник интерес к фольклору и народной культуре в целом. [11, с. 190]

В современной детской литературе в канве различных прозаических текстов часто используются фольклорные тексты в самых разнообразных своих жанрах – календарно-обрядовой поэзии, эпическом творчестве (былины, сказки), несказочной прозе (предания, легенды),

исторических и лирических песнях, малых жанрах (поговорки, загадки) и т. д.

Именно поговорки и поговорки, намеренно введенные в поэтическую ткань произведения, в его художественную структуру, ярче всего отражают живой разговорный язык и национальный колорит. Обычно поговорки и поговорки употребляются литературными героями в диалогах, так как только в речи они приобретают свой конкретный смысл. Говоря о своей полной тяжести, горя и лишений жизни Натылько из повести В. Ар-Серги «Пичи пи но Полкан» делает вывод: «Шудтэм муртлы – нёкыын но лы» («Несчастному человеку и в масле кость попадётся») [1, с. 29]; в рассказе этого же автора «Ушъяськыса кыдёке уд вуы» мальчики оставляют зазнавшегося друга со словами «Ушъяськемез кышъяськемлы но уз яра» («Его похвальба и на заплату не пойдёт») [2, с. 15]; в сказке У. Ш. Бадретдинова «Оген но Дэмен» герой оправдывал своё одиночество поговоркой «Сю эшед ке вань – со трос, одиг тушмонэд ке вань – со трос» («Если у тебя сто друзей – это много, если у тебя один враг – это много») [3, с. 4]; в рассказе Р. С. Игнатъевой «Нюлэс – пелё...» Анна кенак выходит в лесу навстречу маленькой Лели, услышав её песню, ведь недаром в народе говорят: «Нюлэс – пелё, луд – синмо» («Лес – с ушами, поле – с глазами») [6, с. 90], то есть в лесу хоть человека и не видно, но слышно, а в поле все можно увидеть уже издали.

В поговорах народ на протяжении веков обобщал свой социально-исторический опыт. В них выражается не мнение отдельных людей, а народная оценка и ум. Она отражает духовный облик народа, стремления и идеалы, суждения о самых разных сторонах жизни. Все, что не принято большинством людей, их мыслями и чувствами, не приживается и отсеивается.

Очень часто встречаются различные поверья. Например, в рассказе Г. В. Романовой «Сусыпу» («Можжевельник»), бабушка главной героини Гали объясняет, почему каждый год ее мама приносит из леса можжевельные ветки: «Кулэмпотонуе, нылы, сусыпувайёсты ос борды, укно йыльёсы од тыр ке, ведйнёс, шайтанёс тунгон пасетй но пырыны быгатозы. Асьмелы куректон, висён ваёзы» [10, с. 2] («Если в ночь на Великий Четверг можжевельные ветки не подвесить к оконным рамам и косякам дверей, то ведьмы, черти и сквозь замочную скважину пройти смогут. Принесут нам горе, болезни»).

В повести Р. С. Игнатъевой «Оксилэн сюлмаськонъёсыз» («Заботы Оксаны») воспроизводится каждодневная жизнь ребёнка с её непри-

ятностями и радостями. Главная героиня Оксана узнаёт много нового и интересного, связанного с Вождыр (Святки). За завтраком её тётя рассказала о гадании с подругами на перекрестке двух дорог: по правилу они окружили себя чертой, чтоб злые духи не зачекотали их до смерти. Немного позже сидевшие за столом были рады пришедшему в гости свату Митрею, так как в Рождество первый гость-мужчина приносит удачу. Он же рассказал, что его жена и сноха ушли кататься на санях с горы, якобы чтоб лён уродился.

Вообще, именно старшее поколение – бабушки и дедушки маленьких главных героев – чаще всего являются хранителями фольклора, передающими его своим внукам. Также и здесь, бабушка Лелина является самой старшей в доме Оксаны, она и поучает, и соблюдает традиции и обычаи, передающиеся из поколения в поколение. «Тани милям нэнэ шуоз вал: «Вождо дыръя маскаръяськыса, шулдыръяськыса, ваньмыныз тупаса улоно. Кыззы арез кутскид – озы ик улуд» [7, с. 59] (Вот наша мама говаривала: «Во время святков развлекаясь, веселясь, со всеми в ладу надо жить. Как год начнешь – так его и проживешь»). Недаром Оксана, постоянно находясь возле своей мудрой бабушки Лелины, больше желает узнать о традициях, именно у нее она спрашивает о впервые увиденных ряженых, зашедших к ним домой поздно ночью. На что бабушка Лелина, не желая нарушать старинные правила ответила: «Бер ини. Уйин соос сярсы мадиськыны уг яра – сьоразы ву улэ нуозы...» [7, с. 56] («Поздно уже. Ночью о них говорить нельзя – утащат за собой под воду...»).

Частое обращение авторов к фольклору: к поверьям, преданиям, обычаям, дает нам представление того, что наряду с окружающей человека действительностью существует некий параллельный сверхъестественный потусторонний мир.

Например, в этой же повести Р. С. Игнатьевой знания некоторых традиций воплощаются во снах. Так, Оксана видит Быдзьимнал (Пасха) в виде женщины в белом платье, с венком на голове. Она предлагает девочке покататься с горки на санях, потом подмести пол снопом ржи. Увидев на полу зерно, сначала Оксана расстроилась, но Пасха обрадовала ее, сказав, что это к урожайному году. Позже Быдзьимнал позвала Оксану собирать крашенные яйца, проходя по всей деревне из одного дома в другой, сказала, что её бабушка уже ушла на моления.

Сказка Л. Я. Малых «Иви но Нюлэсмурт» («Иви и Леший») в своей первой половине довольно реалистична, автором не используются какие-либо сказочные элементы. Но только когда Иви послушался

бабушкиного наказа: «Эн, пе, шулалэ дорын – Нюлэсмуртэз өтёды, пельёсыз солэн туж сак кылзо... Коркан шуласьёсты со, пе, ас дораз нуэ» [9, с. 7-8] («Не свистите, дескать, в доме – Лешего позовёте, слух у него очень чуткий... Свистящих в доме он, мол, к себе уносит»), тогда и появляется Леший, который тоже, кстати сказать, не сильно отличается внешне от просто старика. Иви попадает в другой мир, но пройдя испытания, он благополучно возвращается обратно.

Особенно хотелось бы отметить повесть В. Ар-Серги «Пичи пи но Полкан» («Маленький мальчик и Полкан»), основанной на автобиографических событиях, в которой изображена крепкая связь мифического фольклорного мира и жизни, быта просто деревенского народа. Даже постоянный спутник главного героя Серги пёс Полкан, по словам соседской старухи Огыр, связан с потусторонними силами: «Котькуд пуны, пе, дунне шоры вегнам синмын учке» [1, с. 87] («Каждая собака, дескать, на мир смотрит глазами ведьмы»). Хотя Серги и не поверил, но эти слова остались у него в памяти. Однажды заблудившись в лесу, Серги вспоминает совет бабушки, что возможно это козни Лешего и надо, повернувшись спиной к востоку, сломать рябиновую ветку и поменять обувь с правой ноги на левую. В повести «Пичи пи но Полкан» Серги все события способен объяснить с реальной точки зрения, но, не смотря на это он не перестает верить в существование сверхъестественного мира и мифологических существ. Так, услышав быличку о ведьме, он решает со своим другом Чоски поймать её, но на самом же деле «ведьмой» оказалась девушка, пришедшая со своим другом искупаться в реке. Далее быличка обрастает всевозможными подробностями как светящиеся тени на воде или испорченная грядка чеснока.

Кроме различных фольклорных сказочных и несказочных текстов, поверий, пословиц и поговорок, описаний обрядов, в текстах используются жанры и чисто детского фольклора, такие как, например, считалки, заклички, дразнилки, а также присутствуют описание игр.

Фольклор повлиял и на поэтическую форму некоторых авторских произведений, стилизованных под фольклорные жанры. В первую очередь, это, конечно, сказки. Например, некоторые сказки Г. В. Романовой тесно связаны с народными: «Камсьёр батыр но Инсьёр нылаш» («Закамский богатырь и Космическая девушка»), «Сьёд ты но Улэп турын» («Черное озеро и Живая трава»), «Тёро но крезьчи» («Староста и гусяр») и другие. Героями этих сказок становятся батыры – богатыри, напоминающие героев древних удмуртских легенд: Донды, Эш-Тэрека, Идну. Герои сказок также носят старинные удмурт-

ские имена: Жакы, Ожмег, Чага, Дыдык, Быги и другие. Богатыри отличаются силой, смелостью, умом, потому и становятся известными и уважаемыми. Они обладают магической силой слова: Гусляр песней смог наказать старосту Жакы, Мардан спасает песней Тутоя от Вумурта (Водяной), заставляет цвести Живую траву. Так же у удмуртов магическую силу несут цифры 3 и 7: Камсьёр батыр ковал крылья 7 лет, 3 песни спел Гусляр для Жакы, 7 богатырских сил понадобилось, чтоб вырвать Живую траву с корнем и так далее. Но если раньше батыры были людьми, отличившимися в бою с врагами, положительные черты богатырей нынешних сказок раскрывается в искушениях-испытаниях. Так Камсьёр батыр отказывается от всех прелестей космического мира и возвращается на родину, Тутой и Мардан, помирившись и приложив совместные усилия, вновь зажили счастливо, а те же, кто не смог пройти испытание, как например, Жакы, забывший своё истинное предназначение помогать людям, погибают.

Известны также произведения удмуртского историка, этнографа и писателя В. Е. Владыкина. Его легенды стоят на стыке литературы и фольклора. «Шунды-Мумы» («Мать Солнца»), «Инву-Мумы» («Мать Небесной Воды»), «Гудыри-Мумы» («Мать Грома»), «Инвожо» («Небесный перекрёсток») – это размышления о жизни и смерти, добре и зле, природе и человеку, взаимоотношениях между людьми. В этих легендах автор обращается к читателю через обилие риторических восклицаний и вопросов, призывает к сохранению окружающего нас мира, гармонии с ним, выражает радость («Кин сое ёз кылы мед-а? Жингрес-гудыри куараё мае ке?! Тулыс, нырысьсэ сое кылыку, кудзыйтсь шумпотонэн пачылмыса, скулэм вырзе: тол быриз, жоген гужем!» [4, с. 24] – «Кто её не слышал? Со звонким раскатистым голосом?! Когда по весне первый раз её услышишь, дрогнет сердце, переполненное от пьянящей радости: зима закончилась, скоро лето!», «Мар кылдозвоштиськоз музьем вылын но солэн котыраз-палэназ? Кызы кутыса вуттоно кир-пазь луыны дась Дуннеез?» [5, с. 19] – «Что произойдет на земле и вокруг нее? Как удержать готовый разбиться Мир?» и т. д.) В этих легендах автор пытается показать детям древнюю традиционную идеологию удмуртов, которая основана на верованиях в некую космическую силу, и главное в ней – тонкая граница, баланс между отношениями людей и природы.

Итак, в наше время в удмуртской культуре отмечается подъём интереса к фольклору. Это можно проследить в архитектуре, живописи, музыке и даже в новых коллекциях молодых модельеров. В детской

литературе писатели тоже часто прибегают к помощи фольклора. Во-первых, авторы используют непосредственно сами жанры устного народного творчества в повествовании. Во-вторых, само повествование по характеру изложения очень близко стоит к устному рассказу, что достигается благодаря использованию риторических обращений, а также определённой эмоционально окрашенной лексики. Через фольклор писатели освещают этнопсихологические особенности народа, раскрывают его философские воззрения и нравственные идеалы. Таким образом, они воспитывают юных читателей, формируют их идеалы и нравственные убеждения.

Баталова Наталья

РОЛЬ ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОЙ УДМУРТСКОЙ ДЕТСКОЙ ПРОЗЕ

Данная статья рассматривает влияние фольклора на удмуртскую детскую прозу 1990-2000 годов. Во-первых, авторы используют различные жанры фольклора в повествовании (былички, пословицы и поговорки, дразнилки и т. д.) Во-вторых, некоторые произведения по характеру изложения очень близко стоят к устному рассказу (авторские сказки, легенды).

Ключевые слова: современная детская литература, фольклор.

Batalova Natalia

THE ROLE OF FOLKLORE IN MODERN UDMURT CHILDREN'S PROSE

In this article it is studied the influence of folklore to udmurt children's prose of 1990-2000. First, authors uses genres of folklore in narration (proverbs and sayings, teasers and so on). Second, some works are close to oral novels in character of exposition (author fairy tales, legends).

Key words: modern children's literature, folklore.

Источники и литература

1. Ар-Серги В. Пичи пи но Полкан. Ижевск, 2005.
2. Ар-Серги В. Ушъяськыса кыдёке уд вуы // Душеспи. Ижевск, 1992. С. 14-18.
3. Бадретдинов У. Ш. Оген но Дэмен // Кизили. 2007, № 1. С. 4-5.
4. Владыкин В. Е. Гудыри-мумы // Калыкын верало. Ижевск, 1998. С. 24.
5. Владыкин В. Е. Куинь бадзым именникъёс // Кык гондыръёс. Ижевск, 2010. С. 19-20.

6. Игнатъева Р. С. Нюлэс – пелё...// Инвожо. 2011. № 5-6. С. 88-90.
 7. Игнатъева Р. С. Оксилэн сюлмаськонхъёсыз. Ижевск, 2010.
 8. Лазарева Л. Н. Русско-казахские праздничные параллели в контексте возрождения традиционных культур // Вестник Челябинского университета. Челябинск, 1996. С. 96-102
 9. Малых Л. Я. Иви но Нюлэсмурт // Эхтйсь кизили. Ижевск, 1997. С. 7-9.
 10. Ромнова Г. В. Сусыпулы // Лобась вальёс. Ижевск, 2006. С. 2-5.
- Шкляев А. Г. Прошлое, которое в нас // Калыкын верало. Ижевск, 1998. С. 189-191.

Бацвін Маріанна

УДК 39:631.576.3

ТРАДИЦІЙНЕ ХЛІБОРОБСТВО НА ОПІЛЛІ НАПРИКІНЦІ ХІХ – 30-Х РР. ХХ СТ.

У даній статті досліджується традиційне хліборобство Опілля наприкінці ХІХ ст. – 30-их р. ХХ ст. як один з найважливіших видів господарської діяльності людини. Традиційні методи орання, сіяння поширених хліборобських сортів пшениці, жита, вівса, ячменю, догляд за рослинами у вегетативний період, збір урожаю, молотьба та зберігання хліборобських продуктів на Опіллі є викладеними у даному дослідженні.

Ключові слова: рало, плуг, пшениця, жито, овес, ячмінь, хліборобство, Опілля.

Жодна галузь людської діяльності не залежить так від природно-географічних умов як хліборобство. Клімат, ґрунти, рельєф місцевості безпосередньо впливають на вибір і розміщення сільськогосподарських культур, диференціацію землеробських знарядь, оптимальні агротехнічні строки та ін. [23,с.419]. Вивчення регіональних особливостей хліборобства Опілля, його генетичної основи, спільних етнічних елементів, залишків архаїчних агротехнічних знань, а також міжетнічних нашарувань у ньому є актуальним на сьогоднішній час. Завданням дослідження є простежити загальні закономірності розвитку традиційного хліборобства даного історико-етнографічного району.

Загалом традиційне хліборобство Опілля недостатньо висвітлено в етнографічній літературі. Окремі аспекти проблеми розвитку традиційного хліборобства ХІХ–ХХ ст. як однієї зі складових землеробської культури українців були здійснені етнографами Євгеном Желехівським, Яковом Головацьким. Слід відзначити і польських етнографів, які вивчали побут українців і, зокрема, Опілля — це відомі

вчені Оскар Кольберґ і Адам Фішер [31, с.9]. Невеликі, проте змістовні праці містилися в офіційних енциклопедичних виданнях Польщі першої половини ХХ ст. У радянській історіографії не було жодного етнографічного дослідження, яке б спеціально торкалося особливостей традиційної культури населення Опілля. У 90-х роках ХХст. та 2000-х ХХІ ст. львівські етнографи опублікували кілька узагальнюючих етнографічних праць, в яких інтерес до Опілля постійно зростає (насамперед, це дослідження Р. Кирчіва, Р. Радовича). На сучасному етапі тему, яка є дотичною до хліборобства Опілля, городництва та садівництва Опілля досліджує О. Годованська [22, с.73-77].

Традиційне хліборобство – одне із основних видів господарської діяльності українського народу. Високо розвинена хліборобська культура спостерігається ще у епоху неоліту та енеоліту. Трипільці, які проживали на території Опілля, займались мотичним хліборобством також. Сприятливі кліматичні умови, родючі чорноземи, темно-сірі опідзолені, дернові ґрунти, давні хліборобські традиції, культурно-господарські контакти з сусідніми етно-районами – все це зумовило до значного піднесення та розвитку хліборобства населення Опілля із використанням традиційної агротехніки та різновидності землеробських знарядь.

На загальноукраїнському рівні черговість хліборобського використання поля з відповідними періодами його відпочинку прийнято називати системою рільництва: це двопілля, трипілля, багатопілля. Організована зміна посівних і парових ділянок як ефективний агрономічний захід щодо відновлення природних сил ґрунту свідчить про поглиблення знань хлібороба, про справжню природу ґрунту, ботаніку рослин. Через густу заселеність Опілля поле оброблялося усе, під паром полів не було. Згідно даних респондента Т.Криси з с. Залукви Галицького району, сіялось все, що могло, земля використовувалась у повному обсязі, не було вільного клаптика необробленої землі. З цього можна зробити висновок, що на цій території діяла багатопільна система рільництва [13, арк.1].

Здавна поділ земель на городні та рільні був зумовлений відповідною структурою садиб (при утвердженні осілого способу життя), а також розширенням посівних площ. Невеликі ділянки біля осель огороджували (звідси — «городи», «городити»), вирощували на них відомі в регіоні культури. Поступово, у процесі розширення посівних площ, оброблені за огорожею землі відводили під зернові. Лише згодом, в ХІХ ст., на Опіллі остаточно стабілізується певна структура селянського поля, у якому вирізняється город із відповідним набором культур і основне орне поле — рілля [29, с.271]. Розорювальна площа чорноземних опідзолених ґрунтів на Опіллі загалом становить 74252 га, тоді як темно-сірих опідзолених – 37245 га [25, с.16].

Більша частина поля на Опіллі у 20-их рр. ХХ ст. належала польсь-

ким панам або заможним селянам. Частини (кавалки) поля можна було купити в пана (дідича), частину поля передавали в спадок [24, с.56]. Існував також окружний інспекторат допомоги землеробству, згідно з яким приймалися рішення про надання безпроцентних позик селянам у 1920-тих роках для покращення хліборобства у селах Галицького та Рогатинського районів [9, арк. 3], а також забезпечували селян насіннєвим фондом [10]. Проте крайове господарське товариство «Сільський господар», м. Львів, у 1899 -1944 рр. зазначає в анкетних листах про важке матеріальне становище селян на Опіллі [2]. Тому допомагали безпроцентними позиками на придбання насінєвого матеріалу [11, Арк. 1-6].

Першим знаряддям для обробітку ґрунту, в яке запрягали робочих тварин, було рало. Це було безполозове рало найпростішого типу. Воно складалося з довгої (до чотирьох метрів) жердини, яку називали «грядка», або «стебло», а у випадку волового запрягу — «війє». Довга жердина правила і за дишло, і за гряділь, який пізніше з'явиться у плузі [29, с.277].

Польові матеріали підтверджують факт, що на Опіллі були відомі такі рала, як однозубе, трояк, п'ятерик, рало-маркер. Саме рало стало базовим для створення плугу [13, арк. 1].

На Опіллі у кін. XVIII – XIX ст. використовувався дерев'яний плуг. Він складався з двох основних частин: власне плуга і тяглового передка («теліжка», «колісниця») [13, арк.2].

Наприкінці XIX ст. на Опіллі широкого практикування набули дерев'яні і залізні плуги, які були виготовлені ковалями [3, арк. 3-8]. Тільки, згодом, на початку XX ст. почали використовуватися плуги заводського виробництва [21, с.2-4], а також дерев'яні колісниці [19], залізні істики (палички) для очистки плуга від землі та кінний культиватор [18].

Агротехнічний обробіток ґрунту був малопродуктивним через низьку освіченість традиційного господарювання і безгрошів'я. Щоб покращити продуктивність у господарствах населення по селах Опілля Рогатинського та Галицького районів були створені сільськогосподарські товариства двох напрямів. Проукраїнського напрямку – товариство «Сільський господар» [2, арк. 3-5], пропольського напрямку – філія Кулка Рольничего [7]. На зібрання цих гуртків приїжджали зі Львова сільськогосподарські інженери, які давали слушні поради щодо ведення хліборобства [12, арк. 1-8]. І одні, і другі сприяли покращенню ведення господарства на селі. Серед знаних агрономів Опілля був В. Вакуловський [4, арк.2] та В. Баричко [5, арк. 1-7]. За їхніми порадами, щоб збільшити дохід в господарстві, по зборі урожаю рілля мілко виорювали (підкидали), після того, як сходили бур'яни, боронували і під зиму глибоко виорювали, залишаючи на зиму в грубій бороні, якщо не засівали озимину. Усі ґрунти виорювали під зиму, а не навесні, тільки

тяжкі мокрі ґрунти часом і весною. Навесні зорані ґрунти вигладжували волокою і боронували, а тяжчі ґрунти спушували культиватором. На два тижні перед посівом ґрунт залишався в спокої, щоб вклався.

Проте оранка землі мала кілька періодів протягом сезону: весняна, яка ділилася на ранню весняну — під зернові культури, і пізню — під просапні, технічні й городину; літня й осіння зяблеві оранки, а також оранка під озиме жито й пшеницю. Робили ще й іншим способом по зборі урожаю рілля мілко виорювали.

Оранку поля проводили відомими багатьом землеробським народам традиційними способами, тобто в розгін чи у склад. Здебільшого під зернові культури на рівних ділянках проводили оранку в склад, домагаючись хоч деякої опуклості площі, а незначної крутизни ділянки орали в одну сторону впоперек, тоді як під просапні культури такі площі намагалися зорати вздовж схилу, щоб по борознах могла стікати вода, не завдаючи шкоди плодам. Практикувалась періодична зміна способів оранки одного й того ж поля, використовованого кілька років поспіль. Як правило, чергувалась оранка в розгін з оранкою в склад. Цим домагалися кращого перемішування ґрунту, а також утримувалась рівна площина поля і не переміщався ґрунт, що могло статись, коли постійно орати в розгін [26, с.71].

На Опіллі, за розповіддю старожила Т.Криси жителя с.Залукви Галицького району Івано-Франківської області, від самого початку оранки чільне місце посідали знаряддя другого етапу підготовки поля. До них належали сапи, граблі, мотики, сукуватки, драпаки, різноманітні борони (дерев'яні з брусків, дерев'яні з залізними зубами, залісні) [13, арк. 1-2].

Другою складовою частиною традиційного хліборобства був агротехнічний процес. Його суть полягала у вирощуванні зернових рослин із застосуванням різних технологічних прийомів традиційного господарства і навичок та використанням з цією метою відповідних знарядь праці. Загалом агротехнічний процес становив суму операцій, кожна з яких окреслювалась як суттєва частина процесу вирощування злаків: системи рільництва, удобрювання поля, обробітку ґрунту, сівби, догляду за рослинами, жнив.

У селянських господарствах Опілля у кінці XIX ст. побутували основні способи підтримання родючості ґрунту, чи його підживлення. За агрономічним принципом їх можна розділити на дві групи. До першої слід віднести найпростіші організаційні способи: за рахунок регулювання часу експлуатації земельних угідь (тобто оперування системами рільництва відповідно до природної потужності ґрунту), визначеності черговості висівання відповідних культур. Друга група визначає інтенсивність технології, коли в ґрунт вносять добрива або покращують структуру внаслідок обробітку [29,с.284]. Продуктивність родючого

шару землі підтримувалась удобренням. На ранньому етапі розвитку землеробства хлібороби користувалися природною родючістю ґрунту. Найчастіше удобрювали ділянки перед висівом озимого жита.

У другій половині ХІХ ст. – на поч. ХХ ст. на Опіллі удобрювали ґрунт здебільшого гноєм, інколи попелом, лише подекуди у 20 – 30-их рр. ХХ ст. використовували штучні міндобрива: азотні, фосфорні, калійні. Широко застосовувався і такий спосіб покращення стану родючості як висівання спеціальних трав — конюшини, тимофіївки, люпину [14, арк. 1].

Одночасно з підготовкою до оранки готували посівний чи садівний матеріал. Фактично сортували зерно уже під час молотїби. На посів відбирали крупне («тучне») зерно й зберігали його окремо. Якщо в процесі підготовки ґрунту, сївби і на інших стадїях агротехнїки значної рїзниці мїж панськими і селянськими господарствами не вїдчувалось, то при пїдборї насїнного матерїалу вона була очевидною — заможнї селяни сїяли лише першосортне зерно, на що не була спроможна сїльська бїднота [13, арк.1-2].

З архївних джерел та польових дослїджень вїдомо, що на Опїллі сїяли такї хліборобськї культури: овес, пшеницю, жито, ячмїнь [8, арк.1]. У ранню весняну пору, коли ще земля добре не прогрїлась і вологи було багато, сїяли бїб і овес. Овес набував першорядного значення як поживний корм для худоби. З цїєю ж метою вирощували брукву, буряк, льон та коноплї [1, арк.31].

Невїбагливий до якостї ґрунту овес сїяли на гїрших («пущих») землях. Пїд овес поле не угноювали. Найбїльш широко висївали такї сорти: «Вчасний Немирчанськии», «просте збїжжя», «богач» («колосач», «гривач»), «сколоздря», «бїле збїжжя», «золотник» [1, арк. 23]. Овес звичайний («зеленець пруський») був поширений на Опїллі, оскїльки не вимагав «доброї» землї. Сїяли овес з мїшка, бесаг, коновок, дїйниць. Сївбу проводив господар. Хто не вмїв, той наймав собї доброго сївача із села. Сїяли овес густо, дещо рїдше сїяли пшеницю, жито, ячмїнь через те, що із зерна вївса проростало лише одне стебло, а їнших злакових кущ стебла. Пїсля посїву рїллю боронували [13, арк.1-2]. Овес сїяли по таких попередниках якї лишали за собою в рїллі чимало азоту, а ними були вигноєнї окоповї, конюшина люцерна. На жаль, селяни даного рєгїону нїколи не давали вївсовї таких добрих попередникїв тїльки через те, що їм не ставало доброго поля на озимину. [20, с.4].

Зернобобовї горох, квасолю, бїб висаджували на пїдготовленїй рїллі сапами (мотиками). Ними робили ямки в ряд по схилу одну вїд одної на 10-15 см і стїльки ж мїж рядами. У ямки глибиною 7-10 см. кїдали («замїтували») два зерна бобових, а потїм загортали. Виконували цю роботу переважно дїти. [27, с.596]. Бобовї сїяли також помїж двома збїжжями: наприклад, жито – бобовї – пшениця або пшениця – бобовї

– пшениця. Добрими попередниками для бобових були викопні та ко-
нюшина [20, С.4].

Дещо пізніше сіяли жито сорту „ Волощанського». Воно потребу-
вало кращого ґрунту. Тому його висівали на картоплящі або інколи й
на стернищі. Було багато господарств у яких навіть роками сіяли жито
в житі. Для цього рілля добре виправляли і удобрювали гноївкою. У
20-30-их рр. ХХ ст. на Опіллі через економічну скруту у традиційному
господарстві хлібороби Опілля змушені були садити на одній частині
свого поля бараболю, на другій – сіяти жито. Це призводило до того, що
земля добре сплужувалась. Для жита такі умови не підходили. Часто з
ярим житом висівали насіння трав. При цьому в ґрунт зерно заглиблю-
вали граблями [15, арк. 1-2].

На території Опілля у 20-30-их рр. ХХ ст. сіяли особливий сорт
пшениці «Грубоколоса Зеленського». Вона відзначалась грубим, ко-
ротким стеблом й тому не вилягала під час дощів [27, с.524]. У1929
р у пана М. Луцького з Янчина висівали десять різних сортів пшениці.
Звідси насіння розповсюджували по території Західної України, зокре-
ма, на Опілля. Найбільшого урожаю давали два сорти, які надходили з
Баварії. Це були так звані „ скверхедеи». Одна називалася „Баварка» (з
довгим і простим колосом), а друга – „ Булавка», тому що нагадувала
булавку [27, с.521].

Поширеною зерновою культурою на Опіллі був ячмінь („ ярець»,
„ воркіт, „ оркіш»), який призначався для крупів. З одних сортів году-
вали худобу, з якісніших сортів пекли хліб чи виготовляли крупи, а ще
інші вирощували для ритуальною печива [28, с.420]. Ячмінь вирощу-
вали і для броварів. Родився він на не дуже добрій ріллі, найліпше по
вигноєних викопних (буряки, картопля). Ячмінь, для потреб ґуралень і
споживання, повинен мати в зерні багато протеїну. Тому сіявся по таких
рослинах, які залишають по собі в ріллі багато азоту та підсилювали
ним ячмінь. Осимий ячмінь вимагав таких умов, як ячмінь для ґуралень
і поживи, але сіяли його з осені [15, арк. 1-2].

Сезонну сівбу на Опіллі закінчували висівом озимих культур —
жита і, дуже рідко, пшениці. Сіяли в жовтні, щоб до зими показалися
паростки [23, с.20].

Погані, невміло застосовані сівозміни зменшували кількість вро-
жаю не через поганий ґрунт або його нестачу, а й через те, що є і була
велика різниця в тому, по чому сіяли і садили. Кожна рослина вимагала
іншого ґрунту, іншого заходу, тому їх чергувал: кожную рослину в іншу
пору року збирали, сіяли, по-іншому угноювали. Все продумували з
розрахунку, щоб покращити урожай [30, с.58-77].

Напруженою порою землеробського сезону були жнива, які прохо-
дили в липні – серпні. Наприкінці ХІХ – поч. ХХ ст. на Опіллі використо-
вували ручні знаряддя праці – серп та косу. Їх застосування вимагало

максимум людської фізичної праці. Тому в жнива на Опіллі, під час збору урожаю, взаємодіяли всі члени сім'ї. Згідно старих традицій на Опіллі хлібороби вважали, аби не зжати недоспіле зерно, яке давало неякісне борошно. Жито і пшеницю жали тоді, коли стебла були вже жовті, а зерно в колосках — тверде. Ячмінь косили тоді, коли стебла побіліли, хоча колоски ще й не доспіли, оскільки у дозрілому стані вони швидко обсіпалися. Першими збирали озимину — жито і пшеницю, а потім — яру пшеницю, ячмінь, овес і ярим житом закінчували жнива. Схоплені у жменю і зжаті одним махом серпа стебла клали на землю. 10—15 жмень, перев'язаних («перевеслом»), становили сніп. Перевесло скручували із стебел снопа. Величина снопа залежала від роду збіжжя та його стиглості. Більшими були снопи із жита і пшениці (у великих снопах менше втрат), і меншими — з вівса, ячменю (через сируватість стебел). Косовицю злакових, здебільшого вівса і ячменю, проводили двома способами: «у вал» на стерню та «на стіну» (на стояче збіжжя) [16, арк. 1].

До кісяти прилаштовували грабки чи лучок, щоб за їх допомогою рівно вкладати стебла. Снопи просушували переважно без застосування дерев'яних кілків. Снопи вкладали у п'ятки, бабки (10—15 шт.), а також у полукіпки (30 шт.). Вкладали снопи у кладні («кладня», «полукіпок», «копа» тощо) навколо дерев'яного кілка, в якій містилося 60, а навіть і 90 снопів [16, арк.2]. Одразу після завершення жнив зернових культур жінки збиралися до збору льону і конопель, які на той час (початок вересня) дозрівали. Особливо стежили, щоб не перезрів льон, в якого самочинно тріскались головки і насіння висипалось [17, арк.1]. Щоправда, «поскінні» (білі) коноплі, з яких виготовляли біле полотно, брали у липні [17, арк. 2].

Значних змін зазнала молотьба колоскових — від биття прямою палицею по колоссю чи колоссям об предмет до ручних і механічних молотарок, які з'явилися повсюдно у господарствах українців наприкінці ХІХ ст., а особливо на початку ХХ ст. Проте все ж таки основним знаряддям молотьби аж до 40-х років ХХ ст. був ціп, який складався з бича («билень», «ціпень»), ціпилна («ціпвло», «держак», «ручка»), двох капиць («головка», «голов») та ув'язі. Влаштовували токи у зведених спеціальних приміщеннях [16, арк. 2].

Місцем молотьби на Опіллі була стодола з мостом. Стодолою була та частина багатокімнатної господарської будівлі, яка призначалася для завезення сіна чи снопів, а найважливіше — для молотьби і віяння [16, арк.2]. Вирощений врожай необхідно було належно вберегти — від вологи, морозу, гризунів. Добре знаючи фізичні характеристики плодів, хлібороби використовували для їх зберігання такі споруди, де дотримувалась відповідна температура. Усі коренеплідні належать до категорії теплолюбних, що і враховувалось при будівництві господарських спо-

руд. Колоскові культури, як морозостійкі, зберігали у коморах, на горищах, у скринях та у бочках-соломинках.

Отже, можна підсумувати, що основним заняттям на Опіллі у кінці XIX ст. – 30-их рр. XX ст. було хліборобство. Характерними його ознаками були оранка, удобрювання ґрунту, сіяння широковідомих хліборобських сортів пшениці, жита, вівса, ячменю, догляд за рослинами у вегетативний період, просапування, прополювання та збір урожаю. Поряд із традиційними способами ведення хліборобства у 20 – 30-их рр. XX ст. набуває поширення використання фабрично-заводських знарядь та застосування професійних порад відомих інженерів. Традиційні методи, а також використання порад агрономів та техніки на практиці, впливали на покращення урожайності хліборобських культур, що зумовлювало до якісного піднесення розвитку хліборобства на Опіллі загалом.

Бацвин Марианна

ТРАДИЦИОННОЕ ЗЕМЛЕДЕЛИЕ ОПОЛЬЕ В КОНЦЕ XIX В. – 30-Х ГГ. XX В.

Эта статья анализирует традиционное сельское хозяйство Ополья конца XIX в. – нач. 30-ых гг. XX века и земледение, как один из наиболее важных видов экономической деятельности. Исследование рассматривает традиционные методы земледения: сеяние разных сортов пшеницы, ржи, овса, ячменя, уход за растениями, сбор и их хранение.

Ключевые слова: рало, плуг, пшеница, рожь, овес, ячмень, сельское земледение, Ополья.

Batsvin Marianna

THE TRADITIONAL HUSBANDRY ON OPILLIA IN THE END OF THE XIX CENTURY – IN THE 30S OF THE XX CENTURY

In this article the traditional husbandry on Opillia in the end of the XIX century – in the 30s of the XX century is investigated as one of the most important of human activities. The traditional methods of ploughing, sowing of different sorts of wheat, rye, oats, barley, the care of plants during the vegetative period, gathering in the harvest, grain threshing and storage on Opillia are represented in this research.

Keywords: plow, wheat, rye, oats, barley, Opillia, husbandry.

Джерела та література

1. Державний архів Івано-Франківської області, ф. 41, оп. 1, спр.1 «Відатки персональні м. Рогатин» – 31 арк.
2. Центральний Державний історичний архів України у Львові (далі ЦДІАУЛ), ф.302, оп.1, спр. 340 «Анкетні листи з відомостями про важке матеріальне становище в селах районів міст на літери: Рогатинський повіт 1936р.» – 342 арк.
3. ЦДІАУЛ, ф.302, оп.1, спр. 581 «Агр. К.Малаховський. Плуг і борона та коли їх уживати». – 15 арк.
4. ЦДІАУЛ, ф.302, оп.1, спр. 582 «В.Вакуловський. Коли і як вживати вала». – 2 арк.

5. ЦДІАУЛ, ф.302, оп.1, спр. 587 «Що треба знати про рілля та її управу». – 7 арк.
6. ЦДІАУЛ, ф.302, оп.1, спр. 576 «Статті А.Бачинського з питань сільськогосподарської тематики». 1936р. – 15 арк.
7. ЦДІАУЛ, ф.429, оп.3, спр.8. «Переписка, ревізії сільськогосподарського кооперативу Кулка Ролього в окозі в тому числі Станіславський повіт. – 130 арк. Рогатинський повіт». – 137 арк.
8. ЦДІАУЛ, ф.429, оп.1, спр.21 «Про кількість сортів які вирощували у Галіції 1941 – 1942р.» – арк.1.
9. ЦДІАУЛ, ф.467, оп.1, спр.418 «Рішення про надання позик селянам Рогатинського повіту 1920р.» – 10 арк.
10. ЦДІАУЛ, ф.467, оп.1, спр.425 «Листування з староством Рогатинського повіту про забезпечення насіннєвим фондом, надання безпроцентних позик.1920р.» – 158 арк.
11. ЦДІАУЛ, ф.467, оп.1, спр.472 «Рішення про надання позик селянам Станіславського повіту 1920р.» – 6 арк.
12. ЦДІАУЛ, ф.469, оп.1. спр.7 «Звіт про діяльність секції сільськогосподарських організацій за 1935-1936рр.» – арк. 8.
13. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В.Стефаніка (далі НЕАПУ), ф.1, оп.8, спр.17. – 2 арк.
14. НЕАПУ, ф.1, оп.8, спр. 18. – 2 арк.
15. НЕАПУ, ф.1, оп.8, спр. 19. – 2 арк.
16. НЕАПУ, ф.1, оп.8, спр. 20. – 2 арк.
17. НЕАПУ, ф.1, оп.8, спр. 21. – 2 арк.
18. Національний заповідник «Давній Галич» (далі НЗДГ). Інвентарний номер КН-17 ДМ14 – культиватор кінний 1890р. с.Жовтень Тисменецького району.
19. НЗДГ КН-18 ДМ-15 – колісниця для плуга с.Жовтень Тисменецького району.
20. Новий час. Ілюстрований політично-господарський часопис. Ч.9. Львів, неділя 2 грудня 1923. – С.4.
21. Сельський господарь. 4.1. Черновци 15. (27.) Березня (Марта) 1878. – С.2-4.
22. Годованська О. Цибуля в городі опільської селянки / О.Годованська // Народознавчі зошити. – 2004. - № 1/2. – С. 73-77.
23. Кубійович В. Географія українських і суміжних земель/ В.Кубійович // [Факс.перевид.]. – К.: Т.І. – 2005. – С.512.
24. Коритко Р. Добринів – село мальовничого Опілля / Р.Коритко. – Л. : Тріада плюс, 2004. – 416 с.
25. Козловський І., Клюба Я. Фізико-географічні умови Опілля / Козловський І., Клюба Я. Опілля. – Галич. 2010. – С.6-28.
26. Павлюк С. Традиційне хліборобство в контексті слов'янської культури / С.Павлюк // – Народознавчі зошити. Двомісячник. 2008. зошит 5-6 (83-84). Вересень – грудень. С.462 – 465.
27. Рогатинська земля. Т.1. – Нью-Йорк; Сідней; Париж; Торонто, 1996. – С.596.
28. Рогатинська земля. Т.2. – Нью-Йорк ; Сідней ; Париж; Торонто, 1996. – С.420.

29. Українське народознавство / за заг. ред. С.Павлюка, Г.Гориня, Р. Кирчіва. – Л.: Фенікс, 1994. – 607с.

30. Федунків З. Етнографічні особливості жителів Бурштинового Опілля // Коштовний камінь Прикарпаття : іст. Нариси про минувшину й сучасність м. Бурштина / З. Федунків. – Івано-Франківськ, 2006. – С.58-77.

31. Fisher A. Rusini. Zarys etnografii Rusi.- Lvov; Warszawa; Krakow,1928.- S.9.

Борисенко Мирослав

УДК 394.26(477-25) «19»

ДО ІСТОРІЇ СВЯТКУВАННЯ НОВОГО РОКУ У КИЄВІ (ПЕРША ПОЛОВИНА ХХ ст.)

Стаття присвячена маловідомому епізоду - становленню традиції святкування Нового року серед міського населення України в ХХ ст. В статті розглядаються головні персонажі з якими асоціюється свято нового року. Автор аналізує зв'язок між народною традицією та візуальними образами, що їх витворила популярна культура. Вперше автор звернув увагу на новорічні страви, що стали обов'язковими на святковому столі сучасного городянина. Також розглядається ритуальний аспект проведення масових свят в системі різдвяно-новорічної обрядовості в ХХ ст.

Ключові слова: Україна, міське населення, святкування Нового року, сучасні обряди.

Для сучасної етнології важливим завданням є вивчення етнічної культури в усіх її динамічних проявах. Ті зміни, що відбулися в етнокulturі нашого народу протягом останнього століття, мали настільки глобальний характер, що сьогодні окремі дослідники навіть відмовляються визнавати сам факт існування традиційної культури. Вперше в радянській етнографії почали активно обговорювати проблематику сучасності з кінця 1970-х років [3], але активне вивчення етнології міста в Україні розпочалося не так давно [7]. Молоде покоління українських істориків та етнологів активно вивчає зміни в родинно-побутовій сфері, а от практика відзначання календарних та громадських свят дуже часто залишається поза увагою дослідників. Звичайно, в сучасній історіографії вже з'явилися публікації які розглядають трансформацію обрядовості в ХХ ст., формування нових свят у календарі городян. Головну увагу в таких дослідженнях приділено насамперед політиці влади, котра активно використовувала календарну обрядовість як дієвий засіб масової пропаганди [16].

Ідею зв'язку традиційного світогляду та сучасної святкової культури городян намагається довести у своїй праці російська дослідниця О. Овчинникова[15]. В той же час, С. Адоньева [1] та О. Душечкина [6] розглядаючи процес формування головних персонажів цього свята та й самого ритуалу, вказують на його новітній, штучний характер. В цих працях дуже цікаво розкривається структура «Ялинкової міфології» ре-транслятором якої стали заклади освіти. Таким чином, усталеного та єдиного трактування генези цих свят поки немає, що робить завдання дослідження календарної обрядовості городян ще більш актуальним.

Найбільш відчутні зміни відбулися в обрядовій культурі українців саме в ХХ ст. Деякі свята просто зникли, або були замінені своєрідним комерційним сурогатом, інші, навпаки, з'явилися і міцно утвердилися в календарі громадян України. Центральним святом календарного циклу стало свято Нового року. Згідно із опитуваннями це є улюблене свято різних верств населення городян України, які вважають його найважливішим родинним святом. Нашим завданням є лише окреслити характер побутування традиції святкування Нового року серед городян в першій половині ХХ ст.

В ХУІІІ та ХІХ ст.. це було офіційне свято, яке надавало тільки ще один привід для проведення гучних балів та бенкетів, представниками дуже тонкого прошарку російської аристократії і яке мало чим відрізнялося від десятків подібних святкувань [9, С. 22]. Традиція святкування початку року утвердилася в містах десь наприкінці ХІХ ст. Загалом, як вважав Є.Госбаум, час між 1870 р. та 1914 р. був періодом найбільш активного творення нової традиції [4, с.302]. В місті в це час формуються традиції власне урбаністичної культури, традиції повністю відірваного від землі населення [13, С.3-4]. Змінюється форма та час проведення святкувань, відбувається їх десекаралізація та деритуалізація [13, С.4].

Політизований радянський погляд на свято завжди наголошував на його класовому характері, стверджуючи, що серед бідніших верств населення святкування Нового року не було поширеним. Потрібно нагадати, що наприкінці ХІХ ст., коли починається поширення традиції корінних киян було близько 20%, а більшість були городянами в першому покоління [19, с. 43]. Тому напівпролетарським та міщанським верствам населення, котрі все ще утримували міцний зв'язок із своїм сільським середовищем, ця традиція була просто невідомо. Однак на початку ХХ ст., до святкування залучаються різні категорії населення завдяки освітнім закладам та благодійній діяльності міської інтелігенції.

Важливо відзначити, що досвід святкування «ялинок» мали не тільки дітлахи найбагатших городян. Наприклад, свято для дітей своїх працівників проводили різні установи – трамвайне депо, міська поліція тощо. Представники різних громадських організацій займалися збором коштів і проводили благодійні вечори, для сиріт та дітей бідняків.

Обряд святкування мав дуже багато подібних до сьогодення рис. Центральною фігурою залишалася ялинка. Деревце не тільки було прикрашене різними іграшками, ялинковими прикрасами, але й оздоблене електричними гірляндами. Важливою подією свята було її урочиште запалювання - вмикання гірлянди. В даному випадку сам акт запалювання яскравого електричного світла, яке не так давно увійшло у побут киян, уже мав певний містичний, хвилюючий характер. З часом ця традиція зазнала редукції, залишивши по собі цілком амбівалентний заклик «Раз, два, три! Ялинонька – гори!» а сам сакральний момент запалювання ялинки поступово відходить у зв'язку із буденністю самих електричних гірлянд.

Досить амбівалентною була роль діда Мороза та Снігурки в цей період. Ці персонажі вже з'являються на «Ялинках», але далеко не на всіх. Крім того, вони виконують цілком пасивну роль, обмежуючись просто ритуальним проходом й тимчасовою присутністю. Навіть в кінці 1930-х років їх функції були досить обмежені. Наприклад, маємо опис одного із святкувань у Харкові кінця 1930-х років котре в цілому мало чим відрізнялося від святкувань у Києві: «Годинникова стрілка наближається до 12. Раптом з'являється Дід Мороз. Постукуючи великою палкою, він пройшов через зал і зник, символізуючи закінчення 1937 року»[18]. З часом, свято все більше формалізується, отримує свій чіткий сценарій, в якому роль цієї пари стає ключовою.

Саме святкування складалося із концерту на якому було представлено різні вокальні та літературні номери та святкової карнавальної ходи. Іноді концерт супроводжувався переглядом кіно-картини. В кінці діти отримували подарунки – солодощі, іграшки просто необхідні для навчання речі. На цьому святкуванні Нового року для дітей завершувалося, але не для дорослих. На рубежі століть, в моду входить святкування нового року в рестораціях та кафе. Заможні кияни купували завчасно квиток у ложі кафе та ресторанів на святкову виставу. В той час респектабельні городяни вважали ресторан закладом досить сумнівним та небажаним для відвідування пристойними людьми, особливо це стосувалося жінок, котрі дбали за свою репутацію. Святкування також затягувалося далеко за північ, що також було властиве для

періоду, коли анти поведінка ставала своєю нормою. В Новорічну ніч трамваї у Києві працювали на годину довше, а візники взагалі до ранку. Цікаво, що у різдвяну ніч трамвайний парк навпаки скорочував рух на одну годину, щоб усі працівники могли провести Святвечір зі своєю родиною [17].

Характерною особливістю святкування різдвяно-новорічних свят у Києві, як і в багатьох інших містах колишньої російської імперії, стало масове катання на льоду. Ще в XIX ст. в багатьох містах, звичними були льодяні гори, катання з яких було доступною (безкоштовною) та улюбленою забавою городян [14, с. 13]. Такі розваги, що взагалі характерні для масниць, з часом трансформувалися у катання на ковзанах. У Києві напередодні Різдва навпроти ресторану Континенталь, заливали великий каток, де усі бажаючі за плату могли покататися під музику духового оркестру. Діяв також і прокат ковзанів. В середині XX ст. звичай відвідування зимового катка став ледь не обов'язковим для різних верств населення. Центральним льодовим майданчиком залишався стадіон імені М.Хрущова який пропускав за сезон кілька десятків тисяч городян. Тут допізна грала музика, стадіон був багато прикрашений та освітлений, мав буфет. Наприкінці XX ст. ця традиція почала потроху забуватися і сьогодні катання на ковзанах можливе круглий рік в спеціальних приміщеннях.

Традиція обдаровування на новий рік також перейшла із народної різдвяно-новорічної обрядовості. Подарунки стали важливим атрибутом святкування. На початку XX ст. магазини влаштовували розпродажі, проводили масову рекламну кампанію намагаючись придати побільше покупців. Найбільш активно рекламували свої товари квіткові та парфюмерні магазини, кондитерські.

Попри суто світський характер свята Нового року, на початку XX ст. з'являється і його церковна інтерпретація. 31 грудня, опівночі, в найбільших храмах Києва – Києво-Печерській лаврі та Софії, почали проводити літургії на честь «новоліття» які супроводжувалися здравницями імператорській родині. Майже обов'язковим була присутність на цьому святі вищого керівництва міста та усіх службовців, що бажали продемонструвати свою лояльність, адже участь у такому молебні могла розцінюватися як своєрідна імітація поздоровлення самого імператора із святом. Що до участі в цьому дійстві простих киян, то як писав «Киевлянин»: «Недавно встановлений звичай цей вже напевне закріпився і цілком відповідає запитам благочестивих людей» [10].

Звичайно, важливим атрибутом будь якого свята є функціонування

окремих персоналій, що разом із ритуальними діями складають складні семантичні структури. Найбільш «попсовими» образами Нового року є хрестоматійні Дід Мороз та Снігурка. Вже на початку ХХ ст. вони діють як своєрідний символічний тандем, хоча сама Снігурка, як пише О.Душечкіна, до кінця 1930-х років задовольнялася відверто пасивною роллю[6]. Довгий час в візуальних об'єктах масової культури – рекламі, поштівках, тощо використовувався образ юного, непорочно янгола, пізніше піонера або жовтенятки, який на тлі сивобородого Діда Мороза мав наочно підкреслювати поєднання «старого» та «нового». Цей образ маленького янголяти був настільки сильним, що зберігся аж до 1960-х років. О.Курочкін вказує, що серед селян Київщини, ще на рубежі століть був поширений театралізований обряд вигання старого року. Парубки - щедрівники виводили діда жебрака, одягнутого в старого кожуха та з горбом і довгою бородою, якого потім виганяв молодий, гарно вбраний парубок [11]. Саме хлопчик-засівальник, був бажаним першим відвідувачем в новому році, що символізувало гарний урожай та достаток.

Поява Снігурки серед новорічного святкового пантеону не випадкова. Її образ мав лише підкреслити крайню полярність опозиції «старе» та «нове», через посилення протиставлення також і статевої відмінності, яка в цій парі виглядала як «старий дід» «молода дівчина». Відповідно будь які логічні проміжні персонажі, які б могли пояснити існування самої Снігурки просто не можуть існувати.

В популярній культурі, на відміну від народної фольклорної традиції, має існувати чітко сформований візуальний образ персонажу, який дає можливість «просувати» його через товари та рекламу. Переглядаючи старі різдвяні та новорічні поштові листівки, помічаєш, що Дід Мороз був позбавлений того гламурного, солодкуватого глянцею яким він обзавівся в останні роки, коли його стали масово продукувати на коробках з під шоколаду. Взагалі, образ Старого року передавався через зображення старого, непривітного діда, рідше баби. На ілюстраціях у пресі, або на поштових листівках ми бачимо строгого дідугана із проникливим поглядом. Він одягнутий у теплого кожуха, без шапки але із посохом, що у багатьох культурах є символом людини яка прийшла здалеку. Загалом, походження візуального образу діда Мороза варто шукати серед вертепних персонажів. Найближчим до цього образу були постаті волхвів, котрі принесли дари новонародженому Ісусу. Таким чином, можна припустити, що своєрідним прообразом, для візуалізації новорічного персонажу стала трійця біблейських волхвів,

яка персоніфікувалася в героя масової культури в другій половині XIX ст. З часом, образ доповнювався дрібними деталями, що зближували його із закордонним колегою. Замість теплого кожуха він отримав розцяцькованого халата, торбу, санчата тощо.

Розглядаючи сучасну рецептуру новорічних страв, помічаємо, що головним завданням святкової кухні було вирішення непростого завдання: як із обмеженої кількості інгредієнтів, можна забезпечити святковою закускою людей, що збираються зловжити алкоголем. Багато звичних сьогодні страв були продуктом своєрідних компромісів в часи дефіциту та нестабільності.

Мезальянс класичної закуски - вареної картоплі та оселедця, десь у «надрах» радянського харчопрому, створив на початку 1920-х років новорічний шедевр – оселедець під шубою. Спочатку підготовлений оселедець подавали просто на тарілці, яку по краям обкладали купками перетертих овочів. Саме так радив робити своїм читачам журнал «Работница». Звідти ж, із радянських їдалень, приніс рецепт салату Олів'є радянський робітник чи робітфахівець. Цей салат подавали в найкращих їдальнях для ударників і коштував він на початку 1930-х років 22 коп. за порцію [12, с. 217]. В меню типовою робітничої столовки вибір салатів був невеликий В 1920-х роках подавали до столу і фаршировані яйця, хоча подавали їх на старий аристократичний манер у шкарлупі.

Не можна не згадати про мандарини та апельсини, без яких вже не уявити сучасний Новий рік. Традиція ставити на стіл екзотичний фрукт прийшла із Європи. Британія та Франція володіли численними заморськими колоніями які поставляли до столу буржуа екзотичні фрукти. Звичка ставити на стіл такі фрукти скоро поширилася й в Україну. В модних магазинах Києва, Харкова та Одеси можна було знайти протягом року багато різних фруктів не тутешнього походження. Після світової війни надходження цієї екзотики до країни Рад припинилося, але грузинські апельсини та мандарини продовжували продавати вже у непманівських крамницях. Для широких мас трудящих, цитрусові залишалися недосяжним символом святкового, безтурботного життя. В другій половині 1930-х років вчорашні атрибути буржуазного споживацького та міщанського способу життя були швидко реабілітовані й інкорпоровані до нової обрядовості. З другої половини 1930-х років радянська торгівля почала масово випускати у продаж до свята цілий ряд екзотичних товарів – солодоців, морозива і, звичайно, цитрусових. Апельсини, лимони та мандарини завозили в міста і на жовтневі

свята, які в радянській ієрархії мали головне значення, але знаковими цитрусові стали лише на Новий рік. Так взимку 1939-40 року в Київ завезли 70000 апельсинів [2]. Саме штук, а не тон і не кілограм. Враховуючи, що населення Києва вже в цей час становило близько 960000 чоловік, можна підрахувати, що на 13 чоловік припадав лише один апельсин. В 1950-х роках закупівля цитрусових перед Новим роком була справою честі міського керівництва. Із кавказькими республіками ще з літа вкладали угоди й закуповували сотні тон зеленкуватих та кислих мандарин, щоб кожен міг відчутися святкову турботу партії та уряду. В січні 1956 р. до Києва завезли 21 вагон цитрусових, а це вже більше 350 тон.

Обов'язковою прикрасою новорічного столу мала стати риба. І хоча влада намагалася зламати давні регулятивні функції постування, використання риби на новорічному столі повторювало навіяні християнством вимоги обов'язкової присутності рибних страв на Святвечір.

Городянам для того, щоб весело зустріти Новий рік потрібно було прикласти багато зусиль в боротьбі із атрибутами радянської дійсності – дефіцитом та величезними чергами. На відміну від сьогодення підготовку до Нового року починали приблизно за тиждень. Якщо сьогодні гіпермаркети ще з листопада закликають покупців акціями, знижками, святковим оформленням, то в період товарного голоду початок новорічної гарячки припадав на останній тиждень грудня. В цей час в магазини завозили спеціально збережений до свят асортимент, відкривалися новорічні базари на яких можна було купити ялинкові прикраси, кондитерські вироби, подарунки. Найбільший новорічний базар у передвоєнному Києві функціонував на площі Б.Хмельницького. Майже цілодобово з 7 до 24-00 працював також ЦУМ.

Розглядаючи формування святкового столу городян часів СРСР не варто забувати про непередбачуваність радянської економіки. Іноді одні товари були в достатку, а інші просто зникали з полиць магазинів. Так трапилося і під час святкування Нового 1940 р., коли несподівано із крамниць зник хліб. Звичайно преса звинуватила в усьому спекулянтів та шкідників, але для багатьох господинь це були додаткові труднощі[5]. Інший цікавий епізод зафіксував у своїх щоденниках С.Єфремов. В 1927 р., коли почалися нагінки на ялинку, було заборонено продавати ялинкові прикраси. Однак виявилось, що Церабкооп закупив їх дуже багато до Нового року і тому, незважаючи на масову антирелігійну й відповідно антиноворічну кампанію, прикраси пустили у продаж [8, с.714].

Окрім покупок до столу потрібно було подбати про себе. Зазвичай, у новий рік людина прагне вступити також оновленою, як духовно, так і фізично. Здавна українці напередодні свят умивалися, вдягали нову святкову сорочку. Так само, і сьогодні, навіть після гігієнічної революції XIX-XX ст., зберігається ритуальне значення передноворічного омивання. Але радянським громадянам, які мешкали в комуналках чи гуртожитках, було вкрай важко дотримуватися мінімальних гігієнічних норм. В 1920-30-х роках лазні в радянських містах працювали сезонно. Влітку вони зачинялися, через брак відвідувачів, а взимку, навпаки страждали від їх напливу. Пік відвідувань припадав саме на кінець грудня та січень. Кількість бажаючих скупатися перед Новим роком була настільки велика, що міськрада зобов'язала лазні працювати в передноворічні дні з сьомої ранку до пів на одинадцятю вечора. Так, що традиція ходити в баню 31 грудня має «глибоке» історичне коріння.

Таким чином, сучасна новорічна обрядовість мешканців міст формувалася на рубежі XIX – XX ст., що цілком відповідає процесу творення урбаністичної культури загалом у світі. Традиції святкування поширювалися соціальною вертикаллю «зверху до низу». На початку XX ст. головними комунікаційними каналами у розповсюдженні типових для сьогодення форм святкування були заклади освіти та преса. З часом роль ЗМІ почала зростати. В середині XX ст. вже зустрічаємо сформований комплекс міської новорічної обрядовості, який сьогодні поширений не тільки в міському, але й в сільському середовищі.

Борисенко Мирослав

К ИСТОРИИ ПРАЗДНОВАНИЯ НОВОГО ГОДА В КИЕВЕ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX В.)

Статья посвящена изучению малоизвестной страницы – становления традиции празднования Нового года среди городского населения Украины в XX в. В статье рассматриваются главные персонажи, с которыми ассоциируется праздник Нового года. Автор также анализирует связь между народной традицией и визуальными образами, которые продуцировала популярная культура. Впервые автор обратил внимание на новогодние блюда, которые стали обязательными на праздничном столе современного горожанина. Также рассматривается ритуальный аспект проведения массовых праздников в системе рождественских и новогодних обрядов.

Ключевые слова: Украина, городское население, празднование нового года, современные обряды.

ON THE HISTORY OF CELEBRATION NEW YEAR HOLIDAY IN KIEV (FIRST PART OF XX CENTURY)

The article is devoted to the unfamiliar episode to becoming of tradition New Year celebration among the urban population of Ukraine in XX of century. It is examine main personages with that associated New Year holiday. An author analyses connection between folk tradition and visual offenses, that they was produced in popular culture. First an author paid attention to new-year dishes that became obligatory on the festively table of modern city dweller. It is examine the ritual aspect of realization of mass holidays is also in the system of Christmas and-new-year ceremony in the XX century.

Key words: Ukraine, urban population, celebration of New Year holiday, modern rites.

Джерела та література

1. Адоньева С.Б. История современной новогодней традиции // Мифология и повседневность. - Вып. 2 . Мат. науч конференции Санкт Петербург (24-26 февраля 1999). – СПб: Институт русской литературы РАН, 1999. – С. 368-388.
2. Апельсини і лимони з Грузії // Пролетарська правда. – 1940 - №5 (8 січня).
3. Бромлей К вопросу об особенностях этнографического изучения современности // Советская этнография. – 1977. - №1. – С.3-18.; Шмелева М. Некоторые вопросы полевого этнографического исследования современности (Ответ участникам дискуссии) Советская этнография. – 1985. – №1. – С.57-61.; Вайнштейн С.И. Еще раз о полевого исследовании традиционной культуры (Ответ участникам дискуссии) // Советская этнография. – 1985. - №1. – С.61-68.
4. Винайдення традиції. /За ред. Е.Госбаума та Т. Рейнджера. – К.: Ніка-Центр, 2005. – 448с.
5. Випікання хліба // Пролетарська правда. – 1940. - №5 (8 січня).
6. Душечкина Е. Дед Мороз и Снегурка // Отечественные записки. – 2003. - №1. Режим доступу: http://magazines.russ.ru/oz/2003/1/2003_01_31.html
7. Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі ХХ століття. / Гол. ред. Павлюк С.П. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – 368с.
8. Єфремов С. Щоденники (1923-1929.) – Київ, Рада, 1997. – 834с.
9. Иванов Е. Новый год и Рождество в открытках. – СПб.: Искусство, 2000. – 336с.
10. Киевлянин – 1911. - №2 (2 января).
11. Курочкін О. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. – К.: На-

укова думка, 1978. – 191с.

12. Мовчан О. Громадське харчування робітників УРСР 30 ті рр.. // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – 2011. - №20. – С.211-237.

13. Неклюдов С.Ю. Фольклорные традиции современного города С.3-

4. Режим доступу: www.ognal.net.editions/Ethnourbana/ 12Ethnourbana _ Neklyudov_web.pdf

14. Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века. – Ленинград: Искусство, 1984. – 191с.

15. Овчинникова О. Что нам стоит дом построить. Традиционная крестьянская культура как основа построения современных русских популярных текстов и культурной практики. – Тампере: Acta Universitastus Tampereensis, 1998. – 285с.

16. Пенькова О. Б. Традиції, свята та обрядовість населення Східної України в 1960-і – середині 1980-х рр.: державна політика й повсякденне життя: автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 – Донецьк, 2006. – 20 с.

17. Праздничное движение вагонов городской железной дороги // Киевлянин. – 1910 - №354 (23 декабря)

18. С песней о Сталине // Харьковский рабочий. – 1938. - №1 (2 января).

19. Статистические и санитарные очерки Киева. – К.: Университетская типография, 1875. – 68с.

Боряк Олена

УДК 393(477.85)

УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКЕ ПРИКОРДОННЯ ЯК РЕГІОН ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМОВПЛИВІВ (НА МАТЕРІАЛАХ ПОХОВАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ПОЛІССЯ)

На прикладі обрядових дій поховально-поминального циклу, характерних для Чернігівського Полісся, виявлено риси етнічної гомогенізації та нівелювання проміжних зон, а також ознаки локальної специфіки відповідних обрядів у цій зоні білорусько-українського пограниччя.

Ключові слова: українсько-білоруське пограниччя, Чернігівське Полісся, поминальна обрядовість, етнічна гомогенізація, культурна взаємодія.

У процесах формування етносів прикордонні простори завжди відігравали особливу роль. Ідеться про порубіжжя, закріплене прикордонною лінією, яка розмежовує населення по її обидва боки, робить їх приналежними до іншого громадянства. Саме на прикордонні

відбувається постійна взаємодія його мешканців, що дозволяє говорити про формування певного культурного пограниччя. Відтак, за визначенням дослідників, він є центральним пунктом для утвердження, виклику, рефлексії та нового відкриття національних ідентичностей [3, с.77].

Звернення до регіону Полісся в межах українсько-білоруського пограниччя пропонується в контексті класичної етнографічної тематики – поховально-поминальної обрядовості. Для порівняльного аналізу, узагальнень, а також виокремлення специфічних рис духовної культури мешканців українсько-білоруського прикордоння як регіону етнокультурних взаємовпливів, нами обрано територію, що локалізується як прикордонні з Білорусью землі України в межах трьох північних районів Чернігівської області – Ріпкінського, Щорського та Городнянського районів. Йдеться про територію у міжиріччі Дніпра – Десни, яка, за визначенням видатного білоруського мовознавця Євфимія Карського [2], є крайньою межою послідовного поширення на південь білоруських рис.

Відтак вибір цієї зони визначився тим, що це територія спільного проживання українців та білорусів, яка являє собою південну межу широкої смуги перехідних говорів (українсько-білоруський діалектний кордон). Вона представляє особливий інтерес з точки зору її ізольованості, що значною мірою зумовлювалося характером природно-ландшафтних особливостей Полісся. Унікальні елементи архаїчної культури завдяки природним умовам, котрі утруднювали міграційні впливи іззовні, великою мірою зберігаються там і досі. Отже, це дозволяє говорити про локальну зону, яка, з одного боку, демонструє єдність в етнокультурному та етнодіалектному відношенні, з іншого боку, створює благодатне підґрунтя для визначення специфічних рис, які виникли в результаті тривалої у часі українсько-білоруської взаємодії. Із сукупності цих відмінних рис складається своєрідність її обрядово-ритуальних традицій.

Наше завдання полягає в тому, щоби на прикладі складових поховально-поминального циклу показати, з яких ознак утворюється локальна специфіка досліджуваної території. Розгляд різновидів обрядових реалій пропонується здійснити за ключовими етапами: обмивання тіла покійного й приготування останнього до погребіння, включаючи вбирання та укладання/спорядження труни; облаштування людського простору, в якому знаходилося мертве тіло (до моменту винесення небіжчика за межі хати); «ночівля» померлого в хаті та нічне «чергу-

вання» коло нього рідних та близьких; винесення труни з хати, за межі внутрішнього простору та жалобна хода; погребіння тіла на могилках; поминальна трапеза, післяпоховальні обрядодії.

Спеціальне опитування було проведене нами 2009 року під час експедиційного виїзду під керівництвом Григорія Щербія до сіл: Вороб'їв (Ріпкінський район), Смяч (Щорський район), Хотівля, Коноп (Городнянський район). Враховуючи вік наших інформанток (найстарша – 1919 р. н., наймолодша – 1940 р. н.) можна стверджувати, що нами зафіксовано реалії початку – середини ХХ ст. Окремі новації, про які свідчили наші респондентки, не порушили цілісності обрядового комплексу, що розглядається, а відтак можна говорити про його сталість та збереженість архаїчних рис.

У якості порівняльного залучено друкований матеріал, зафіксований на Гомельщині. Відразу зазначимо, що фактографічний матеріал з теренів Гомельського Полісся, порівняно з Чернігівським Поліссям, не є настільки репрезентативним. Цінним для нас є, зокрема, доробок білоруських колег із представлення фольклорно-етнографічних спадщини з різних районів Білорусі, зокрема, Жлобінського району [4], монографія У. М. Сисова «Білоруська поховальна обрядовість» (1995) [5].

Обмивання тіла покійного. Для української традиції загальновідомим було уявлення про шкідливі й водночас – оберегові властивості «води з мерця». У всіх обстежених селах діяло правило – жінку обмивали жінки («баб кликали»), чоловіка – чоловіки. Серед особливих варіантів – «як старий умірає – то старіших [кличуть обмивати], а як молодий – молодших» (с. Смяч). Звертає на себе увагу той факт, що локус, куди виливали «мертву воду», відзначається виразною сталістю – обстеженому регіоні з-над двору «під кут, де ікони» («в угол хати») (сс. Хотівля, Вороб'їв, Смяч). Типовим є пояснення: «Тую воду вилівають де ікони стоять под кута, викопують ямку і віносять вилівають воду туди. [А чого?] Шоб не ходілі тудою люди і худоба, бо, счітай, то уже мертва вода, так шоб она нікуди не розлівалась» (с. Вороб'їв). В інших варіантах згадується універсальна вербальна формула: «те місце, де люди не ходять», під паркан. Зауважимо, що виливання води саме під покуть фіксувалося Н. Гаврилюк також у суміжних місцевостях Київського та Житомирського Полісся [1, с.31].

Облаштування людського простору, в якому знаходилося мертве тіло передусім демонструвало турботу про померлого, його душу. Розміщення тіла відбувалося за загальноприйнятим канонам – голо-

вою до покуті, ногами до дверей. Перше, про що дбали – це запалення воскової свічки («провідничок» – с. Хотівля). Зазвичай її встромляли у посуд, наповнений зерном, який, у свою чергу, ставили на вікно (сс. Котоп, Смяч, Вороб'їв), рідше – на стіл (с. Хотівля) й пильнували, щоби вона весь час горіла, допоки мертво тіло знаходиться в хаті. Показово, що особливих регламентацій щодо зерна (жито або пшениця) нами не виявлено (звідси поширена універсальна лексема «зерно»). Найчастіше, як і в цілому в Україні, після погребіння його висипали курам. Свічки, що не догоріли до моменту виносу труни з хати, гасили, і вкладали під праву руку мерцеві в домовину – вважалося, що залишена деінде, вона може бути використана для знахорювання (с. Смяч). За іншим варіантом, свічку залишали на вікні до сорока днів.

Проявом турботи про душу померлого було виставляння «води». Необхідність у цьому повсюдно пояснювалася потребою душі, що все ще перебувала в хаті – «духи ходять», а відтак її «дух випиває» (с. Смяч): «Ну, кажуть, до шести недель мертвец ходіт по хате, так у селі кажуть – душа ходіт його по хаті» (с. Вороб'їв). У зоні, що нами обстежувалася, вода, взята вранці з колодязя є універсальним атрибутом, який супроводжував перебування тіла в хаті, а також ще деякий час після погребіння. Звертає на себе увагу той факт, що вода повсюдно виставлялася на вікно, хоча подальша акція мала специфічні локальні ознаки: її упродовж сорока днів щодня вранці міняли: «Каждїй день до схода соннца нада поменять ету воду, ну винести, висипать, вилеть под угол дома, где ікона, і другу набрать, і так сорок дней» (с. Хотівля). Про надзвичайну архаїчність цього звичаю та глибокі витоки свідчить запис із с. Смяч, де одна з інформанток згадала, що колись «у нашому селі, я знаю, кажний день на могилки носили воду, кажний день бегали. Принесе воду, і поливає могилу. У нас кажут, на матері не можна плакать. А сниться: що це ти на мене і лл'єш, і л'єш воду?»

Зафіксовано також варіант, коли вода стояла недоторканою весь належний термін, після чого (як не випаровувалася) її виливали. Звертає на себе увагу той факт, що попри розмаїтість строків, протягом яких «вода для душі» трималася в хаті на більшій частині північно-українських територій, а це зазвичай 9, 12, 40 днів, в усіх обстежених селах півночі Чернігівщини він зводився виключно до 40-ка днів. Зауважимо, що звичаю чіпляти рушника (так само «для душі»), відомого на суміжних територіях, тут не виявлено. Проявом піклування про душу, та, одночасно, знаком надзвичайної події було, очевидно, дотримання правила відразу після того як помирала людина, відкривати ворота – їх

закривали лише з винесенням гроба до могилок (с. Смяч).

Іншим суттєвим компонентом піклування про «мертвяка», своєрідною формою його посмертного частування, було розміщення на вікні *гостинців*. За нашими спостереженнями, це стійка локальна реалія (разом із місцем її розташування – вікном). До номенклатури «гостинця», який ніс із собою кожний, хто йшов до хати, до «мертвеца», входив стандартний для такого роду випадків перелік продуктів: «хто пряник, хто канфету, хто мандарину, хто яблуко, – усі хто не йде, щось несе, обізательно» (с. Конотоп), а також пляшка води, горілки, мед (с. Смяч). Певним чином могли розрізнати покладання цукерок/пряників та хліба – останній викладався окремо на стіл (с. Вороб'їв). Додамо, що в обстежених селах мав місце звичай, за яким із «гостинцем» до нового померлого в обов'язковому порядку йшла рідня попереднього: «От умер мой хазяїн, а через 40 днів учителька тоже умерла, то я носила гостинці – *так нада передачу нести* – коржики, печеня, канфет, бутилку води, бутилку. Я їду, становлю це коло мертвяка, а гостинцем – трохи на вокно, а то хто у хаті є – тим роздаю, і по дорозі кого встречу – свого поминала» (с. Смяч).

Окремого висвітлення вимагає обов'язкова присутність у внутрішньому просторі хати, в якій готувалися до похорону, хліба. Усі інформанти свідчили, що після того, як помирала людина, треба було подбати про «панахіду» – випічку як мінімум однієї або трьох (с. Смяч) і більше хлібин, а також пиріжків, коржиків («починают пекти як тільки помер» – с. Конотоп). Зазвичай хліб був круглої форми. Обов'язковим обрядовим дійством було розламування ще гарячого, відразу з печі, вироба, «щоб дух пошов по мертвяку хлебний. Розламують хлібину, як спечеться, хто пече, той розламує, і вгощають [присутніх]» (с. Смяч). Хліб також викладали на стіл. Додамо, що однією зі складових «вечері», яка влаштовувалася для тих, хто залишався поруч із померлим на ніч, було також розламування та пригощання/розподіл хліба серед присутніх. З випіченою напередодні хлібиною йшли на могилки, й той, хто ніс її, першим перетинав ворота кладовища. Проте після завершення погребіння, на відміну від «гастинців», яких роздавали на могилках, її могли повернути додому (варіант – віддати батьощі – с. Конотоп), щоби розділити її (не розрізати) для споживання на поминальному обіді.

Щодо виготовлення та **облаштування «домовіни»** («гроб») й **приготування тіла до погребіння**, зафіксований нами матеріал позбавлений регіональної специфіки. Йдеться про загальновідомі реалії, які

фіксуються по всій території України – покладання частини стружок («треска») на дно домовини, у подушку й спалювання решток у дворі («ненормальні в печі топили ... – кажуть, що судьба їй погана» – с. Смяч). При тому нами не виявлено застосування при виготовленні гроба спеціальної мірки, яке широко фіксується, зокрема, на Центральному та Західному Поліссі. Подушку повсюдно набивають сіном, пахучими травами (м'ята, явір), подеколи освяченими на Трійці (с. Конотоп). Широко відомою виявилася заборона вкладати у домовину подушку із пір'я: «Адамова мати – знаєш? – та положила подушку [дочці], що Максим застрелів на болоті, подушка та розпалася, да пер'я ж їй у рот і в очі лезе, так вона сниться маті: нащо ти, мамочко, поклала сю подушку, що у мене полон рот пер'я, і повніє очі? Так що не милися, ти, голубочко, класти [подушку з пір'я]» (с. Вороб'їв). Зазвичай подушку накривають вовняною хусткою («платок»), – передусім жінкам.

Характерною ознакою обстежених на півночі Чернігівщині сіл є те, що при облаштуванні домовини вкладання додаткового («на запас», «друга одежа») одягу, – звичай, який широко фіксується, зокрема, в поліських селах Рівненщини та Волині, рідше – Житомирщини, тут представлений епізодично. У записаних нами інтерв'ю, навпаки, респонденти твердять, що «...колись нічого не клали [в домовину], тепер як умре із жалю, що попало кладуть. Наприклад, я умру, то можуть спадницю, сорочку мені положить, платок лишній, а колись – може і так кидали, із жалю» (с. Смяч). В іншому селі жінка стверджувала, що це правило у них ніколи не було обов'язковим, його розпочали триматися в останнє десятиліття: «От син у мене умер, так я тоді, сарочечка осталась і штани, так нікому не отдала, а тепер лежить, і на душі тільки картить, що нікому не отдала. Уже сину казали – забери, чого воно лежить, не поклала у дамавіну. А муж умер – то що вже в нього не було – все поклала – і штанов штук двоє, одні наділи, а одні так поклали, збоку, що під голову. Я так рабіла. А як я умру – то і світерок оставіла, і штани купіла харошіє, кремпліновіє, саветськіє» (с. Смяч). Лише в с. Вороб'їв нами записано, що «і десять хусток, і юбок [вкладали], *щоб переодівалась*. Красівенніє. Там переоденється».

Незмінним залишається правило класти, по можливості, нове вбрання: «Загоді готують – щоб сорочка була нова, і штани нові, і юбка нова, і джемпер новий, і щоб все було нове, як з-під молотка» (с. Вороб'їв); «Одягалі те, що було готове. Що не було, то шукалі. Старалісь, щоб новейше що-небудь. Раньше називаліся спідниці, одягалі обізательно сорочку вишивану полотняну, фартух повдв'язувалі – харанілі так, як

люді хаділі тагда. Ну а зараз – ніхто нічого. Две хусткі – одну зав'язали, другу по падушкє. Юбку якусь, чи спідницю, тапкі і чулкі. Тепер уже не спадніци, а плаття» (с. Конотоп). Окремо обумовлюється підкладання під спину «чистої постілки». Щодо взуття, то маємо свідчення, що колись ноги обматували намітками, онучами, і босими ніколи не ховали; тепер повсюдно вказують на «новіє туфлі», «тапочки». У випадку, якщо щось забували покласти, звичай «передати» забуте широко фіксується й на цих теренах: «Як забудят, і пріснітєся сон, шо щось там недоклалі, слєдующого харонят, то кажут, передать надо. Кладут у другу дамавіну, а буває, що і не дозволят – я не знаю, для чого ти кладеш. А не – просто на сваєй магілє викопает ямочку, і закопает туда. І всію» (с. Конотоп).

Як і в інших місцевостях Полісся – і Західного, і Центрального, тут відомий звичай вкладати в «дамавіну» два фартухи («запонка»), але у випадку, коли ховали «бабу – ту, що бабіла». Йдеться про досі побутуючий звичай назначати «другу» бабу, в обов'язки якої входить, зокрема, купання дитини та приготування обрядової каші: «От я роділа дітя, і беру її у баби, і я буду класті дві запонкі, у гроб – одін обв'яжуть, а другий у гроб кладуть, під бочок. Для того, шо вона мені дважди баба. Так вона мені баба – свєкруху беруть в баби, вона вже і так матка, баба, і ще вона її в бабу взяла. Або візьму чужую бабу – все одно вона мені баба. У мене подруга – баба» (с. Вороб'їв).

Окремо зазначимо, що при спорядженні «віка» характерною особливістю виявилася усталена традиція накривати його лише «утіральною» (шматок полотна, скатерть, покривало), і не викладати на нього хліб. Зазвичай його забирав священик.

Звичай залишатися в хаті, де лежав «мертвец», на ніч, із читанням пєвчєй «Євангелія» та наступним пригощанням присутніх «вечерею», є, безумовно, досить давнім. Як свідчать інформантки, колись приходили «глядіть» удови – тепер зазвичай іде хтось із близької рідні. Для них обов'язково готується пісна вечеря («обід»), до номенклатури страв якої входять «картофель с алією, салати, рібу, сельодку, квасоля тоже посная, гарілку ставляють» (с. Конотоп). Під час вечері знову (але вперше за цей день) свіжевипечений, а отже все ще гарячий хліб розламували і роздавали тим, хто був на вечері.

Поховальна хода розпочиналась із виносом тіла із хати. Нині цьому передує церковна служба та відспівування, яку править місцевий священик за участю «пєвчих» у хаті Неодмінними атрибутами обрядодії була свячена вода, а також кропильце із колосків жита, за допомогою

якого «батюшка» кропив у хаті. Залишки води разом із кропильцем забирали на могилки. Для досліджуваних сіл традиційним було обрядове обсіпання житом самої «дамавіни», порога, а також дороги від хати до воріт – ця обрядодія була загалом поширеною по всьому Поліссю. Двері з хати відразу після виносу гроба годилося закрити (так само як і ворота), що спеціально мотивувалося: «чтоб в скорості не било покойного знову» (с. Хотівля), «закривають двері, от уліци, кажут, щоб другого покойніка не було в хаті» (с. Смяч). Ті, хто залишалися у внутрішньому просторі – «блізкіє, кому можна всьо доверить», вимітали зерно (а далі віддавали курям), вимивали підлогу, збирали «постель», на якій лежало тіло, протирали все всередині «тряпачкай».

Тепер після прощання у дворі, домовину ставлять на машину, не так давно – підводу, проте, за свідченнями інформантів, колись її тільки несли на ношах («нарах») – «хоть і даленько, а всьо равно несуть на нарах, ушестьох несли, не мінялись» (с. Вороб'їв). За згадкою, тут відомий звичай «нести мертвяка по зеленій дорозі», для чого діти кидають перед ходом, до самого кладовища, зелені гілки з дерев (с. Смяч). По дорозі на могилки жалобна процесія зупиняється на всіх перехрестях, поворотах, як лягає шлях – біля школи (с. Смяч), а також окремих дворів.

Серед у цілому універсальних атрибутів, задіяних у поховальній обрядовості, варто окремо відзначити дію з хлібом. За свідченнями, якщо хода зупинялася біля якось двору, його господарі виносили з дому на тарілці хліб і сіль, і з тим повинні були йти за гробом до повороту на кладовище, після чого могли повертатися додому – хліб цей у звичайний спосіб ця родина невдовзі споживала на обід (с. Хотівля). Нагадаємо, що тимчасом хтось із процесії і далі ніс на могилки кошик (вузлик) із «гастінцями».

Домовину опускали(ють) на мотузках, колись (або у кого є і тепер) – на полотні. Тут досі прийнято кидати в яму гроші (варіант – три жмені глини). Хрест ставлять у ногах, «щоб он [небіжчик] дивився на хрест» (с. Смяч), в'яжуть «набожник» (с. Вороб'їв). На зворотньому шляху від могилок, на воротах, хтось із рідні всім присутнім роздають гостинці, запрошують на обід. Обов'язковим правилом було нагодувати обідом всіх, хто допомагав при похороні – обмивав і вбирав тіло, робив, споряджав і ніс домовину, копав могилу.

Поминальна трапеза повсюдно зветься «обідом» («обєд», «абід»). Неодмінною поминальною стравою було «коліво» – в усіх обстежених селах його виготовляють із «белої булки» (варіант – бублики),

яку кришати у теплу переварену воду. Лише в сс. Хотівля, Смяч додавали меду (тепер – цукор). Незмінним залишається ритуал на початку трапези скуштувати три ложки колива. Перелік страв, які готувалися на жалобний обід, був досить скромним – зазвичай це були пісні страви – борщ («друга їда» – с. Смяч), квасоля з грибами, риба (сельодка), каша (переважно пшоняна, але могла бути і ячнева, гречана, тепер – рисова). У с. Смяч спеціально застерігалось: «щоб не жареного, не печеного». Крім того, серед страв на поминальному столі називаються холодець («захолід»), вареники, «блінчікі» («латки», «налісники»), коржі, останню стравою виставляли кисіль. Додамо, що на стіл викладалися всі «гостінці». Нині традиція «скромного обіда», як і в інших місцевостях України, зникає – інформанти жаліються, що «як заховают мертвеца, Господи, чого тільки не готуют ..., , – яка у кого змога» (с. Вороб'їв).

Щодо **обрядодій другого дня після похорон** (або ще казали «третіни»), у селах північних районів Чернігівщини повсюдно виконуваним дійством було відвідання «могилок», відоме під назвою «нести сніданок» («обід»), традиційне для всьог обширу Полісся. Фактично йшлося про завершення жалобної трапези, тільки тепер на могилі померлого, за незримої участі в ній останнього. Ця трапеза була завершальною в ланцюгу післясмертного годування «покойніка». Наступне його пригощання відбуватиметься тільки на свято, та спеціальні календарні дати – «дєди». До «сніданку», відповідно, входила «холодна закуска», але це також могли бути і залишки борщу, каші, так само – коржики, пироги. Брало з собою горілку, вино, воду. На могилі розстеляли «утіральнік», викладали принесені наїдки, поминали. Все, що лишалося від «сніданку», закопували в ямку на могилі (с. Хотівля).

Наступними справляли «дев'ятини» – на 9-й день, «саракавіни», «великіє помінкі» – на 40-й день, рідше – півроку, а також рік («годовщина»). На дев'ятини на «обідню» (с. Хотівля) годилося запросити передусім тих, хто брав участь у похороні («причетних»), на 40-й день дбали про те, щоби занести в церкву «панахїду». У с. Вороб'ї записано, що на «великіє» помінки хліб спеціально вже не пекли, натомість на покуть і на кути стола виставляли миску з гарячею картоплею – так, щоби по хаті йшла пара.

Наостанок варто згадати про ще один своєрідний звичай, добре відомий на всьому обширі Полісся, й представлений також у записях, зроблених у чернігівських селах на українсько-білоруському пограниччі. Ідеться про таку обрядову реалію, як заборону впродовж 40-ка днів

після смерті кого-небудь із хатніх мастити (білити) хату із стійкою вербальною формулою мотивації, «щоб не замазати очей на тому світі» (с. Смяч). Так само, поки покійного не поховують, утримувалися від прання, шиття, консервування – «ну не можна». Про стійкість подібної регламентації свідчить записана нами оповідь: «Мой дедушка умірав, то казав – Машо, подбелі хоч трохи, бо я умру, буде грязно целих 40 днів. – Я це добра запомніла. – Бо я сьогодні вмру. – І поодбеліла. – Ну що, ти вже отбеліла? – Отбеліла, – кажу. – Ну от і добре, буду умірять, – і умер. Ну що йому було?» (с. Конотоп).

Досліджувані різновиди звичаїв поховально-поминального циклу – як ті, що мали поширення на прилеглих територіях Українського Полісся загалом, так і ті, в яких ми визначаємо специфічні локальні риси, можуть бути зіставлені з етнографічними даними, зафіксованими на території Гомельського Полісся. Виразною повторюваністю на всій території українсько-білоруського Полісся виділилися такі обрядові реалії як обмивання померлих: чоловіка – чоловіками, жінку – жінками; «ручник» як атрибут спорядження тіла; очищення внутрішнього простору хати після винесення домовини; застосування в поховальній обрядовості гілок ялинки (на Гомельщині нею «адкідваюць» машину, на якій везуть гроб [4, с.470]) поховальна хода із зупинками на перехресті («скрижаванні») доріг, «абед» із обов'язково гарячими стравами (хліб, картопля), номеклатура поминальних страв – коливо (на Гомельщині – «канон») з води, булки та цукру, борщ, каша, бліни (на Чернігівському Поліссі – млинці). Спільними були дати поминання померлих (та лексеми на їх означення) – «треці дзень», «дев'ятіни»/«дзев'яціни», «саракавіни», а також звичай запрошувати на «абед» всіх, хто брав участь у похоронах [4, с.466].

Щодо значення реалій порівняно з іншими поліськими зонами, що знаходяться на території України, то звичай «міняти воду», так само як виливати її (а також «мертву воду») знадвору під покуть фіксується також на Київському Поліссі, частково – на північній Сумщині. Так само вікно і покуть визначаються як місцезнаходження атрибутів (вода, свічка, гостинці), призначених для «мертвяка», – за висновками Н. Гаврилук, вони є переважаючими також на Київщині та Житомирщині [1, с.33].

Між тим, виразну локальність має атрибутивний ряд поховальної обрядовості – передусім це хліб (гарячий хліб «для душі», хліб-«панахіда», хліб, яким супроводжували поховальну ходу), а також вода, яка виставлялася для душі на вікні (при відсутності звичаю чіпляти на

вікно «ручніка», яке фіксується, зокрема на Волинському Поліссі та Київщині [1, с.32], та викладати на вікно «для душі» шматок хліба, як це робили на Гомельщині [4, с.469]). Ареал, що нами розглядається, є цілісним також з точки зору стабільності 40-ка денного строку для тримання на вікні відповідних атрибутів (свічки, води, гостинців). Це свідчить також про те, що строки помертних навідувань померлим(ою) своєї хати і час, протягом якого тримали для душі воду, співпадали. Очевидно, деяка специфіка зберігається у звичаї не накладати у домовину додаткового одягу. І все ж, розглянутий комплекс поховально-поминальної обрядовості – таким, яким він склався на Чернігівщині, в зоні українсько-білоруського пограниччя, демонструє риси етнічної гомогенізації та нівелювання проміжних зон.

Боряк Елена

УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ КАК РЕГИОН ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВЗИМОВЛИЯНИЯ (НА МАТЕРИАЛАХ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЧЕРНИГОВСКОГО ПОЛЕСЬЯ)

На примере обрядов погребально-поминального цикла, характерных для Черниговского Полесья, выявлено ряд черт этнической гомогенизации и нивелирования промежуточных зон, а также признаки локальной специфики соответствующих обрядов в этой зоне белорусско-украинского пограничья.

Ключевые слова: украинско-белорусское пограничье, Черниговское Полесье, поминальная обрядность, этническая гомогенизация, культурное взаимодействие.

Boriak Olena

UKRAINIAN-BYELORUSSIA FRONTIER AS AN AREA OF ETHNOCULTURAL COOPERATION (BASED ON MATERIALS OF FUNERAL CEREMONIES OF CHERNIHIV POLISSIA)

Using the examples of ceremonies, connected with the funerary rituals and beliefs about the dead, collected in Ukrainian Chernihiv Polissia, the author shows a number of features of ethnic homogenization and smoothing out of intermediate zones, as well as local specificity of corresponding ceremonies in the area of Ukrainian-Byelorussia frontier.

Keywords: Ukrainian-Byelarussia frontier, Chernihiv Polissia, funeral ceremonies, ethnic homogenization, cultural cooperation.

Джерела та література

1. Гаврилюк Н. К. Київськополіський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій // Київське Полісся: етнолінгвістичне дослідження / С. С. Березанська, Н. К. Гаврилюк, В. Д. Дяченко та ін. Відп. ред. І. М. Железняк; АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. – К.: Наук. думка, 1989.
2. Карский Е. Этнографическая карта белорусского племени. Сост. в 1903 г. – Режим доступу: http://zapadrus.su/images/stories/mv_imeges/karsky/Belarusians_1903.jpg. – Назва з екрану.
3. Куцмані Б. Форум: «Поверх кордону»: концепція прикордоння як об'єкт дослідження // Україна модерна. – Київ: Критика, 2011. – Ч. 18: Пограниччя. України. Периферії.
4. Новак В. С. Пахавальная абраднасць // Святло каштоўнасцяў духоўных. Жлобінскі край: мінулае і сучасное / пад агул. рэд. В. С. Новак, А. А. Станкевіч. – Гомель: ААТ Полеспечать, 2009. – С. 465 – 472.
5. Сысоў У. М. Беларуская пахальная абраднасць: структура абряду, галашэнні і дзеяння. – Мінск, 1995.

Буйських Юлія

УДК 398.4 (477.7)

МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПІВНІЧНОГО ПРИЧОРНОМОР'Я: ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО ПОБУТУВАННЯ

На основі систематизації польових матеріалів, зібраних серед українського населення деяких місцевостей Північного Причорномор'я, у статті висвітлюються особливості сучасного побутування міфологічної традиції регіону. Окремо розглядаються уявлення про такі міфологічні персонажі як вихор, відьма, «ходячий» мрець, домовик. Порівняльна характеристика трьох останніх з урахуванням їх локальних особливостей представлена у вигляді таблиць.

Ключові слова: Північне Причорномор'я, міфологічна традиція, міфологічні уявлення, відьма, «ходячий» мрець, домовик.

Сьогодні у вітчизняній гуманітаристиці загалом, та етнології зокрема, нерідко можна зустріти думку, що традиційна культура катастрофічно щезає чи деградує під впливом сучасних процесів урбанізації та

глобалізації, що покоління «останніх носіїв традиції зникає», а з ними і цінна інформація про ті чи інші культурні явища. Побутує уявлення (чи радше черговий новітній міф), що сьогодні традиційні міфологічні вірування та уявлення можна зафіксувати лише на теренах українського Полісся та Карпат, які вважаються своєрідними «заповідниками» різних форм побутування традиційної культури. Певною мірою така думка цілком виправдана, оскільки у названих регіонах, де доводилося працювати і нам, дійсно збереглося досить багато явищ традиційної культури, і у тому числі, міфологічних уявлень.

Водночас очевидно, що трансформації в культурі відбуваються всюди і на різних рівнях, у тому числі, не без сильного впливу ЗМІ, а традиція, у свою чергу, не є чимось застиглим та монолітним. Вона варіює та інкорпорує у себе те, що ближче її носієві, тобто, ті культурні елементи, що можуть органічно функціонувати у її структурі [2, с. 71]. Так, наприклад, у билічках поряд із домовиком нині фігурують полтергейст і барабашка, яких традиція локалізує у міських квартирах, ліфтах, машинах, готелях тощо, а відьма із сусідки «через хату» стає сусідкою по поверху у панельній багатоповерхівці. Останні етнологічні та фольклористичні дослідження засвідчують, що міфологічні уявлення та пов'язані з ними різноманітні прикмети, заборони, магічні практики – явище, характерне сьогодні не лише для мешканців маленьких сіл, порівняно віддалених від процесів урбанізації та глобалізації [1, с. 4; 6, с. 37 – 38; 14, с. 242]

Це підтверджують як інтерв'ю, записані нами у м. Києві [2, с. 70; 3, с. 251 – 252], так і нещодавні польові дослідження, проведені на Півдні України, в деяких місцевостях Північного Причорномор'я. Стаття засновується на матеріалах, зібраних автором під час експедицій у Білогірський, Кіровський, Ленінський, Сімферопольський, Судакський р-ни АР Крим; Бердянський р-н Запорізької обл.; Володарський, Новоазовський, Першотравневий р-ни Донецької обл. та Очаківський р-н Миколаївської обл. Мусимо зізнатися, що для нас виявилось все ж відкриттям зустріти в таких достатньо урбанізованих, розвинутих у промисловому відношенні, і більше того – в курортних, рекреаційних зонах, велику кількість різноманітних міфологічних вірувань та уявлень, що відрізняються сталістю традиційних загальноукраїнських сюжетів. Важливо відзначити, що під час експедицій нами були опитані як представники корінного українського населення, тобто мешканці вказаних областей приблизно 1920-1930-х рр. народження, які вважають себе українцями, розмовляють українською та пам'ятають, що принаймні

їхні батьки народилися у цій місцевості, так і ті українці, які через різні історичні обставини були переселені з різних місцевостей Західної, Північної і Центральної України до Криму та Приазов'я після Другої світової війни. Тобто, варто брати до уваги неоднорідність місцевого українського населення, яке загалом є сплавом нащадків вихідців із різних історико-етнографічних регіонів України, що не може не позначатися і на їхній духовній культурі. З усіх названих областей найбільша кількість «міфологічного» матеріалу була зібрана у Криму та Очаківському р-ні Миколаївської обл., менше – у Донецькій обл., а найменш інформативні тексти були зафіксовані у Запорізькій обл.

У зазначених районах АР Крим міфологічні уявлення характеризуються, передусім, певною еkleктичністю та імовірним впливом іноетнічних культур – росіян, греків, кримських татар. По-друге, вони демонструють побутування багатьох традиційних сюжетів і персонажів. Наприклад, стійкою виявилася віра в демонічну сутність вихору, на позначення якого респонденти-українці крім легко пізнаваних традиційних назв «вихорь», «смерч», «чорт», «нечиста», «страшна» сила називають ще «тіфон»: *«...такой смерчь воть этот большой, гаворяць, этот, ураган – тіфон, гаворяць, спускаєця»* [7]; *«...вот он ідьот – чьорная такая, ат неба паласа ідьоть, ідьоть к земле і гаваряць, - это ідьоть тіфон, щас будіт лівєнь...»* [8]. Чому власне вихор називається «тіфоном» жоден із інформантів не міг відповісти. До речі, у перекладі з грецької «τιφῶς» (тюфос) означає «ураган», «буря», «вихор», «гроза» [4, с. 1265], а кримсько-татарське слово «туфан» означає буря [15]. Можна припустити, що така назва вихору у місцевих українців пов'язана з наявністю тісних контактів із деякими етносами Криму – зокрема зі згаданими татарами і греками. Було зафіксовано сюжети, типові для українських, і загалом, східнослов'янських вірувань. Наприклад, вони відбивають вірування у те, як колись у вихор кидали ніж і він випадав звідти з лезом у крові; про людей, які вміли «підрізати» вихор за допомогою серпа і ножа, висвяченого на нічній службі на Великдень (примітно, що в ролі таких людей можуть виступати або греки, або кримські татари, тобто «чужі»); про те, що у разі наближення вихору, треба осіняти себе хресним знаменням та опускатися до землі, щоби він не зашкодив. Наведемо кілька прикладів: *«Чьорний, да такой широкий, да, знаітьє, уже к земле оставалось метра, наверно, два, но это ж далеко, может, там оно метров сто... наша бабушка Васіліса бегом в комнатку, берьот сталовий нож, сталовий нож, і бірьот топор, што рубают. І во так – тапор і ножом вот так шота делаіть [відтворює рухи хрест-навхрест] і во*

так режеть, і шото гаварить... ето на глазах било... і всрете – кусок падаст вниз, а то падимаєца всрху – бабушка перірэзала смерчь. Смерчи перірэзають. Смерчі атводять в сторону... і татари харашо знають ето...». [11]; «...ідьот тіфон, щяс будіт лівень, і от старушкі вихаділі, малітву чіталі, і... нажом етім перірэзають. І от перірэзають і смотрять, шо он падимаєца, падимаєца, падимаєца к всрху – ушол». [8]; «Я слишала, такой віхрь, как вот ідьоть віхрь – і кідай нож туда... І нож будеть в краві. Ета ж нечістая сіла ідьоть. Ето ж ні, а нічістая сіла. ...ето свікруха мнє рассказивала, а єй раєсказивала бабушка, как унесла девачку. І ани делалі, прасілі Господа Бога, маліліся, і нарисовалі вот ето круг, сделалі белім мелом, і стаялі всє маліліся, і етава дітя привєло суда, і паставіло на ето мєсто... віхрь, да паставіл» [9]. В інших місцевостях таких уявлень про вихор зафіксувати не вдалося. Схожі уявлення про бурю та вихор, як про «недобру», «нечисту» силу зустрічаються в українців обстежених районів Приазов'я, але вони не деталізовані та порівняно бідні. Лише одноразово у с. Кірове Володарського р-ну Донецької обл. у місцевих греків нам зустрілося уявлення про вихор як про чорта, який «крутиться».

Більш детально нам хотілося б зупинитися на трьох міфологічних персонажах, вірування у яких зустрічаються повсюдно. Це *відьма*, «ходячий» *мрець* та *домовик*. Найбільший масив інформації було зафіксовано саме про відьом, і, власне: про їхні магічні практики, способи спричинення шкоди людям і худобі, способи захисту себе і своєї домівки від дій відьми. Відзначимо, що думки респондентів стосовно вже самого факту існування відьом розділилися. З одного боку, приблизно в половині записаних текстів наголошується на тому, що нині відьом немає (або їх мало), а якщо ж вони і є, то «не такі сильні, як раніше»: не крадуть молоко, не забирають дощ та втратили здатність до перевертництва. Зокрема: «...ще як мама малада була, так тоді ще були такі – мама розказувала... шо ходили відьми свинями. Свинями превращались, у кішок превращались – да, да. За молодості мами. А при нас уже такого не було...» [12]. Більшість інформантів все ж відтворювала історії про «колишніх» відьом, у яких знаходимо традиційні сюжети про відбирання молока; перевертництво (на kota, кішку, собаку, вовка, свиню, відро і т.п.); важку смерть та способи її полегшення (у тому числі про пробиття дірки у даху чи в стіні) тощо. Сучасні уявлення про відьом, зафіксовані у вказаних місцевостях, пов'язані більше із вірою в чорну магію, «причарування», «пороблення», «підкидання» намовлених предметів у двір тощо. В той же час, значна кількість записаних нами інтерв'ю характеризується досить високим

ступенем віри в існування відьом і нині. Наприклад, у с. Золоте Поле Кіровського р-ну АР Крим нам вдалося записати традиційне уявлення, яке сьогодні фіксується вкрай рідко – про деякі фізіологічні особливості жінки-відьми, а саме, наявність у останньої хвоста: «...*Ми кажда-то, в Золотом Поле у нас была баня, старая, да. Ми с мамой купалися. І у одной женщины, бабушка моя заметіла і... мнє паказуєт – у ней, значіт, не хвост, но вот этот, который вот у нас кончаєца, копчік, знайте вот на конце копчік, а так у ней єцьо от копчіка так, вот такой кусок торчіт...* [бабуся інформантки – Ю.Б.] ана сказала: «*Ета женщина – вєдьма...*» [11]. Подекуди також фіксуються традиційні уявлення про підвищення активності відьом у залежності від календарних циклів (зокрема на Великдень, Водохреща) та їх відповідну поведінку у церкві: намагання підійти ближче до священика, вхопитися за його одяг, доторкнутися до замка чи дверей церкви. Загалом підкреслимо, що основні сучасні сюжети міфологічних оповідей про відьом у досліджуваному регіоні засновуються на віруваннях в «зурочення», «погані очі», спричинення шкоди дітям, молоді, рідше – худобі шляхом чорної магії, а також практика любовної магії. В Очаківському р-ні Миколаївської обл. також поширеним є вірування у те, що існування відьом у селі прямо пов'язане з відсутністю дощів, посушливим літом і як наслідок – неврожаєм. Крім того, не можна не відзначити впливу ЗМІ на міфологічні уявлення про цього персонажа: подекуди нам зустрічалося уявлення, що нині відьом набагато більше, оскільки вони вчать по книжках та телепередачах (на зразок «Битви екстрасенсів»). Зауважимо, що це загалом характерно для сучасної української міфологічної традиції.

Практично у кожному населеному пункті нами були зафіксовані билички про «*ходячих*» мерців. Традиційно вважається, що «ходити» після смерті та турбувати живих можуть або ті покійники, які вели неправедне життя, наприклад, були п'яницями або самогубцями, або ті, за якими сильно плачуть та тужать найближчі родичі: як правило, жінка за чоловіком, чи сестра за братом, і особливо, якщо це відбувається вночі. Кажуть, що таких мертвих «приплакали» (Крим, Донецька обл., Запорізька обл.); «притужили» й «прижурили» (Миколаївська обл.). Наведемо приклад: [оповідь про те, як бабуся респондентки «приплакала» свого чоловіка] «...*каже: «Плачу ж і плачу, плачу і плачу», ну, а... под клуньюю стоїть там лавочка, вона на тій лавочці сидить ночью, каже: «Місячно так, - а город до ставка, посеред города стежка, - сидю я плачу-плачу, дивлюся – йде мій Федя із, от ставка по стежкі. Пришов, сів коло мене та каже: «Чьо ти, Параско, плачеш?» – Ну,*

та як оце не плакати? Осталася с малими дѣтками, стіки дѣток, шо міні з ними робить, - а отак, - каже, - рука налазить на мене уже, а він свою руку на мою і поклав, а вона, - каже, - шо холодна, як льод, а шо, - каже, - ну, не тіло, а як ото, знаєш, ковбаса сира, таке слизьке, холодне, і м'яке ж, ну, без костей. Я, - каже, - злякала-ся, - це вже, - каже, - сатана до мене знать прийшов, - а вона дуже теж богомольна була, вона тоді: «Свят, свят, свят, свят, свят!» - а воно, каже, як наче, - це міні вона лічно розказувала, як наче щось зірвалося, тіки: Пухх! – і не стало його, і не стало. Я, - каже, - після того більше за ним плакати і більш він до мене не приходив. Це міні бабуся лічно міні розказувала!» [13]. Традиційною також є і система апотропеїв, яка застосовується для попередження приходу мерця у дім та захисту від його небезпечних дій. Це, зокрема, читання молитов («Отче Наш», «воскресна молитва»); використання освяченого макусамосію; церковних атрибутів – ікон, хреста, свічок, свяченої води; звернення до священика з метою освятити будинок; застосування нецензурної лайки для того, щоби вигнати «ходячого» мерця з будинку. Підкреслимо однак, що порівняно більше все-таки розповідається про сні, в яких фігурують померлі, попереджаючи про щось, або ж з проханнями не плакати, не забути пом'янути, щось передати, прибрати на могилі; рідше – з погрозами. Тобто, відтворюючи оповіді про «ходячих» мерців, лише незначна кількість респондентів спиралася на особистий досвід. Більшість оповідачів говорили зі слів матерів, бабусь, сусідів, у той же час, не відкидаючи реальність існування такого явища і свою віру у нього. Велика кількість інформантів розповідала про власний досвід спілкування з померлими уві сні, підкреслюючи, що «приходити» мертві можуть тільки під час сновидінь.

Що ж стосується міфологічних уявлень про домовика, зафіксованих серед українців Північного Причорномор'я, відзначимо, що їх порівняно менше. Найбільш повні та інформативні сюжети про домовика були записані нами тільки в АР Крим. Зокрема там зафіксовані наступні візуальні риси домовика: маленький, кудлатий, пухнастий; домовик без зовнішнього образу, існування якого визначається лише акустичними проявами: стукати, шуміти, дути, сміятися тощо. Одноразово був записаний текст, у якому називалися тільки «волохаті руки» домовика, якими він торкався жінки: «...і от ночью, муж бил на смене, от, я просипаюсь от того, что вот сзади кто-то меня лежит. Вот так вот, ну, как, рукой і вот так вот трогаю. І вот прям дѣржал, і вот я ево ущїпнула, вот ущїпнула, вот я прям чувствую, как я щїпаю, і вот

проснулас, і світ бистренько включіла, дійствітельно, это я даже не придумиваю, дійствітельно так і било. А потом отстал, как то вот больше не стал он пріходіть... и вот как рука ево вот волосатая, вот. І я прям вот так ево щіпала, прям ногтямі». [10]. Звертає на себе увагу також побутування традиційного сюжету про провіщення майбутнього домовиком, згідно із яким уночі він навалюється на господиню, господаря чи їхню дитину і починає тиснути. Тоді його треба спитати «На добро чи на худо?», і якщо «на добро», то він почне сміятися і перестане тиснути, на противагу ж – почне дути. Загалом домовик виступає як одна з іпостасей «нечистої» сили – принаймні, позитивного ставлення респондентів до нього не спостерігалось. У інших обстежених місцевостях уявлення про домовика виявилися достатньо фрагментарними та багато у чому пов'язаними з сучасними віруваннями, які поширюються у сільському середовищі через ЗМІ. Наприклад, у Бердянському р-ні Запорізької обл. про власне «домовика» інформації зафіксовано не було, однак один із записаних текстів відбиває уявлення про «барабашку», яка, як вірять, може знаходитися у просторі будинку та розмовляти з дітьми.

Як попередній результат узагальнення та систематизації зібраного матеріалу, уявлення про трьох основних персонажів сучасної міфологічної традиції українців Північного Причорномор'я пропонується представити у вигляді таблиці. Опис персонажів дається за розробленою московською етнолінгвістичною школою схемою опису персонажів, що включає набір основних характеристик, за якими можна ідентифікувати будь-якого міфологічного персонажа [5, с. 60 – 67].

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що під час експедиційних досліджень у різних місцевостях Північного Причорномор'я, нам вдалося зафіксувати цікаву, певною мірою еkleктичну та строкату картину міфологічних вірувань місцевого населення. Найбільш розповсюдженими виявилися уявлення, безпосередньо пов'язані з повсякденним життям інформантів: про відьом та, відповідно, віру в порчу та магію; про «ходячих» мерців та сни про померлих; відчутно менше – про домовика, вихор та інших персонажів традиційної міфологічної системи, віра у яких не справляє настільки сильного впливу на щоденне життя та побут респондентів. Доцільним та перспективним видається проведення компаративних студій у царині міфологічних вірувань та уявлень окресленого регіону, зважаючи на його етнічну та культурну неоднорідність.

ВІДЬМА

	Назви	Іпостасі, візуальний образ	Атрибути, супутники	Кількісна х-ка	Час прояву	Локуси	Функції, дії
АР Крим	ведьма, відьма, калдунья, ведьмак	стара жінка з довгим сивим волоссям, жінка з хвостом в основі кіпчика; чоловік, кішка, вовк, собака, відро	кіт	одинарний персонаж, іноді вказується на те, що раніше «їх було багато»	вечір, ніч	дорога; хлів; місця біля колодязя, паркана, під деревом	лякає; відбирає молоко, заплітає гриву коневі, «портит» корів; «накидає» сглаз на дітей; «причаровує» чоловіків; у церкві хапається за одяг священника; літає
Донецька обл.	відьма, ведьма, «та, що розбирається», «знає»	жінка; жінка у нічній сорочці	не вказується, одноразово: пляшка	вказується у множині: «вони», «відьми»	не вказується; опівночі	не вказується; перехрестя	«калдуєт», «глазить»; «зурочує» худобу, відбирає молоко; займається чорною магією, підкидає у двір яйця та ін. намовлені предмети, ставить людям свічки «за упокій»; роз'єднує шлюб; «не пускає» дощ
Запорізька обл	відьма, калдовница, «жінка з поганим оком»	жінка; свиня, кішка	не вказується	одинарний персонаж; говориться, що раніше «їх було багато»	не вказується	не вказується	відбирає молоко, «робить» корові, дітям, «калдуєт», «чарує»
Миколаївська обл.	ведьма, відьма, ведьмак	жінка, чоловік; чорний кіт, кішка, свиня	рушник	одинарний персонаж; вказується у множині: «вони», «відьми»	не вказується, або на ніч, після півночі	не вказується	заплітає гриву коневі, краде молоко в корів; у церкві хапається за людей, «клямку» дверей; «робить» коровам; підкидає у двір яйця, волосся, ін. намовлені предмети; «глазить»; «забирає» дощ

"ХОДЯЧИЙ" МРЕЦЬ

	Назви	Іпостасі, візуальний образ	Кількісна х-ка	Час прояву	Локуси	Функції, дії
АР Крим	не має особистої назви, говорить просто: «ходить»	померлий родич, як правило, чоловік чи дружина	одинарний персонаж	ніч, як правило, після опівночі	дім	ходить, лякає, стукає, мучить, розмовляє, сниться, лягає в ліжку, вступає у статевий зв'язок
Донецька обл.	не має особистої назви, говорить просто: «ходить», іноді додається, що це «нечисте», «сатана»	померлий родич, як правило, чоловік чи дружина; підкреслюється холодність рук, відсутність кісток	одинарний персонаж	ніч, південь	двір, город	ходить, торкається, лякає, розмовляє
Запорізька обл.	не має особистої назви, говорить просто: «ходить»	померлий родич, як правило, чоловік чи дружина	одинарний персонаж	ніч	не вказується	ходить
Миколаївська обл.	не має особистої назви, говорить просто: «ходить»	померлий родич, як правило, чоловік чи дружина, брат	одинарний персонаж	вечір, ніч	дім	ходить, давить, душить, мучить, «забирає із собою» (спричиняє смерть)

ДОМОВИК

	Назви	Іпостасі, візуальний образ	Атрибути, супутники	Кількісна х-ка	Час прояву	Локуси	Функції, дії
АР Крим	дамавой, хазяї(ї)н	малинький, кудлатий, пухнастий; волохаті руки; без зовнішнього образу	молоток	одинарний персонаж	ніч	горище, пічка, старий будинок	стукає, шумить, шипає, дує, душить, тисне, будить; лягає порчу і обіймає; провіщує майбутнє («на добро чи на худо?»); сміється; залптає гриви і хвости коням
Донецька обл.	дамавой, домовик, домовий	без зовнішнього образу	не вказується	не вказується	не вказується	хата, горище	тисне, душить, стукає, ходить, заховає речі
Запорізька обл.	домовик, барабашка	без зовнішнього образу	не вказується	не вказується	вечір, ніч	хата	душить, розмовляє (переважно з дітьми)
Миколаївська обл.	домовик, домовий	без зовнішнього образу	не вказується	не вказується	не вказується	хата	бігає, шумить

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ УКРАИНЦЕВ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ: ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО БЫТОВАНИЯ

На основе систематизации полевых материалов, собранных среди украинского населения некоторых местностей Северного Причерноморья, в статье освещаются особенности современного бытования мифологической традиции региона. Отдельно рассматриваются представления о таких мифологических персонажах как вихрь, «ходячий» покойник, домовой. Сравнительная характеристика трех последних, с учетом локальных особенностей, представлена в виде таблиц.

Ключевые слова: Северное Причерноморье, мифологическая традиция, мифологические представления, ведьма, «ходячий» покойник, домовой.

Buyskykh Julia

MYTHOLOGICAL BELIEFS OF THE UKRAINIANS OF THE NORTHERN BLACK SEA REGION: THE FEATURES OF THEIR MODERN EXISTENCE

The article enlightens the specificities of mythological tradition of the region in its modern existence. It is based on systematic field data recorded among the Ukrainian population in some areas of the Northern Black Sea region. Mythological beliefs in such characters as a whirlwind, witch, "walking" deadman, house-spirit are analyzed specifically. A comparative characteristic of the last three characters with the emphasis on their local features is presented in the tables.

Keywords: the Northern Black Sea region, mythological tradition, mythological beliefs, witch, walking deadman, house-spirit

Джерела та література

1. Борисенко В. Вірування в повсякденному житті українців на початку ХХІ століття // Етнічна історія народів Європи. – 2003. – Вип. 15. – С. 4 – 10.
2. Буйських Ю. Міфологічні уявлення в повсякденному житті сучасних українців: теоретико-методологічні аспекти вивчення // Народна творчість та етнологія. – № 6. – 2012. – С. 64 – 72.
3. Буйських Ю.С. «Домовой в машине»: мифология в повседневной жизни современных украинцев // Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной Школы-конференции-2012. – М., 2012. – С. 246 – 254.
4. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – М., 1991 [репринт V издания 1899 г.]. – 1370 с.

5. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М., 2000. – 432 с.
6. Golovakha-Hicks I. The life of Traditional Demonological Legends in Contemporary Urban Ukrainian Communities // Folklore. Electronic Journal of Folklore. – 2008. – Vol. 40. – P. 41 / [Електронний ресурс]: www.folklore.ee/folklore/vol40/golovakha.pdf
7. Зап. Ю.С. Буйських та О.Г. Таран 09.10.11 у с. Виноградне Ленінського р-ну АР Крим від Михайленко (дів. Бондарь) Валентини Гаврилівни, 1931 р.н.
8. Зап. Ю.С. Буйських та А.А. Артюх 08.10.11 у с. Ленінське Ленінського р-ну АР Крим від Макарь Валентини Іванівни (дів. Сноркевич), 1936 р.н. (родом із Алушти, мешкає в с. Ленінське приблизно з кін. 1930-х-початку 1940-х рр.)
9. Зап. Ю.С. Буйських 06.10.11 у с. Мазанка Сімферопольського р-ну АР Крим від Єрохіної (дів. Негодяєва) Надії Григорівни, 1935 р.н.
10. Зап. Ю.С. Буйських 08.10.11 у с. Новомиколаївка Ленінського р-ну АР Крим від Олени Волосатої (дів. Нирка), 1969 р.н.
11. Зап. Ю.С. Буйських та О.Г. Таран 07.10.11 у с. Золоте Поле Кіровського р-ну АР Крим від Черепицької (дів. Передирко) Ольги Іванівни, 1939 р.н., родом із м. Старий Крим
12. Зап. Ю.С. Буйських 21.06.12 у с. Новопетрівка Бердянського р-ну Запорізької обл. від Баранік (дів. Тимченко) Надії Петрівни, 1930 р.н.
13. Зап. Ю.С. Буйських 16.06.12 у с. Стародубівка Першотравневого р-ну Донецької обл. від Іваніної (дів. Педченко) Віри Семенівни, 1937 р.н., родом із м. Донецьк (тоді – Сталіно), у с. Стародубівка проживає з 1958 р.
14. Лисюк Н.А. Постфольклор в Україні. – К., 2012. – 348 с.
15. Русско-крымскотатарский словарь / сост.: Асанов Ш.А., Велиев А., Усеинов С.М., Нагаев С.А.; [отв. ред. Асанов Ш.А.]. – Симферополь, 2010. – 464 с.

Бучатская Юлия

УДК 394.2(430.129)

**ОБЕРСДОРФСКИЙ «WILDEMÄNNLETTANZ»: НАСКОЛЬКО
ТРАДИЦИОНЕН ТРАДИЦИОННЫЙ ЛОКАЛЬНЫЙ ОБЫЧАЙ?
К КРИТИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ИЛЛЮСТРАТИВНОГО
ИСТОЧНИКА ИЗ СОБРАНИЯ ПЕТЕРБУРГСКОЙ КУНСТКАМЕРЫ**

У доповіді обговорюється знаменитий південнобаварський звичай «Танок дикунів», який представляється кожні п'ять років в с. Оберсдорф, і його зображення на листівках рубежу ХІХ – ХХ ст.

Ключові слова: винайдення традицій, етнографічна фотографія, фольклоризм.

История обычая, представляемого этнографами-любителями и местными культурными организациями как «древний исконно германский магический обряд начала весны», уходит корнями в аналогичные построения ученых XIX и первой половины XX в. Между тем, оберсдорфский обряд, ставший к концу XIX в. популярнейшим мероприятием региона, впервые зафиксирован был лишь в 1811 г. в виде театрализованного представления и функционирует как таковое до настоящего времени. В докладе делается попытка представить «Wilde-Männle-Tanz» в свете явления фольклоризма и связать историю его «открытия» в XIX в., как и появление его тиражируемых изображений с развитием индустрии туризма.

Речь пойдет о двух фотографиях на бланках открытых писем, относящихся к старейшей из европейских иллюстративных коллекций МАЭ РАН № 2702, полученной в дар МАЭ от сотрудника музея, видного сибиреведа Льва Яковлевича Штернберга в 1918 г. Среди 27 «открытых писем» с портретами типажей различных народов в национальной одежде и изображений жанровых сцен, находятся четыре немецкие открытки, две из которых и будут проанализированы в данной публикации: №№ 2702- 7, 8. Эти открытки представляют собой черно-белые постановочные снимки. Оригиналы снимков и права на их использование принадлежали издательству Й. Хаймхубера и придворной фотографии К.Б. в г. Зонтхофен, Имменштадт, Оберсдорф, также в Баварии. В описи коллекции 2702 имеются два рукописных описания изображений. Одно – первоначальное, сделано рукой регистратора, также сотрудника МАЭ РАН А. Пиотровского и является весьма кратким:

«7. Одна изъ сцен историческаго представлєнія («Wildemännletanz») въ Oberstdorf'e, Баварія.

8. То же» [2, с. 2]

Второй документ дублирует краткую опись Пиотровского и был сделан сотрудницей МАЭ М. Д. Торэн спустя много лет – в 1950 г. Однако опись Торэн также не отличается исчерпывающей информацией по изображениям и ограничивается описанием, достаточным для идентификации музейной единицы хранения:

«2702-7. Группа мужчин, одетых в костюмы из зелени. Надпись: Historischer Wildemännletanz. Oberstdorf i. bayer. Allgäu. Германия.

2702-8. Четверо мужчин, одетых в костюмы из зелени, держат в руках палки. Надпись...» [2, с. 4]

Полное отсутствие комментариев к изображениям (страноведческих и научных) объяснимо: достаточно долго в отечественной этнографии/этнологии фотоизображения рассматривались не как источник по визуальной антропологии, а лишь как иллюстрация к письменному тексту – продукту определенного исследовательского интереса, а европейские регионы в XX в. не становились объектами такого интереса у наших специалистов. Кроме того, и как источник фотография не подвергалась критическому анализу с точки зрения содержания, достоверности, субъективности и интенциях автора, создавшего такой источник, различных формах субъективаций, заключенных в фото.

Итак, обратимся к двум упомянутым изображениям. Открытки № 2702-7 и № 2702-8 демонстрируют исторический танец оберсдорфских дикарей – «Historischer Wildemännletanz». Надпись локализует изображение: «Obersdorf in bayerischem Allgäu», деревня Оберсдорф в баварском Альгау. Первая из них представляет костюмированную группу из восьми мужчин, держащих кубки и сидящих в ряд на фоне из еловой зелени; вторая – две пары ряженных в позах танца со скрещенными дубинами также на фоне еловой зелени. Изображенные сцены – фрагменты известного в истории немецкой этнографии и родиноведения обряда, сохранившегося лишь в одной деревне альпийской Германии – Оберсдорфе. Под ритмичную, проникающе громкую музыку духовых инструментов ряженные мужчины представляют семнадцать различных сцен, одна из них изображена на открытке № 2702-8 из коллекции Кунсткамеры. Это танец с дубинами, нем. Keulentanz. Участники представления бешено скачут по сцене, изображая яростную битву, и останавливаются на мгновение, лишь когда скрещивают дубины, затем танец-битва продолжается. Завершающей сценой служит выход короля, который разливает в деревянные кубки хмельной мед (нем. Met) и все участники поют так называемую «Песнь диких мужиков» (нем. Wilde-Mändle-Lied). Именно эта сцена и изображена на открытке № 2702-7. Другие сцены (Танец почтения, Танец плодородия, Пирамида и др.), к сожалению, не представлены в изобразительном материале данной коллекции.

Необычным костюмом ряженных оберсдорфских «диких мужиков», который называется на местном диалекте «Wilde-Mändle-Häs» (в южнонемецких диалектах Häs – одежда), служит льняная или просто черновая рабочая одежда, на которую в виде кос или длинных пучков

нашивают редкий альпийский лишайник, растущий в высокогорных лесах на елях и пихтах. Его собирают жены участников танца осенью в горах Южного Тироля и долины Этцтал. Лишайником закрывают все тело танцора, вплоть до лица и головы, оставляя свободными только руки, нос и глаза. На голове у ряженных венки из вечнозеленого падуба, а на поясе – плетеная коса из еловой или пихтовой зелени [7].

В немецкоязычной краеведческой и научной литературе с завидным постоянством на протяжении XX в. встречались утверждения о древности данной традиции и культовом характере древнего танца, посвященного германскому богу Тору (Донару): «дикари являются символами вечно обновляющихся сил весны, которые дарят новую жизнь после длинного зимнего сна, холода и ооченения..., являются символами вечной плодородной силы земли и людей...» [цит. по: 4, с. 180].

Хотя праздник возводили к дохристианскому прошлому, пожалуй, утверждать столь его древние корни не предусмотрительно, с точки зрения сегодняшней науки. Первая письменная фиксация данного события датируется лишь 1811 г. и описывает *Wildemännletanz* не как «традиционный обряд», а как театрализованный гимнастический танец, пантомиму. Можно было бы предположить «вырождение» обряда, утерю первоначальной мотивировки.

Wildemännletanz, изображенный на открытках начала XX в. из собрания Кунсткамеры, неоднократно привлекал внимание и современных ученых-этнологов и рассматривался в дискурсе переизобретения традиций и фольклоризма, имеющего теснейшую связь с развитием туристической индустрии. Так, в работе видного немецкого этнолога, представителя и «основателя» тюрингенской школы, Германа Баузингера, подробно рассматривается история упоминаний подобных танцевальных представлений с участием образов дикарей [4, с. 179-186]. Так, в 1392 г. упоминается инсценированный при французском дворе «la danse des sauvages» во время одной рыцарской свадьбы. Далее, XV в. датируется деревянная резьба с изображением Танца дикарей [10, с. 973]. К этому времени в немецких землях уже около семи веков царствовало христианство как официальная религия. Современные исследователи считают, что это достаточный срок для нивелирования «языческих пережитков» [3, с. 207]. Архивные источники по оберсдорфскому Танцу упоминают, что курфюрст Трира и бывший правящий епископ Епископата Аугсбург, Клеменс Венцеслав Саксонский в 1793 г. впервые велел привести во дворец для увеселения своих гостей «12 диких мужиков» [9]. Спустя восемнадцать лет, в 1811 г. тот

же курфюрст посетил деревню Оберсдорф, и ее жители устроили для гостя свое танцевальное представление, а в завершение его грянули радостную песню. В том же году, вероятно, в силу значимости данного события для общины, музыка песни была записана и, таким образом, сохранилась [6]. Именно с этого времени началось «сохранение» традиции в наиболее приближенном к старому оригиналу виде. Однако, как известно, пока традиция действительно жива, она подвержена изменениям и не консервируется. Как только традицию начинают сохранять, можно говорить о фольклоризме. Так произошло и с танцем дикарей из Оберсдорфа, который сегодня ученые относят к «одному из многочисленных аттракционов туристической индустрии местности Альгой» [4, с. 179].

Возродили Танец дикарей в 1901 г., с этого времени «он передается из поколения в поколение. За сохранение этой традиции существует премия культуры, учрежденная земельным округом» [7]. Дата 1901 г. недалеко отстоит от времени публикации открыток из коллекции МАЭ – на обеих стоит дата 1906 г. В первые годы XX в. возрождали не только рассматриваемый Танец дикарей из Оберсдорфа, но и ряд других локальных праздничных мероприятий в Германии. Достаточно упомянуть *фаснет* Роттвайля, у которого была похожая история бытования: отдельные описания и упоминания празднования до начала XX в. были обобщены, изучены и взяты за основу целенаправленного возрождения масленично-карнавального шествия, первое из которых состоялось в 1903 г. С этого года начинался отсчет новой истории роттвайльского фаснета, ставшего символом городской идентичности и (уже в 1903 г.!) коммерческим брендом [8, с. 39]. Оба явления укладываются в концепцию Хобсбаума о переизобретении традиции (*the invention of traditions*, ср.: [5]), но также и соответствуют явлению фольклоризма – искусственного воспроизводства и продолжения традиций народной культуры, теснейшим образом (взаимо)связанного с туризмом и характеризующегося демонстративностью. Неслучайно временное совпадение многих подобных начинаний в Германии – время после политического объединения германских земель, время не только поисков объединяющих нацию сюжетов и символов, но и поиска локальных идентичностей и уникальности. Ведь не стоит забывать, что вторая половина XIX в. в Германии ознаменовалась стремительным развитием производства, рынка и начальных форм туризма. Возрождение местных традиций, или, скорее – создание традиций через введение новых культурных мероприятий, их последующая традиционализация

путем регулярных повторений и поиска древних корней – было одним из способов сделать свой регион, свою «малую родину» интересной и непохожей, а потому привлекательной и достойной посещения туристами из других областей страны, а, следовательно – обеспечить приток финансов как в казну деревень, так и в карманы владельцев питейных и гостиничных заведений. Возрождение и переизобретение различных праздничных традиций в Германии на протяжении XX в. служило, кроме указанных причин, активизации жизни населения, обеспечению досуга, и вместе с тем – взаимной интеграции сельских и городских локальных общин в послевоенное время, в условиях возросшей мобильности населения. В этом контексте развивается и коммерческая фотография, в частности открыток в качестве сувенира, материального воплощения переживания или воспоминания / сообщения о посещенном месте.

На сегодняшний день Танец дикарей продолжает служить локально-объединяющим фактором. Его подготовка и проведение целиком институционализированы и находятся в ведении «Gebirgstrachten- und Heimatschutzverein Oberstdorf» – объединения, занимающегося культуртрегерской миссией сохранения традиций и альпийских костюмов «малой родины». Требования традиции установили исполнение Танца один раз в пять лет. Реплики и высказывания представителей окружного правительства демонстрируют идею самоидентификации населения с данной традицией: «Это особенное и уникальное явление. /.../ Они (исполнители и члены ферайна-организатора. – Ю.Б.) заботятся о том, чтобы сохранялась идентичность нашей общины, а наша обрядность поддерживалась и жила» [7]. Изначальная традиция устраивать Танец раз в пять лет была продиктована экономическими причинами – предприятие было затратным для общины. Но уже к 1930-м гг. сроки представления участились, Танец проводили не раз в году, а несколько, при этом его даты приходились на наиболее оживленное туристическое время – летние воскресенья [4, с. 180], что говорит о туристическом характере и самого «традиционного» явления.

Показательно, что изображения представлены не на фотоотпечатках, что воспринималось бы нами сегодня, пожалуй, как более «аутентичный» источник, а на открытках. Открытка тиражируется и есть продукт, предназначенный для продажи; она имеет свою целевую аудиторию и выполняет определенную функцию. Открытка видовая (нем. Ansichtskarte) привязана к определенной местности и представляет собой изображение типичного в этой местности – объекта, ландшаф-

та, события, типажа. Она служит инструментом (зрительной) памяти и приобретает с целью поддерживать в активном состоянии воспоминание о посещенных местах («на память») или же с целью транслировать фрагмент пережитого и увиденного одним человеком другому («привет из...»). Тиражирование туристической и издательской индустрией описанных жанровых сцен в виде открыток может говорить о стереотипности изображенных образов и, возможно, о фольклоризировании «народной жизни» в излюбленных туристами альпийских районах Германии уже к началу XX в. как одном из путей «поддержания и сохранения обрядности».

Бучатская Юлия

**ОБЕРСДОРФСКИЙ «WILDEMÄNNLE-TANZ»: НАСКОЛЬКО
ТРАДИЦИОНЕН ТРАДИЦИОННЫЙ ЛОКАЛЬНЫЙ ОБЫЧАЙ?
К КРИТИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ИЛЛЮСТРАТИВНОГО
ИСТОЧНИКА ИЗ СОБРАНИЯ ПЕТЕРБУРГСКОЙ КУНСТКАМЕРЫ**

В докладе обсуждается знаменитый южнобаварский обычай «Танец дикарей», представляемый каждые пять лет в д. Оберсдорф, и его изображения на открытках рубежа XIX-XX вв.

Ключевые слова: изобретение традиций, этнографическая фотография, фольклоризм.

Buchatskaya Julia

**“WILDE-MÄNNLE-TANZ” IN OBERSDORF: HOW MUCH OF
TRADITIONAL ARE IN TRADITIONAL LOCAL CUSTOM? CRITICAL
ANALYSIS OF EXEMPLARY SOURCE FROM KUNSTKAMERA
COLLECTION**

The paper is devoted to discussing the well-known Southern Bavarian folk tradition “Wilde-Männle-Tanz”, which is performed every five years in the village of Obersdorf, and its images in the greeting-cards of the 19-20th centuries.

Amateur ethnographers and local cultural organizations have represented this tradition as “the ancient indigenously German magical rite of the beginning of spring”. These interpretations could be traced back to the similar framework proposed by scholars in the 19th and the first half of the 20th centuries. Besides, the Obersdorf tradition that became one of the most popular events in the region by the end of the 19th century was firstly described only in 1811 as a show adapted for the scene. That’s the way of

its functioning at present. The paper is aimed at enlightening the history of invention of the "Wilde-Männle-Tanz" tradition as the result of folklorisation mechanisms, keeping in mind that its traditionalisation and duplication of images should be regarded via development of tourist industry.

Keywords: *invention of traditions, ethnographic photo, folklorizm.*

Источники и литература

1. Иллюстративные коллекции МАЭ РАН. № 2702.
2. Опись коллекции № 2702.
3. Alzheimer, Heidrun: Was ist ein Brauch? Eine volkskundliche Antwort. In: Ständecke, Monika (Hg.): Von der Lieb' zum Gebirg'. Gebirgstracht zwischen Alltag und Auftritt. Sonderausstellung im Schwäbischen Bauernhofmuseum Illerbeuren, Mai bis Oktober 2005. Illerbeuren 2005, S. 205-208.
4. Bausinger, Hermann: Volkskunde. Tübingen 1999.
5. Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence: The Invention of Traditions. Cambridge University 1983.
6. Köcheler, Anton; Schult Arthur: Der Wilde-Mändles-Tanz in Oberstdorf. Sonderheft zu „Unser Oberstdorf“. Blätter zur Oberstdorfer Heimatgeschichte, 3. Aufl. Hg. von Verschönerungsverein Oberstdorf e.V. Oberstdorf 1997.
7. Scheue Gesellen mit grünen Bärten // Allgäuer Anzeigeblatt. Allgäuer Zeitung. Unabhängige Tageszeitung für das Oberallgäu und Kleinwalsertal. 7. Juni 2010.
8. Schicht, Jochen: Die Rottweiler Fasnet als „heimatliches“ Symbol : zum Einfluss städtischer Festkultur auf lokale Identität. Rottweil, 2003. 293 S.
9. Steiner, Th.: „Was hat der hl. Kolumban mit dem Wilde Mändles-Tanz zu tun?“ // Unser Oberstdorf. Hg. von Verschönerungsverein Oberstdorf e.V. Heft 59, Dez. 2011.
10. Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1974.

СУЧАСНІ МЕТЕОРОЛОГІЧНІ ВІРУВАННЯ ГУЦУЛІВ ВЕРХОВИНЩИНИ

У статті розглядаються сучасні метеорологічні вірування, зібрані під час етнографічних експедицій до Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. Виділяються дві групи вірувань: запобігання несприятливих явищ погоди та безпосереднє усунення певного стихійного лиха. Акцентується на ступені збереження традиційних вірувань та довіри до них серед гуцулів у сучасних умовах.

Ключові слова: народна метеорологія, вірування, okazіальні обряди, календар, засуха, град, гроза

Народна метеорологія, як невід'ємний елемент системи народних знань являє собою сукупність прикмет, пов'язаних із прогнозуванням погоди. Окремі питання, які стосуються народної метеорології Гуцульщини, частково висвітлювалися у літературі від кінця XIX ст. [1, с. 30–31; 2, с. 1–172; 3; 7, с. 1–139; 8, с. 1–61; 15, с. 160–218; 16; 17] Своєрідним узагальненням етнографічних студій стала колективна монографія «Гуцульщина», де міститься невеликий розділ присвячений народним знанням. [9, с. 260–272] Проте за останні десятиліття відбулися значні зміни у народній культурі жителів краю, тож дана стаття буде цілком актуальною і нині. Джерельною базою дослідження стали польові матеріали автора, зібрані упродовж етнографічних експедицій улітку 2012 р. у Верховинському та сусідніх районах Івано-Франківської області.

Події, які відбулися у суспільно-політичному, соціально-економічному та культурному житті українців у XX – на початку XXI ст. стали могутнім фактором глибоких і всебічних змін світогляду. Під впливом бурхливого розвитку освіти, загального піднесення культурного рівня свідомість населення навіть найвіддаленіших куточків Гуцульщини збагачується науковими знаннями. Метеорологічні знання та вірування також зазнали певних змін, оскільки їм на зміну прийшли наукові методи прогнозування, які здійснює гідрометеоцентр.

За всієї своєї достовірності народна метеорологія має у своєму складі чимало повір'їв, спрямованих на усунення чи уникнення несприятливих явищ погоди: грози, граду, засухи. За народними уявленнями

гуцулів не розмежуються магичні прийоми зупинки граду чи дощу, грози, бурі, взагалі негоди. *Да то ек гроза, град, то це одне й саме* (Яворів). Зважаючи на небезпеку, яку несли ці стихійні лиха, вони вдавалися до різноманітних магичних дій з метою відвернення погодних негараздів. Термін град потрапив до розряду табуйованих термінів: *Ек скажеш град, то чорт йому рад* (Верховина). Саме тому окремі інформатори намагалися уникнути такої назви, заміняючи її на *хміль* (Стебні, Верховинський р-н), *кмиль* (Верховина).

Дощ часто буває з грозою, тобто супроводжується громом та блискавкою, якими за народними уявленнями опікується Ілля Пророк. Грозові якості Іллі-громовика перенесено на інші дні липня–серпня, названі громовими днями, коли заборонялося працювати, частіше – в полі. *Пантелія, Ілія, Володимира – то це є дуже ці свєта громові* (Верхній Ясенів, Верховинський р-н). *Гавриїла, Ілія, Палія, Прокіп'я – це громові дні такі, шо грім може бити* (Яворів). *Гавриїла, Володимира, Ілія, Пантелія. Екшо люди робили, бо було шо сіно накошене, а погода. Зроби сіно, грім, ек ударе, сіно спале* (Красноілля, Верховинський р-н). Скупчення багатьох громових свят саме на цей час було не випадковим, адже це був період сінокосів. Цілком природний страх перед втратою врожаю внаслідок грозових явищ, очевидно, і став причиною вшанування цих днів. Українців краю вшановували й інші громові дні: *Онуфрея* (Микуличин, Яремчанська міськрада), *Розигри* (Голови, Верховинський р-н). Українці різних регіонів з цією метою шанують день Святого Пантелеймона, якого називають Паликопою, Палієм. Інколи громові дні не тримаються конкретного числа, а прикріплені до іншого великого свята, як то Великодня чи Трійці: *У четверь по Воскресенію, в четвер по Свєтій Неділі – у ці дні, кажуть, шо ні [не можна робити – О.В.], бо в городі туча б'є* (Верхній Ясенів). *У Світлий Четвер [після Великодня – О.В.] у городі робити неможна, бо буря б'є. Та й у Зелений Четвер тоже не робити, бо тоже буря б'є* (Криворівня, Верховинський р-н). Майже усі перелічені свята не входили до переліку так званих приписних святкових днів, проте шанувалися селянами зі звичайної забобонності. Практично у кожному населеному пункті нам розповідали оповідки про роботи у татуйовані дні та про покарання, які спіткали працюючих. За радянської влади гуцулам доводилося порушувати деякі табу, зокрема, косити у громові дні. Проте свідчення жителів Верховинщини підтверджують важливість цих днів у аграрному календарі. *Було таке, шо ми і робили. У колгоспі найбільше робили. Бригади косарські були колгоспні, прийде накосит. Але гріх великий. І*

для маржини може быть. Траву ж робиш для кого (Ільці). А у Зелений Вівторок у колгоспі давно робили. Та єк пшне у зелений вівторок сапати буряк, та град упав отак, а ми були босі, та доки відти поприходити, то так си позастужували, шо ледве вилітувалиси, так кашляли. Колгосп, то є колгосп, а домашні не роб'єт (Голови). У колгоспі колись косили сіно. Було, шо збиралося і по сто чоловік. Йдемо, побачимо, шо нам Илля сьогодні покаже. Не сказав, шо йдемо, Господку, поможи нам ци шо. Ще й усі не зібралися люди, а він упав. Такий великий чоловік був, упав та й усе. Доки прийшли, то Федьо вже неживий був. Шо це він проти Илля того сказав (Верховина). Інформаторка с. Ільці відмітила, шо небезпечною є не сама робота у такий день, а зухвалість з якою людина наспіхається з Бога чи Святого: Єке свято хоть би невелике, лиш би не казав: А шо то за свято? У разі, коли людина не могла обійтиса без роботи у громовий чи градовий день, вона мала попросити пробачення у Бога за допомогою молитви: Я на Онуфрея сапала, а якас баба прийшла... Баба прийшла та вилізла на плит та так на мене гарчит, шо пуда пуденного не дає. – Ті чого согони сапаєш, а громи нам, блиски усьо поблискают та позбав'єют. А гради прийдут. А я кажу бабі: Я Бога просила, а вас ні. Шо ви маєте до мене. У баби стовбирі лиш лишилиси в барабулі, а у нас лиш промикав. Я Бога просила святенького аби дав ласку простити (Голови).

В українській обрядовості поширене акцентування ідеї "хрестзахист" у його численних варіантах, проте нас найбільше цікавлять ті хрести-обереги, які пов'язані з магічними функціями відвернення блискавки на Верховинщині. На думку гуцулів грім, який посилає з неба Ілля-пророк влучає в ті місця, де перебуває нечистий. Єк гроза, то не під яким деревом не ховаються. Краще сидіти на полі, бо у смереку грім б'є і тебе уб'є. Може там, щазна, борони Боже, є чи шо (Верховина). У с. Бистрець Верховинського р-ну Ю.Буйських було записано, що такі хрести-обереги вирізьблювали на смереці, бо там ховається юда (чорт), який може захопити душу людини, коли вона ховатиметься від грози. Зробити собі хрестик на дереві, бо може бити грім. Вискоблити хрестик (Стебні). Як дес гримит, то тре перехрестит смереку так три рази. Та й однаково не варто під смерекою стояти (Ільці). Про подібні вірування у с.Зелениці Надвірнянського пов. писав А. Онищук на початку ХХ ст. [7, с. 16]

Верба (бечка, шутка) – одна з найшанованіших рослин серед слов'янських народів, бо вона найскоріше сповіщає про прихід весни. Серед українців Гуцульщини особливо поширеним було повір'я про

оберегові властивості верби під час грози. Бечку [на Вербну неділю – О.В.] кладут у город, аби град не бив (Красноїлля). На город бечку треба тикати, аби гради не били. Коли походить усьо, треба покласти де-небудь у город, де шо посажене (Голови). Шутку треба кидати, шо дают у церкві, на дощ (Микуличин). Спалення вербових гілочок могло б уберегти хату від влучення у неї блискавки, вигнавши нечисту силу, яка, за уявленням наших предків ховалася від грози. Запалюють і бечку. Все мама моя палила. Єк гроза наноситси, то запалювала (Яворів). Крім верби гуцули спалювали й інші предмети. Найчастіше для цього використовували отаву зі святвечірнього столу. Така є отава, шо кладетси на Святий вечір на стів, та й свічка, шо до вечері, то треба засвічувати, «Вірую» казати, «Отче наш». Отаву палити, надвір виносити, вже град проходить. Свічков запалювати (Красноїлля). Як уже грім, гримит, блискає, до ту отаву махом палимо. Отаву палимо у шпаргатах, там ватру кладемо і дим іде туди далеко (Верховина). Досить часто одночасно спалювали різні освячені рослини, або окремо, або разом з вербою. Отаву цю з стола мона палити, бечку ту свячену палити. Або в печі, бо дощ великий, як надворі запалиш, то я в пічку кидала (Стебні). Палст у печі шутку і маєнне. Шо на Зелені свята маїтьсє хата. У піч, запалити, аби дим ішов (Микуличин). Зілля оце, шо на Ивана світїт у церкві, то це тоже треба зілля виносити, палити навіть треба (Зелене, Верховинський р-н). Ритуальне спалення рослин (бутара – пучок гілок, освячених на Вербну неділю, трава з Іванового дня, освячений хрін тощо) під час грози та граду особливо розповсюджене у Словенії, трапляється у південно-східній Польщі (багно) що має багато спільного зі звичаями гуцулів Верховинщини. [12, с. 64–65]

Особливо великого значення у обрядовості гуцулів надавалося свічці, яку освячували на Стрітення у церкві. Серед низки її функцій найголовнішою варто вказати протидію грози. *Ото світї у церкві на Стріченє свічку і тримають у хаті. Єк грім гримить, запалюють цю свічку та й собі Богу молетси* (Верховина). *Та свічка може бути на всьо: як гримит, як дощі, бурі, святитси ту свічку. Коло образа світимо свічку* (Микуличин). Інколи з цією метою використовують і інші свічки. *Свічку засвітїв, перехристївси, «Отче наш» виказав, свічені всі ці, шо на Побреженіє, тоже посветити, то запалити. То є Видорші, то хресна свічка, на Великдеть тоже свічка, шо в дорї світїтсє, на Стріченє – дуже важлива та свічка* (Устеріки). На Поліссі головним чином використовують свічки, освячені на Стрітення

та в Чистий Четвер, зокрема, стрітенська частіше шанується в західній частині Полісся, а четвергова – в східній. В середній частині поліської території спостерігається або чергування тієї чи іншої свічки або їхнє одночасне використання. [10, с. 27]

Піч та пічне начиння символічно асоціювалися із сонцем, спекою, засухою. Про це переконливо свідчить використання у минулому хлібної лопати та іншого пічного начиння у ритуалі зупинення граду відвернення грози. Хрест за давніми уявленнями слов'ян символізує сонце та вогонь, а це подвоювало магічні дії. *Берут кочергу да й коцюбку, да й весло то що хліб садити – навхрест класти поза поріг* (Голови). *Єк дуже грім, блискає або град, то треба надвір виносити, у нас є хліб єк печеться – така кочерга, що вигрібається, така лопата, що хліб тудя накладається. То це виносити надвір. Віник. Усе нахрест класти* (Зелене). У с. Ільці було зафіксовано поряд з пічним начинням використання сокири, яка, ймовірно, як гострий предмет повинна була подрібнити град: *Кочерги, що грань вигрібати, мечуть навхрест і сокиру*. В Горачичах (Сербія) для відвернення граду також надвір виносили гострі предмети: сокиру, мотику, косу, серп. [14, с. 51] Нині з метою припинення грози та граду практично не використовується пічне начиння, яке у більшості випадків вийшло з ужитку. *То тепер кочергій нема, колись пекли хліб у печах, кочерга, то якась замітавка, що садили у піч. То тепер не існує, бо хліб купуємо. Ні кочерги, ні замітавки, та й нема що вимітувати* (Яворів). Навіть там, де ще зберігаються ці предмети хатнього вжитку, їх перестали використовувати, розуміючи, що вони не мають ніякого впливу на грозу та град.

Народна практика виробила значну кількість різноманітних форм відвернення граду. Переважна більшість з них пов'язана зі замовляннями та молитвами. *Єк ти молишся Богу на Сетий вечір, то ти говориш «Вірую» та й «Отче наш». Треба говорити «Вірую», як грім іде та й говорити: Єк не мав сили прийти на Сетий вечір г мені на вечерю, так не май сили прийти і тепер на мої городи, на мою працю. Не май сили. Та й знов говорити «Вірую». Ми тоте знали і так боронилися, як буря, туча. Є шо і перебігає, а є шо така хвиля прийде і скавав кмиль* (Верховина). Досить часто молитва-замовляння супроводжувалася виливанням на вулицю свяченої води. *Переважно, єк буря наноситси, знаєте, таке блискає, гримит, гроза. То це так мама моя робила і так я роблю – піти та й покропити [свяченою водою – О.В.] та й казати: Щезай від нас, іди на потоки, на безлюддя. Де людей нема, то від нас іди. Най водичко свячена йорданичко віджени*

це вид нас. Вийти на поріг тай цев водов так кропити (Яворів).

За свідченням інформаторів, деяким ворожбитам було під силу зупиняти або відвертали вбік стихію. Особливого значення надавалося обрядам заклинання градових хмар, які здійснювали носії езотеричної традиції – мольфари, градівники. На основі надрукованих загальнослов'янських даних М. І. Толстой виділив зону розповсюдження вірувань про «хмарників», яка охоплює Далмацію, Чорногорію, Герцоговину, Боснію, частково Західну Сербію та Воєводину. [11, с. 5] Наші польові матеріали показали, що на Гуцульщині донедавна існували люди, які могли відвернути хмари. *Дідо казав мені, що вийшов волох, прийшов з Румунії чоловік та й то си злагодило на град, на бурю. Та й каже, що я тобі покажу. То ми стояли надворі, а він сказав, що там дупло, то я по дільниці допущу, а поза дільницю не впаде ні зерна. Та й каже, що я дививси, а відтак ек ми пішли, то хіба би си покоти, там попри дільницю всипало так, а поза дільницев не було (Кривопілля, Верховинський р-н). Я один раз попав, що я вийшов, він [дід – О.В.] саме у хаті був. Це було літом, а звіти сильний град ішов. Я надворі якомсь був, вбіг і кажу: Діду, ану подивітьсья, яка зима йдет з Купович, з Круглої. Дідо вийшов, каже: Іди-ко в хату. Я ввійшов в хату, а дідо в хоромах. Я глипнув в шпарку. Дідо витєг сокиру відти, та дес з другої сторони кавалок полотна витєгнув, якоїс тряпки. Вийшов на ганок. Війшов. Я лиш добре чув, що казав: Але впартивбис (?) да ти людські городи б'єш. Іди-ко тудя. Це сказав до хмар, які несли град. А то град такий, що то страшне. Вийшов на ганок, відкрив двері, одну сокиру так зарубав, одну сокиру так зарубав [топорищем утворили хрест – О.В.] у ганку у пориг. Але що там робив, я не знаю, не могу сказать, бо не знаю. А вже ближивсья сюда цей град, відтак пішов лісами, через ріку (Яблуниця, Верховинський р-н). Жителі краю пам'ятають про можливість відвернення градових хмар за допомогою палиці, якою відігнали вужа чи змію від жаби. *Говорє, що це розгонит град, хто трафив це, що гадюка їст жабу. І це розигнати. То якєс говорили за цого Нечая, що це йому так си вдавало (Яворів). Це коли змія їсть жебу, тре суком розигнати, не дати їй зїсти. То воно добре ек туча, то одгонити (Голови).* Про подібні застосування палиці відомо й у інших слов'янських регіонах, зокрема на півночі Білорусі, в білоруському Поліссі, серед українців Житомирщини, Галичини, Закарпаття, поляків Люблінського воєводства тощо. [4, с. 332] У с. Криворівня нам вдалося поспілкуватися з жінкою, яка дотепер практикує відвертання грозових та градових хмар. Щоб мати таку силу,*

вона на Святий вечір тричі запрошує бурі до вечері: Чорнокнижнику, градобурнику, прошу тебе до тайної вечері. З нами повечеріти. У сивому вбранні на сивому коні з золотим мечем. З тим, що ти б'єш, ломаш ліс, убиваєш худобу. Всьо. Щоби ти ліки не брав. А тепер приніс до нас, нам подав. Важливо було останньою встати з-за столу, щоб мати більшу силу над запрошеним. А тоді як близиться туча [влітку – О.В.], а согороку я пропустила, бо я вийшла, а видси хтось прислав, що не було куда вернути. Бо видси я помолюся та й дес пропадає. Та й дуже у нас тут знищило. Але то не було куда, бо то вже був обід. Кажу: Градобурнику, чорнокнижнику, я тебе просила до тайної вечері. Ти не приходив. Чого ти тепер прийшов? Я тебе просила, аби ти нас лишив. Та «Пресвятая Богородиця», та говорю «Отче наш». На коліна впаду та й мочить трохи дощ. Та бечку у хату не можна нести, кусочок собі лишити там у земню. Відки туча йде, тай вертаю його тудя. «Кіко я очим стікаю, тудя я тебе посилаю. Аби ти не йшов на нашу священну церкву, та й на наші люди». Та отак. Гуцульський дослідник початку ХХ ст. А. Онищук писав, що зеленські градівники не мають великої сили: вони відвернуть бурю лиш на тім просторі, який можуть обняти зором. [7, с. 123]

Були зафіксовані й інші досить оригінальні способи відвернення дощу, які здійснювалися okazіонально. Як молоді женятси, то вішають рушник на калину аби дощ припинивси. Молода, як немає у себе калини, то може йти дес де є калина. Відтак вона знімає собі, а так стоїть ціле весілля (Зелене). Відро ще якос обертають. Як хмари таки несутьси, а ви ще тут шос недоробили, то перевертаємо відро, щоб нам ще трошки доробити. Відро лицем [верхнім боком поставити до хмари – О.В.] (Голови).

Порівняно мало магічних дій збереглося для викликання дощу, оскільки, як стверджують місцеві жителі, у Карпатах достатньо опадів потрібних для вдалого господарювання. У разі тривалої відсутності потрібного дощу найчастіше вдаються до молитов у храмах або вдома. До церкви служби наймаємо, Богу молимося та й дощ паде. У церкві таки. Попа наймаємо, всі молимося: Господи, дай нам дощу (Устеріки). Як не було дощу, то служби правили. А служби помагали. Такі жінки, що точно казали, як начав піп службу правити, кілька раз, то я вже вам не скажу, а був то той дощ (Верховина). Ілля треба просити. Ілля – він дощ дає. Молятси в церкві, можна і вдома помолитися (Ільці).

Дії біля криниці з метою викликання дощу складають повсюдне

розповсюдження на Гуцульщині. Це можна пояснити тим, що криниця входить у систему земних водних об'єктів, поряд з річкою, озером, болотом і притому залишається близьким і найбільш звичним джерелом земної води. Зв'язок земної води з водою небесною є основою міфологічних уявлень давніх слов'ян про природу дощу та причини засухи. [13, с. 99] Можна припустити, що саме джерело чи криниця в уявленнях наших предків найбільш зручне місце для впливу на води небесні. Існує взаємозв'язок між водами підземними та водами небесними. Коли нижні судини забивалися, то це могло призвести до закупорки верхніх. Цим пояснюється необхідність відкривати закинуті, замулені джерела під час засухи. *У нас є головиці у Карпатах – це таке, що у зимі ця головиця ніколи не замерзає, а у літі вона холодна. Тоді треба йти ту головицю дерти, вичищувати. Тоді кажуть почнеться дощ (Зелене). Довбали. Воду в кирниці рушили. Дес є головиці тоті – треба їх довбати (Ільці). Колис то я пам'ятаю, що не було дождю довго, то казали, що треба головиці ківати. Де головиця, чурит вода, там треба її розроб'єти, аби вода чуріла дужче та й буде дощ іти (Замагора, Верховинський р-н). Берут такі головиці, що десь є громкі головиці, то дерут головиці, розбивають, добувають води, ніби, аби ківнути жили (Верховина).* Інколи інформатори роблять деякі уточнення, визначаючи учасників акції, їхній зовнішній вигляд, кількість джерел. *Ішли та дев'ять головиц дряпали. Драпають дев'ять головиц. А у нас там з теї сторони є скрізь таке, що головиці. То мама каже: Розбирайси до голої, бо я це така, ек осьо Адріяна, та йдїть дряпайте та кажїть: Я хочу дощу, я хочу дощу. Тай там дев'ять головиц, тай ніби приходив дощ (Криворівня).* Особливої уваги заслуговує розповсюджений ритуал кидання в криницю предметів, які мали стосунок до печі, вогню. *Давно то ще якес було, що я дівчинов була. То ще були такі старовіцькі печі, відси комин іде туди у сіни, дим виходит туди у сіни. А кагленка си називала – таке з верети скручене, не було шупрів цих – кагли. Але забивають після ватри, та й називають кагленка. Та й говорили, ек дощу нема, так украсти у кого кагленку, забити у головицю, то буде дощ (Яворів).* На Поділлі також потрібно було у воду (копанку, річку) вкинути «коминюхи, що комин затикали», «каглянку», «заткало». [6, с. 37–38]

Хтонічні істоти за уявленнями слов'ян також впливали на погоду і атмосферні явища, на випадання чи відсутність дощів. Змії, вужі, жаби, раки тощо можуть накликати біду – засуху. Проте в гуцульських ритуалах викликання дощу мотив плазунів не був зафіксований нами. У

наших польових матеріалах відмічено звичай вивішувати під час за-сухи ведмедку. *Недавно тут сиділи. Сусіди походилися. Я кажу: Ведмедика би ймив та й підвісив. Я чула це. Взяти ведмедика і завісити за лапку. На дощ.* (Стебні). Ймовірно, жива тварина мала плакати та просити дощу.

У с. Зелене стверджують, що коли покосити на певному сінокосі, то почнеться дощ: *У нас є такі поля, що сінокоси. Ой, – кажуть, – ади, вже скошили Летівку, вже дощ буде. Наприклад, у нас є сіно. Ми дивимоси і вони косять. О, вже буде дощ, вже наше сіно намочить.* Відомий дослідник слов'янської етнології Д. Зеленін зазначав, що в українців та поляків раніше побутувало повір'я про якусь траву, скошивши яку можна накликати дощ. Тому з'явилася заборона косити до певного часу взагалі – заборона, яка тривалий час існувала і в росіян, але з обмеженням у часі: на кінець червня припадав час, коли відбувався ритуальний дозвіл косити сіно. [5, с. 46] У Зеленому ж відійшло у минуле уявлення про якусь особливу траву, проте точно вказувалося табуй-оване місце, де вона могла рости.

Як показали наші польові матеріали, народна пам'ять людей старшого віку ще зберігає різноманітні метеорологічні знання та вірування, проте у зв'язку з поширенням наукових знань помітне значне скорочення цих народних відомостей. При загальній тенденції звуження сфери функціонування традиційних народних знань, врешті, як і інших складників традиційно-побутової культури, спостерігається майже цілковите витіснення із сучасного побуту й суспільної пам'яті жителів Гуцульщини народного прогнозування, оскільки у другій половині ХХ ст. на перший план починають виходити наукові методи передбачення погоди. Проте ще й досі суттєве місце у системі народної метеорології Гуцульщини посідають ірраціональні методи корегування погодних явищ: засухи, зливи, грози, граду. Такі методи чітко поділяються на дві групи: запобігання та безпосереднє усунення певного стихійного лиха.

Васянович Александр

**СОВРЕМЕННЫЕ МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ
ГУЦУЛОВ ВЕРХОВИНСЩИНЫ**

В статье рассматриваются современные метеорологические верования, собранные во время этнографических экспедиций в Верховинский р-н Ивано-Франковской обл. Выделяются две группы верований: предотвращение неблагоприятных явлений природы и непосредственное устранение стихийного бедствия. Сделан акцент на степени сохранности традицион-

них верований и доверие к ним среди гуцулов в современных условиях.

Ключевые слова: народная метеорология, верования, окказиональные обряды, календарь, засуха, град, гроза

Vasianovych Oleksandr

MODERN METEOROLOGICAL BELIEFS OF THE HUTSULS OF VERKHOVYNA

The article reviews modern meteorological beliefs collected during ethnographic expeditions to Verkhovyna district of Ivano-Frankivsk region. The two sets of beliefs are marked out: prevention of the adverse natural phenomena and direct elimination of the specific natural disaster. There is a focus on the degree of preservation of traditional beliefs and on the credibility towards them among the hutsuls in modern conditions.

Keywords: folk meteorology, beliefs, occasional ceremonies, calendar, drought, hail, storm

Джерела та література

1. Бушкевич С. П. "Облакопрогонники": карпатско-южнославянские параллели // Живая старина. – 1996. – № 4.
2. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. – 1903. – Т. XV.
3. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000. – 208 с.
4. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997.
5. Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. – М., Ленинград, 1937.
6. Колотило Т. Про засухи в етнобаченні подолян // Берегиня. – 2006. – №3.
7. Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонології. Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіту 1907–1908 рр. // МУЕ. – 1909. – Т. XI.
8. Онищук А. Народній календар (Зелениці Надвірнянський повіт) // Матеріали українсько-руської етнології. – 1912. – Т. XV.
9. Сявавко Є. І. Традиційні народні знання // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1987.
10. Толстая С. М. Стретенская и четверговая свечи / Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М., 1986.
11. Толстой Н. И. Еще раз о теме «Тучи – говьяда, дождь – молоко» // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. – М., 1994.
12. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фоль-

кпор. – М., 1982.

13. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. – М., 1978.

14. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. – М., 1981.

15. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. V.

16. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. – Верховина, 2009. – 351 с.

17. Шухевич В. Гуцульщина. – Л., 1904. – Ч. 4. – 270 с

Вахніна Лариса

УДК 398.(=162.1) (477.54)

ЛОКАЛЬНЕ ТА РЕГІОНАЛЬНЕ У ФОЛЬКЛОРІ ПОГРАНИЧЧЯ: ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Виконавець фольклору в останній час сприймається не тільки як носій місцевих традицій, але також як помітна особистість у своєму середовищі, яка їх підтримує та розвиває. Тому увага буде зосереджена на аналізі питань усної історії, самоідентифікації, які сьогодні привертають увагу широкого кола фольклористів та етнологів у різних слов'янських країнах.

Чи можна говорити про певну модель носія українського, польського, білоруського чи російського фольклору, локальній специфіці його фольклорної пам'яті в процесі відтворення різнонаціональних фольклорних традицій. На конкретних польових дослідженнях на Волині, Чернігівщині (Україна), Північному Підляшші (Польща), Гомельщині (Білорусь) буде здійснено аналіз комунікативної ролі особистості виконавця в контексті впливу сучасних глобалізаційних процесів. Актуальною залишається проблема збереження системи традиційних цінностей народної культури, наскільки стійкими залишаються національні традиції в регіоні пограниччя, яке для багатьох носіїв залишаються їх «малою батьківщиною»?

Ключові слова: пограниччя, локальна специфіка, фольклорна пам'ять, національні традиції, «мала батьківщина».

Сучасні дослідження етнофольклорного пограниччя в країнах Центральної та Східної Європи все більше уваги звертають на

специфіку локальних середовищ, які стають своєрідними осередками збереження традиційної культури в її автентичному вираженні. Деякі дослідники їх відносять до «острівної» культури /Е.Стоянова/, коли йдеться про села з змішаним етнічно населенням чи національними меншинами, що проживають на порубіжних теренах. Таких островів є чимало на українсько-білорусько-польському пограниччі з обох боків кордону. Про це свідчать результати багаторічних польових досліджень відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн [6] Аналогічні села з українським населенням можна віднайти на Брянщині та Білгородщині, де збереглися навіть характерні топонімічні назви сіл, як наприклад Стародуби. Але топоніміка не завжди є свідченням стійкості етнічних традицій, вона часом несе на собі нашарування далеких часів та своєрідних спогадів про присутність того чи іншого народу.

Акцентування на населених пунктах пограниччя як «малій батьківщині» вперше було здійснено в польських етнологічних, фольклористичних та соціологічних дослідженнях, де місцевому соціуму надавалося основне місце. [4, 7] У Східній Польщі у пограничних регіонах побутує термін «тутейші», який став своєрідним етноідентифікаційним маркером стосовно українців та білорусів на Північному Підляшші. Його можна порівняти з «поліщуками» на Поліссі, яке постійно привертає різноманітні дослідницькі проєкти, навіть більше з Росії та Білорусі.

Проблема виконавства на пограниччі стала однією з ключових для взаєморозуміння, а й взаємовпливу традицій, переходу їх в інше мовне середовище, де культури і зокрема фольклор різних народів взаємодіяли, взаємозбагачувалися і навіть синтезувалися. Проживання у багатоетнічному середовищі вже саме по собі приносить нове розуміння інших культур, мов та релігій, що дозволяє їм безконфліктно співіснувати.

Специфіка виконавства відзначається виразним регіональним характером у кожній слов'янській країні. Так, у Польщі увагу привернула також проблема самосвідомості етнічних груп пограниччя – Сілезії [13] та Вармії [15]. Зацікавлення етнічною проблематикою в сучасній фольклористиці залишається важливим в контексті суспільних трансформацій, що відбулися у зв'язку з очікуваною інтеграцією ряду країн в європейський економічний та культурний простір. Питому вагу у цьому мав відіграти перепис населення у ряді країн, зокрема в Україні та в Польщі, але на жаль, результати його виявилися не зовсім втішними, як для національних меншин, так і для дослідників. Адже частка українців в Польщі, як і поляків в Україні зменшилася майже удвічі.

Проблемами самоідентифікації продовжують займатися, як фольклористи Інституту, так і етнологи. По цій тематиці традиційними стали наукові щорічні конференції та спільні проекти. Адже сучасні дослідження вимагають все більше комплексного та міждисциплінарного підходів.

Так, українські фольклористи та етнологи провели ряд експедицій на українсько-польсько-білоруському пограниччі, зокрема в Східних регіонах Польщі - на Північному Підляшші та на Волині, результати яких опубліковано [1, 3, 5]. Важливість дослідження ідентичності фольклорних традицій пограниччя також показала міжнародна наукова конференція «Україна-Польща. Етнічне та культурне пограниччя», організована Польським Народознавчим Товариством за участі ІМФЕ ім.М.Т.Рильського НАН України (серпень 2006 р.), яка продовжила цілий ряд попередніх конференцій по згаданій проблематиці (польсько-німецьке, польсько-чеське, польсько-білоруське пограниччя) які були започатковані в Польщі.

Центром етнології Інституту археології та етнології ПАН 2006 р. з ініціативи М.Дрозд-Пясецької було проведено Літню школу, присвячену проблемам ідентичності, для молодих дослідників Центрально-Східної Європи, в рамках якої відбулася тематична конференція (Казимеж-Дольний). Попередньо це ж місто стало важливим заходом IOV – міжнародної організації з народної культури, яка спільно з польськими вченими організувала наукову конференцію ЮНЕСКО «Універсальні вартості та універсальність культури», присвяченої проблемі ідентичності народних традицій в сучасному світі, матеріали якої опубліковані в Любліні. Важливо, що в її роботі брали участь дослідники України, Болгарії та Білорусі.

Важливим чинником у дослідженні згаданої проблеми українськими науковцями є не тільки їхня участь у конференціях, організованих в різних країнах, а й перенесення європейського наукового досвіду на український ґрунт.

Таким показовим явищем стало видання спецвипусків журналу «Народна творчість та етнографія», присвячених угорській, французькій, польській, ізраїльській, болгарській, македонській, білоруській етнології та фольклористиці, ініційовані директором ІМФЕ ім.М.Т.Рильського академіком Г.А.Скрипник.

Проблема самоідентифікації увійшла до спільних проектів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т.Рильського НАН України з Інститутом археології та етнології Польської академії наук, Інститутом фольклору Болгарської академії наук, Інститутом

етнографії Угорської академії наук, Інститутом мистецтвознавства, етнографії та фольклору ім.К.Крапиви Національної академії наук Білорусі.

Дослідження духовних традицій та історичного досвіду добросусідства дадуть можливості для нарощування ефективної міжкультурної кооперації.. В зв'язку з цим важливе місце посідало вироблення основних складових комплексної програми міжкультурної взаємодії України та інших країн Європи в принципово нових умовах сучасного міждержавного діалогу.

В сучасних умовах глобалізації та європейської інтеграції особливого значення набирають питання культурної ідентичності як українців, так і представників інших етносів, що стає лейтмотивом сучасних соціокультурних засад постіндустріального суспільства. В зв'язку з цим одним з важливих об'єктів вивчення стає проблема національної самобутності кожного народу, як в діаспорі, так і в метрополії. Йдеться і про аналіз ситуації культурної та національної політики в кожній державі, зокрема щодо національних спільнот, що є важливим фактором для демократизації суспільства.

Це визначає актуальність вироблених теоретичних засад до глибокого вивчення проблем національної самобутності, або ідентичності, як на теоретико-методологічному, так і на практичному, суспільно-культурному рівні з залученням європейського досвіду.

Концепція культурної цілісності відповідатиме наступним завданням:

Дослідженню форм інтеркультурної комунікації, завдяки яким буде окреслено універсальну культурну модель, яка поєднає в собі водночас різноманіття окремих культурних традицій,

Виявленню культурних рис, що гарантують динаміку та життєздатність кожного окремого культурного явища,

Характеристиці включення відповідних історично та географічно обумовлених культурних відмінностей у сучасному загальному контексті.

Надзвичайно актуальним в спільному дослідженні є проведення порівняльного аналізу художньої культури в контексті національної, соціальної та локальної ідентичності. Йдеться про актуалізацію фольклористичних та етнологічних досліджень, яка дозволить поєднати традиційні підходи з сучасними методами дослідження. Наприклад, дозволить розширити поняття фольклорного тексту до масштабів комунікативного акту й тексту як культурного чинника, що дозволить здійснити дослідження типології культурно-ідентифікаційних чинників

кожного регіону як локальних моделей етнічної культури.

Комплексний, поліфункціональний та міждисциплінарний підходи залишаються важливими факторами для побудови сучасної моделі культурної ідентичності. Попереднє вивчення сучасного стану проблеми ідентичності проводиться в рамках міжкультурної взаємодії слов'янських народів та європейського наукового простору

Дослідження етнокультурних трансформацій на сучасну культуру позначилося на теоретичних та практичних дослідженнях.

Накреслення нових перспектив побудови моделі ідентичності в контексті міжкультурної європейської взаємодії неможливе без спільної координації та участі в наукових конференціях.

Проведене наукове дослідження показало, що в останні роки особливого значення набуває включення в ареал фольклористичних досліджень широкого спектру міждисциплінарних підходів сучасної культурної атропології, історії та політології, зокрема в дослідженнях, що стосуються пограничних територій та міжнаціональних конфліктів.

В зв'язку з цим на окрему увагу заслуговує розгляд концептуальних основ міжкультурної взаємодії між народами на порубіжжі. Розвиток духовної культури відіграє важливу роль в процесі сучасної державної політики європейських держав.

Обмін науковими результатами дозволить звернути увагу на найбільш актуальні питання розвитку міжкультурної взаємодії, допоможе виробленню нових засад національної та культурної політики, творенню наукової об'єктивної думки.

В сучасних умовах глобалізації та європейської інтеграції особливого значення набирають питання культурної ідентичності як українців, так і білорусів, що стає лейтмотивом сучасних соціокультурних засад постіндустріального суспільства. В зв'язку з цим одним з важливих об'єктів вивчення стає проблема національної самобутності кожного народу, як в діаспорі, так і в метрополії. Йдеться і про аналіз ситуації культурної та національної політики в кожній державі, зокрема щодо національних спільнот, що є важливим фактором для демократизації суспільства.

Це визначає актуальність вироблених теоретичних засад до глибокого вивчення проблем національної самобутності, або ідентичності, як на теоретико-методологічному, так і на практичному, суспільно-культурному рівні з залученням європейського досвіду.

На особливу увагу заслуговує дослідження проблеми ідентичності на пограничних теренах, де її модель має більш цілісну побудову,

завдяки кращому збереженню фольклорних традицій в локальних регіонах. Дослідження українсько-польського етнокультурного пограниччя, зокрема збереження фольклорних традицій, неможливе без врахування «білоруського» фактору. Це підтвердили наші дослідження, як на Волині, зокрема в Любомльському районі, на польсько-українсько-білоруському пограниччі, так і записи українського фольклору на Північному Підляшші, де місцевих українців, на польсько-білоруському пограниччі протягом багатьох повоєнних років вважали «білорусами», в той час, як вони були носіями українського фольклору та мови, залишаючись мешканцями своєї «малої батьківщини». Це засвідчили дослідження, здійснені в цьому регіоні, як місцевими дослідниками [16], так і українськими науковцями (В.Борисенко, Л.Вахніна, Л.Головатюк, Н.Костюк).

Фольклорні традиції українсько-білоруського пограниччя пов'язані з цілим рядом спільних історичних та культурних традицій, які завжди поєднували наші народи. В українсько-білоруських взаєминах у галузі культури важливу роль завжди відігравали саме народні традиції, які як в минулому, так і в наш час привертала увагу відомих вчених різних країн (О.Кольберг, О.Брюкнер, К.Мошинський, Г.Капелусь, Є.Бартмінський, С.Грица, М.І.Толстой та ін.), завдяки збирацькій діяльності яких зафіксована величезна кількість фольклорних та етнографічних матеріалів, серед них чимало давніх текстів.

Вивчення сучасних процесів, які відбуваються в цьому регіоні, як на території України, зокрема на Волині, так і в східній частині Польщі та Білорусі, зокрема, її західної та південної частинах, підтверджує, що локальні явища народної культури і в наш час продовжують становити особливий інтерес для дослідників. Це стосується як рівня автентичності фольклорних традицій, так і проявів етнічної свідомості, яка часом незалежна від українського, польського чи білоруського етносу, виявляється передусім як «місцевий» менталітет, прив'язаний до певної території, яка сприймається місцевими жителями як їхня «мала батьківщина». Навіть мовний чи релігійний фактор не завжди є визначальним у цьому питанні.

Можна говорити про існування певного міфологічного простору в народній культурі цього регіону, який можливо зберігся саме завдяки своїй замкненості, при цьому співіснування у ньому різних культурних традицій стало не перешкодою, а певною спільнотою. Подібні закономірні процеси відбуваються у фольклорі на інших пограничних територіях, зокрема польсько-білоруській, польсько-чеській та на

Закарпатті. Аналогічні явища характерні і для народної культури різних діаспор, хоч специфіка її дещо відмінна.

Давні вірування та уявлення ще дохристиянського плану, які ніби законсервувалися як на польсько-білоруському, так і польсько-українського теренах, стають домінуючим фактором збереження всього комплексу народної культури. Саме фольклорні традиції пограниччя, залишаються до сьогодні не тільки найбільш автентичними та збереженими, а й найважливішим свідоцтвом вияву давніх міфологічних уявлень, їх опосередкованим відображенням [12].

Пограниччя стало надзвичайно важливим простором не тільки взаєморозуміння, а й взаємовпливу традицій, переходу їх в інше мовне середовище, де культури і зокрема фольклор різних народів взаємодіяли, взаємозбагачувалися і навіть синтезувалися. Проживання у багатоетнічному середовищі вже саме по собі приносить нове розуміння інших культур, мов та релігій, що дозволяє їм безконфліктно співіснувати. Так, польові дослідження як українських, так і білоруських дослідників, проведені в останні роки, дозволяють зробити висновки про типологію певних жанрів, зокрема українські та білоруські балади, в мотивах присутні давні міфологічні образи.

Важливим залишається також питання визначення цілого ряду текстів, які одночасно можуть побутувати двома чи трьома мовами, що є типовим явищем для пограниччя. Характерно, що ця тенденція притаманна й нині для українсько-польських пограничних теренів.

Сьогоднішні пріоритети політики міжкультурного співробітництва держав на національному, регіональному і глобальному рівнях, визначаються потребами державотворення та забезпечення національних інтересів у сфері міжкультурного співробітництва, формування громадської думки щодо власної держави, її міжнародної репутації, внутрішньої і зовнішньої політики, культурної самобутності та ідентичності. фольклористики та етнології в контексті дослідження етнічних конфліктів [11], пошуків можливостей та шляхів їх уникнення в суспільстві.

Вахнина Лариса

ЛОКАЛЬНОЕ И РЕГИОНАЛЬНОЕ В ФОЛЬКЛОРЕ ПОГРАНИЧЬЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Исполнитель фольклора в последнее время воспринимается не только как носитель местных традиций, но и как заметная личность в своей среде, которая их поддерживает и развивает. В связи с этим будут рассмотрены вопросы устной истории, самоидентификации, которые сегодня

привлекают внимание широкого круга фольклористов и этнологов в разных славянских странах.

Можно ли говорить об определенной модели исполнителя украинского, польского, белорусского или русского фольклора, локальной специфике его фольклорной памяти в процессе воспроизведения разнонациональных фольклорных традиций. На конкретных материалах полевых исследований на Волыни, Черниговщине (Украина), Северном Подляшье (Польша), Гомельщине (Белорусь) будет дан анализ коммуникативной роли личности исполнителя в контексте влияния современных глобализационных процессов. Актуальной остается проблема сохранения системы традиционных ценностей народной культуры славян, насколько стойкими являются национальные традиции в регионах пограничья, которые для многих его носителей остаются «малой родиной»?

Ключевые слова: пограничье, локальная специфика, фольклорная память, национальные традиции, «малая родина»

Vakhnina Larysa

LOCAL AND REGIONAL BORDER ZONES IN FOLKLORE: THEORETICAL ASPECTS OF FIELD RESEARCHES

A performer of folklore is treated now not only as a bearer of local traditions but also as a conspicuous personality in his or her environment, which supports him and develops. That is why the questions of oral history, self-identification will be taking into account. This problem has drawn attention of a wide range of researchers in folklore and ethnologists in the different Slavic countries.

The report will highlight, whether it is possible to talk about a peculiar model of a performer of the Ukrainian, Polish, Belarusian or Russian folklore, about local peculiarities of his or her folklore memory in the course of reproduction of folklore traditions, which belong to different nationalities. Based on folk materials of field researches in Volynj and Chernigiv region (Ukraine), Northern Podlissia (Poland), Gomelshchina (Belarus). The analysis of a communicative role of the identity of the performer will be given in a context of the influence of modern globalization processes. A problem of preservation of system of traditional values of national culture of the Slavs, the stability of national traditions in border zone regions has become a pressing one. In recent years the border zone region remains for its many bearers their «small homeland».

Keywords: a border zone, local specificity, folklore memory, national traditions, «the small native land».

Джерела та література:

1. Вахніна Л.К. Сучасне побутування українського фольклору в Польщі // Фольклор українців поза межами України, К., 1992
2. Головатюк В. Сучасна фольклорна культура Підляшшя // Слов'янський світ.- Вип.3.- Київ, 2002. - С.111-119
3. Грица С. Фольклор у просторі і часі. -Тернопіль, 2000
4. Дрозд-П'ясецька М. Посткомунізм. Ідейні та суспільні площини діалогу //Народна творчість та етнографія,2007, Спецвипуск: Польська етнологія.-№ 1. - С.27-39.
5. Кирчів Р. Вивчення фольклору Холмщини і Підляшшя //Із фольклорних регіонів України. Нариси й статті. Львів, 2002. – С.263-294.
6. Під одним небом. Фольклор етносів України. Упор. Вахніна Л., Мушкетик Л., Юзвенко В.– К., 1996.
7. Ясевич З. Польська етнологія. Між етнографією та культурною антропологією //Народна творчість та етнографія, 2007, Спецвипуск: Польська етнологія.-№ 1.- С.13-21.
8. Folklor i pogranicza. Pod redakcją Andrzeja Staniszewskiego i Beaty Tarnowskiej. Olsztyn, 1996
9. Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Dorocie Simonides”(redaktor naukowy –Teresa Smolińska. Opole, 1999)
10. Folklorystyka. Dylematy i perspektywy. Redaktor naukowy Dorota Simonides, Opole, 1995
11. Kabzińska I., S. Szykiewicz, red. Konflikty etniczne. Źródła, typy, sposoby rostrzygania, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa, 1995.
12. Lech Witkowski, Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji. - Toruń, 2000.
13. Simonides D. Górnoszlązacy. Grupa regionalna czy etniczna? //”Lud” t. 78. – 1995.
14. Śląsk – pogranicze kultur. Materiały z sesji popularnonaukowej zorganizowanej w dniu 15 listopada 1993 roku. Opole, 1994; Regiony kulturowe a nowa regionalizacja kraju.Praca zbiorowa pod redakcją Jerzego Damrosza i Marka Konopki. Ciechanów, 1994.
15. Szyfer A. Ludzie pogranicza. Poznań, 2006.
16. Węglarz S. Tutejsi i inni, cz. 1, O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej, “Łódzkie Studia Etnograficzne” t. 36, Łódź, 1997.

З ІСТОРІЇ ПРИВАТНОГО МЛИНАРСТВА СТЕПОВОЇ УКРАЇНИ

На прикладі господарської діяльності окремих відомих родин степової України (в межах території сучасної Миколаївщини) розглядається становлення приватного млинарства протягом ХІХ – на початку ХХ століття. Автор звертає увагу на поширення водяних млинів та їх чисельність в регіоні. Подаються відомості про виробничі потужності млинарської галузі краю.

***Ключові слова:** млин, приватне млинарство, водяний млин, зерно, борошно, степова Україна.*

Розвиток млинарства та будівництво млинів супроводжує людей впродовж тривалого історичного часу. З появою землеробства та поширенням його на теренах України, зародився й традиційний вид господарської діяльності населення – переробка зерна на борошно та крупи, що згодом перетворилась у важливу галузь – млинарство. В степовій Україні з розвитком зернового господарства, після відміни кріпосного права, були сприятливі умови для будівництва млинів різної конструкції: вітряків, кінних, водяних та парових. При зведенні млинів враховувалося багато факторів. В першу чергу звертали увагу на ландшафт краю при виборі типу млина. А також – фінансові можливості, бо зведення млина було дорогим задоволенням, як говорили здавна в народі: «Маєш гроші – будуй млин». Вітряки були поширені в місцевостях, де рідко траплялися річки, або де неможливо було поставити млин, що вимагав доволі великої річки, з великим перепадом висот для ефективної роботи водяного млина. Протягом ХІХ століття в степовій зоні паралельно побутували різні млини. Вітряки зводили як окремі господарі, так і декілька членів громади – гуртом. Більшість водяних та парових млинів були приватними. Поширення млинів зумовлювалося зародженням капіталістичних відносин в Україні та необхідністю модернізації приватних господарств, особливо в другій половині ХІХ століття. Саме приватним особам, що зводили водяні та парові млини протягом ХІХ століття в степовому краї, та їх ролі в процесі становлення й розвитку борошномельної галузі південної України присвячена розвідка.

Сьогодні інтерес до млинарства в науковому середовищі величезний. Дослідницька зацікавленість етнологів спрямована на розробку різних аспектів: млин, як об'єкт народної архітектури; млинарська спра-

ва – різновид господарської діяльності етносу та інші. Увага істориків спрямована на дослідження історії розвитку сільськогосподарської техніки, механізації сільськогосподарського виробництва, формування соціально – економічних відносин в аграрному секторі. На думку В. В. Масненка доктора історичних наук, у наш час відбувається впровадження в науковий простір України такої наукової галузі як млинологія [12, с. 14], що нині підтверджується комплексністю досліджень та зростанням зацікавленості цією проблематикою серед дослідників. При розробленні млинарської тематики, ми розуміємо необхідність використання відомостей про млинарські об'єкти минувшини, передусім, коли це історичне наукове дослідження.

Серед опублікованих в минулому джерел, де подаються відомості про млини, в основному про вітряки, слід згадати працю Василя Федоровича Зуєва, що була надрукована в 1787 році. Саме академік Зуєв, перебуваючи на півдні України під час своєї подорожі, зробив опис та малюнок одного із типів вітряка, подав цікаві статистичні дані з приводу їх кількості [5].

Про млинарство Нижнього Побужжя останньої третини XVIII століття є відомості у щоденнику вченого – природознавця, академіка Санкт – Петербурзької Академії наук Йогана-Антон Гільденштедта, що подорожував Єлисаветградською провінцією в 70–х роках. Описуючи містечко Архангельськ, що розташоване, де в Синюху впадає річка Торговиця, він згадує про водяні млини: «Побудова греблі млина на Синюсі сприяла з'єднанню двох поселень (з польським селом Торговиця, що на західному березі Синюхи). Млини, незалежно від того, кому вони належать, російським підданам чи полякам, завдяки загаті можуть працювати навіть у дуже сильне мілководдя» [2, с.29].

В XIX столітті інтерес до млинарства в середовищі дослідників зростає, що свідчить про розвиток млинарської справи як самостійної галузі господарства. Опубліковані в «Київській старовині» розвідки подають відомості про регіональні особливості розвитку млинарства [1]. В дореволюційних виданнях, губернській та місцевій періодичній пресі є чимало відомостей про господарський розвиток краю, окремі його галузі та млинарство [10].

Поміж наукових публікацій XX століття присвячених означеному питанню слід зауважити на дослідження Таранушенко С. А., що було надруковане в 50-х роках та перевидане Українським млинологічним журналом в наші дні [18].

Сучасні краєзнавчі розвідки в основному присвячені окремим ви-

датним особистостям Степового Побужжя. Але публікацій, присвячених млинарству, практично нема, за виключенням лише деяких відомостей, які автори подають через призму досліджень господарської діяльності відомих землевласників регіону.

Серед родової української еліти особливе місце в минулому займала родина Скаржинських. Її представники досягли значних успіхів у господарському та культурному розвитку степової України. Особливо слід відзначити господарську діяльність Віктора Петровича, про якого останнім часом багато пишуть і передусім як піонера степового лісорозведення. За свідченнями сучасників він був енергійним та наполегливим господарем. В маєтку, що отримав у спадок, завів передове на той час господарство в якому були: водяний млин, вітряк, суконна фабрика, винокурня, оранжереї. Його фабрику не раз в ті часи відзначали як найкращу в Російській імперії. Щорічний прибуток фабрики становив понад 6125 крб. сріблом, працювало на ній 75 робітників, які обслуговували 10 прядильних машин. Для будівництва водяного млина Скаржинський запросив спеціаліста з Німеччини. Збудований млин був на Південному Бузі біля другого Мигійського порогу. За добу він перемелював чотириста фунтів зерна. Пізніше конструкцію млина не раз удосконалювали, запросивши французького інженера, який зробив його двоповерховим. Саме з цього часу розпочався золотий вік млина, що завоював у регіоні добру славу. Якість борошна була такою високою, що воно мало попит за кордоном, в Константинополі. Після смерті Віктора Петровича всі його маєтки були розділені між його чотирма синами. На півдні України маєтки отримали сини: Григорій, Петро, Віктор, в межах сучасної Миколаївської області Мигійський маєток отримав Петро Вікторович, Трикрати та Велику Скаржнику – Віктор Вікторович. У Петра Вікторовича були великі плани щодо змін у сільському господарстві його маєтку, але передчасна смерть не дала їх реалізувати. Згодом їх почали реалізовувати його сини : Йосип та Віктор. В 60-х роках XIX століття поки племінники були малі маєтком у Мигії опікувався їх дядько Віктор Вікторович. Він збільшив земельні володіння, розпочав зміни в борошномельній справі, почавши з реконструкції існуючого млина. Двоповерхове приміщення було перебудоване на чотирьохповерхове кам'яне на шести поставах. Всі металеві частини були завезені з Одеського заводу Фендеріха. Задум був таким, що млин буде складатися з двох частин, для другої частини також було заготовлено все необхідне обладнання. Для регулювання стоку води в 1867 році була побудована велика кам'яна батарея. В 80

– х роках Йосип Петрович розпочав будівництво нового млина, перший камінь заклали 16 травня 1887 року. Для розробки проекту було запрошено відомого спеціаліста в млинарській справі інженера Владислава Альбертовича Яскульського, знаного в Херсонській губернії крупного заводчика. Який розпочав свою діяльність в Єлисаветграді робітником, маючи майстерню млинарського обладнання, що згодом була перетворена в один з найбільших заводів сільськогосподарського машинобудування на півдні України. Яскульським був розроблений загальний проект споруди та внутрішнього обладнання. Фасад млина зпроектував талановитий архітектор Василь Федорович Маас, саме за його малюнками та кресленнями звели головну будівлю млина. Головний корпус був п'ятиповерховим з мансардами, над якими височіла двоповерхова вежа. На той час млин представляв цілий комплекс різних господарських споруд. Відділення для очистки зерна, ваги автоматичні та обчислювальна машина знаходилися в приміщенні вежі. В нижньому корпусі головної споруди був розміщений передаючий механізм, на другому поверсі – шістнадцять вальцювальних станків і дві пари французьких жорен. На інших поверхах були вісім крупорушок, чотирнадцять відцентрових і двадцять чотири звичайних буратів, апарат для розмелювання борошна та двадцять елеваторів. За допомогою підвісної турбіни Кекка потужністю 225 кінських сил млин приводився в рух. Наприкінці XIX століття млин Скаржинських був одним з найпотужніших у регіоні. Щодобово млин переробляв до двох тисяч пудів зерна, хоч був розрахований переробляти три тисячі тобто сорок вісім тонн. Крім того власники подбали про освітлення млина та його території за допомогою динамо-машини, збудували під'їзну вузькоколійку, що полегшило підвіз борошна до залізничної станції Орлик. Для реалізації продукції було відкрито чотири крамниці. Млин Скаржинського, споруджений, серед велетенських брил, із каменю та цегли нагадував палац, та як оригінальна технічна споруда, не один раз був відзначений на сільськогосподарських та фабричних виставках.

Товарний характер зернового землеробства у пореформений період прискорював розвиток борошномельної галузі. Степова Україна була ведучим районом з розвитку цієї галузі наприкінці XIX – початку XX століття. Серед південноукраїнських губерній, Херсонська, особливо виділялася своїми успіхами в цій галузі. Статистичні дані засвідчують, що млинарство починає зосереджуватися в містах. Саме в них виникають великі капіталістичні механізовані парові млини – спеціально розраховані на широкий ринок збуту. Розміри виробництва на цих

млинах були розраховані на переробку великої кількості високоякісної пшениці, що привозили здалека [13, с. 96-97]. Так, в 90-х роках XIX ст. на 22-х млинах Одеси перероблялося зерно на борошно на суму 30 млн. крб.[11, с.53]. Херсон мав 8 парових млинів, які виробляли продукції на 700 тисяч крб.[8, с. 84]. В Єлисаветграді було 14 великих парових млинів, які виробляли борошна на 2,4 млн. крб. [3, с. 39]. В 70-х роках в Ольвіополі (зараз м. Первомайськ Миколаївської області) діяло 4 водяних млини, на яких працювали 18 робітників [7, с. 656–657]. Серед млинів цього міста особливо виділявся потужний млин Августа Гана, який навіть з точки зору архітектури був цікавою спорудою. Оскільки потужність млинів не дозволяла переробляти все зерно, то в 1886 році на протилежному березі Південного Бугу в містечку Голта (зараз район Первомайська) був побудований новий млин. Для обслуговування млинів у 1875 році в Голті збудували механічний завод Гейне, що виготовляв обладнання для млинів. На загал у Херсонській губернії в цей час було 47 борошномельних підприємств [14, с.134]. Упродовж усього періоду капіталістичної індустріалізації розвитку млинарства сприяли великі землевласники південного краю.

Активними постачальниками борошна на ринки, як місцеві так і всеросійські, були знані люди степового краю. Відомий в Єлисаветграді підприємець Вільгельм Карлович Верлоп у 1870 році збудував паровий млин, що на той час був одним з найкращих у губернії. Борошно фірми Верлоп і К^о користувалося великим попитом у багатьох регіонах імперії та отримувало медалі на сільськогосподарських виставках [9, с.117-118].

В період з 1896 по 1917 роки в маєтку Івана Васильовича Стенбок-Фермор, що був у Херсонському повіті, перероблялося щороку понад 707 тис. пудів зерна. Млин обслуговувало від 5 до 8 робітників. В селі Троїцькому, маєток належав його брату Володимиру Васильовичу, був млин який щорічно переробляв до 24,5 тисяч пудів пшениці [4, с. 589-590].

Дворянська родина де-Каррієри, чимало зробила для економічного розвитку Степового Побужжя. В степовій Україні з економічної точки зору найбільш відомим був Анатолій Аркадійович де-Каррієр – нащадок французького аристократичного роду, камер-юнкер двору за часів правління Олександра III, єлисаветградський повітовий предводитель дворянства, невтомний земський діяч, громадський активіст, добродійник. В період з 1873 по 1883 роки очолював повітові земські зібрання, від Єлисаветградського земства був обраний губернським

гласним, яке представляв з 1874 по 1886 роки. Неодноразово обирався почесним мировим суддею Єлисаветградського повіту (1871–1877, 1880–1893 рр.) . На початку 80-х років XIX ст. очолив правління Єлисаветградського земського реального училища, а також був почесним попечителем Херсонської учительської семінарії. Окрім того Анатолій Аркадійович тривалий час обіймав посаду президента Товариства сільського господарства Південної Росії, був головою Розпорядчого Комітету сільськогосподарських та фабрично-заводських виставок в Одесі. Земельні володіння родина де-Каррієра мала в Єлисаветградському повіті Херсонської губернії. Сьогодні це територія північних районів Миколаївської області. В своєму помісті, село Каменоватка Братської волості Єлисаветградського повіту, А. А. де-Каррієр мав паровий млин, на якому щороку перероблялося на борошно 120-150 тис. пудів зерна [16, с.10,67].

Серед власників великих млинів в Миколаєві, слід згадати Оберемченка Д. І. та Кобякова К. І., сума виробництва їх млинів становила 487,2 і 301,4 тис. крб. [19, с. 58] .

Статистичні дані останньої третини XIX – початку XX ст., засвідчують, що саме в степовій Україні млинарство було однією з провідних галузей. В 80-х роках Одеса була лідером за кількістю працюючих млинів. Так, у 1880 р. в місті нараховувалося 19 млинів, у 1884 – 20, згодом їх кількість трохи зменшилась, але в 1888 р. на млинах було перероблено продукції на суму 3 млн. 205 тис. 507 крб. [15, с.7]. В губернському місті, станом на 1896 р., працювало 5 парових і 3 кінних млини [17, с. 4]. В Єлисаветградському повіті на початку XX ст. млинарство також розвивалося успішно. За даними статистиків у повіті налічувалося 173 парових та 163 водяних млинів [6, с. 27].

Отже, доволі висока концентрація млинів у степовій Україні наприкінці XIX – початку XX ст. була зумовлена досягненнями науки і техніки, модернізацією конструкцій млинів та прискореними темпами розвитку зернового господарства в регіоні. Роль знаних землевласників степового краю в становленні млинарства безсумнівно значна, саме вони були ініціаторами прогресивних починань в цій справі протягом XIX ст.

Волос Ольга

**ИЗ ИСТОРИИ ЧАСТНОГО МЕЛЬНИЧНОГО ДЕЛА
СТЕПНОЙ УКРАИНЫ**

На примере хозяйственной деятельности известных семей степной Украины (в границах территории современной Николаевщины) рассматри-

вається становлення частного мельничного дела в XIX – внаслідок XX століття. Автор звертає увагу на розповсюдження водяних млинів, їх кількість в регіоні, виробничі потужності мельничної галузі краю.

Ключові слова: млинець, водяний млинець, приватне мельничне дело, зерно, мука, степна Україна.

Volos Olga

GLIMPSES OF THE HISTORY OF PRIVATE MILLING IN STEPPE UKRAINE

In the article is considered the generation of private milling during the XIX – the beginning of XX centuries as the case study of the activities of some famous families of steppe Ukraine (within the territory of modern Mykolayiv region). The author emphasizes the popularity of watermills and their quantity in the region. The article also includes data on production efficiency of milling industry in the region.

Keywords: mill, private milling, watermill, grain, flour, steppe Ukraine.

Джерела та література

1. Андриевский А. Судьба киевских водяных мельниц // Киевская старина. – 1891. – Т. 34. – № 7. – С.131 – 133.
2. Гильденштедт Йоган-Антон Подорож Єлисаветградською провінцією 1774 року / Упорядник А. В. Пивовар. – К.: Академперіодика, 2005. – 50 с.
3. Гуржій І. О. Україна в системі всеросійського ринку 60–90 х років XIX ст. – К.: Наукова думка, 1968. – 192 с.
4. Энциклопедический словарь. – СПб., 1901. – Т. XXXIа. – Кн. 62.
5. Зуев В. Ф. Путешественные записки Василья Зуева от С. Петербурга до Херсона в 1781 и 1782 году / Академия наук. – Санкт-Петербург, 1787. – 273 с.
6. Історія міст і сіл Української РСР. Кіровоградська область / Д. С. Сиволап (голова ред. колегії) та ін. – К.: Гол. ред. УРЕ, 1972. – 816 с.
7. Історія міст і сіл Української РСР. Миколаївська область / В. О. Васильєв (голова ред. колегії) та ін. – К.: Гол. ред. УРЕ, 1971. – 772 с.
8. Історія міст і сіл Української РСР. Херсонська область. – К.: Гол. ред. УРЕ АН УРСР, 1971. – 785 с.
9. Исторический очерк г. Елисаветграда. Составил и издал А. Н. Пашутин. – Елисаветград, Лито-Типография Бр. Шполянских, 1897. – 312 с.
10. Итоги двадцатипятилетия Херсонского городского самоуправления: Краткий историко-экономический очерк города Херсона / Сост. Член управы Д. Н. Горловский. – Херсон, 1896. – 87 с.; Новороссийский календарь на 1892 г. – Одесса, 1891. – 517 с.

11. Лазанська Т. Історія підприємництва в Україні (на матеріалах торгово-промислової статистики XIX ст.). – К. : Інститут історії України НАН України, 1999. – 282 с.
12. Масненко В. Млинарство, млини, мельники у часопросторі української традиційної етнокультури: перспективи для дослідження // Млинологічний журнал. – Вип. 1. – 2011. – С. 14 – 19.
13. Мельник Л. Г. Технічний переворот на Україні у XIX ст. – К. : В-во Київського університету, 1972. – 240 с.
14. Нестеренко О. О. Розвиток капіталістичної промисловості і формування пролетаріату на Україні в кінці XIX і на початку XX ст. – К. : Держполітвидав УРСР, 1952. – 180 с.
15. Приложение к отчёту Одесского градоначальника за 1888 год. – Одесса, 1889. – 85 с.
16. Современное состояние промышленности на Юге России в связи с сельскохозяйственной и заводской выставкой 1884 года в Одессе, устраиваемой Императорским Обществом сельского хозяйства Южной России / Сост. Н. П. Мельников, инж.-технолог. – Одесса : Изд. Техн. бюро инж.-технолога Н. П. Мельникова, 1884. – 598 с.
17. Список населённых мест Херсонской губернии и статистические данные о каждом поселении / Издание губернского статистического комитета. – Типография Губернского Правления. – Херсон, 1896. – 544 с.
18. Таранушенко С. А. Вітряки // Український млинологічний журнал. Вип. 1. – 2011. – С. 182 – 190.
19. Фабрично-заводская и ремесленная промышленность Одесского градоначальства Херсонской губернии и Николаевского военного губернаторства в 1898 году с приложением списка фабрик, заводов и сельскохозяйственных мельниц. – Одесса, 1899. – 264 с.

Волошин Мар'яна

УДК 930 (477) «19»

ЛЬВІВСЬКИЙ ОСЕРЕДОК УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ В 1940 – 1950 рр. ТА ПОЛЬОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІССЯ

У статті, завдяки залученого широкого обсягу архівних та літературних матеріалів, аналізується один з найменш вивчених етапів у розвитку української етнографічної науки Західної України – 1940 – 1950 рр. Досліджено вплив тодішніх тенденцій розвитку української радянської етнографії на дослідження традиційної культури українців Полісся. Проаналізовано марш-

рути, тематику і методику експедиційної праці, наукові досягнення та прогалини народознавчих студій Львівського етнологічного осередку в 40 – 50-х рр. ХХ ст.

Ключові слова: Львівський осередок, етнологія, Україна, Полісся, польові дослідження, методика, тематика, маршрути.

У сучасній етнографічній науці є вже немало досліджень, що заповнюють лакуни та пропонують нові концепції прочитання модерної етнології в різний період її розвитку, як науки. Найпомітніші з них належать В. Ф. Горленкові, К. Г. Гуслистому, Ф. Колессі, А. М. Лободі, В. Я. Дашкевичу, Г. Ю. Стельмаху, Р. Кирчеву, С. Павлюку, С. Макарчуку, Ю. Гошку, М. Глушку, р. Салецькому, О. Франко та ін. Саме ці дослідники, а особливо на цьому наголошує К. Гуслистий [11, с. 7], який виділяє три великі періоди в історії української етнографії: 1) ост. трет. ХVІІІ ст. перша пол. ХІХ ст. – посилився інтерес до культурно-побутових особливостей українців; 2) 60-ті роки ХІХ ст. – поч. ХХ ст. – широкомасштабні досягнення в розвитку української етнографії, не тільки в етнографічній науці України, а й у світовій етнографії; 3) від 1920-х рр. до наших днів, в якому ще виділяється чотири етапи: 1920-ті – поч. 1930-х рр. («золотий вік української етнології»); поч. 1930-х – сер. 1950-х рр.; сер. 1950-х – поч. 1990-х рр.; від 1991р. Перебіг усіх трьох етапів характеризується невпинною боротьбою діячів національної культури за право вільного розвитку великого творчого потенціалу свого народу.

Опубліковані праці в радянський період найбільше уваги приділено ХІХ – початку 30-х років ХХ ст., що можна пояснити табу радянської науки щодо вивчення інших періодів. Це було причиною того, що вчені мало приділяли другому та третьому періодам. Наукові праці із-за ідеологічних причин не торкаються тем, в яких ідеологічна доктрина вбачала загрозу тоталітарній системі. Все це сприяло всесторонньому розкриттю тем пов'язаних із матеріальною та духовною культурою українців. Винятком є хіба, що біографічні нариси, короткі згадки у працях навчального та енциклопедичного характеру. Дещо більше уваги приділено етнографічному музейництву, основним напрямом та результатам тогочасних польових досліджень.

Володимир Горленко та Роман Кирчів характеризують цей період історії розвитку народознавства як «час руйнації і занепаду української етнографії, майже повного згортання етнографічної роботи в Україні, закриття етнографічних установ» [7; 12 – 16]. Не дивлячись на політичну ситуацію, цей період потребує певного уточнення з огляду на те, що в

міжвоєнний період українські етнічні землі перебували у складі кількох держав – СРСР, Польщі, Чехословаччини та Румунії, які по-різному відносились до української культурної спадщини. Безперечно, це суттєво вплинуло на тогочасні етнографічні зацікавлення традиційною культурою і побутом українців. Зазначені дати етапів третього періоду є правильними лише для підрадянської України, позаяк саме на початку 1930-х років під тиском репресій, якими супроводжувалося згортання політики українізації, відбулися перші кроки в напрямі до насильного впровадження марксистської методології в усі сфери української культури [17, с. 27]. Однак уже невдовзі завдяки добре спланованій акції усі народознавчі осередки в УСРР було ліквідовано, більшість дослідників репресовано, а етнографічні дослідження було згорнуто на ціле десятиліття. Негативно вплинула на розвиток тогочасного українського народознавства також школа Миколи Марра, представники якої заперечували етнографію як науку. Натомість у Галичині, Західній Волині, Північній Буковині та на Закарпатті етнографічну науку почали переводити на радянські «рейки» після того, як ці землі опинилися у складі УРСР відповідно в 1939, 1940 та 1944 роках. Хоча радянізація народознавства на західноукраїнських теренах супроводжувалася численними реорганізаціями та ліквідацією наукових осередків, репресіями проти вчених, однак, на відміну від підрадянської України, на Західній Україні частина місцевих етнографічних осередків все таки продовжила своє існування; тут проводилась також польові дослідження, зокрема на території Східних Карпат.

«Хрущовська відлига» та викриття культу особи Сталіна позитивно вплинуло на подальше відродження народознавчих дисциплін у 40 – 50-х рр. ХХ ст. Не дивлячись на те, що в 1940 – 1950-х рр. мали місце негативні явища у формуванні української етнографії, вона мала певні напрацювання, які є важливими для історії етнографії, розуміння всіх процесів, які відбувались протягом повоєнного десятиліття. Оскільки, тоді ж у Львові відбулася Перша республіканська нарада етнографів, учасники якої накреслили нові завдання та перспективи розвитку української етнографічної науки; проводяться польові мандрівки на Полісся України [24, с. 158].

Пропоноване дослідження виконане на основі матеріалів рукописного фонду Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, архіву Інституту народознавства НАН України, Відділу рукописів Львівської наукової національної бібліотеки НАН України, а також відомих на сьогоднішній час наукових публікацій

провідних вчених Інституту народознавства НАН України. Його метою є висвітлити наукову-дослідну роботу Львівського етнологічного осередку в 1940 – 1950-х рр. та місце Полісся в його народознавчих студіях (тематику, методику, учасників).

У липні 1944 р. в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР організували відділ етнографії, проте протягом першого повоєнного десятиліття штат його наукових працівників не перевищував чотирьох-шести осіб, причому переважна більшість із них не мала належного наукового ступеню (перші захисти кандидатських дисертацій з етнографії в ІМФЕ АН УРСР відбулися лише в 1953-1954 роках). Крім того, не було висококваліфікованого спеціаліста, котрий міг очолити відділ. Це все обмежувало реалізацію великих наукових проєктів та розгортання широкомасштабних польових етнографічних досліджень [26, с. 19].

Особливість цього періоду також у тому, що головна увага акцентувалася на вивченні колгоспного та робітничого побуту «української соціалістичної нації», передусім на тих змінах, що відбулися за роки радянської влади. Проводилися такі дослідження за допомогою двох методик [10, с. 97]. Одна з них – це монографічне вивчення окремого підприємства, колгоспу чи артілі задля показу соціально-культурних явищ у взаємозв'язках, досягнення їхнього розвитку, а також зв'язку з історією краю. Спеціальні програми передбачали збір польових матеріалів за такими розділами: історична довідка про колгосп, коротка характеристика його економіки, виробничий і сімейний побут, соціалістична культура, житло, одяг, харчування. Інакше кажучи, за тематикою такі дослідження нагадували праці співробітників Кабінету антропології та етнології ім. Ф. Вовка 1920-х-на початку 1930-х років, з тією лише різницею, що об'єктом їхнього наукового зацікавлення були культура та побут мешканців не окремого села (міста), а колгоспників (робітників), через що значно звузилось коло досліджуваних аспектів [23, с. 160]. У повоєнні роки дослідники зосередились на описі нових рис селянського побуту, хоча в цих описах виявляємо також цінні відомості і про традиційну культуру. Методика друга: розробка окремих тем, переважно тих, що стосуються різних ділянок народної культури (сільські поселення, житло, сімейний побут, промисли колгоспників тощо). Охоплювали такі теми великий регіон або й усю Україну [23, с. 162].

Упродовж першого повоєнного десятиліття окремі регіони України вивчали також комплексно. Науковці Львівського етнологічного осе-

редку працювали за іншим планом наукової праці ніж у Києві чи Москві [22, с. 172]. Головною метою їх роботи було з'ясувати процес формування радянського побуту на теренах Західної України. Учені прагнули показати насамперед «колосальні зміни, що сталися в житті області за радянський час», довести приналежність її населення до українського народу та його спільність зі східними слов'янами [22, с. 175]. Не дивлячись на такі установки, Львівському етнологічному осередку все таки вдалось досліджувати ділянки традиційної культури. Впливали на загальний стан досліджень такі чинники: державні постанови щодо реформування системи народознавчих осередків; відбір наукових кадрів; невизнання радянською владою наукових ступенів, здобутих у міжвоєнній Польщі, через що переважна більшість львівських етнологів до середини 1950-х років не мала наукових ступенів.

Починаючи з 1950 р. науковці цього осередку основну увагу почали зосереджувати на дослідженню колгоспного та робітничого побуту. Щоправда, співробітники музею паралельно працювали над створенням експозиції про культуру і побут українських колгоспників та робітників, а окремі працівники готували кандидатські дисертації, теми яких часто не збігались з їхніми плановими навантаженнями тобто тематикою визначеною радянською владою [26, с. 20].

Цікавою особистістю в цей період є В. Пастущин, який за сумісництвом був працівником Етнографічного музею, а впродовж 1944 – 1945 рр. доцентом Львівського державного університету ім. І. Франка. В цей час дослідник виконував планове дослідження «Село Дрочево Берестейського району на Поліссі» [1, арк. 1]. Етнографічні матеріали для цього зібрав особисто в 1938 р. під час кількомісячного стаціонарного перебування у цьому поселенні. На момент збору польового матеріалу, робота В. Пастущина була задумана для продовження монографічних описів, підготовлених західноукраїнськими вченими у міжвоєнний період. Об'єктом їхніх наукових зацікавлень була традиційна культура мешканців окремого села). Дослідження «Село Дрочево Берестейського району на Поліссі» автор завершив у другій половині 1944 року – на початку 1945 р, воно значно відрізнялася від тогочасних наукових робіт київських етнологів. В цій праці дозволяє стверджувати, що в ній не простежується впливу ні радянської науки ні ідеології [3, арк. 17].

* Продовжила свою діяльність частина народознавців міжвоєнного періоду – Філарет Колесса та молоді перспективні фахівці (Роман Гарасимчук, Катерина Матейко, Ірина Гургула тощо).

Дослідження В. Пастущина складається із вступу, двох розділів, приміток, словника місцевої говірки, списку фотографій та літератури про Полісся. У вступі автор обґрунтовує необхідність даного дослідження, розкриває методикку збору польових матеріалів. Основна частина монографії присвячена матеріальній та духовній культурі. У ній детально, дослідник описав житлово-господарське будівництво, господарські заняття, промисли і ремесла, одяг, їжу, напої. Поза увагою, автора, не залишились відносини у сім'ї, родинна і календарна обрядовість та вірування. У другій частині праці зібрано тексти місцевого фольклору: колядки, весільні пісні, похоронні голосіння, жнивні пісні, казки, загадки [3, арк. 31]. Примітки монографії актуальні тим, що в них автор подав порівняльну характеристику матеріалів, які до того часу зібрали на Поліссі та опублікували Казимиром Мошинським та Юзефом Обремським [8-9].

Як зазначив В. Пастущин, «вартість культури Дрочева є [...] більш історична, музейна, ніж сучасна [...], бо тут бачимо [те], [що] не бачимо вже деінде по українських селах. [...] Полісся – це може найслабше під кожним оглядом просліджена українська країна, цікаве воно з примітивної й архаїчної культури, яка теж і тут зникає з поверхні землі, а на її місце приходять нова, але не завжди побажана для Полісся культура. Слід проте, поки [ще є] час, прослідити й насвітлити ті залишки архаїчної культури Полісся й дати йому здорову сучасну культуру, а саме: осушити багна, направити й розбудувати шляхи, дати школу, освіту, кооперативи та інші громадські організації». Тому, процитовані фрагменти, завідчують, що народознавець дуже добре усвідомлював велику цінність традиційної культури поліщуків, вважав необхідною потребу в майбутньому збирати польові етнографічні матеріали про неї [3, арк. 77].

У квітні 1945 р. монографію В. Пастущина обговорили на засіданні Львівського відділення ІМФЕ АН УРСР. Активною участю в обговоренні відзначились академік Ф. Колесса та М. Скорик. Відтак його рукопис надіслали в ІМФЕ АН УРСР для публікації. Вона не була опублікована, оскільки не відповідала вимогам радянської науки і була «відправлена» в архів цієї установи. Принагідно варто зазначити, що жодне дослідження, підготовлене львівськими етнологами в 1944 – 1951 роках, не було опубліковане окремим виданням.

Ще один співробітник та науковий працівник Львівського осередку української етнології провідний етнолог другої третини ХХ ст. Р. Гарасимчук протягом другої половини 1946 – 1947 років працював над

монографією «Слов'янські взаємовпливи у розвитку матеріальної культури Полісся і сучасна матеріальна культура Полісся» [1, арк. 67,72], актуальність якої обґрунтовували «потребою вивчення малодослідженого Полісся». Зазначене дослідження було продовженням його поліссезнавчих студій, розпочатих ще у 30-х роках ХХ ст. Зокрема, очолюючи відділ етнографії Культурно-історичного музею НТШ, дослідник брав участь в організації та проведенні в 1938 р. виставки «Полісся» та восьми «Поліських вечорів». На одному з цих заходів народознавець виголосив доповідь про матеріальну культуру поліщуків. Підсумовуючи сказане, доповідач зазначив, що «поліщуки асимілювали сторонні етнографічні впливи у користь розбудови рідної культури та мають дуже велику схожість із культурою гуцулів, що свідчить про те, що Полісся і Гуцулиця – це залишки старовинної української культури» [1, арк. 2]. У 1939 р. Р. Гарасимчук на основі музейних експонатів та даних наукової літератури підготував рукописну працю «Матеріальна культура західного Полісся» обсягом 86 сторінок. І. Крип'якевич, знайомлячись із змістом праці, відмітив, що ця «робота носить характер енциклопедично-інформаційний, призначена для етнографів-спеціалістів» [2, арк. 89]. В окремих її розділах міститься інформація про збір плодів, полювання, рибальство, землеробство, консервацію і зберігання сировини та їжі, обробку дерева, кори і волокна, фарбування виробів, обробку кістки, рогу, шкіри, каменю та глини, ковальське і слюсарське ремесло, одяг, гігієну, будівлі, транспорт і комунікації. Текст дослідження доповнено близько 200 рисунками. Результати дослідження були виголошені у 1940 р. [3, арк. 4].

Наукові зацікавлення у 40-х рр. ХХ ст. Р. Гарасимчуком Поліссям, були продовженням попередніх студій і ґрунтувалися на музейних експонатах та літературі, тому що серед наявних архівних матеріалів відсутні будь-які згадки про перебування етнографа на Поліссі, і про структуру самої праці.

У 1947 р., зокрема після смерті Ф. Колесси, спеціальна комісія з Києва оголосила тогочасну тематику наукових досліджень львівських етнологів неповноцінною та неактуальною, а також підкреслила її низький ідеологічний рівень, що відтак негативно позначилось на їхніх наукових планах [25, с. 158]. Наприклад, саме відтоді Р. Гарасимчук продовжував готувати монографію «Слов'янські взаємовпливи у розвитку матеріальної культури Полісся і сучасна матеріальна культура Полісся» як позапланове дослідження, через що, мабуть, і не зумів його завершити. Принаймні в жодному із списків опублікованих та ру-

кописних праць Р. Гарасимчука воно не значиться [1, арк. 3].

Найважливішим науковим проектом львівських етнологів другої половини 1940-х років був «Атлас матеріальної культури західних областей України». Архівні матеріали дозволяють докладно з'ясувати важкий процес підготовки цієї праці. Проте, зважаючи на тематику дослідження, обмежимося лише короткою її характеристикою, зокрема оцінкою польових досліджень Полісся [5, спр. 64 – 65]

Початком підготовки «Атласу» можна вважати статтю Р. Гарасимчука «Картографічна метода в етнографічному відділі обласного музею» та однойменний реферат, виголошений дослідником 13 червня 1938 р. на шостому Краєвому українському музейному з'їзді в Коломиї та 17 листопада цього ж року на засіданні Етнографічної комісії Наукового товариства ім. Шевченка [1, арк. 5]. Р. Гарасимчук один із перших українських етнографів, який звернув увагу на продуктивність, нового на той час, **картографічного методу** в народознавчих студіях, зокрема і на фоні польових етнографічних досліджень різних явищ традиційної культури.

Після ліквідації радянською владою Культурно-історичного музею НТШ Р. Гарасимчук продовжив працю в Етнографічному музеї та очолив відділ етнографії Львівського відділення Інституту українського фольклору АН УРСР у 1940 р. народознавець склав проект і методичні розробки «Атласу матеріальної культури західних областей УРСР», які затвердила Президія АН УРСР і ввела їх в тематику обох львівських народознавчих осередків [25, с. 159]. Перші кроки для реалізації цього проекту були зроблені ще в 1940 – 1941 роках, але вони були призупинені німецько-радянською війною. Лише на початку 1947 р. п'ять наукових співробітників Львівського етнологічного осередку, під керівництвом Р. Гарасимчука відновили роботу над атласом, а у вересні цього ж року до них приєдналися науковці Етнографічного музею [5, арк. 1].

У двох томах атласу планували представити різні ділянки традиційної та сучасної матеріальної культури мешканців тодішніх Волинської, Рівенської, Львівської, Закарпатської та Чернівецької областей. Хронологічні рамки дослідження охоплювали період від середини XIX ст. до середини XX ст. українських етнологів зобов'язали зробити висновки про «класовість матеріальної культури» мешканців досліджуваного регіону її автохтонність і спільність із культурою східних слов'ян та їх вплив на культуру сусідніх народів. Крім текстового матеріалу, у праці планували подати карти щодо побутування явищ

матеріальної культури, малюнки та світлини для наочного показу їхніх особливостей [5, арк. 39].

Виготовлення карт було ускладнено через ряд таких причин: незадовільний рівень їхньої наукової підготовки (більшість із них були початкуючими етнологами); недостатню кількість кадрів; надто стислі терміни для підготовки дослідження; численні прогалини у вивченні окремих ділянок традиційної і новітньої культури населення західних областей України. Сукупність цих та деяких інших чинників призвела до того, що терміни завершення «Атласу» кілька разів переносилися, а його обсяг, перелік підтем, кількість карт і таблиць скорочувалися [5, арк. 45].

Співробітники нашої наукової установи в 1940 роках провели велику роботу з вивчення музейних збірок (Етнографічного музею та регіональних краєзнавчих музеїв, зокрема й у Луцьку та Рівному), опрацювали літературні дані та зібрали великий обсяг польових матеріалів. Зокрема, експедиціями були охоплені всі західні області України, що-правда нерівномірно та не в тих масштабах, в яких вимагала підготовка запланованого проекту.

Упродовж 18 грудня 1948 р. – 1 січня 1949 р. на території Рівенської та Волинської областей працювали співробітники Етнографічного музею Катерина Матейко, Мустафа Козакевич і Софія Малецька, котрі вивчали художні та сільськогосподарські артлі [2, арк. 89].

На серпень 1949 р. було заплановано ще декілька відряджень співробітників Етнографічного музею та науковців Львівського відділення ІМФЕ АН УРСР, а саме Романа Гарасимчука і Миколи Турчина – у Волинську та Рівенську обл.; Ірини Гургули – у Волинську; Савини Сидорович – у Рівенську області; Івана Цапенка, Михайла Нечиталюка та Ярослави Фіголь – до Волинської; Михайла Лемехи – до Волинської та Рівенської областей [1, арк. 17]. Однак, поки що невідомо, чи зазначені дослідження відбулися, тому що у наказах директора Етнографічного музею за цей рік відсутні про це будь-які відомості [4], а Львівське відділення ІМФЕ АН УРСР влітку 1949 р. ліквідували, після чого частина його науковців стала членами відділів етнографії, народної творчості та мистецтвознавства новоствореного інституту суспільних наук у Львові, інших етнологів, серед них і зазначених раніше чотирьох науковців, у вересні перевели до Етнографічного музею [4, арк. 67, 72].

Відповідно до наказу директора Етнографічного музею М. Матвійчука від 29 квітня 1950 року, протягом 45 днів того ж року його

співробітники мали збирати матеріали про колгоспний та робітничий побут. Такі завдання стояли перед Маріулою Ломовою, Романом Гарасимчуком, Любов'ю Сухою, Мустафом Козакевичем та І. Цапенком, які працювали на теренах Київської області і Данилом Фіголем та Катериною Матейко – у Київській та Полтавській областях [6, арк. 32, 46 – 47, 49]. Проте експедиції тривали досить мало часу, тому що відомо, що вже 1 червня 1950 року до Львова повернулись Л. Суха, І. Цапенко та М. Козакевич, 3 червня – Р. Гарасимчук та М. Ломова, а де пізніше (через п'ять днів) Д. Фіголь та К. Матейко [6, арк. 47 – 50].

Дослідження увінчалось підготовкою сімнадцяти розділів, зокрема про одяг та килимарство (І. Гургула), різьбу по дереву (І. Крип'якевич та Іван Околот), гончарство і ткацьку сировину (К. Матейко), обробку металу і мисливство (Любов Суха), ткацтво (С. Сидорович), транспорт (Д. Фіголь), інтер'єр житла (Софія Чехович), народне будівництво (І. Крип'якевич та Р. Гарасимчук), обробку дерева (М. Лемеха), обробку шкіри та рогу (Ольга Пристай), рибальство (Ольга Березовська), землеробство (М. Козакевич та Маріула Ломова), обробку лози, рогози і соломи (І. Околот), переробку сільськогосподарської продукції (С. Малецька). Рукописи цієї праці на сьогодні зберігаються в архівах України.

У листопаді 1949 р. у Львові відбулася нарада за участю гостей із Києва, на якій обговорювали підготовку атласу. До кожного розділу були висловлені численні зауваження – щодо використання марксистсько-ленінської методології, недотримання принципу історизму, недостатньої критики «буржуазної літератури» та ілюстрування класовості культури, організуючої ролі партії й уряду тощо [25, с.160].

На початку 1950 р. «авторитетна» київська комісія офіційно вказала на недоліки в роботі над атласом, які полягали в «неактуальності тематики, низькому ідейно-теоретичному рівні, поганій кваліфікації робітників, замалому зв'язку з Інститутом МФЕ АН УРСР». Вона наголосила на тому щоб звернути більшу увагу на «досягнення соціалістичної перебудови села, висвітлення переваги колгоспного способу виробництва над дрібним». Загалом через зазначені «недоліки» колектив львівських етнологів був змушений згорнути роботу над атласом та розпочати активно вивчати колгоспний побут. Після першої, у повоєнні роки, великої наради радянських етнографів у Москві в 1949 році,

* Дружина тодішнього секретаря обкому по пропаганді. Це була людина не тільки без кваліфікації наукового чи музейного працівника (її слова «не люблю нафталіну»), але й просто неосвічена (як виявилось, не знала римських цифр; дивувалась, коли хтось писав чи говорив «від третього до другого тисячоліття до нашої ери» – треба, мовляв, навпаки і т.п.), зате з начальницькими нахилами... [За спогадами Савини Сидорович].

де серед першочергових завдань оголосили працю над історико-етнографічними атласами, у план роботи на 1950 р. київські та львівські етнологи ввели підготовку «Історико-етнографічного атласу України». Однак уже невдовзі «через відсутність належного матеріалу і кадрів», на підготовку яких було потрібно ще кілька років, тому цей проект зняли з плану роботи і відклали його до середини 50-х рр. ХХ ст.

Для працівників відділу етнографії Музею на 1950 р. затвердили нову важливу та актуальну на той період тему – «Побут і культура колгоспників УРСР», за роботою якої не тільки спостерігали, а й керували, безпосередньо, з Києва. Впродовж року було проведено три комплексні експедиції у села Неслухів та Кізлів Новомилятинського району Львівської області та у с. Сигнаївку Шполянського району Київської області [13, с. 9]. У цьому аспекті розгорталися дослідження і в наступні роки, хоч співробітники відділу етнографії паралельно працювали над підготовкою кандидатських дисертацій: К. Матейко – про українську кераміку, Р Гарисимчук – про гуцульські танці, М. Ломова – про І. Франка як етнографа, Л. Суха – про художні металеві вироби українців Східних Карпат тощо [6, спр. 35а].

Наприкінці 1951 р. у результаті об'єднання в одну установу Етнографічного музею Львівського філіалу АН УРСР і Львівського державного музею художнього промислу Комітету в справах мистецтв при Раді Міністрів УРСР утворили Український державний музей етнографії та художнього промислу АН УРСР, до якого перевели і всіх етнографів інституту суспільних наук АН УРСР [12, с. 68 – 69]. Серед основних напрямів його діяльності було поповнення збірок музею, виставкова робота, проведення етнографічних експедицій (переважно на теренах західних областей України).

У 1952 р. колектив Музею у рамках виконання планової теми «Етнографічне вивчення Українського Полісся» розпочав польові дослідження сучасної культури і побуту населення цього регіону, підсумком яких мала стати монографія «Українське Полісся» [10, с. 141].

Перша експедиція у складі М. Козакевича та Павла Жолтовського, яка тривала з 11 серпня по 5 вересня 1952 року, які відвідали Сарненський, Висоцький, Рокитнянський (нині Рокитнівський), Зарічянський (нині Зарічненський) (села Залізниця, Кухотська Воля (нині с. Кухітська Воля), Борове) і Рафалівський (с. Рафалівка; нині смт Рафалівка Володимирецького р-ну) райони Рівенської області [1, арк. 50]. Згадана територія привернула увагу дослідників, тому що причи-

ною стали дві обставини: перша – матеріальна та духовна культура її населення зберігала ще багато архаїзмів та пережитків, зумовлених «віковічною відсталістю цього краю»; друга – у повоєнний період радянська влада проводила тут радикальні реформи у сфері виробничих та побутових відносин, які, за словами самих дослідників, яскраво виступали на тлі «традиційної відсталості краю» [7, арк. 17]. Ця експедиція мала здебільшого розвідувальний характер. Її учасники вивчали хліборобство, ремесла, промисли, одяг, традиційне житло, господарські споруди, хатній інтер'єр, народне мистецтво, новий радянський сімейний і громадський побут, а також культурні й побутові пережитки з метою виявлення причин їх побутування та засобів ліквідації. За підсумками експедиції дослідники підготували широкий звіт, а згодом опублікували його скорочений варіант.

З 13 липня до 3 серпня 1953 р. ще одна маршрутна експедиція у складі М. Ломової (керівник), К. Матейко (обоє досліджували народний одяг), Д. Фіголя (вивчав землеробську техніку), Л. Сухої (досліджувала промисли та ремесла), М. Козакевича (вивчав типи забудови поселень, господарські та житлові будівлі), а також художника Л. Максименка та фотографа Юрія Пашківського [17, с. 48 – 49]. З-поміж усіх поліських експедицій 50-х років ХХ ст., за участю львівських етнологів, саме ця була найчисельнішою за кількістю учасників, найширшою за колом досліджуваних тем, за площею обстеженої території та за обсягом зібраного фактичного матеріалу [17, с. 50].

Подальший розвиток української етнологічної науки залежав від Першої української республіканської етнографічної конференції, яка відбулася 23-26 лютого 1954 р. у Львові за участю провідних вітчизняних фахівців і гостей із Москви, Ленінграда, Мінська, Тбілісі, Кишинева, Риги та Казані [16, с. 141]. На цьому науковому форумі прозвучала низка доповідей (члена-кореспондента АН СРСР Сергія Толстого «Завдання радянської етнографічної науки», директора ІМФЕ АН УРСР Максима Рильського «Стан і перспективи етнографії на Україні» тощо), в яких діячі науки підсумували результати етнографічних досліджень у Радянському Союзі загалом та в Україні зокрема, виділили досягнення і недоліки. Серед основних недоліків це по-перше недостатня кількість наукових кадрів і публікацій; по-друге низький теоретичний рівень праць; по-третє відсутність скоординованої роботи львівських та київських етнографів і по-четверте недостатня і не постійна співпраця з науковцями суміжних дисциплін, таких як історія, антропологія чи археологія тощо [16, с. 142]. Головним рішенням етнографічної конференції були

першочергові завдання – підготовка «Атласу матеріальної культури українського народу» та розділу «Українці» до одного з томів серійного видання «Народи мира», задуманого співробітниками Інституту етнографії АН СРСР. Незважаючи на окремі недоліки, найбільшим успіхом вважалися результати вивчення колгоспного та робітничого побуту в Україні.

7 травня і 10 липня 1954 р. Президія АН УРСР видала постанови про підготовку до видання «Атласу матеріальної культури українського народу» та тому «Українці» для серії «Народи мира». З 1 вересня 1954 р. відділ етнографії ІМФЕ АН УРСР у повному складі переключився на підготовку розділу «Українці» до вже згаданої серії та однойменної історико-етнографічної монографії українською мовою [23, с. 142]. Саме робота над ними значною мірою і визначала напрям етнографічних досліджень в Україні упродовж наступних років, до яких були залучені не тільки київські, а й львівські народознавці. Через те, що тему «Українці» внесли до річного плану роботи УДМЄХП АН УРСР на 1954 р., заплановану на цей рік велику поліську експедицію відмінили, а заодно і підготовку узагальнюючої монографії «Українське Полісся». На терени Полісся мали відрядити лише М. Козакевича та Д. Фіголя, яким затвердили кандидатські дисертації відповідно про традиційне житло та культуру і побут колгоспного селянства Полісся [4, арк. 9, 13].

Важливе значення для польових етнографічних досліджень Полісся мали й адміністративні зміни, що відбулися під час та після Другої світової війни. Як відомо, протягом міжвоєнного періоду Полісся перебувало у складі двох держав – Радянського Союзу та Польщі, через що народознавці УРСР досліджували поліські райони. У 1939 р. українські етнічні землі Галичини, Західної Волині і Берестейщини опинились у складі СРСР, але з огляду на політичну доцільність, терени останньої з них включили до складу Білоруської РСР. Через це після війни Полісся стало недоступним для польських етнологів, а основні дослідження поліських районів Волинської та Рівенської областей вперше лягли на плечі українських народознавців.

У 1940 – 1950 роках відбувалося становлення «української радянської етнографічної науки» з її методологією та тематикою досліджень. У формуванні наукового осередку Львова в 40-х – 50-х рр. ХХ ст. простежуються серйозні зміни, що пояснюється історичними обставинами та попереднім станом розвитку етнографічної науки. Відбулося кардинальне зменшення польових досліджень порівняно з 1920-ми роками, великі зміни простежуються у методиці їх прове-

дення; змінюється тематика (пріоритетним вважалось вивчення культури колгоспників та робітників, а не традиційної культури і побуту). Спостерігається пошкваллення наукової роботи етнографів Львівського осередку. В поле зору їх збирацької праці входить важливий етнографічний регіон – Полісся, що стало предметом їхнього наукового зацікавлення в другій половині ХХ ст. Проте, через зміни, які вносились до науково-тематичних планів більшість розпочатих праць не були завершені або не опубліковані.

Волошин Марьяна

ЛЬВОВСКИЙ ЦЕНТР УКРАИНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ В 1940 - 1950 ГГ. И ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОЛЕСЬЯ

В статье благодаря привлеченного широкого объема архивных и литературных материалов анализируется один из наименее изученных этапов в развитии украинской этнографической науки Западной Украине – 1940 – 1950 гг. исследованию влияния тогдашних тенденций развития украинской советской этнографии на исследования Полесья Украины, проанализированы маршруты, тематику и методику экспедиционной работы, научные достижения и пробелы народоведческой исследований этого историко-этнографического региона.

Ключевые слова: Львовский центр украинской этнологии, этнология, Украина, Полесье, полевые исследования, методика, тематика, маршруты.

Voloshin Mariana

LIV CENTER OF UKRAINIAN ETHNOGRAPHY IN 1940 – 1950 YEARS AND FIELD RESEARCH OF POLISSYA

The article attracted by the wide scope of archival and literary materials analyzes one of the least studied stages in the development of Ukrainian ethnography of Western Ukraine – 1940 – 1950. Investigation of the influence of those trends in the Ukrainian Soviet ethnography to study Polesie Ukraine, analyzed routes, subject and technique Expeditionary labor, scientific achievements and gaps ethnological studies of historical and ethnographic region.

Keywords: Lviv center of Ethnography, Ethnology, Ukraine, Woodlands, field research methods, topics, routes.

Джерела та література

1. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 1 (Етнографічний музей). – Спр. 7 (річні плани).
2. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 1

(Етнографічний музей). – Спр. 16 (накази директора).

3. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 1 (Етнографічний музей). – Спр. 28 (накази директора). – 103 арк.

4. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 1 (Етнографічний музей). – Спр. 60 (накази директора).

5. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 1 (Етнографічний музей). – Спр. 64 – 65 (Етнографічний атлас матеріальної культури). – 193 арк.

6. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2 (Етнографічний музей). – Спр. 12, 14, 15, 32, 39, 40, 59, 70, 75 (звіти написані на сонові польових матеріалів).

7. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2 (Етнографічний музей). – Спр. 4, 16, 17, 19 – 23, 91 (експедиційні матеріали).

8. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 3. (Етнографічний музей). – Спр. 13, 38, 50 (особові справи).

9. Гошко Ю. Г. Державний музей етнографії та художнього промислу у Львові (До 100-річчя з дня заснування) / Ю. Г. Гошко // Народна творчість та етнографія. – 1974. – № 3. – С. 68 – 69.

10. Горленко В. Ф. Українська етнографія в останній п'ятирічці (основні напрямки розвитку) / В. Ф. Горленко // Народна творчість та етнографія. – 1977. – № 3. – С. 3 – 9.

11. Горленко В. Ф. Киев – центр этнографической науки на Украине (к 1500-летию Киева) / В. Ф. Горленко // Советская этнография. – 1982. – № 6. – С. 97 – 100.

12. Гуслистий К. Г. Всесоюзна етнографічна нарада 1956 року і питання розвитку української етнографії. / К. Г. Гуслистий // Народна творчість та етнографія. – 1957. – № 1. – С. 67 – 72.

13. Гуслистий К. Г. Стан та завдання розвитку української етнографічної науки в Українській РСР / К. Г. Гуслистий // Народна творчість та етнографія. – 1958. – № 4. – С. 7 – 18.

14. Гуслистий К. Г., Горленко В. Ф. О периодизации истории украинской этнографии / К. Г. Гуслистий, В. Ф. Горленко // Советская этнография. – 1961. – № 1. – С. 7 – 17.

15. Дашкевич А. Я. Розвиток етнографічної науки на Україні за 10 років / А. Я. Дашкевич // Червоний шлях. – 1927. – № 12. – С. 3 – 7.

16. Жолтковський П. Двадцять років праці Українського музею етнографії та художнього промислу АН УРСР / П. Жолтковський // Народна творчість та етнографія. – 1959. – № 3. – С. 141.

17. Кирчів Р. Ф. Становлення і розвиток української етнографії / Р. Кирчів,

О. Франко // Етнографія України. Навчальний посібник / [За ред. С.А. Макарчука]. – Львів: Світ, 2004.

18. Кирчів Р. Ф. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці» / Кирчів Р. Ф. Київ, 1990.

19. Кирчів Р. Ф. Із фольклорних регіонів України. Нариси й статті / Кирчів Р. Ф. Львів, 2002.

20. Кирчів Р.Ф. Етнографічне дослідження Бойківщини / Р.Ф. Кирчів. – Київ: Наук. думка, 1978. – 173 с.

21. Кирчів Р.Ф. Усна поетична творчість гуцулів / Р.Ф. Кирчів // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження / Відп. ред. Ю.Г. Гошко. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 319-342.

22. Колесса Ф. Історія української етнографії / Ф. Колесса / Під. ред. Г. А. Скрипник: НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2005.

23. Куницкий А. С. Советские этнографы / А. С. Куницкий // Советская этнология. – 1954. – № 2. – С.140 – 141.

24. Куницький О. С. Робота відділу етнографії в 1954 – 1956 рр. / О. С. Куницький // Українська етнографія. [Наукові записки ІМФЕ АН УРСР]. – Київ, 1958. – Вип. 4. – С. 160 – 162.

25. Лобода А. М. Судьбы этнографии на Украине 1917 – 1925 гг. / А. М. Лобода // Этнография. – 1926. – № 1 – 2. – С. 7 – 13.

26. Скорик М. М. Робота Львовского отдела Института искусствоведения, фольклористики и этнографии АН УССР в 1947 году / М. М. Скорик // Светская этнография. – 1947. – № 3. – С.158 – 159.

27. Стельмах Г. Ю. Розвиток української етнографії за роки Радянської влади / Г. Ю. Стельмах // Народна творчість та етнографія. – 1959. – № 4. – С. 19 – 22.

28. Стельмах Г. Ю. Етнографічні дослідження в Академії наук УРСР за 40 років Г. Ю. Стельмах // Народна творчість та етнографія. – 1958. – № 4. – С. 10 – 22.

29. Павлій П., Стельмах Г. Робота відділу етнографії (1946 – 1952) / П. Павлій, Г. Стельмах // Народна творчість та етнографія. [Наукові записки ІМФЕ АН УРСР]. – Київ, 1954. – Т. 3. – С. 172 – 175.

30. Токарев С. А. Северно-украинская экспедиция 1945 года / А. С. Токарев // Краткие сообщения Института этнографии. – Москва, 1947. – Т. 2. – С. 27 – 35.

31. Фіголь Д. І. Деякі особливості сучасного побуту українців Полісся (За матеріалами експедиції 1953 р.) / Д. І. Фіголь, Л. М. Суха, М. З. Козакевич та ін. // Матеріали з етнографії та художнього промислу. – Київ, 1956. – Вип. II. – С. 48 – 59.

32. Moszynski K. Polesie Wschodnie: materiały etnograficzne z wschodniej części b. Powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycykiego. – Wydawn. Kasy im. Mianowskiego, 1928. – 328с.

33. Obrębski J. Dzisiejsi ludzie Polesia // Przegląd Sociologiczny. – Warszawa, 1936. T. 2. S. 412-442.

Вятчина Мария

УДК 392.91

**«МАШАЛЛАН, БРАТ, КАКОЙ БЭРЭКЭТ!»:
ХАЛЯЛЬ КАК ИНСТРУМЕНТ КОНСТРУИРОВАНИЯ
МУСУЛЬМАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

У даній статті аналізуються різні тлумачення і підходи до розумію «дозволеного» в середовищі практикуючих молодих мусульман м. Казані. Наводиться загальне визначення ситуацій «харама» і «Халяль». Розглядається ситуація екстраполяції поняття, яке з появою нових явищ економіки і культури вбирає в себе додаткові контексти. Автор аналізує «халяль» як спосіб демонстрації релігійної ідентичності та конструювання групових кордонів.

Ключові слова: ідентичність, етнографія, халяль, харам, споживання.

Проводя исследование среди молодых мусульман, мне неоднократно пришлось столкнуться с мотивированным отказом мужчин следующего содержания: «мне не халяль вести диалоги с женщиной» [ПМА 2013]. Исламская категория халяля¹, т.е. дозволенного, в данном случае выступает четким критерием, ограничивающим свой мир от чужого пространства, одновременно указывая на религиозную позицию говорящего, доминанты поведения и его высший авторитет в виде Корана. Данный пример стал отправной точкой для рассуждения о том, как категория дозволенного встраивается в рассуждения носителей конкретной религиозной идентичности, как она включается в социально-экономические процессы и как дискурсивно изменяется.

Термин «халяль», маркирующий все дозволенное в исламе и противопо-

*В качестве названия была взята шутка, своеобразная непереводаемая игра слов, которую употреблял информант в качестве показателя «мусульманского новояза», состоящего из выражений из арабского, татарского и русского языков. «Потом про арабские аббревиатуры, ну [имя жениха] лучше знает, он постоянно шутит, что в своей речи используют очень много арабских слов, новичкам не понятных, что-то вроде «МашАллаһ, брат, какой бэрэкэт»: и вроде ничего не ясно. Он постоянно над этим смеется» [ПМА 2013].

¹Слово «халяль» респондентами употребляется произвольно, как в форме женского, так и мужского рода. В арабском языке, откуда пришло это заимствование, «халяль» является прилагательным и нет имеет категории рода.

ставляющийся «хараму», то есть запретному, имеет в обыденном понимании четкие коннотации с диетическими предписаниями, сходные с определениями кошерности в иудаизме (например, отказ от употребления в пищу свинины). Однако границы халяля, описанные в Коране, распространяются на все сферы жизни мусульманина.

Необходимо пояснить этическую позицию исследователя в данной ситуации. Мои информанты, по их собственному определению, «практикующие мусульмане», т. е. они носят соответствующую одежду, претворяют в повседневной жизни определенный набор действий. Внешний вид (хиджаб, длинная свободная одежда), который должен скрывать женское тело от лишнего внимания, зачастую служит причиной для пристального внимания окружающих. И если в г. Казань, с ее миллионным населением, большим количеством молодежи и сложившимся мусульманским ландшафтом, религиозно предписанный дресс-код редко кого удивляет, то в других городах Поволжья, особенно в небольших по численности населенных пунктах, появление девушек в таком одеянии или мужчин, например, с бородой, в тубетейке и коротких брюках, вызывает всеобщий интерес. Являясь приверженцем эмического подхода, я задавала вопросы о том, с какими проблемами при соблюдении принципов халяля приходилось сталкиваться моим информантам, а затем уточняла конкретные ситуации и контексты.

Общение проходило в формате полуформализованного интервью, вопросы касались, в первую очередь, религиозной конверсации, истории обращения и личного религиозного опыта для дальнейшего его описания без использования «ярлыков» и публицистических штампов. Интервью проходили при встрече или посредством Skype. Личные данные информантов (о чем они предварительно были поставлены в известность) полностью зашифрованы.

В фокусе полевых исследований 2012 – 2013 гг. находились молодые приверженцы ислама, активно демонстрирующие свою позицию, которых исследователи все чаще начинают именовать «нео-» или «новыми мусульманами». В отличие от понятия «традиционный ислам», который играет в последнее время роль политического конструкта, призванного подчеркнуть историческую преемственность дореволюционных и современных религиозных практик среди татар и башкир Поволжья, «новый ислам» не оперирует этническими категориями, его последователи подчеркивают равенство всех перед Всевышним и стремятся к преодолению границ внутри уммы².

²Умма (араб.) - мусульманская община.

Исследования сферы халяля можно условно разделить на две группы. В первую входят работы о гастрономической культуре мусульман разных регионов [3; 14; 15; 16]. Ко второй группе относятся тексты, изучающие морально-этические установки, границы дозволенного и недозволенного [4; 6]. Халяль является объектом пристального изучения и для каждого отдельно взятого мусульманина с момента обращения, поскольку дилемму «быть или не быть/есть или не есть» каждый решает для себя, прибегая к авторитетам: хадисам, толкованиям известных богословов, видеолекциям и аудиозаписям, доступным в интернете. Практики поиска соответствующих книг, обмена мнениями, дискуссии на лекциях в мечетях могут стать плодотворной темой для отдельного исследования сферы религиозного «self-building». Существуют специальные форумы, паблики и сообщества в интернете, сборники рецептов на основе принципов халяля.

Халяль как не-еда гораздо обширнее в материальном и физическом плане. *«Ну что такое халяль? У большинства людей понятие халяль – это только мясо, это не так, халяль – это абсолютно все, что дозволено. Бывает даже одежда халяль, в плане того, что мужчинам нельзя носить – сейчас – бархатные, по-моему, одеяния, золото носить мужчине – это харам, серебро – халяль <...> Так как мусульман становится больше, есть и исламские юристы, которые пишут договоры, чтобы не было процентов, по исламу запрещено, там есть подводные камни, которые надо убирать. Также есть риелтора мусульманские. Я уж не говорю про кафе, рестораны, появляются различные сервисы для мусульман, которые делают жизнь мусульман легче, это как радиоволна, на которой есть все, и погода, и прогноз погоды, и, нет, именно свой мир, не только параллельный, он пересекается тоже, но живет по своим правилам»* [ПМА 2013]. Если выставки и ярмарки халяля совмещают кулинарную и некулинарную составляющую, то халяльная индустрия стремительно расширяет сферы своего бытования, включая в себя специализированные туристические услуги, организацию праздников, парикмахерские, салоны красоты, клубы знакомств, стоматологические кабинеты, бутики, спортивные клубы, банковскую сферу, юридические конторы и многое другое³.

³Отдельного рассмотрения заслуживает тема взаимодействия мусульманского мира и общества потребления. Не вдаваясь в смыслы, которые закладывал Дебор Ги в своей фундаментальной работе «Общество спектакля», отметим, что сами мусульмане выражают озабоченность торжеством Меркурия: «Заметила в последнюю поездку в Казань одну особенность: магазины, раньше полные мусульманской литературы,

Не ограничиваясь перечислением набора услуг, обратим внимание на дискурсы, в которых мусульмане обращаются к термину «халяль».

Императив дозволенности и границы потребления

Соблюдение халяля является одним из пяти обязательных условий для соблюдающего мусульманина (как называют себя информанты), одним из пяти столпов ислама. *«Вот я, я не являюсь ученым, я не могу изучить хадисы, не могу проверить в Коране, потому что я не знаю арабского языка, мне сложно это сделать. И мне как мусульманину, который не может этого сделать, мне халяль (что такое халяль, это, есть харам, есть халяль, плохо-хорошо, understand?) Вот есть ичтихад, я не могу вынести свой ичтихад, я не являюсь мужем ученым, мне халяль, мне можно последовать за решением какого-то ученого, я могу выбрать решение какого-то ученого»* [ПМА 2013]. В данном случае обращается внимание на возможность (и должность) изучения доступных источников и мнений и выбора наиболее достоверного, убедительного варианта.

Гораздо чаще о халяле говорят в гастрономическом дискурсе: *«Когда они узнают, что ты мусульманин, да еще и практикующий мусульманин, то есть ты читаешь намаз, ты предпочитаешь халяль, мусульманин, который исполняет все фарды, у них возникают вопросы»* [ПМА 2013]. Здесь применение слова халяль в сочетании с действием «использования» обращено к сфере потребления, которая открывает широкие перспективы для развития бизнеса.

аудио- и видео-проповедей, сейчас пустуют - нового совсем мало, а если что и есть, то переизданное старое или брошюрные издания. Зато с каждой поездкой замечаю, что одежды и прочего барахла становится завались - на рынок Казани зашли и такие известные магазины и марки, как «Ирада», «Резеда Сулейман» и т.п. Привозят одежду и аксессуары отовсюду: Таджикистан, Киргизстан, Узбекистан, Турция, Россия, опять же. На любой выбор и вкус, разные цены, головных уборов тоже море. Про заколки, брошки и пр. вообще молчу.

Напрашивается вопрос: почему книг нет, а барахла - много? Либо мусульман пытаются понемногу «вливать» в потребительское общество, предлагают им не полезное, а излишество, причем, в одежде и украшениях, косметике. Вроде, халяльно все, и товаропроизводители - мусульмане, и покупатели - тоже, и продавцы. Но, с другой стороны, почему предложение именно в этой нише больше? Второе мое предположение, что это не намеренное стремление разложить только становящееся на ноги мусульманское сообщество, а сами мусульмане скатились до такого уровня, что их тянет к полкам с платочками и прочей чепушиной чепухой, и выбираться с этого уровня мы не хотим. Поэтому и предложение соответствует спросу». Цит. по: Мусульманские магазины Казани. 14.04.2013 // <<http://yasmin12.livejournal.com/24692.html>>.

Молодые мусульмане задаются вопросом о правомерности использования бренда «халяль»: *«Да вроде как бы и не сложно, просто нужно знать, где ты берешь пищу и у кого ты ее берешь, потому что сегодня, допустим, я не могу доверять тому же «Челны-Бройлер», что они делают халяльную пищу. [Почему?] Потому что они параллельно с халяльной, якобы халяльной пищей делают и нехаляльную, для обычных людей, для не-мусульман, которая не является халялем. И я не знаю, как они делают ее, где они разделяют, есть ли у них отдельный завод для халяля, есть ли у них отдельный корм, я не знаю, где это все производится, поэтому у меня есть сомнения. Поэтому в выборе еды, конечно, очень сложно, когда у тебя есть разные сомнения»⁴ [ПМА 2013].*

Халяльные товары так же, как и все прочие, становятся объектами конкуренции и вовлекаются в разбирательства, инициированные группами потребителей. О курьезности торговых отношений говорят, например, в контексте **описания базара**: *«В последнее время очень много халяльных магазинов развелось, якобы халяльных, и также на базаре, где продают мясо, и там получается, даже когда спрашиваешь про свинину, халяльная или нет, - халяльная, халяльная, только купи» [ПМА 2013].*

Одним из последних гастрономических скандалов стала ситуация вокруг мясокомбината «Царицыно», когда журналисты сняли видеосюжет, заявив о содержании свинины в продукции, сертифицированной как халяль⁵. Описанная ситуация напрямую связана с необходимостью упорядочивания деятельности центров сертификации халяля: *«При ДУМ РТ есть организация – комитет халяль, и она следит за всеми продуктами, у нее есть значок, такой зеленый значок, вы его можете видеть, написано «халяль», мусульмане видят этот значок и покупают, это и колбасы различные, и консервы, и одежда, и на заведениях, кстати, есть значок, можно заходить. Кстати,*

⁴Использование слова «сомнения» является неслучайным, поскольку «сомнительное» - это третья категория в мусульманской догматике, промежуточная между халялем и харамом [6, с. 58 – 60].

⁵См. об этом: Царицынский мясокомбинат подложил мусульманам свинью // Сайт Islam News. 25.03.2013 <<http://www.islamnews.ru/news-138929.htm>>; В халяльной продукции мясокомбината «Царицыно» свинины не обнаружено // Информационно-аналитический федеральный портал Islam Today. 02.04.2013 <<http://islam-today.ru/article/8739>>. В связи с разразившимся скандалом в рекламе продуктов даже появилась ремарка «Не Царицыно»: Сайт «Пульс цен. Сургут» <http://surgut.pulsцен.ru/products/kolbasa_polukopchenaya_khalyal_ne_tsaritsyno_14786313>.

они занимаются и сертификацией заведений» [ПМА 2013]. Сетевой мониторинг выявил обширный список сайтов, которые претендуют на «полный список халяльных услуг», в первую очередь, в г. Москве и Московской области⁶. Казанский халяль-набор гораздо скромнее, связано это, не в последнюю очередь, с существованием одного, уже выше упомянутого центра сертификации халяля при Духовном управлении мусульман (ДУМ) РТ.

Мусульманская экономика и политический уклон

Рассуждения о расширении халяль-индустрии сопровождаются высказываниями в жанре апологий: мусульман становится все больше, поэтому нужны те предприятия, которые будут удовлетворять их интересы. Далее возникают вопросы о взаимоотношении государственных институтов и мусульманского сообщества: *У нас в Казани открылся мусульманский банк «Камаль», он достаточно успешно функционирует, проводятся саммиты у нас в Казани, по поводу исламских финансов – это все очень популярно, пользуется поддержкой, даже самим Миннихановым. Это имеет свое развитие, потому что в данном случае это не касается самого ислама, это больше связано со взаимодействием с такими странами, как Арабские Эмираты, ну с такими богатыми странами, которые немало инвестируют в Татарстан и данное направление оно выгодно для республики»* [ПМА 2013]. В интервью нередко даются объяснения, что ислам, запрещающий употребление алкоголя и табачных изделий, наносит урон экономике, что это невыгодно официальной власти и монополистам, однако в случае игр на международной арене политика сотрудничества со странами Ближнего Востока становится гораздо более выгодным и, вследствие этого, государство идет на шаги по поддержке и развитию мусульманского сектора экономики⁷.

Халяльные деньги: инструкция по применению

Согласно правилу дозволенности, свойство халяльности может быть применено к любому предмету, например, деньгам. Исламская экономика является особой системой, только набирающей обороты в современном мире. Однако сфера индивидуального отношения к деньгам, прибыли, выплате налога *зьяят* давно проработана и упорядочена. Высказывание о «халяльных деньгах» впервые прозвучало в контексте описания хаджа, обязательного при возможных условиях

⁶ См.: < <http://халяль.рф>>; < <http://www.halalpages.ru>>, <<http://www.halalexpo.org>> и т. д.

⁷ Подробнее о том, что такое исламские финансы, см.: Беккин Р. Исламская экономика: краткий курс. 2008. 288 с.

паломничества в Мекку: «Когда будет достаточно денег, халяльных денег». Выяснение функциональности халяльных денег стало отдельным вопросом: «[А что такое халяльные деньги?] Ну там не на кредитах, не на обмане, то есть не взял в банке кредит и поехал в хадж. То есть честно заработанные, торговлей там: берешь подешевле, продаешь подороже. И выручку эту естественно считают халяльными деньгами, то есть без обмана, без воровства»; «Я предполагаю, что это, это деньги, добытые честным путем, без процентов, без обмана» [ПМА 2013].

Если халяльность считается нематериальным проявлением «ну халяльные – это духовное понимание» [ПМА 2013], то вопрос о дозволенности метода зарабатывания денег является обширным для изучения. «Нельзя работать в банке, нельзя работать в магазине, где продают алкоголь, нельзя мне пойти работать в ночной клуб продавать спиртные напитки, конечно же, должно быть, чтобы не противоречило законам ислама» [ПМА 2013].

Честность в торговых операциях выдвигается как отдельная строка в негласном кодексе мусульманина-бизнесмена: «Мусульманин обязан договора держать, то есть [мусульманин] сдерживающий договора» [ПМА 2013]. Таким образом, работа в сфере торговли, а соответственно, и развитие малого и среднего бизнеса провозглашается одним из наиболее предпочтительных занятий для правоверного мусульманина: «[Ваша жена говорила, что Вы собираетесь открыть свое дело. А как Вы будете избегать всех этих процентов, нечестных договоров?] Ну я думаю, проблем не будет с этим. Там только договоры аренды составить и подрядчиков найти. [А Вашими партнерами будут тоже мусульмане?] Нет. Я как бы без партнеров, один буду работать. У меня будут поставщики, которые проверенные люди» [ПМА 2013].

«Ищу в жены муслимку любой национальности», или эталоны межличностных отношений

В своде правил, регулирующих добрачные и брачные отношения, дозволенные действия фиксируется и требуют неукоснительного исполнения, как и во всех других сферах. Так, не поощряются отношения между молодыми людьми, не объявившими о помолвке в течение конкретного количества встреч. «[А у тебя есть молодой человек?] Даже не знаю. Нету, наверно. Я вот общалась раньше, вчера-позавчера. Я просто общалась с ним раньше. Потому что это запрещено, не при-

* Фраза взята с реального сайта мусульманских знакомств.

ветствуется. Я просто сказала, что в этом нет... как перевести на русский язык...блага в этом нет. В этом нет саламата, в таком общении. Это не приветствуется, когда без свидетелей. По телефону это тоже плохо. Я сказала – просто не будем общаться и все. А потом, если какие-то планы будут, то это уже с родителями разговаривай» [ПМА 2013].

Однако мужская позиция также становится четко обозначенной, когда потенциальные информанты отказывались от проведения интервью, ссылаясь на «нехальяльность» подобного рода общения: *«Например, мужчина и женщина сидят за одним столом. Беседуют на тему, которая не дозволена в их положении, потому что они не муж и жена. Я знаю, по шариату мужчина и женщина могут общаться в трех ракурсах: например, с намерением жениться, а женщине выйти замуж, да, второе- это у нее есть ко мне вопрос по шариату, да, можно или нельзя, рамки такие, и третье, если на тему, вот, например, продавец и покупатель или как мы сейчас, по делу общаемся» [ПМА 2013].*

Нехальяльным мусульмане могут сами маркировать те способы времяпровождения, которые теоретически могут располагать к харамным действиям, к таковым относятся, например, участие в праздниках в неоднородной в религиозном плане компании: *«Ну у меня подруги такие: они постоянно – давай день рождения устроим в клубе, а я не хочу день рождения в клубе, или, например, погуляем ночью, а я не могу так, приходится им объяснять, приводить аргументы, а я не хочу ставить их в неловкую ситуацию, потому что некоторые думают, что мусульмане ставят себя выше, а я просто объясняю все аргументировано, и они понимают. Чтобы не было там «да ты какая-то забитая», такого нет» [ПМА 2013].*

Как видно из приведенных цитат, каждый поступок, ежедневное действие становится способом демонстрации собственной морально-этической позиции, ситуацией выбора, для которой первостепенное значение имеет разграничение и определение для себя вариантов «дозволенного» и «недозволенного».

Заключение

Подводя предварительные итоги, можно сказать, что исламский гастрономический дискурс подчиняется правилам хальяля, однако само понятие «хальяль» вбирает в себя гораздо более широкие контексты. С одной стороны, дискуссии о хальяле локально окрашены, поскольку Тартастан (в нашем случае) - полиэтничный регион, где взаимодействуют

каноны разных конфессиональных и этнических культур. В регионах с явно выраженным мусульманским большинством вопросы халяльности применительно к пищевой и непищевой сфере гораздо менее актуальны. В поликультурной среде, особенно в практиках «новых» мусульман, для которых важное значение имеет поддержание статуса практикующих и признание со стороны окружения, правила халяльности позволяют визуализировать и маркировать пространство своей группы. Вместе с тем халяльность становится сверхценностью, которая позволяет апеллировать к идеям современного общества, общества потребления и вести дискуссии о собственной автономной позиции.

На уровне межличностных отношений владение особым языком, умение применять и демонстрировать подчиненность правилам халяля позволяет индивидууму включаться в сообщество практикующих мусульман, подчеркивая свою лояльность общим ценностям и владение основами корпоративной культуры, которое подтверждается ежедневно в каждом повседневном действии.

Вятчина Мария

«МАШАЛЛАН, БРАТ, КАКОЙ БӘРӘКӘТ!»: ХАЛЯЛЬ КАК ИНСТРУМЕНТ КОНСТРУИРОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В данной статье анализируются различные толкования и подходы к пониманию «дозволенного» в среде практикующих молодых мусульман г. Казани. Приводится общее определение ситуаций «харама» и «халяля». Рассматривается ситуация экстраполяции понятия, которое с появлением новых явлений экономики и культуры вбирает в себя дополнительные контексты. Автор анализирует «халяль» как способ демонстрации религиозной идентичности и конструирования групповых границ.

Ключевые слова: мусульмане, идентичность, потребление, халяль, харама, этнография.

Vyatchina Maria

“MASHALLAN, BRAT, KAKOY BƏRƏKƏT!”:

HALAL AS INSTRUMENT OF CONSTRUCTION OF MUSLIM IDENTITY

In this article various interpretations and approaches are analyzed to understand “permitted” among practising young Muslims of Kazan. The general definition of situations “haraam” and “halal” is given. The situation of extrapolation of concept which with the advent of the new phenomena of economy and culture incorporates additional contexts is considered. The author analyzes “halal” as mode

Источники и литература

1. ПМА 2012 – 2013- Полевые материалы автора.
2. Вендина О. Культурное разнообразие и побочные эффекты этнокультурной политики в Москве // Вестник Института Кеннана. 2008. № 13. С. 30–52.
3. Габдрахманова Г. Ф. Современный рынок мясных халяль-продуктов у татар // Этнографическое обозрение. 2011. № 1. 37–47.
4. Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе / Пер. М. Саляхетдинов. М.: Умма. 2007. 352 с.
5. Филиппова Е. И. Французы, мусульмане: в чем проблема? // Этнографическое обозрение. 2005. № 3. С. 20–38.
6. Якупов М. Границы дозволенного в исламе (вопросы морально-этического содержания мусульманского вероучения). Уфа. 2009. 145 с.
7. Ярлыкапов А. Роль ислама в формировании экономического сознания и поведения мусульман // Культура и экономическое поведение: сб. статей. Москва: Макс Пресс, 2011. С. 327–344.
8. Комитет по стандарту «Халяль» в Республике Татарстан <http://halalrt.com>
9. Информационно-справочная система Халяль.рф <http://халяль.рф>
10. Московская международная выставка халяль <http://halalexpo.org>
11. Abdullah N. (Re)Thinking the Categories of Halal and Haram: Notes on Islamic Food Rules in Singapore. 2004. 37 p.
12. Bergeaud-Blackler F., Bonne K., Vermeir I., Verbeke W. Determinants of halal meat consumption in France // British Food Journal. 2007. № 5. P.367–386.
13. Fisher J. The Halal Frontiers: Muslim Consumers in a Globalized Market. Palgrave Macmillan, 2011. 186 p.
14. Halal Haram: An Important Book for Muslim Consumers. Consumers Association of Penang, 2006. 200 p.
15. Hussaini M. M. Islamic Dietary Concepts & Practices. Islamic Food & Nutrition Council of America, 1993. 325 p.
16. Wilson J., Liu J. The challenges of Islamic branding: navigating emotions and halal // Journal of Islamic Marketing. 2011. № 1. P. 28–42.

РІВНІ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

В сучасному суспільстві з новою силою виникає потреба в визначенні статусу нації як історичної спільноти. Національні ідеології були духовними предтечами національних держав. Наукові теорії виникали на ґрунті цінностей, які зберігались в масовій свідомості народу, в його традиціях та звичаях. Масова, повсякденна свідомість та спеціалізована наукова свідомість утворюють два рівні національної свідомості. Сьогодні, в сучасному глобалізованому світі, вирішується доля нації, яку можна простежити за допомогою вивчення національної свідомості .

Ключові слова : нація, національна свідомість, національна ідентифікація.

Проблема, яка опинилась в центрі нашої уваги, стосується долі нації як такої історичної спільноти, яка в минулому була головним соціально-культурним та соціально-політичним чинником виникнення національних держав на теренах Європи.

Виникають наступні питання: яким є сьогодні статус нації? Як вплинули тенденції постмодернізму та постіндустріалізму на цю групу в структурі суспільства? Якими є наслідки глобалізації для існування нації?

Відповіді на ці питання ми плануємо знайти в дослідженні національної свідомості як важливого атрибуту нації.

Національна свідомість – це форма суспільної свідомості. Як відомо, суспільна свідомість є відображенням об'єктивних умов життя в певних формах, а саме в несистематизованих, стихійних уявленнях і оцінках, у вигляді релігійного, філософського, наукового світоглядів, в формі духовної культури, моралі, мистецтва тощо.

У своєму концентрованому вигляді суспільна свідомість існує на науково-теоретичному рівні та на рівні масової повсякденної свідомості. Важливим елементом суспільної свідомості є цінності та оцінки, які впливають на ставлення носіїв свідомості (груп, населення, політичних лідерів, еліти) до всіх процесів та явищ, які виникають в суспільстві. Ціннісні фактори свідомості є також стимулами, здатними спонукати суб'єктів до активних дій .

Кожна соціальна група суспільства має свою особливу групову свідомість. Головною функцією групової свідомості є самоідентифікація,

тобто визначення свого місця та ролі в суспільстві, своїх групових цінностей, на підставі яких дана спільнота відрізняє себе від інших.

Все сказане вище стосується в першу чергу нації. Національна свідомість є важливою ознакою нації.

Нижче ми пропонуємо розглянути два рівні національної свідомості – науково-теоретичний та масовий або повсякденний. Перший буде представлений вченими, філософами та соціологами, другий рівень національної свідомості знаходить своє втілення в громадській думці.

Науково-теоретичний рівень національної свідомості

Методологія і методи дослідження нації були запропоновані Ольгердом Бочковським в роботі «Націологія і націографія як спеціальна соціологічна дисципліна для наукового досліду нації».[1]

Характеризуючи процес націогенеза, О. Бочковський спирається на категорії солідарності, спілки і спільноти як на методологічний інструментарій. Це не тільки наближує його до соціології Ф. Тьонніса і Е. Дюркгейма, а й зайвий раз підтверджує причетність дослідника до соціологічної науки.

Сам автор визначає свій напрямок як «спеціальну соціологічну дисципліну».

Націогенез — це зростання солідарності в межах етносу, який є джерелом нації, але не є нацією з причин внутрішньої диференціації. Націоутворюючими факторами є такі елементи свідомості як воля до утворення держави, розум, завдяки якому з'являються «спілки» (вони приходять на зміну «спільнотам»).

Розуміння нації як такої форми солідарності, де перш за все зникають класові протиріччя, характерне для багатьох дослідників. Ідея безбуржуазності українців присутня в роботах В. Винниченка, С. Єфремова, Т. Зіньківського, С. Рудницького.

Близьким до цих поглядів був й В. Старосольський. Він наділяв націю головною рисою — самосвідомістю.

В сучасній етносоціології в центрі уваги соціологів знаходиться процес національної ідентифікації, тобто вивчення механізму зародження національної самосвідомості та її функціонування.

Національна ідентифікація — це пізнання і самопізнання індивідом і групою своєї культурної специфіки.

В націології було дві групи вчених, які намагались ідентифікувати націю: ті, що вивчали процес групоутворення (групової солідарності), знаходячись осторонь, займаючи позицію спостерігача й ті, що висвітлювали процес розвитку національної групи зацікавлено, бо самі

вважали себе її частиною, її елітою. І в першому, і в другому випадку має місце раціональна форма ідентифікації. Перший вид ідентифікації уявляє собою спробу визначення соціальних груп, формулювання загальних законів їх утворення (Гумплович, Самнер, Смолл, Вундт, Лазарус). О. І. Бочковський в роботі «Вступ до націології» не розподіляє дослідників нації таким чином, але в його характеристиці вчених, представники тих націй, що боролись за національне визволення, виглядали не стільки як дослідники сцієнтиського напрямку, скільки як ідеологи, носії національної ідеї. Це Мазіні в Італії, Міцкевич у Польщі, Ренан і Містраль у Франції, Костомаров, Антонович, Драгоманов в Україні. Аналіз ідей представників цього напрямку націології дозволяє вирішити дві проблеми. По-перше, визначити методологічні засади дослідження етно-національних угруповань, бо кожний вчений спирається на певні філософські принципи в підході до пізнання нації; по-друге, простежити раціональні форми національної ідентифікації, бо кожний вчений як представник своєї національної групи намагався свідомо підкреслити її особливості (психічні, культурні, історичні).

Українські мислителі ХІХ століття зробили багато для того, щоб пізнавальними засобами визначити українську націю, заявити про її специфічне буття в межах Російської держави, тобто ідентифікувати її як «самість». В рефлексії діячів « Кирило-Мефодіївського братства», а також в уявленнях продовжувачів їх справи українська нація постає як духовна монада. Головні прояви духовності, що притаманні українському народові, існують у вигляді сталих психологічних рис національного характеру, естетики, фольклору, мови, традицій, звичаїв, народної філософії., релігії. Всі ці прояви поєднуються спільною для них категорією «цінність». Слід зауважити, що національна ідентифікація починається з визначення духовних цінностей народу. Діячі української культури намагались ідентифікувати свою націю через зіставлення її цінностей з цінностями інших національних груп. Звичайно, можна трактувати твір Костомарова «Дві руські народності» як прояв русофобії, але ж можлива й інша його інтерпретація. Протиставляючи риси характерів росіян й українців, Костомаров намагається позначити психолого-культурні межі українства. Спосіб самоідентифікації через визначення сталих рис національного характеру не сприймався всіма вченими однаково. Так, Драгоманов неодноразово виступав проти консервації та романтизації цінностей «мужицької» культури.

У цих двох підходах (Костомарова та Драгоманова) до теоретичних початків визначення нації міститься методологічний принцип її

вивчення. В уявленні Куліша та Костомарова нація може існувати лише в статичній, лише в її чистому вигляді, М. Драгоманов бачить націю в динаміці. Для нього культурні впливи, культурна взаємодія є необхідними умовами розвитку українського народу, історія якого повинна стати часткою загальноєвропейського процесу.

Суттєвою рисою нації є її мова. Проблема мови в ідентифікації української нації посідає важливе місце, навіть більш значиме, ніж у визначенні титульної нації колишньої російської імперії.

Ідентифікаційний процес, пов'язаний з мовою, стане зрозумілим, якщо брати його в історичному контексті. Валуєвський указ 1863 року і Емський акт Олександра II 1876 р. мали покласти край існуванню мови як культурного фактора українства. Пізнаючи духовність своєї нації, Драгоманов спеціально звертається до мови народу як прояву його свідомості, символічної системи народної творчості, скарбниці історичної пам'яті.

Таким чином, національна ідентифікація є груповим визначенням, яке здійснюється представниками нації на рівні побутової свідомості й на рівні наукової теорії, як рядовою людиною, так й інтелектуалами. Останні розуміють під ідентифікацією пізнання історії, культури, психології народу, його самобутності в порівняльному аспекті. Це пізнання в своєму концентрованому вигляді утворює ядро національної ідеї.

Ідея — традиційна категорія філософії, яка ототожнюється з узагальненням, поняттям, абсолютом, самостійним буттям по відношенню до матеріальних речей, з їх сутністю.

Метою філософії є пізнання об'єктивної ідеї через пізнання тих феноменів, які виступають формами її втілення.

Національна ідея, як її розуміли національні мислителі, уособлює суттєві, відносно сталі риси, що притаманні певному етнічному угрупованню.

Перш за все, це його цінності об'єктивовані в традиціях, звичаях, фольклорі, пам'ятках матеріальної та духовної культури, в глибинах народної моралі. Національна ідея є водночас мета пізнання, в процесі якого філософ, соціолог, політолог, історик намагаються відкрити закони розвитку даної нації, зумовлені й духовними потенціями.

Передумови для наукового пізнання національної ідеї (або духу, духовності) формуються під впливом гуманітарного знання, а також того особливого культурного контексту, в якому перебуває вчений, його власних пристрастей, інтересів тощо.

Громадська думка як рівень масової національної свідомості

Масова свідомість - це стихійне утворення, яке містить цінності й здійснює оцінювання, спираючись на практику, досвід, впливи оточуючого середовища та різних видів інформації.

Соціологічні опитування, що здійснюються в Україні, демонструють складний та суперечливий процес перетворення етно-національних спільнот у населення, що мешкає на території української держави в якості її громадян.

Етно-національна палітра України складається з 134 етнічних груп. В Одеській області їх нараховується 133.

Перепис населення України 2001 року був зроблений на підставі самоідентифікації громадян. Згідно результатів перепису, 77,8% – це українці, 4,9% – представники національних меншин и 17,3% Є росіяни.

В Одеській області 62,8% – українці, 20,7%- росіяни та 16,5% – представники національних меншин [2].

Соціологічні дослідження показують, що в наш час простежується тенденція, згідно з якою ідентифікуючи себе, особистість визначає своє місце не тільки у просторі свого безпосереднього оточення, але й у значно більшому масштабі.

Так, наприклад, 61% громадян України підтримують ідею приєднання України до Європейського союзу, 52% вважають, що російській мові слід надати статус другої державної мови. Разом з тим, 62% вважають за необхідне зберегти такий елемент національної культури як українську мову, яку визнають рідною .

Таким чином, ми дослідили тенденції в розвитку національної свідомості на двох рівнях — науково-теоретичному та масово-повсякденному. Слід відмітити, що найбільш впливовими факторами у цьому процесі є перетворення наукової теорії в ідеологію і державна політика формування національної державності.

Гансова Емма

УРОВНИ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

В современном обществе с новой силой возникает потребность в определении статуса нации как исторической общности. Национальные идеологии были духовными предтечами национальных держав. Научные теории возникали на почве ценностей, которые сохранялись в массовом сознании народа, в его традициях и обычаях. Массовое, повседневное сознание и спе-

циалізоване наукове знання образують два рівня національного свідомості . Сьогодні, в сучасному глобалізованому світі, вирішується доля нації, яку можна прослідкувати, вивчаючи національне свідомість .

Ключевые слова: нація, національне свідомість, національна ідентифікація.

Gansova Emma

LEVELS OF NATIONAL CONSCIOUSNESS

In modern society the need of definition the status of nation as a historical community arises. National ideologies were spiritual premise of national states. Scientific theories appear on the basis of values which were saved in the mass consciousness of people, their traditions and customs. Mass consciousness and specialized scientific knowledge form two levels of national consciousness. Today in the contemporary world the fate of the nation may be traced due to studying the national consciousness.

Keywords: nation, national identity, national identification.

Джерела та література

1. Бочковський О. Націологія і націографія як спеціальна соціологічна дисципліна для наукового дослідження нації // Записки УГА. — Подєбради, 1927.

2. УНІАН - 13.03.2003 [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://www.Unian.net/rus/news/news—34274.html>

Ганус (Трумко) Дзвеніслава

УДК 392.11 +392.51:133.4 (477.87)

МАГІЧНІ СПОСОБИ ВПЛИВУ НА НАРОДЖЕННЯ ДИТИНИ ПІД ЧАС ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ НА ЛЕМКІВЩИНІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)

У статті розглянуто основні магічні дії, які виконувалися під час весілля з метою вплинути на народження дитини. Основну увагу зосереджено на описі дій, що повинні були вплинути на статі та забезпечити благополуччя дитини. На основі власних етнографічних польових записів автора, а також опублікованих джерел і даних наукової літератури, здійснено спробу реконструювати деякі магічні способи впливу.

Ключові слова: весільна обрядовість, родильна обрядовість, дитина, магічні дії, трансформація.

Одне з цільних місць у дослідженні української давнини займає вивчення сімейних звичаїв та обрядів. Основна мета, з якою створюється нова сім'я – це продовження роду. Тому й не дивно, що звичаї, пов'язані з народженням дитини, знайшли своє відображення і в циклі весільної обрядовості, що була наповнена цілою низкою різноманітних дій, спрямованих на здоров'я, вроду, стать дитини, майбутні пологи.

Відсутність кваліфікованої медичної допомоги, висока дитяча смертність, злиденні економічні умови були тими чинниками, що забезпечували значне поширення та виконання різних магічних дій та ритуалів. За глибоким переконанням багатьох людей у XIX – XX ст., це була єдина надія успішного народження дитини, тому здійснення наукового аналізу всіх магічних дій, які виконували під час весілля, має дуже важливе значення для осягнення змісту сімейної обрядовості.

Актуальність даної роботи зумовлюється недостатнім висвітленням її в науковій літературі, незважаючи на те що на сьогоднішній день у сімейній обрядовості найкраще вивчена саме весільна. Проте окремо не розглядалися магічні дії, що повинні були вплинути на майбутню дітонороджуваність. Це можна пояснити тим, що під родильною обрядовістю зазвичай розуміють комплекс дій та вірувань, які починали виконувати з моменту вагітності жінки та до першого постригу дитини. Чимало дослідників родильної обрядовості взагалі не розглядають даної проблеми або ж висвітлюють певні її аспекти в загальному контексті. Так, деякі питання описували в наукових статтях Й. Вархол, Є. Гайова, І. Щербак.

Джерельною основою публікації стали наші польові етнографічні матеріали, записані під час польових експедиційних досліджень на вказаній території.

Основна мета даної роботи – здійснити реконструкцію основних способів впливу на дітонороджуваність, що здійснювало населення Лемківщини під час весільної обрядовості. Автор публікації має наступні завдання: 1) охарактеризувати основні способи впливу на майбутнє дитини; 2) провести паралелі між весільною та родильною обрядовістю; 3) звернути увагу на сучасний стан функціонування даних способів впливу. Зауважимо, що в усіх магічних діях відбулося поєднання різних видів магії, а саме – імітативної, контактної, вербальної.

Матеріали експедицій засвідчили, що найбільш актуальними на весіллі є магічні дії, за допомогою яких молода прагнула вплинути на стать майбутньої дитини. Як стало зрозуміло з польових записів, у сім'ї завжди більше хотіли, щоб народився хлопчик. Пояснення цього се-

ред населення відбувалося за сталими формами: «бо то продовження фамілії», «чоловік завже більше хтів хлопчика», «на хлопці треба менше витрат, ніж на дівку». Отже, дане явище, з одного боку, існувало як залишок патріархату, а з іншого – було зумовлене економічними причинами. Прикладом з усної народної творчості є українська приказка: «Годуй сина для себе, а дочку – для людей». Бажання народити хлопчика може бути також пережитком давнього уявлення, за яким народження в сім'ї тільки дівчат пов'язували з чарами, насланими на майбутню матір під час вінчання. Аналогічні погляди трапляються і в інших слов'янських народів, наприклад у поляків вважалося, що жінка не втрачає своє цнотливості, поки не народить хлопчика [5, с. 70].

Польові записи зафіксували численні способи впливу на стать дитини, які виконували в день весілля та протягом подальшого життя сім'ї. Одним із перших було насипання молодю «шменьки» зерен вівса чи ячменю в лівий черевик, щоб народився хлопчик, або пшениці – щоб була дівчинка. Виконання обряду відбувалося зранку перед вінчанням на горищі. Локально зафіксовано й інший варіант, за яким молода сипала овес чи жито не в своє взуття, а в лівий кут на горищі, щоб народився хлопчик, а щоб була дівчинка – пшеницю в правий кут [8]. З часом відбулася трансформація обрядів, що призвела до їх спрощення у виконанні. Молодій більше не потрібно було йти на «пуд» (горище), оскільки дана дія здійснювалася вже у житловому приміщенні, а саме – в кімнаті, де одягали наречену. Зміна місця виконання обряду є яскравим свідченням зміни планування самого житла, де горище стає менш доступним, а в окремих випадках перетворюється на ще одну житлову кімнату. Щодо основних мотивацій обряду привертає увагу пояснення, за яким саме з пшеницею пов'язувалось виконання всієї жіночої роботи, а з вівсом – чоловічої. Таким чином, дані дії мають чіткий зв'язок із господарською діяльністю.

Епізодично в польових матеріалах трапляється інформація про те, що молода закладала на тіло чоловічий пояс перед тим, як їй мали одягнути «шваяр» (фату) [9]. Однак, на досліджуваній території цей обряд сприймався неоднозначно. У більшості випадків респонденти вважали, що виконання цього неможливе через відсутність самого атрибута, оскільки потрібно було одягнути саме пояс молодого, тому здійснення обряду відкладалося на пізніший час, який визначало саме подружжя.

Інші магічні дії, що виконували з даною метою безпосередньо на самому весіллі, мали імітаційний характер. Це знайшло своє

відображення в обряді, за яким батько молодої, вітаючи молоду пару з одруженням, клав свій «калап» (капелюх) дочці на голову, щоб народжувала хлопців [10]. Якщо подружжя прагнуло мати дочку, то виконання обряду здійснювала матір молодої, накриваючи своєю хустиною голову дочки. За іншим варіантом, менш поширеним, обряд відбувався перед тим, як молодій мали зняти фату. Звичай супроводжувався формулами-побажаннями, які кожний батько та мати формулювали по-своєму. Єдина умова обряду – щоб батько молодої мав сина, у випадку його відсутності, право виконання отримував батько молодого. Описані дії підпорядковувалися головній ідеї, за якою одяг наділявся магічними властивостями від тих людей, які його носили, і шляхом імітації одягання головного убору люди намагалися забезпечити народження дитини відповідної статі.

У цьому контексті показовим буде звичай, основною метою якого була імітація молодою догляду за дитиною. Відомі численні свідчення виконання обряду: «То знавуть на свадьбі, коли мають знімати шваря [фату] з молодої, то садять їй на коліна малого хлопця. Во починають знімати, а тогди хтось крикне: «Ше почекайте, ше хлопці не садили, би били хлопці!», і тогди садять її хлопця, вона його трохи погицякає, і їй дальше шваря знімають, а потом хустку закладають» [11]. Різновидом обряду було його виконання на початку весілля, коли молоді вперше сідають за стіл. Доцільно зауважити, що обряд характерний не лише для всього населення України, але й для всіх слов'янських народів. Так, на думку М. Сумцова, цей обряд сягає своїм корінням ще у часи Давньої Індії, коли жрець садив маленького хлопчика молодій на коліна [5, с. 71].

Варто згадати про ще одну обрядодію, яку виконували після зняття вельону (фати) і одягання хустини молодій. На практиці це дійство відбувалося наступним чином: «То на весіллі гості кидали дружці на танір [тарілка] гроші, то потом молода клала їх в калап [капелюх], то шапка чоловіча, шоби хлопчик був, а як дівчинку хтіла, то в хустину клали гроші. Потом той калап з грошима брала під пазуху і мала танцювати з ним хустковий танець. То коли свекруха зняла вельону і вділа їй хустину, тогди його танцюють молодий з молодов» [12]. Як бачимо, ключовим моментом у «запрограмуванні» статті було використання речей, які належали чоловікові, зокрема таких атрибутів, як шапка, пояс, і за допомогою контактної магії передати їх магічні властивості молодій.

Серед розмаїття магічних дій, спрямованих вплинути на стать дитини, виділяються обряди, за якими намагалися вгадати стать дити-

ни. Так, в одному з найдавніших описів весілля зафіксовано, як мати молодої зустрічає молодого «...у вивернутому кожусі, верхи на вилах або кочерзі, тримаючи у руках горщик з водою і вівсом, який вона дає після привітання зятю; а той, взявши від неї, лиє на гриву коню і віддає старшому боярину; боярин, прийнявши від молодого, кидає вбік, і примічають, якщо розіб'ється горщик, то народиться син, а коли уціліє, то дочка» [3, с. 70]. У друкованих джерелах, де описано родильну обрядовість досліджуваної території, трапляється дещо інший спосіб, за яким староста, намагаючись вгадати стать дитини, кидав між гістьми балець (один–два метри домотканого полотна), і залежно від того, хто з гостей спіймав його (чоловік чи жінка), відповідно, це й визначало стать майбутньої дитини [1, с. 173]. Сучасною обрядодією на весіллі є збирання грошей у повзунки: на хлопчика – у сині, на дівчинку – у рожеві. Відповідно, у повзунках якого кольору буде більше грошей – такої статі й народиться дитина.

За народними уявленнями, на весіллі молода могла вплинути на здоров'я та зовнішній вигляд дитини. Бажання народити вродливу дитину було притаманне кожній майбутній матері. Домінуючий спосіб для досягнення цієї мети, згідно з польовими матеріалами, базувався на використанні дзеркальця: «кіть молода вдівалася, во чіпали їй шваяр [фату], то брала маленьке звередло [дзеркальце] і мала собі в пазуху його поклати» [13]. Проте, цей звичай відзначався певною варіативністю щодо часу виконання: «прийшли в хижу [хату] і тогди молода мала сісти на звередло, во якесь маленьке» [12]. Мотивація, як правило, обмежувалася словами: «щоб діти були гарні». У народній свідомості чітко закоренилося вірування, що дзеркало – це межа-кордон між потойбічним і земним світом, і воно могло зберігати інформацію й передавати її іншій людині. Відповідно, воно ставало своєрідним атрибутом передачі краси від молодої до дитини. Уявлення про магічні властивості дзеркала наклали свій відбиток на одне із загальнослов'янських правил, за яким дитині до року не показували дзеркала. Дану заборону тлумачили по-різному: дитина не буде спати, погано бачитиме, злякається.

Ідея народити красиву дитину простежується в обряді, коли, повернувшись зі шлюбу, молода присідала собі на руки, щоб діти успадкували її вроду, а у випадку, коли гарнішим був молодий, то він присідав молодій на руку [2, с. 239]. Зауважимо, що відомості про дане вірування трапляються в поодиноких випадках, а це свідчить про те, що воно втратило своє значення і більше не актуальне.

Здоров'я майбутньої дитини залежало також від поведінки матері

під час весілля. Так, молода мала стежити за своєю поведінкою під час весілля: бути привітною, не сердитися та дбати про те, щоб говорити вільно, не перериваючи хід думок, особливо цього вона мала дотримуватися, перебуваючи в церкві. Порушення могло спричинити негативні наслідки: дитина буде заїкатися, а за свідченням однієї респондентки – дитина могла навіть померти [14]. Зазначимо, що в даному віруванні простежується паралель з родильною обрядовістю, а саме з хрещенням дитини. Аналогічною заборонаю супроводжувалася поведінка кумів під час хрещення дитини: якщо куми погано «одрекуть» дитину, тобто забудуть «Вірую», то вона хворітиме, може заїкатися. Отже, зміст та наслідки щодо даних уявлень були сталими, а змінювалися лише виконавці обряду, які могли вплинути на дитину.

Турбота про здоров'я майбутніх нащадків яскраво простежується і під час «медового місяця». Як пояснюють дослідники, назва першого шлюбного місяця означала не що інше, як відмову молодих від міцних алкогольних напоїв на користь меду, оскільки в цей період можливе зачаття дитини. Як зауважує дослідник М. Стельмахович, «медовий місяць» є однією з форм громадського піклування про здоров'я майбутньої новонародженої дитини і створення морально міцної сім'ї [4, с. 20].

Ідея забезпечити щасливе майбутнє дитині наклала свій відбиток і в наступному звичаї, за яким молодій, яка втратила невинність, не можна було одягати віночок під фату, оскільки вінок – символ цнотливості молодої. Якщо ж молода знехтувала даною заборонаю, то її дитина могла ніколи не знайти собі пару. Тут яскраво простежується не так магічний спосіб впливу на долю дитини, як принцип християнської моралі та виховання.

Предметом прискіпливої уваги на весіллі стають магічні дії, що повинні були вплинути на полегшення родів. Розглядаючи дані дії, потрібно, безумовно, врахувати, що вони є ідентичними магічним діям, що здійснювали в родильній обрядовості під час пологів. Єдина відмінність полягає в тому, що їх виконувала молода на весіллі, а не баба-повитуха. Загальнопоширеною практикою було відкривання молодою дверей, вікон, розв'язування вузлів. Наприклад, на «шпаргу» (шнурок) спеціально робили кілька вузликів, щоб молода після шлюбу їх розв'язала [15]. Для досягнення більшої ефективності дані дії ускладнювалися словесними формулами-побажаннями: «Би так легко родила, як легко облако [вікно] втворюю», «Маю так легко вродить, як тот вузол легко розв'язала». Варто згадати в даному контексті про

розв'язування вузлів чоловіком молодої. Цей факт наштовхує на роздуми, що цей звичай, можливо, є залишком інституту кувади, коли саме чоловік міг вплинути на полегшення пологів.

Більшою складністю відзначався обряд, за яким молода, повернувшись з церкви, розбивала куряче яйце: «як я йшла замуж, то пішла і розбила яйце, би ніхто не видів і казала: «Як то яйце легко розбилося, так і я маю легко родить» [9]. Аналогічний обряд виконувався бабою-повитухою під час пологів жінки. За іншим варіантом виконання обряду яйце потрібно було розбити на порозі. Ще одним різновидом, більш ускладненим, було те, що молода «за пазуху» брала яйце з собою до церкви, а повернувшись додому, била його [1, с. 172]. Спрощення даного обряду, очевидно, було пов'язане зі зміною традиційного весільного одягу на сучасний. Щодо мотивації обряду, можна висловити припущення, що яйце розглядалося населенням Лемківщини як зародок нового життя, а його розбиття – як повноцінне дозрівання і народження.

На весіллі виконували цілу низку архаїчно-магічних дій, за допомогою яких прагнули запобігти дітонороджуваності. У польових матеріалах вони були зафіксовані в незначній кількості, проте, за рахунок наукової літератури, стало можливим заповнити дану прогалину. Загальноприйнятою практикою у досліджуваних селах було зав'язування вузлів на шнурку – скільки вузлів, стільки років не буде дітей [8]. Цей шнурок з вузлами молода повинна мати під час вінчання в церкві.

Наступним важливим атрибутом для запобігання дітонороджуваності була замкнена колодка, яку зачиняла молода – скільки разів обернула ключем, стільки років буде бездітною, цю колодку потрібно було брати до церкви [1, с. 172]. Видозміненим варіантом був звичай не зачиняти колодку, а носити біля себе кілька днів, щоб стільки ж років не мати дітей. Ідентична мотивація була в обряді, за яким молода, сідаючи за стіл, підкладала під себе пальці правої руки.

Необхідно зазначити, що дані магічні дії для запобігання дітонороджуваності засуджувалися в народно-християнській традиції. Вірили, що така жінка по смерті сидить «на тому світі» на окремій толоці і мусить їсти своїх «зачинених» дітей, а пальці правої руки вічно киплять у смолі [7, с. 115]. Як зауважив С. Токарев, «Плодовитість жінки розглядалася як чеснота і як Боже Благословення, бездітність, безшлюбність – як нещастя, як кара Божа» [6, с. 98].

Отже, магічні дії у весільній обрядовості за змістовним навантаженням можна об'єднати в наступні групи: 1) магічні способи впливу на стать дитини; 2) дії, спрямовані на здоров'я та вроду нащадка; 3) обря-

ди для полегшення пологів; 4) способи запобігання дітонороджуваності. Низка магичних дій, що виконували під час весільного обряду, були перенесені з родильної обрядовості. Нині кількість і значення вірувань у сімейній обрядовості значно зменшилися. Причину цього можна пояснити тим, що в обрядовості українців залишається тільки раціональне та зрозуміле, а незрозумілі поняття починають зникати, їм відводиться непомітна роль у житті українців.

Ганус (Трумко) Дзвенислава

МАГИЧЕСКИЕ СПОСОБЫ ВОЗДЕЙСТВИЯ НА РОЖДЕНИЕ РЕБЕНКА ВО ВРЕМЯ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА НА ЛЕМКОВЩИНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

В статье рассмотрены основные магические действия, которые выполнялись во время свадьбы, с целью повлиять на рождение ребенка. Основное внимание сосредоточено на описании действий, которые должны были повлиять на пол и обеспечить благополучие ребенка. На основе собственных этнографических полевых записей автора, а также опубликованных источников и данных научной литературы, предпринята попытка реконструировать некоторые магические способы воздействия.

Ключевые слова: свадебная обрядность, родильная обрядность, ребенок, магические действия, трансформации.

Hanus (Trumko) Ddzvenislava

MAGIC WAYS OF INFLUENCING THE BIRTH OF A CHILD DURING WEDDING RITES IN THE LEMKIVSHCHYNA (BASED ON THE MATERIALS OF FIELD RESEARCH)

The present paper analyzes the main magic actions that were performed during a wedding with the aim of influencing the birth of a child. Main attention is paid to the description of actions which were to have had an impact on the sex and ensured welfare to a child in future. On the basis of the author's ethnographic field recordings as well as published sources and data taken from scientific literature an attempt is made to reconstruct some magic ways of influencing a child's future.

Keywords: wedding rites, maternity ritualism, child, magic actions, transformation.

Джерела та література

1. Вархол Й. З родильної обрядовості Снинщини / Йосиф Вархол // Науковий збірник Державного Музею українсько-руської культури у Свиднику. – 1998. – Т. 21. – С. 171 – 196.

2. Вархол Н. Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань / Надія Вархол // Науковий збірник Державного Музею українсько-руської культури у Свиднику. – 1995. – Т. 20. – С. 239 – 258.

3. Калиновський Г. Опис весільних українських простонародних обрядів. 1777 / Г. Калиновський. // Весілля. – Кн. 1. – Київ, 1970.

4. Стельмахович М. Народнопедагогічні погляди на дитину / М. Стельмахович // Народна творчість та етнографія. – 1989. – №5. – С. 18 – 25.

5. Сумцов Н. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / Николай Сумцов // Журналь Министерства Народного просвещения. – 1880. – Ч. ССХІІ. – С. 68 – 94.

6. Токарев С. Эротические обычаи / С. Токарев // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. – Москва, 1983. – С. 98 – 99.

7. Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації дітей в традиційній культурі українців / Інна Щербак // Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 114 – 118.

8. Записано 28. 06. 2012 в с. Княгині Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Сегеди Катерини Юріївни, 1932 р. народження.

9. Записано 29. 06. 2012 в с. Ужок Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Тишнарівської Єлизавети Павлівни, 1933 р. народження.

10. Записано 29. 06. 2012 в с. Волосянка Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Тороли Єви Миколаївни, 1924 р. народження.

11. Записано 27. 06. 2012 в с. Малий Березний Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Лазорець Юлії Михайлівни, 1931 р. народження.

12. Записано 30. 06. 2012 в с. Стричава Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Корінь Марії Іванівни, 1949 р. Народження

13. Записано 26. 06. 2012 в с. Кострино Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Вайдулич Юлії, 1927 р. народження.

14. Записано 26. 06. 2012 в с. Костринська Розтока Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Левицької Марії Станьківни, 1939 р. народження.

15. Записано 26. 06. 2012 в с. Костринська Розтока Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Повханіч Олени Михайлівни, 1948 р. народження.

РЕЛІГІЙНІ ТРАДИЦІЇ У ПОВСЯКДЕННОМУ ЖИТТІ ГРЕКІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я (КІНЕЦЬ XVIII – ПОЧАТОК XX СТ.)

В статті досліджуються масштаби, характер та особливості впливу релігії на повсякденне життя грецької громади Північного Приазов'я. Зазначено, що православна віра справляла вирішальний вплив на обрядовість приазовських греків. В той же час цей вплив був не єдиним, і обряди греків мали синкретичний характер: нашарування елементів різних часів (найдавніші релігійні вірування, уявлення і забобони та обрядовість православної церкви) і синтез культурно-етнічних комплексів - власне грецьких, рис турецької і татарської культур, російської та української фольклорно-обрядової традиції.

Ключові слова: традиційна культура, греки, християнство, церква, парафія, громада, Північне Приазов'я.

Повсякденне життя кожного народу – це втілення його масового менталітету. Воно складається із сукупності матеріальних і духовних потреб. Це сфера прояву накопиченого народом за століття його розвитку життєвого і культурного досвіду. Повсякденне життя є рідним, звичним і інтуїтивно зрозумілим. До повсякденного життя зазвичай відносять внутрішню та зовнішню специфіку житла, одяг, їжу, характер трудової діяльності, побутові звички та забобони, розваги, обряди, традиції тощо – тобто усе те, що формує яскравий самобутній культурний всесвіт кожного етносу.

Надзвичайно важливе місце у повсякденному житті греків Північного Приазов'я відігравала релігія. Церкви були для грецьких колоністів головними осередками общинного спілкування, саме сюди люди приходили у дні свят, тут здійснювалися обряди хрещення новонароджених, вінчання, поминали за померлими.

Деякі аспекти зазначеної проблеми представлені в роботах М. Араджіоні [1], І. Пономарьової [12], Т. Князевої [4], О. Тухватулліної [17].

Метою даної розвідки є дослідження ролі православ'я у повсякденному житті греків Північного Приазов'я і національних релігійних свят у збереженні їх самобутності.

Парафіяльні священики виконували цілий ряд функцій, які регулювали життя громади. Про те, що виконання релігійних настанов – відвідування богослужінь, дотримання обрядів, сповідей тощо було обов'язковим і жорстко контролювалося, свідчить “Дело по сообщению Мариупольского уездного казначейства Мариупольскому греческому суду о взимании с подведомых сему суду греков, значишихся по приложенному списку за небытие их исповеди и святого причастия в прошедшие 795 и других годов четырехдесятницы штрафных денег. Апреля 4 дня 1796 г.” [7, арк. 59]. Ця справа являє собою реєстр записів про штрафи за недотримання релігійних обрядів. У ній наведена таблиця з іменами і прізвищами порушників, вказані стать, вік, скільки необхідно стягнути штрафних грошей та скільки з греків не були на сповіді і причащенні. За перше порушення стягували по 5 коп., за друге – 15 коп. Так, у 1795 р. з м. Маріуполя і грецьких сіл на сповіді і причащенні не було 666 чоловіків і всього 10 жінок. Мабуть, це можна пояснити тим, що жінки були більш набожними, ніж представники чоловічої статі. Окрім цієї інформації, у справі містяться рапорти наглядачів селищ, виписки з журналів засідань грецького суду тощо.

Штрафи за відсутність на сповіді, а також за відсутність у церкві в святкові і вихідні дні не були виключно грецькою новацією. Вони були встановлені ще Петром I [14, с. 7]. Щодо греків, то ухиляння від виконання церковних наказів відбувалося з різних причин. Скоріше за все, від сповіді і причащення ухилялися греки, які збиралися повертатися у Крим. Часто щорічні сповіді сприймалися населенням як примус, що йшов від держави, і переселенці шукали можливості від нього ухилитися. У 1801 р. штрафи за ухиляння від сповіді були скасовані.

Православна віра справляла вирішальний вплив на обрядовість приазовських греків. В той же час цей вплив був не єдиним. Ю. Іванова підкреслює, що обряди греків мали синкретичний характер: нашарування елементів різних часів (найдавніші релігійні вірування, уявлення і забобони, обрядовість православної церкви) і змішання культурно-етнічних комплексів – власне грецьких, висхідних до стародавніх генетичних коренів, рис турецької і татарської культури, засвоєних за багатівіковий період спільного життя в Малій Азії та Криму, російської та української фольклорно-обрядової культури, природним чином стикалася із грецькою при змішаному розселенні, активних всебічних зв'язках [3, с. 375].

Цей синкретизм простежується й у найшанованішому серед греків святі – Панаїрі. Це свято напіврелігійного-напівсвітського характеру,

на новій батьківщині набуло відтінку скоріше релігійного торжества, з'єднуючись звичайно з храмовим сільським святом, який у греків користувався особливою пошаною. Назва Панаїр походить від імені Богоматері, (грецькою η Πανάγια).

Ранні документальні відомості про святкування Панаїру кримськими християнами-греками датуються 1652 р., коли турецький султан Магомет IV рекомендував кримському митрополиту Давиду залучити помічників суддів Карасубазара, Балаклави і Гезлева для того, щоб "збирати з християн гроші на релігійні обряди". Серед перерахованих свят названо і Панаїр – храмове свято [1, с. 65-69]. Дослідник історії греків Криму А. Бертъє-Делагард наприкінці XIX ст. писав: "Минуло 100 років після виходу греків з Криму, а татарське населення пам'ятає престольні дні ..., завжди проходивши широким святкуванням престольних днів, які вважалися чи не найголовнішими святами в році" [1, с. 68].

Панаїри супроводжувалися громадською трапезою, іграми і боротьбою. В деяких селищах Панаїри святкувалися по кілька разів на рік. Святкування розпадається на дві частини: релігійну і світсько-громадську, переплітаючись у ході розвитку самого свята один з одним, причому участь релігійного елементу носить на собі відбиток давньоязичницьких обрядів еллінської епохи, з'єднаних з релігійними моментами як у домашньому, так і в громадському побуті.

Безсумнівно, що при зміні релігійних уявлень язичництво своєчасно змінювалося християнством, причому багато частин обрядів та забобонів, породжених язичництвом, були засвоєні і християнством, що видно, наприклад, у збережених ворожіннях на м'ясі жертвних тварин, в деяких символічних діях при забиванні тварин на ставленні до значення самих знарядь жертвоприношення і в освяченні трапези, якою супроводжується Панаїр; і яка становить власне істотну частину його.

На святковому торжестві особа, яка взяла на себе організацію Панаїру, повинна була нести досить серйозні матеріальні витрати з організації святкування і громадського обіду, незважаючи на громадську підтримку, що виражалася у виділенні тварин з громадських черед і індивідуальних пожертвувань. Тому і брали на себе подібне добровільне зобов'язання тільки заможні господарі, матеріальні витрати яких з лихвою окупалися тією пошаною, якою вони користувалися у селян за влаштування свята. Для проведення свята, як і на давніх олімпійських іграх, обиралася комісія з особливо почесних людей похилого віку, які й розпоряджались порядком всього святкування.

У престольне свято жителі з навколишніх місцевостей збиралися на

обідню службу, після якої в обраному місці обідали. Потім розпочиналися "ігри" - традиційна боротьба приазовських греків – куреш. У деяких селах Панаїр призначався кілька разів на рік; так у с. Мангуш бувало до дев'яти Панаїрів на рік, причому найбільш жваво проходили вони 8 травня і 8 липня [13, с. 214].

Як вже зазначалося, Панаїр найчастіше приурочувався до свята святого покровителя села – головного храмового свята. У кількох селах святкували день св. Георгія (Юрія): в Стили, Староласпі, Сартані, Мангуші (23 квітня ст. Ст. / 6 травня н. Ст.), У Новій Каракубі (сучасна Червона Поляна) відзначали Престол св. Миколая (9/22 травня), у Карані (Гранітне) і в Чердаклі (Кременівка) шанували св. Костянтина і Єлену (21 травня / 3 червня), в Константинополі відзначали день св. Федора Стратилата (8/21 червня), в Ігнатіївці - Петра і Павла (29 червня / 2 липня), в Старому Керменчику (Старомлинівці) церква була присвячена Св. Трійці, в Ялті святкували день Івана Хрестителя - Івана Купала (24 червня / 7 липня), у Бешево – Козьми (2/14 липня), популярний був св. Ілля, його день (20 липня / 2 серпня) відзначали в Старому Криму, Каракубі (Роздольне), Чермалику. В селі Камар було два престולי: в день великомучениці Марини (17/30 липня) і Введення в храм Богородиці (21 листопада / 4 грудня), в Маріуполі церква була споруджена в пам'ять Успіння Богородиці (15/28 серпня). Це свято було настільки популярним у грецькому середовищі, що в ньому намагалися взяти участь жителі всіх сіл Приазов'я [3, с. 370-371]. Для громади було важливим, щоб Панаїр зберігся в селі, тобто проходив щорічно. Вважалося, що це приносить благодать усім його жителям.

У приазовських греків зберігся давній звичай посилати відсутнім з якоїсь причини друзям, родичам, сусідам жертвний обід і бузу. На їх думку, м'ясо жертви мало лікувальне значення – дає здоров'я тому, хто його з'їсть. Меню святкового обіду складалося з пшоняної або пшеничної каші на м'ясному бульйоні, бузи і спеціально випеченого для Панаїру хліба. Готували святковий обід для Панаїру на відкритому вогні. Саме вогонь вважався посередником між людьми і богом, він підносить до небес молитви і приносить людям божі милості. Цією справою займалися чоловіки. Вони ж готували м'ясні страви. Жінки готували кашу на м'ясному бульйоні у великих металевих казанах. Подібні зберігаються в колекції Маріупольського музею. За спеціальним рецептом старожили села готували бузу – тонізуючий напій, який зберігався в дерев'яних бочках. Готували його з кукурудзяної муки або пшона. Буза - традиційний напій тюркських кочових народів. На Панаїрі була можливість

поспілкуватися з родичами, односельцями, друзями, гостями з інших сіл. У трапезі брали участь усі без винятку, гості, що прибули на свято. Всім діставалася однакова їжа, в чому і полягав сенс ритуального обіду. Панаїр мав традиції, які для свята вважаються обов'язковими. До них належить і дотримання чистоти. Фізична чистота - умивання і одягання чистого одягу, обкурювання ладаном будинку і трави, очищення водою (її пили, вмивали обличчя і окроплювали їжу) [9, с. 41-42].

На храмове свято приходили всі, хто пам'ятав і шанував святого покровителя. Тому господар не знав, скільки гостей буде в цей день, але чим більше їх, тим більше пошани для всього села. "Передача" Панаїру проходила в цей же день. Усім присутнім оголошували, хто взяв на себе обов'язок провести Панаїр у своєму дворі наступного року. Священик, який був обов'язково присутнім на церемонії передачі права провести Панаїр, давав майбутньому розпоряднику п'ять шматочків хліба (пендарт). Цей момент закривав річний цикл життя Панаїру і відкривав новий. Свято завершувалося видовищними спортивними змаганнями - стрибками на конях і змаганнями народної боротьби куреш.

Інший вид Панаїру – сімейний. Його організувала окрема сім'я на честь знаменної сімейної події (наприклад, народження дитини), або в надії на одужання хворого, або ж внаслідок отриманого "знаку" – сновидіння, голосу, почутого уві сні, і т. п. Підготовка свята йшла за тими ж правилами: визначалася жертвна тварина, наводився порядок у домі, споруджувався домашній вівтар: стіл накривали святковою скатертиною та ставили на нього ікону святого, якому Панаїр присвячувався. Гості запалювали перед іконою свічки і клали подарунки – хустки, рушники, гроші. У сімейних Панаїрах брала участь обмежена кількість людей – родичі, друзі, сусіди. Обов'язково готувалося м'ясне блюдо, варилося буза. Після сімейного Панаїру змагання не відбувалися.

Третій вид Панаїру – жіночий. На цьому специфічному святі збиралися жінки в Маріуполі і в селах. Він полягав у богослужінні та колективному частуванні. Припускаємо, що назву «Панаїр» використовували просто в значенні "свято, зібрання" [8, с. 409-410].

Отже, розглядаючи Панаїр як цілісну систему, що складається з взаємо залежних елементів, можна виділити в ньому ядро – основу стародавніх обрядових дій: жертвоприношення, спільне куштування жертвної їжі, змагання. В структуру свята входять проміжні елементи, що виконують роль сполучних ланок: передбачення, молитви, передача повноважень від одного головного організатора до іншого, очищення.

Християнська традиція впливала і на календарні свята греків.

Найважливішим православним святом для греків була Пасха - Великдень. Не випадково греки назвали його "Ламбрі", що означає "сяюче, блискуче, світле". У Великий Четвер в кожній хаті фарбували яйця, обов'язково в червоний колір. Частина з них розписувалася, їх називали "іканича". Вони забарвлювалися в яскраві кольори, прикрашалися геометричним або рослинним орнаментом. Іноді складовим елементом зору були літери "X" і "B" [9, с. 40].

Греки випікали з борошна ритуальну випічку до календарно-святкових дат: васілопіта (до дня Святого Василя), хрістопсом (на страсну суботу перед Пасхою), великодній хліб псатир – пшеничний бублик із зображенням хреста посередині, пиріг із запеченими яйцями – артос (у перший день великоднього тижня), булочки у вигляді пташок – пуліц та ін. [17, с. 121].

Серед приазовських греків зберігся давній звичай пекти до Великодня ритуальні хлібці – псатирі: у формі тернового вінця Спасителя з хрестом у центрі. У ряді сіл Приазов'я, наприклад, у с. Старобешево, у великодні проводили обряд "арту" (в пер. – додаток). Вважалося, що б не робила людина в цей день – добре чи погане – все це примножувалося. Тому треба було вершити добрі справи [9, с. 40].

Кімната, де приймали гостей, була прикрашена по-особливому: ікона в передньому кутку, дзеркало, за традицією вміщене в простінку між вікнами передньої стіни, самі віконні прорізи завішували декоративним рушником – тухмо, все прикрашалось гілочками верби. Під іконою зазвичай містився прямокутний столик, на ньому розміщували паски, фарбовані яйця на тарілці або в плетені кошику, свічки. На стіні ліворуч і праворуч від прямокутного столика висіли снопики - особливим чином заплетені колоски пшениці.

У пасхальну ніч ліжко не стелили, лягали на софу (курват) не роздягаючись, щоб з першими ударами церковного дзвону відправитися на богослужіння, прихопивши і дітей. Батько, мати, іноді й діти йшли до церкви на всю ніч. З собою брали паски, яйця, сало та інші страви для освячення. На світанку йшла головна і відповідальна служба: виносили плащаницю і стелили на стіл перед віттарем. Священик вигукував: "Ісус Христос воскрес!". Все підходили ближче до столу, щоб побачити ікону. Всі парафіяни молилися, жінки від радості плакали, вітали один одного [17, с. 123].

Вранці після молебню священик освячував, окроплюючи святою водою паски і харчі, все, що парафіяни розкладали на скатертинах в огорожі церкви (частина припасів призначалася для причту). Перш ніж

сісти за стіл, розтирали в долонях сушені трави – волошки, чебрець, по будинку поширювалися приємні пахощі, змішуючись із пахощами запаленого ладану. Лампада перед іконою тліла всю ніч. Прочитавши молитву і привітавши один одного з Воскресінням Христа, сідали, нарешті, за урочисту трапезу розговлятися після тривалого посту.

На наступний день йшли вітати хресних батьків. Коли гості відправлялися додому, хрещена мати збирала свій вузол з подарунками, загорнувши в хустку – бухчу, і вручала гостям.

На третій день Пасхального тижня після сніданку запрягали коней і вирушали в степ оглядати сходи озимих. Вважалося гріхом працювати на святковому тижні, якщо у когось урожай був поганим, в селі говорили: порушив, напевно, велике свято, і Бог його покарав.

Через тиждень після Великодня – день поминання мертвих, в Приазов'ї він називався російським словом “проводи”. Заради пам'яті покійних знову пекли паски, фарбували яйця і вирушали на кладовища. Там пригощали один одного і таким чином поминали померлих.

Через 50 днів після Великодня відзначали Трійцю - день поминання мертвих. У суботу (нині – в неділю) відвідували кладовища, несли з собою їжу.

Шанували греки й св. Іоанна Хрестителя або Івана Купала (24 червня / 7 липня). Свято було описане В. Кондаракі: напередодні цього дня молодь обов'язково купалася в морі, річці або озері, а потім стрибала через вогнище, виконуючи тим самим магічний ритуал очищення вогнем. Після цього в глечик з водою складали різні предмети, накривали його рушником, зверху якого клали ножиці, гребінець і замок. Вранці речі виймали з глечика з особливими приспівками [12, с. 229]. Ці обряди безпосередньо пов'язані з солярним культом, повторювали звичаї, відомі в континентальній і острівній Греції, а також у місцях давньогрецької колонізації на узбережжі Малої Азії.

Центральними святами греків Приазов'я, як і слов'ян цього регіону, були свята Різдвяного циклу. Релігійні обряди у всій їхній сукупності діляться на два види: обряди, що відбуваються у приміщенні, в житлі людини, і обряди, які виконували під відкритим небом, у полі, біля водойм чи в інших місцях. Ті ритуальні дії, що відбувалися в хаті, пов'язані з домашнім культом, з культом сімейного вогнища.

На думку Д. Струкова, заслуговує на увагу наступний звичай переселенців: напередодні свята Різдва Христового в кожній грецькій родині пекли білий хліб і клали його в передній кут під образи, де він лежав до вечора п'ятого січня. У цей день після повечір'я і освячення води

священик ходив з хрестом і святою водою в будинки, де співали тропар Богоявленню і розрізав навпіл хліб, спечений до свята Різдва Христового. Одну половину хліба священик забирав собі, а друга залишалася в сім'ї, де її знову ділили навпіл. Одну частину розділяли на певне число шматків за кількістю членів родини і їли зі святою водою, а другу частину клали до образів, куди ставили Богоявленську святу воду, що залишилася, і яка зберігалася на випадок хвороби. Д. Струков підкреслював, що від вживання цієї води дійсно бували покращення при хворобі [15, с. 5].

Весілля греки Приазов'я влаштовували восени, тобто в час, не пов'язаний з основними сільськогосподарськими роботами. Традиційно весілля тривало два дні – в суботу і неділю. А в понеділок, в будинку нареченого, збиралися близькі родичі нареченого і нареченої, щоб згадати найцікавіші моменти весільного торжества. Зазвичай одружувалися після досягнення повноліття, вік якого встановлений у 1830 р. – цивільного 18 та 16 років ; церковного – 15 і 13 років. Шлюб, який брався до церковного повноліття вважався недійсним [18].

Весіллю передувало сватання (мегола аравонис). У недільний день родичі нареченого, хресні батько і мати, близькі родичі йшли в будинок нареченої. Принесений матір'ю нареченого пиріг-калач (флуто) ламали молоді. Перевага буде на стороні того, у кого буде більший шматок в руках. Потім маленькими шматочками флуто з медом пригощали всіх присутніх – щоб у домі завжди був достаток. Мати нареченого готувала подарунки (бухча): золоту прикрасу для нареченої і дві металеві монети (рублі), склеєні воском як символ нерозлучності молодих. Сватання проходило весело: з жартами, танцями, звучало багато народної музики. В цей же день призначалася дата весілля. Якщо нареченому відмовляли, то подавали тарілку з горіхами і виделку в румейських селах або гарбуз в урумських [11, с. 182].

За матеріалами, що зберігаються в Державному архіві Донецької області, зазначено, що наречений виносив молоду на руках з дому, саджав її в підготовлену гарбу, запряжену волами та вкриту спеціальною святковою ковдрою в супроводі молодих людей верхи, і так відправлялися до церкви з музикою та піснями. По завершенню обряду вінчання молоді поверталися додому і при вході в кімнату молодих кум з кумою, які тримали вінець, підносили нареченим по чарці горілки, після цього починався процес святкування з танцями і піснями [2, арк. 5-6].

За канонами християнської церкви, освячення шлюбу – це особливе таїнство, і воно є обов'язковим для сповідників православної віри, які укладають шлюб. Особам, які бажали взяти шлюб, видавався від

єпархіального архієрея письмовий дозвіл на одруження, або “венечная память”, до якої записувалися наречені та передбачалося, щоб священик, який вінчав шлюб, дізнався, чи немає для цього законних перешкод. У 1765 р., за правління Катерини II, “венечные памяти” та податок на них було скасовано, а замість цього встановлено, щоб священики щоразу перед вінчанням самі проводили та записували до книги дізнання про законність шлюбу. Потім (із 1835 р.) для цих записів була встановлена єдина форма; для їх внесення з консисторії видавалася спеціальна, скріплена книга, яка мала назву обшукової [10, с. 138-140]. Крім того, перед вінчанням як молодята, так і свідки повинні були підтвердити своїм підписом у шлюбному акті (обшуку), що укладання їхнього союзу здійснюється за взаємною згодою та бажанням, а не за примусом. До шлюбного акту (обшуку) вносилися також свідчення про психічне здоров'я наречених, адже перебування при нездоровому глузді могло стати серйозною перешкодою до одруження.

Отже, опрацьовані метричні книги свідчать, що перед вінчанням відбувався шлюбний обшук, під час якого священик фіксував різні документальні свідчення. Примітно, що священнослужителі грецьких церков при здійсненні записів базувалися саме на цих документальних довідках. Про це свідчать, зокрема, підшиті до справ додаткові документи.

Дізнання про шлюб проходило в декілька етапів. Той, хто бажав одружитися, повинен був письмово або усно повідомити священика своєї парафії й оголосити, з ким він має намір одружитися. Після цього у церкві проводилося оголошення про шлюб у найближчі три недільні або інші, найближчі, святкові дні, після літургії. Якщо наречена належала до іншої парафії, то оголошення проводилося і в її парафії. Під час шлюбів з іновірцями оголошення були обов'язковими і для іншої сторони [10, с. 141]. Шлюб не міг бути укладений між кровними родичами. У метриках греків подібних випадків не виявлено (на відміну, скажімо, від німців, для яких подібна вимога була дещо м'якшою).

Урядові постанови надавали також єпархіальним архієреям право дозволяти, у необхідних випадках, шлюб особам, яким (нареченому або нареченій) не вистачало не більше півроку до шлюбного повноліття. Шлюб між особами, які не досягли визначеного церквою віку, законним та дійсним не визнавався. Граничний вік старості, після якого не можна було одружуватися, визначався у 80 років – як для чоловіків, так і для жінок. Шлюби осіб, які мають велику різницю у віці, мало відповідали християнському поняттю про шлюб та його мету. Інструкція благочинним

приходських церков вказує на заборону священикам вінчати незаконні шлюби, додаючи до них шлюби осіб, де одна особа молода, а інша – стара, навіть не визначаючи з точністю різниці у віці. Оскільки у канонах церкви, а також у законах держави немає постанов, які б забороняли такі шлюби, то священику залишалося лише силою переконання відмовляти осіб від такого союзу; якщо ж наречені у своїх намірах залишалися непохитними, тоді їх усе ж таки вінчали.

Шлюб між членами двох сімей – хрещеника і хресних батьків - заборонявся традицією до п'ятого – шостого коліна. Вони вважалися такими ж близькими родичами, як брат і сестра [5, с. 138].

Поховальний обряд греків подібний до обрядів інших народів за сценарієм і набору поховальних дій. Хрест на могилі греки ставили в ногах. Народне повір'я свідчить, що небіжчик, піднімаючись, повинен за щось ухопитися. Основна їжа на поминальній трапезі - гаряча локшина, м'ясні страви, випічка. Гаряча локшина як поминальна страва готувалася щосуботи 40 днів. Греки до поминальних днів випікали булочки "ставріча" (від Ставро - хрест) або "доярко". Дьярко (від дьярсат - поділив) – це непарна кількість булочок, зліплених один з одною і политих медом - головна поминальна страва на річницю смерті, а також на Фоміного (поминального) тижня після Великодня. Жінки в дні жалоби – від 40 днів до року – носили чорні хустки, а чоловіки не голили бороди і не стригли волосся 40 днів [9, с. 45].

Отже, релігія пронизувала всі сторони повсякденного життя греків Приазов'я. На формальному рівні парафіяльні священики були реєстраторами життєвого циклу людини, вели метричні записи, проводили церемонії шлюбу, хрещення, поховання. В обрядовості греків православні традиції поєднувалися із язичницькими, що відображало тривалий шлях розвитку етносу і взаємодії його духовної культури із культурними традиціями інших народів. Найважливіше місце в релігійно-обрядовому бутті греків займало свято Панаїр, що мало важливу етноконсолідуючу функцію. Низка важливих аспектів заявленої проблематики заслуговують на спеціальне вивчення, зокрема, доцільним має бути порівняльний аналіз релігійних традицій іноземних колоністів і українського та російського населення Північного Приазов'я. Також перспективним вважаємо дослідження ролі православ'я у суспільному розвитку грецької та болгарської громад.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ГРЕКОВ СЕВЕРНОГО ПРИАЗОВЬЯ (КОНЕЦ XVIII – НАЧАЛО XX В.)

В статье исследуются масштабы, характер и особенности влияния религии на повседневную жизнь греческой общины Северного Приазовья. Указано, что православная вера оказывала решающее влияние на обрядность приазовских греков. В то же время это влияние было не единственным и обряды греков имели синкретический характер: наслоение элементов разных времен (древнейшие религиозные верования, представления и предрассудки и обряды православной церкви) и синтез культурно-этнических комплексов собственно греческих, рис турецкой и татарской культур, русской и украинские фольклорно-обрядовой традиции.

Ключевые слова: традиционная культура, греки, христианство, церковь, приход, община, Северное Приазовье.

Gedo Anna

RELIGION ON THE DAILY LIFE OF THE GREEK COMMUNITY OF THE NORTHERN AZOV (THE END OF THE XVIII - BEGINNING OF XX C.)

The article explores the scope, nature and characteristics of the influence of religion on the daily life of the Greek community of the Northern Azov. It is noted, that the Orthodox faith had a decisive influence on the ritual Azov Greeks. At the same time this influence was not the only one, and the rituals of the Greeks had syncretic character: stratification of elements of different times (the most ancient religious beliefs, perceptions and prejudices and rites of the Orthodox Church) and a synthesis of cultural and ethnic complexes - actually Greek, features of the Turkish and Tatar cultures, Russian and Ukrainian folklore-ceremonial tradition.

Keywords: traditional culture, Greeks, Christianity, Church, parish, community, autonomy, Northern Azov Region.

Джерела та література

1. Араджиони М.А. Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII - 90-е гг. XX в.) / М.А. Араджиони. – Симферополь, 1999.
2. Державний архів Донецької області.- Ф.107. - Оп.1. - Спр. 3.
3. Иванова Ю. В. Греки России и Украины / Ю. В. Иванова. - Спб., 2004.
4. Князева Т.М. Традиційна культура греків Приазов'я: Автореф. дис... канд. мистецтвознав.: 17.00.01 / Т.М. Князева. - К., 2007.
5. Ксенофонтова-Петренко О.Н. Семейные обряды в селе Сартане /

О.Н. Ксенофонтова-Петренко // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. – М., 1979. – С. 181-189.

6. Маріупольські греки. Скарби народної культури. Огляд грецької етнографічної колекції Маріупольського краєзнавчого музею/Автори-укладачі Божко Р.П., Якушенко Л.С. – Маріуполь, 2005.

7. Маріупольський краєзнавчий музей. – Спр. 3483-Д.

8. Марков С.И. Заметки о быте греков г. Мариуполя / С.И. Марков // Мариуполь и его окрестности. – Мариуполь, 1892. – С. 406-438.

9. Очерки Мариуполя: взгляд этнографа. История заселения, культура и быт жителей края. Конец XVIII – XIX вв. / Под ред. Н.А. Тыркаловой, О.М. Чаплин-ской, Т.К. Богадица, Л.И. Миронюк. – Мариуполь, 2008.

10. Певцов В.Г. Лекции по Церковному Праву / В.Г. Певцов. – СПб., 1914.

11. Пономарева И.С. Традиции свадебной обрядности греков Приазов'я / И.С. Пономарева // Греки Украины: история и современность. Материалы научно-практической конференции. – Донецк, 1991. – С. 181-183.

12. Пономарьова І.С. Етнічна історія греків Приазов'я (кінець ХУІІІ – початок ХХІ ст.). Історико-етнографічне дослідження / І.С. Пономарьова. - К., 2006.

13. Россия. Полное географическое описание нашего отечество / Под ред. П.П. Семенова-Тян-Шанского. - Т. XIV. Новороссия и Крым. - СПб., 1910

14. Слезин А.Л. Рождение Российской империи / А.Л. Слезин, К.В. Самохин, С.Н. Захарцев. – Тамбов, 2005.

15. Струков Д. О поездке в г. Мариуполь к переселенцам древнего христианского Крыма / Д. Струков. – М., 1884.

16. Традиции, обычаи и обряды греков Приазовья. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.greeks.ua/content/tradicii-obychai-i-obryady-grekov-ukrainy_ru/ru.

17. Тухватулліна О. С. Духовно-релігійний розвиток етнічних громад Північного Приазов'я наприкінці ХVІІІ – початку ХХ ст. : дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / О.С. Тухватулліна. – Донецьк, 2012.

18. Цыпин В. Церковное право / В. Цыпин. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/4154>.

Горошко Леся

УДК 392:398.3] (477.83)

ОБРЯДОДІЇ З ВОДОЮ У ВЕЛИКОДНІЙ ТРАДИЦІЇ ЧЕРКАЩИНИ

У статті на основі етнографічних даних та матеріалів власних польових пошуків розглянуто явище обрядового використання води у великод-

ньому циклі українців Черкащини. Виявлено, що обрядодії з водою на цьому терені цілком вкладаються в загальноукраїнську палітру такого явища і подекуди збереглися в побуті означеного терену досі.

Ключові слова: вода, вмивання, Чистий четвер, українці Черкащини.

Польові розсліди у кількох районах Черкаської області, здійснені в контексті дослідження українських традиційних уявлень про воду, її обрядового використання, відкрили авторові, як це зазвичай трапляється у разі прискіпливішого дослідження окремої локальної традиції, пласт самобутньої народної культури. Загалом дослідження будь-якої локальної традиції дає дослідникові поживу для подальшого розпрацювання теми, спонукає ілюструвати виклад матеріалу своєрідними народними вмотивуваннями того чи іншого явища, які зазвичай є, так би мовити, дуже «живими». Проте подальший пошук друкованих праць, які б, принаймні, торкалися побутування зазначених явищ на досліджуваному терені, виявив надзвичайно помірковану їх кількість, не кажучи вже про спеціальні розсліди. Врешті лише в окремих працях у відповідних розділах про великодні традиції вдалося віднайти деякі принагідні згадки й про обрядове використання води (праці А. Кримського [26, с. 294, 306], М. Максимовича [29, с. 31, 43], Р. Свириди [32, с. 341-342]). Тому свою розвідку присвячу розгляду цього питання, а його висвітлення ґрунтуватиметься здебільшого на матеріалах власних польових записів.

Різноманітними практиками із залученням води рясніє період Страсного тижня, зокрема Чистий четвер. Цього дня, за традицією, свідчення про яку містять як етнографічні джерела середини XIX ст., так і сучасні фактографічні дані, належалося прибрати, побілити і попідмазувати оселю, перепрати геть усю білизну. З огляду на таку діяльність часто увесь тиждень перед Великоднем ще називали «Білим» [8, арк. 22, 71; 9, арк. 97; 26, с. 306; 29, с. 31; 32, с. 341-342]. Окрім того, узвичаєним дійством цього дня, згадки про яке досі часто потрапляють у поле зору етнологів, є вмивання чи купіль усіх членів сім'ї. Завдяки записам М. Максимовича відомо, що у четвер на Страсному тижні вмивалися, а брудну воду разом зі сміттям з обійстя викидали за межі подвір'я, найчастіше – на роздоріжжя [29, с. 31].

Подібні і значно докладніші дані занотовано й нещодавно. У більшості обстежених сіл респонденти повідомили, що досі дотримуються звичаю вмиватися, мити голову або купатися у Чистий четвер¹

¹ У Таганчі на Канівщині іноді милися ще й у середу напередодні [9, арк. 67].

"до схід сонця. Водночас в окремих селах не так суворо зважали на час, купаючись удень або увечері (Виграїв Корсунь-Шевченківського р-ну, Горобіївка, Яблунів, Полствин Канівського р-ну, Скориківка, Шабельники, Домантово Золотоніського р-ну). У Драбівцях поблизу Золотоноші настанову вмиватися вдосвіта пояснювали тим, що під цю пору буцімто чиста вода. На цих самих теренах, у Домантовому, сам день вважають найчистішим у році, а тому й дієвість від вмивання – найбільшою [8, арк. 46; 9, арк. 56, 79, 88; 10, арк. 3, 25, 35, 41.]²

Здебільшого воду для вмивання набирали з власної криниці, нагрівали в хаті, додаючи свяченої води, сухого зілля (м'яти, любистку тощо), клечання й освяченої на Вербну неділю верби. Для цього її подекуди заздалегідь напарювали, відтак доливаючи до купелю. За свідченнями із с. Пішки на Корсунщині та сс. Озерище й Ліплява на Канівщині, у воду додавали звичайну, неосвячену вербу. Про функційність обряду вмивання вербою свідчать нотовані від респондентів його традиційні вмотивування, деякі із нотками раціональності: «Бо воно ж сила – посвячена верба», «шоб болезнь не чіплялась», «Не буде боліть голова, кажуть», «Верба свячена одлякує злих духів», «Щоб були чистими, як верба, і гнучкими, і здоровими», «шоб кріпкий ріс, високий», «шоб чистими будуть», «шоб м'якіша вода бульа», «Освячена верба помагає обов'язково», «шоб здорові люди бульи», «Свячена верба, шоб свячена вода», «бо освячується людина» (сс. Набутів, Бровахи, Заріччя, Виграїв, Пішки, Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну, сс. Прохорівка, Озерище, Таганча Канівського р-ну, с. Драбівці, Бубнівська Слобідка, Шабельники Золотоніського р-ну) [8, арк. 3-4, 14, 32, 46, 50, 57; 9, арк. 3, 18, 28, 33, 47, 67, 88, 97, 108, 130, 141; 10, арк. 3, 19, 35].

Схожі, але часом досить новітні, пояснення довелось чути й стосовно самого звичаю вмиватися у Чистий четвер: «В Чистий четвер миються обізательно, вся сім'я дольжна. Ну, шо вже людина чиста і готова до празника» (с. Квітки на Корсунщині), «шоб бути чистими» (с. Прохорівка на Канівщині), «шоб усяку нечисть змить» (с. Ліплява на Канівщині), «шоб очистить тіло після зимової депресії чи зимового спокою цього, шоб очистить» (с. Таганча на Канівщині), «шоби не боліть» (с. Скориківка Золотоніського р-ну), «щоб не боліли очі і голова» (с. Бо-

² Пор. звичай вмивати у Чистий четвер яйця, призначені для освячення, щоб вони були чистими, що його у с. Плешкані поблизу Золотоноші записала О. Серебрякова [11, арк. 324].

гуславець Золотоніського р-ну), «Шоб не заводилась ніяка нечисть» (с. Домантово Золотоніського р-ну), «бо очищає Бог людину од гріхів» (с. Шабельники Золотоніського р-ну) та ін. [8, арк. 21; 9, арк. 3, 33, 67; 10, арк. 25, 35, 41, 47; 11, арк. 313].

Водночас старожили потроху забувають, для чого, властиво, їм потрібно дотримуватись таких чинностей, а тому можна почути й таке: вмивались, бо «постанова така, то за те й робили всі-всі», а «постановильо правительство якесь або попи», «Миюся, бо такий звичай та й я знаю. Я не розумію. То ранше знали, старі були, а я що там знаю? Кажуть, що купатися, я те і роблю», «Такий обичай, то й ми так і робимо», «Годиться так» тощо (с. Яблунів, Полствин, Межиріч Канівського р-ну, с. Деньги Золотоніського р-ну) [9, арк. 79, 88, 130; 10, арк. 61, 71, 84].

Губляться в сучасних поясненнях і згадки про те, куди ж слід виливати воду після вмивання. Лише де-не-де ще згадали, що й досі виливають цю воду «на перехресну дорогу», тобто на перехрестя (с. Прохорівка Канівського р-ну), у стічну яму (с. Домантово Золотоніського р-ну) чи «глухий кінець» (с. Антипівка Золотоніського р-ну). У Кропивні Золотоніського р-ну побутує настанова виливати воду, якою вмивалась сім'я, у ріку або «десь під деревину». Власне про останнє місце найчастіше згадують респонденти. Скажімо, у с. Лука Канівського р-ну так чинять, аби не топтати священого. Жителі Мицалівки Золотоніського р-ну вважають, що підлита рослина краще ростиме. А от в Озеричі на Канівщині воду виливають під чітко означену «деревинку» – вербу, аби коси були, як верба, здоровими і щоб «чисто бульо в гольові» [9, арк. 3, 28, 108, 141; 10, арк. 41, 54, 75, 80].

Попри очисне, оберегово-очисне застосування води у цей час окремі нотатки є свідченням того, що вмивання у Чистий четвер вважалося ще й дієвим лікувальним засобом. Так, у Келеберді на Канівщині і в Маркизівці на Золотоніщині обов'язково радили до сходу сонця купатися у водоймі тим, хто хворів на коросту. Релікт такого уявлення, очевидно, зберігся у сусідньому с. Дравівці у своєрідній формі: тут досі побутує заборона прати у Чистий четвер, бо як у когось «шось бульо», аби «не набрався собі» [9, арк. 40; 10, арк. 3]. Ще одну цікаву нотатку зроблено неподалік. У Бубнівській Слобідці літня жінка оповіла, що в дитинстві вона зі сім'єю до сходу сонця у Чистий четвер ходила вмиватися «прибутною» водою, тобто водою з Дніпра, яке зазвичай під цю пору розливало свої води внаслідок весняної повені. Відтак вмивання у «прибутній» воді мало змивати всі хвороби [10, арк. 19].

За записами кін. ХІХ – поч. ХХ ст., у Звенигородському повіті (с. Ріпок) дотримувались ще одного лікувального заходу. З церкви приносили обов'язково незгаслу «страсну» свічку, якою випалювали хрести на сволоках. Якщо ж у сім'ї хтось занедужував на пропасницю чи «кольку», з цих хрестів шкребли трошки сажі, додавали її до свяченої чи звичайної води і напували недужого (дані П. Шалієвського) [26, арк. 294]³.

Ще однієї практики, зумовленої вже береговими міркуваннями, і нині дотримуються у с. Сушки на Канівщині. За звичаєм, мешканці кроплять навколо хати свяченою водою, «щоб ниякі злі не заходили». Вірогідно, пересторога є незайвою, позаяк, за словами уродженця цього села, який свого часу працював дояром, саме у Страсний четвер дуже знаючі жінки «відбирали» у корів молоко. Задля цього вони набирали води із «перехресних» криниць, тобто із чотирьох криниць, розміщених у чотирьох різних місцях у формі хреста. «Полікувати» таку тварину можна було, покропивши навхрест з рота свяченою водою, потерши і нагодувавши її свяченими сіллю, салом і паскою [9, арк. 20]. Ще одного, вірогідно застережного, заходу дотримується мешканка с. Саморідня Корсунь-Шевченківського р-ну. Набраною вночі у Чистий четвер водою кроплює в саду дерева [8, арк. 67].

Іншою є семантика звичаю вмивання на Великдень. Незважаючи на достатньо скупі згадки, від жителів окремих обстежених сіл усе ж вдалось почути про звичай вмиватися цього дня. Скажімо, у Коробівці поблизу Золотоноші вмитися намагалися, щойно повернувшись із церкви, «поки жиди сплять» [10, арк. 35; 11, арк. 285]. У низці сіл вмивалися водою, до якої попередньо клали крашанку. Власне «крашанкою» на цьому терені називають звичайне яйце, проте респонденти часом уточнювали, що вмивались саме червоним, іноді найкращим у великодньому кошику освяченим яйцем (с. Пішки Корсунь-Шевченківського р-ну). На семантику звичаю, якого подекуди дотримують досі, вказують пояснення самих носіїв традиції: «щоб була красна», «щоб бути рум'яними і чистими», «щоб були здоровими, рум'яними», «щоб червона бульа, повновида, красіва», «щоб бить гарною», «щоби бути красівою, чистою», «щоб щоки бульи червоні, рум'яна бульа» (сс. Сахнівка, Набутів, Пішки, Ситники на Корсунщині, сс. Скориківка, Хвильово-Сорочин на Золотоніщині). А тому, хоча узвичаєно вмивались усі члени сім'ї, закономірно, що особливо допильнували вми-

³ До такої ж лікувальної практики вдавались і в Переяславському повіті (с. Іваньків) [37, с. 13].

вання дівчата й молодиці, а матері намагались вмити своїх, хай іще й недорослих, доньок, бо, як сказали у Набутові, хлопці «і так красиві». У с. Пішки після вмивання радили не витирати обличчя або ж втерти його нижнім внутрішнім краєм спідниці – «підтичкою», вірогідно, задля додаткового оберегового ефекту [8, арк. 4, 50-51, 58; 9, арк. 28; 10, арк. 25, 51, 71, 91; 11, арк. 17, 162].

У Беркозівці на Канівщині занотовано своєрідне, новітнє пояснення звичаю вмиватись крашанкою, позначене впливом християнської традиції: «потому що це ж празники, Христос Воскрес. Крашанка краситься – це ж воно шось означає». У цьому ж селі, як і в с. Квітки сусіднього, Корсунь-Шевченківського, р-ну, до води для вмивання кидали копійки, аби у господі «велися» гроші. Відтак ці гроші і крашанку отримував той, хто вмивався останнім. Натомість вистерігались так чинити на Золотоніщині, «бо гроші – це гріх» (с. Шабельники) [8, арк. 22; 9, арк. 97; 10, арк. 35].

Фактографічні дані про звичай вмиватись з яйця, грошей на теренах Черкащини та інших місцевостей Наддніпрянщини містять і деякі етнографічні праці: Р. Свириди, П. Чубинського. У праці останнього вміщено цікаву деталь: після розговіння сім'я вмивалась у воді, до якої вкладали два яйця і дрібну монету, по чому воду виливали у вогонь або ж у ставок (с. Іванків Переяславського повіту) [32, с. 342; 37, с. 24].

Згадки щодо «пускання за водою» різноманітних святкових атрибутів чи предметів зі сфери сакральної реальності на досліджуваному терені мають широку палітру. До прикладу, у Заріччі на Корсунщині і нині радять клечання, яким прикрашають оселю на Зелені свята, віднести на Дніпро чи на Рось і потай пустити з чистою водою, «шоб бульо твоє життя чисте і світльє майбутнє» [8, арк. 32]. Саме у воду, «по християнському звичаю», як писав свого часу у романі «Старосвітські батюшки та матушки» І. Нечуй-Левицький, довелось викинути рештки паски Кривому Трикозі, аби не зневажити свяченого (терен опису – с. Вільшаниця Богуславського р-ну Київської обл.) [31, с. 496. *Див. також:* 29, с. 43; 32, с. 342].

Із почутого І. Лисаком від його матері відомо, що у селах Звенигородського повіту над різними притоками р. Тікич (Глібічку – нині с. Глибочок Тальнівського р-ну Черкаської обл., Калниболотах – нині селище Катеринопіль Черкаської обл.) дотримувались звичаю на Великдень кидати у воду лушпиння від крашанок, аби у четвер на Провідному тижні рахмани мали змогу розговітись [26, арк. 298]. Згадали у своїх працях про звичай кидати шкаралупки свячених яєць у воду або за-

копувати на городі і М. Максимович та Р. Свирида, щоправда, уже без традиційних оповідей про рахманів [29, с. 43; 32, с. 342].

Сучасні польові записи на Черкаському терені також засвідчили цілковиту затрату поминального підґрунтя традиції [Докл. див.: 21, с. 49-50; 22, с. 48-53]. Наразі лише в кількох селах Золотоніщини (сс. Домантово, Ковтуни, Кропивна) занотовано згадки про викидання шкаралупок від освячених яєць у ріку. Жінка зі с. Дравівці пригадала, що чинила так іще у дитинстві. І, як слухняна дитина, на жаль, «не питає чого», а лише на прохання матері «поперля, однесля і всьо» [10, арк. 3-4, 41, 47, 80]. Тому нині здебільшого доводиться чути, що цими шкаралупами годують курей, зберігають їх, аби підхарчовувати курчат для гарного росту чи додавати до посівного зерна, щоб посіви були чистими і горобці «не пили» соняхи [8, арк. 4, 22; 9, арк. 28; 10, арк. 12, 19, 25, 35, 41, 47, 61, 84, 91]. А ще три покоління тому у с. Ріпок Звенигородського повіту, як свідчить запис П. Шалієвського, їх зберігали вдома й у випадку потреби лікували хворих на пропасницю, для чого розтирали на порошок і напували недужого [26, с. 303].

Різні обрядодії з водою у Чистий четвер чи інші дні Страсного тижня здійснювали й жителі інших регіонів України. Особливо поширеним було лікувально-очисне купання в річці осіб із захворюваннями шкіри та очей. Подекуди також вмивалися вдома, а використану воду виливали на перехрестя, «щоб хвороба заблудила», «щоб там усе лихо зоставалося». З охоронними міркуваннями пов'язана також настанова здійснити лікувальний купіль в ріці швидше за інших. У деяких селах на Волині вірили, що в інакшому разі «з води» можна перейняти на себе чужу недугу, а жителі Слобожанщини вважали, що у цьому випадку не варто сподіватись на зцілення. У різних місцевостях України вмивання чи купання в ці дні здійснювали і з суто профілактично-обереговою метою, щоб запобігти корості та іншим подібним хворобам, мати чисте тіло, убезпечитись від головного болю, бути здоровими і гарними цілий рік. Власне продукуючого значення надавали і деяким іншим діям. До прикладу, на Покутті дівчата оголеними купалися до сходу сонця у Чистий четвер, сподіваючись на швидке заміжжя. На Полтавщині ще наприкінці ХХ ст. дівчата зазвичай зранку на Великдень кидали у воду крашанки і вмивалися, щоб бути красивими. А неподалік, на Харківщині, окрім крашанок, до води вкладали ще й дрібні гроші, які після святкової заутрені роздавали жебракам. Вмивання з грошей і крашанок відоме також жителям Поділля, Гуцульщини і деяких українських сіл Молдови. Подекуди до цього засобу вдаються і досі. А от у селах Київського

Полісся вмивання та одягання в чисте вбрання у Чистий четвер було одним із елементів ритуальної «зустрічі» покійних родичів [1, арк. 17; 2, арк. 116; 3, арк.108-109; 4, арк. 72; 5, арк. 94; 6, арк. 58; 7, арк. 9, 26, 35; 17, с. 244; 19, с. 361; 20, с. 306-309; 23, с. 65; 25, с. 88, 89, 91; 27, с. 144; 28, с. 181; 33, с. 103; 35, с. 184; 39, с. 146].

Обрядове вмивання чи купання у передвеликодній період – звичаєве явище, відоме багатьом слов'янським та іншим народам. У різних етнотрадиціях таким діям здебільшого надавали очисного, лікувально-профілактичного значення. Певні міжетнічні відмінності, проте, спостерігаємо на рівні їхнього акціонального вираження. Так, скажімо, у західних і південних слов'ян, німців найпоширенішою була практика вмиватися у проточній воді, подекуди також купали у ній домашніх тварин, білоруси переважно милися у лазні, поклавши у воду срібло, а росіяни просто обливалися водою на подвір'ї [5, арк. 94-95; 12, с. 344-345; 13, с. 87-88; 15, с. 186; 16, с. 306; 17, с. 244-245; 18, с. 153; 19, с. 441; 24, с. 49; 30, с. 394; 33, с. 101-103; 34, с. 387; 36, с. 219; 38, с. 75-80; 40, с. 37-38; 41, с. 311-313; 42, с. 131].

Таким чином, розвідку присвячено розгляду локальних виявів обрядового застосування води у час Великодніх свят на Черкащині. Аналіз теренового етнографічного матеріалу, а також широкого кола порівняльних даних засвідчив побутування на досліджуваній території низки обрядових реалій, що мають загальноукраїнську і навіть загальнослов'янську основу. До локальних особливостей досліджуваних явищ варто залічити окремі пояснення носіїв традиції. Водночас відзначу, що деякі роглянуті звичаї почасти збереглися у побуті обстежених сіл досі. Серед них варто згадати звичаї вмиватись у Чистий четвер (Корсунщина, Канівщина й Золотоніщина), і на Великдень (Корсунщина, Золотоніщина), а також традиції викидати шкаралупки від великодніх яєць у воду, який затримався в окремих селах Золотоніщини. Подальші розсліди звичаєвого використання води в інших циклах обрядовості українців Черкащини, сподіваюсь, лише увиразнять локальний зріз черкаської традиції.

Горошко Леся

ОБРЯДОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ С ВОДОЙ В ПАСХАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ЧЕРКАССКОЙ ОБЛАСТИ

В статье на основе этнографических данных и материалов собственных полевых поисков рассмотрено явление обрядового использования воды в пасхальном цикле украинцев Черкасской области. Выявлено, что обряды

с водой на этой территории вполне укладываются в общеукраинскую палитру такого явления и кое-где сохранились в быту обусловленной территории до сих пор.

Ключевые слова: вода, мывание, Чистый четверг, украинцы Черкасской области.

Lesia Horoshko

THE RITUALS WITH WATER AT THE EASTER TRADITION OF THE CHERKASY REGION

The phenomenon of ritual use of water in Easter cycle of the Ukrainian of Cherkasy region on the basis of the ethnographic data and own materials of field research have been examined in article. It have been found the rites with water in this territory entirely inserted in the All-Ukrainian palette such phenomenon and sometimes remained at family life of definite terrain now.

Keywords: water, washing, Maundy Thursday, the Ukrainian of Cherkasy region.

Джерела та література

1. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 239 д (Колтатів С.Л. Сільськогосподарсько-релігійний календар вільховеччан, або ж Рік у обрядах, звичаях, обычаях, вороженню, віруваннях, роботах та розвагах).
2. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 280 а. – Арк.114-126 (Ху-даш Л.С. Звіт про роботу, проведenu під час експедиції на Полісся від 8 червня по 3 липня 1981 р.).
3. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 285. – Арк. 103-116 (Ху-даш Л.С. Звіт про роботу, проведenu під час експедиції з 8.VI по 24.VII 1982 р. на Чернігівському, Сумському Поліссі).
4. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 304. – Арк. 67-74 (Бол-тарович З.Є. Звіт про участь в поліській етнографічній експедиції (6-23 липня 1983 р.)).
5. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 304. – Арк. 90-112 (Климець Ю.Д. Звіт про проведenu роботу під час експедиції на Полісся (села Волинської та Ровенської обл. УРСР і Пінського району Брестської обл. БРСР) з 7 по 24 липня 1983 р.).
6. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 362 а. – Арк. 41-77 (Климець Ю.Д. Звіт про проведenu роботу під час наукової експедиції у Запорізьку і Пол-тавську обл. з 4 по 24 липня 1989 р.).
7. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 568 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дроківського, Синжерійського і

Флорештського р-нів Республіки Молдова (польові матеріали 2007 р.).

8. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 587 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Корсунь-Шевченківського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2008 р.).

9. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 594 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Канівського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2009 р.).

10. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од. зб. 603 (Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Золотоніського р-ну Черкаської обл. (польові матеріали 2010 р.).

11. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб.608 (Серебрякова О.Г. Черкащина – 2008, 2009, 2010 (польові матеріали з Корсунь-Шевченківського, Черкаського, Канівського та Золотоноського районів Черкаської області)).

12. Агапкина Т.А. Купание / Т.А. Агапкина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 2004. – Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). – С.49-51.

13. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.

14. Агапкина Т.А. Мытье / Т.А. Агапкина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 2004. – Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). – С.343-346.

15. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: [в 3 т]. / А.Н. Афанасьев. – Б. м.: Б. и., Б. г. – Т. 2. – 782 с.

16. Белова О.В. Зеленый цвет / О.В. Белова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д-К (Крошки). – С.305-306.

17. Болтарович З. Українська народна медицина: Історія і практика / З. Болтарович. – К.: Абрис, 1994. – 320 с.

18. Валенцова М.М. Полотно / М.М. Валенцова // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 2009. – Т. 4: П (Переправа через воду) -С (Сито). – С.150-154.

19. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис / О. Воропай. – К.: Оберіг, 1991. – Т. I. – 456 с.

20. Горошко Л. Звичаєво-обрядове використання води у часі Великодніх свят (карпатська традиція) / Л. Горошко // Праці НТШ. – Т. II: Краєзнавство. – Косів, 2006. – С. 306-315.

21. Горошко Л.М. Знакові функції води в обрядах і віруваннях українців

Карпат / Дисерт. канд. істор. наук.. – Львів, 2007. – 247 с.

22. Гузій Р. Світоглядна основа народних вірувань про рахманів / Р. Гузій // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2006. – Кн.І. – С.48-53.

23. Доманицький В. Народній календар у Ровенському повіті, Волинської губернії / В. Доманицький // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 62-89.

24. Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі / [уклад., класіф., сістэмац. Мат. І камент. А.І. Гурскага]. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – 429 с.

25. Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П.В. Иванов. – Харків: Майдан, 2007. – XLIII, 216, X, 58 с.

26. Кримський А.Ю. Звенигородщина. Шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектологічного: Відтворення з авторського макету 1930 р. / А.Ю. Кримський. – Черкаси: «Вертикаль», видавець ПП Кандич С.Г., 2009. – С.265-276.

27. Кутельмах К.М. Звичаї та обряди / К. Кутельмах // Українське народознавство: Навч. посібник. – Львів: Фенікс, 1994. – С. 121-167.

28. Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / К. Кутельмах. – Львів: ІН НАН України, 1997. – Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – С. 172-203.

29. Максимович М. Дні та місяці українського селянина / М. Максимович; [пер. з рос.]. – К.: Обереги, 2002. – 189 с.

30. Мандзяк А.С. Боевая магия славян / А.С. Мандзяк. – Минск: Харвест, 2007. – 544 с.

31. Нечуй-Левицький І. Старосвітські батюшки та матушки: [повість-хроніка] / І. Нечуй-Левицький // Нечуй-Левицький І. Твори в двох томах. – К.: Наукова думка. – Т.2: Повісті та оповідання. – С.280-543.

32. Свирида Р. Народні звичаї, свята та обряди / Р. Свирида // Шевченків край: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 2009. – С. 331-350.

33. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX – нач. XX в. / В.К. Соколова. – М.: Наука, 1979. – 287 с.

34. Соколова В.К. Календарные праздники и обряды / В.К. Соколова // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 380-395.

35. Тарас Я. Зоління білизни, деякі аспекти гігієни та пов'язані з нею уявлення / Я. Тарас // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. – Львів: ІН НАН України, 1999. – Вип. 2. Овруччина. 1995. – С. 177-184.

36. Усачева В.В. Медицина народная / В.В. Усачева // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти т. – Москва: Международные отношения, 2004. – Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). – С.215-220.

37. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом: Материалы и исследования / П. Чубинский. – С.-Петербург, 1872. – Т. III. – 488 с.

38. Čapo J. Hrvatski uskrnsni običaji: korizmeno uskrnsni običaji hrvatskog puka u prvoj polovici XX. stoljeća: svakidašnjica, pučka pobožnost, zajednica / Jasna Čapo Žmegač. – Zagreb: Golden marketing, 1997. – 269 s.

39. Kolberg O. Dzieła wszystkie. – Wrocław – Poznań: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1962. – Т. 29: Pokucie. Cz. 1. – 358 s.

40. Malicki L. Rok obrzędowy na kaszubach / L. Malicki. – Gdańsk: Wojewódzki Ośrodek Kultury, 1986. – 80 s.

41. Sulisz J. Zwyczaje wielkanocne w Sanockiem / J. Sulisz // Lud. – Lwów, 1906. – Т. XII. – Zeszyt IV. – S. 309-318.

42. Tylkowa D. Zdobywanie i użytkowanie wody we wsiach Beskidu Śląskiego / D. Tylkowa. – Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej akademii nauk, 1978. – 154 s.

Гріза Віктор

УДК 930.2(=112.2)+(=14)(477.7) "178/192"

КУЛЬТУРНЕ ЖИТТЯ НІМЕЦЬКИХ ТА ГРЕЦЬКОЇ ЕТНІЧНИХ ГРОМАД ПІВДЕННО-СХІДНОЇ УКРАЇНИ НАПРИКІНЦІ ХVIII - НА ПОЧАТКУ ХХ СТ. У ВИСВІТЛЕННІ ДОРЕВОЛЮЦІЙНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

Виокремлено і досліджено сюжети імперської історіографії історії Південної України, що стосуються культурного життя німецьких і грецької громад. З'ясовано характер висвітлення і оцінок культурно-освітнього і мовного розвитку німецьких та грецьких поселенців. Показано місце етнічного чиннику в дореволюційній історіографії історії регіону.

Ключові слова: історіографія, колоністи, німці, меноніти, греки, етнічні громади, культурний розвиток, освіта, мовне питання

У розвитку полікультурного простору Південно-Східної України ва-

гоме місце посідають культурні традиції німецької та грецької етнічних груп, що приймали активну участь в заселенні і освоєнні регіону у XVIII – на початку XIX ст. Відтак, вже в імперській історіографії історії Новоросії питання культурного життя цих колоністських громад знайшли певну презентованість. Вивчаючи тогочасні праці можна не тільки побачити ступень уваги і зацікавленості дослідників культурним буттям етнічних груп, а й відстежити яскраві оціночні характеристики до яких вдавались автори. Це важливо в контексті з'ясування етнокультурної специфіки регіону та його ролі в етнічній історії України.

Проблеми історіографії суспільного розвитку німців Півдня України розглядалися Н. Осташевою (Венгер) [8], С. Бобильовою [6], М. Беліковою [5], О. Замуройцевим [10], Е. Стьопченко [15] тощо. Історіографію грецького чиннику історії Приазов'я досліджували М. Араджіоні [2], А. Гедьо [9], О. Капінус [11] та ін. Утім, автори, які аналізували історіографію етнічної історії регіону переважно зосереджувалися на аналізі тих її сюжетів, що були пов'язані із господарським освоєнням краю та формуванням органів самоврядування колоністів.

Метою даної статті є з'ясування характеру висвітлення і оцінок культурно-освітнього і мовного розвитку німецьких та грецької громад Південно-Східної України наприкінці в дореволюційній історіографії.

Духовне й культурне життя етнічних громад Південно-Східної України в імперській історіографії переважно презентоване висвітленням і оцінками освітнього розвитку, мовним процесам в їх середовищі, організації релігійного життя тощо

У IX розділі («Духівництво і школи») праці «Наші колонії» О. Клаус наводить відомості про освіту німецьких колоністів. Дослідник зазначає, що «особливо у менонітів і протестантів потреба шкільного навчання є прямим наслідком конфесіоналізму, і потреба ця прищепилася до населення в такій мірі, що всяке окреме поселення його, все одно велике чи мале, на землі власній або орендній, вважається міцним, а як в центрі його з'явиться шкільний будинок з учителем (він же звичайно і кістер, а нерідко і сільський писар)» [12, с. 377]. О. Клаус підкреслював, що через брак церкви, шкільний будинок служить для загальних молитов і навчання дітей, а вчитель, в якості кістера, виконує треби, управляє божественною службою і т. д. Колоністи-католики, на відміну від менонітів та протестантів на перший план ставили церкву, а вже потім школу. Дослідник дійшов висновку, що менонітське або протестантське населення, оселившись на новому місці, перші свої прибутки

витрачало на влаштування школи, турбота ж про будівництво молитовного будинку або церкви відкладається до більш сприятливого часу, до накопичення деякого надлишку матеріальних засобів. У той же час О. Клаус наголошує, що «положення шкільної справи в наших колоніях у великій частині дуже сумне». Вся німецька народна школа існувала на підставі двох принципів: ортодоксально-конфесійного та виховально-освітнього. «Духівництво наполегливо відстоює ортодоксально-конфесійну програму шкіл і пов'язане з нею право своє на виняткове завідування шкільними справами; колоністське суспільство вимагає розширення програми шкіл та безпосереднього на них впливу. На всі наполягання про поліпшення парафіяльних шкіл духівництво відповідає: «збільшуйте число училищних будинків і вчителів, а програма цілком задовільна і ніякого розширення не вимагає» [12, с. 410.]. О. Клаус, порівнюючи школи приволзьких колоній з катеринославськими і таврійськими приходиться до висновку, що останні були більш розвинені: «взагалі школа південних колоній може навчати всіх дітей обох статей – хоча б читанню, письму і рахунку, тоді як в Поволжі вона не в змозі досягти навіть цієї, найменшою мірою елементарної освіти». Натомість у приведених О. Клаусом спостереженнях мандрівника Курца дещо спростовується думка про непоганий розвиток освіти в німецьких південних колоніях. «На початку розселення школа була в самому жалюгідному становищі. Люди, ледь вмiли читати і писати, займали посади вчителя. Дітей мало хто послав в школу, так що багато хто тільки з працею вивчалися читанню по друкованому тексту. Згодом, начальство стало неухильно наполягати на щоденному відвідуванні шкіл усіма дітьми обох статей, починаючи з семирічного віку аж до конфірмації; мало помалу були і кращі вчителі, більш зручні шкільні будинки та необхідні навчальні посібники. Але незабаром почали виявлятися нові незручності, найголовніша причина яких полягає в тому, що більшість шкільних приміщень, до неможливості переповнені учнями, вміщують в себе нарешті ледь половину їх» [12, с. 323].

Наслідком незадовільності шкільної освіти було те, що молоде покоління, яке замінило собою своїх батьків, далеко відстало від них у моральному і науковому розвитку. О. Клаус наводить дані про хортицьке менонітське училище (16 хлопців і 12 дівчат), гальштадське (34 вихованці, в тому числі 2 дівчат) та пришибське центральне училище, в якому навчали вчителів та писарів.

Однією з проблем, пов'язаних з освітою, була проблема вивчення

російської мови. Протестантське і католицьке духовництво в спробах русифікації визнавало бажання сприяти навчанню колоністів російській мові, що ще більше загострювало проблему. Вчений наголошував, що «колоністи, які не знають російської мови розплачуються за це дорогою ціною. Наслідком бували нескінченні тягби, що приводили колоністів до втрати значних капіталів, моральним стражданням і розладу...» [12, с. 432].

В цілому О. Клаус досить детально дослідив питання освіти в південних колоніях. Завдяки роботі вченого збереглися деякі статистичні дані щодо кількості учнів, стану шкіл та проаналізовані основні проблеми, що існували на той час. Порівняльна характеристика приволзьких колоній з катеринославськими і таврійськими дозволила О.Клаусу визначити основні негативні та позитивні риси освіти. На думку дослідника розвитку освіти в південних колоніях, головним чином, заважав вплив духовництва, якому, на жаль, протистояти було неможливо.

Г. Писаревський лише деякою мірою висвітлював питання освіти. Він зазначав, що «Траппе просив менонітів, які переселяються в Росію подбати про хороших вчителів..., які пеклися б про порятунок їх душ і благочестиве життя, щоб і в Росії меноніти «світилися світлом» своїм «перед людиною», і не обезславили в Росії доброго імені менонітів» [13, с. 317.].

Багато відомостей про освіту німецьких колоністів містить один з розділів праці Я. Штаха «Школьна освіта в колоніях» [17]. Дослідник відокремлює два періоди історії розвитку шкільної справи в колоніях:

1) Період боротьби за свої власні початкові школи. Головною проблемою була нестача матеріальних ресурсів та вчительського персоналу.

2) Період введення до навчального процесу в початкових школах.

У цей період хоча і були кошти, але все-таки відчувався недолік в учительському персоналі, краще сказати, не було знаючих свою справу вчителів російської мови. Коли ж цей недолік був виправлений, завдяки відкриттю центральних училищ, то вищий розвиток культури призвів до наступного кроку - прагнення відкрити училища для продовження освіти [17, с. 206-207].

Вчений зазначав, що «засновані на початку минулого століття колонії, ймовірно, здебільшого, залишалися деякий час без шкіл, і діти самих старанних з колоністів навчалися вдома найближчими родичами. В лютеранських колоніях Молочанського округу ще в 1812 р.

не було шкіл, тому що в цей час пришибський пастор, Зедеггольм, в хроніці вверненого йому приходу, пише, що в колоніях через нестачу коштів і відсутності яких-небудь вчителів сільських шкіл поки немає» [17, с. 199]. Та незважаючи на свою бідність, колоністи намагалися з самого початку відкривати в кожному селі початкову школу і знайти людину, здатну, навчити дітей Закону Божому, читанню та письму, що врешті-решт їм і вдавалося. Я. Штах характеризує діяльність І. Корніса, його великий внесок в освітню справу німецьких колоністів: «Іоганн Корніс був піонером також і в шкільній справі. Він тільки п'ять років – з 1843 по 1848 рр. – керував народною освітою в Молочній; протягом цього часу йому, як голові Сільськогосподарської Комісії, були підпорядковані також і початкові школи. Він оглядав школи, припиняв зловживання, сам виробляв програми і змушував кращих з підлеглих йому вчителів виробляти такі, збирав вчителів на конференції, на яких був присутній сам, і вніс, таким чином, абсолютно нове життя в світ школи і вчителів. Результати шкільного викладання помітно покращилися і навіть зовнішній вигляд сільського вчителя змінився на краще». Дослідник наголошує на необхідності введення російської мови: «у шістдесятих роках ми бачимо в школах важливе нововведення: в 1866 р., за бажанням Піклувального Комітету, в програму сільських шкіл було внесено новий навчальний предмет – російська мова. Введення російської мови відповідало вже в той час потребам, які ясно усвідомлювалося населенням». Я. Штах згадує про училища в Грунау, Катеринославської губернії, - в Хортиці з 1848 р. у менонітів. Вчений детально характеризує навчання колоністів, предмети, які вони вивчають. «У колоніях учні звичайно відвідують школу від 7-14-річного віку. Навчальний час триває від 1-го вересня до 1-го або 15-го травня. Кожен день буває від 5-6 уроків, при чому дві третини всього часу відведені на заняття російською мовою, математикою, історією і географією Росії, і одна третина на заняття Законом Божим і німецькою мовою. Майже у всіх колоніях буває по два вчителі, а то й більше, і тільки невеликі і бідні колонії задовольняються одним вчителем. З часу передачі колоністських шкіл у відання Міністерства народної освіти на загальній підставі, тобто з 1871 р., мало-помалу в колоніях, де нерідко в одного викладача бувало до 80-90 учнів, збільшилося число вчителів до такого розміру, що на одного вчителя припадало не більше 40 учнів. Землевласники, які живуть окремо, мають домашніх вчителів і вчительок і поміщають своїх дітей до середніх навчальних закладів. Я. Штах

наголошує, що «у колоністів взагалі прийнято міряти рівень культури і моралі окремих поселень по тому стану, в якому перебувають їх навчальні заклади, при чому головним критерієм є початкова школа» [17, с. 207].

Праця Я. Штаха є важливим доробком з означеної проблеми. Вчений, детальніше ніж його попередник О. Клаус, визначив основні проблеми в освітній системі, навів першу періодизацію розвитку шкільної справи. Якщо О. Клаус обмежився характеристикою стану освіти в південних колоніях, то Я. Штах наводить багатий статистичний матеріал, відомості про діячів та детальну характеристику навчального процесу. Отже, Я. Штаху належить найбільш ґрунтовне дослідження з проблеми освіти німецьких колоністів.

У різний час питань побуту та традицій німецького населення фрагментарно торкалися А. Афанасьєв-Чужбінський, А. Фрізен, Д. Багалій.

Даючи характеристику побуту менонітської колонії, морський офіцер, етнограф А. Афанасьєв-Чужбінський вказує на особливості: устрою житла (чисті хатинки, майже всі побудовані за єдиним зразком, маючи відмінність лише у внутрішньому інтер'єрі); ведення господарства, особистих якостей менонітів (спокійні, чесні трударі, праця і навчання складають основу їх життя, а не розваги та веселощі) [3, с. 130-136].

У працях А. Фрізена поряд з описом історії менонітства у цілому, знайшли відображення й питання, пов'язані з появою та розвитком братсько-менонітського руху в Росії. Автор вважав головною причиною високого рівня добробуту менонітів саме правильний спосіб життя, відповідно до принципів своєї (менонітської) віри [16].

У роботі Д. Багалія знаходимо враження Контеніуса: «меноніти майже всі в домашньому житті порядні й охайні, у моральному тверезі й чесні, а в домоведенні старанні...» [4, с. 89].

В рамках дослідження колонізації Південно-Східної України грецькими поселенцями, питання їх культурного розвитку, розглядали С. Сенафімов, О. Бертъ-Делагард, В. Григорович та ін.

Особливе місце серед тогочасної історіографії займає праця С. Серафімова «Крымские христиане (греки) на северных берегах Азовского моря» [14, с. 10]. Блискуча філологічна і богословська освіта, здобута автором у Київській духовній академії дозволила йому зробити цінні лінгвістичні й етнографічні спостереження. Незважаючи на певну упередженість при відборі фактичного матеріалу, описовість викладу та суб'єктивність оцінок у висвітленні кримського періоду

історії греків, причин і ходу переселення, дослідження містить важливі свідчення щодо початкового етапу становлення системи національної освіти грецької громади Маріуполя й сіл у перші десятиліття XIX ст., безпосереднім учасником якого він був.

С. Серафімов вказує на те, що одна частина (тати) греків говорять на «греческом языке, но весьма «испорченном», а другие (базаріоти) – на крымско-татарском. Ті та інші не розуміють справжню грецьку мову богослужінь. Протоієрей не бачить виходу з цієї ситуації і радіє вже хоча б з того, що, навіть, не розуміючи мови церкви, приазовські греки відрізняються набожністю та «преданы вере отцов» [14, с. 31].

Можливим пом'якшенням мовної проблеми, на думку автора, мав би бути перехід священників на мову народу, але «для сего священникам нужно иметь большой навык и победить все предубеждения» [14, с. 34]. Серед духовенства Приазов'я автор таких не бачить, що непрямым чином говорить про культурний розрив релігійної еліти з грецькою людністю.

У парафіяльному училищі міста Маріуполя, за свідченням С. Серафімова грецьку викладають або заїжджі викладачі-греки, або місцеве духовенство. Але рівень викладання низький, викладачі не намагаються пояснити учням зміст молитов, що їх діти вчать грецькою.

Дуже важливим є те, що у праці С. Серафімова порушено питання національно-культурного збереження, які не були вирішені у нових умовах як на то сподівалося грецьке духовенство. Автор не тільки констатує проблеми у сфері мови, освіти, релігії, але й розмірковує над тим, як вони можуть вплинути на процеси культурного життя і відродження грецької культури і свідомості. Тому робота С. Серафімова заслуговує на детальне вивчення всіх, хто збирається висвітлювати початкові етапи історії приазовських греків.

Таким чином, праця С. Серафімова є важливим надбанням імперської історіографії. Саме С. Серафімов першим порушив мовну проблему у середовищі приазовських греків і вказав на її наслідки для багатьох елементів національно-культурної традиції, зокрема для релігії та освіти.

Член Таврійської ученої археографічної комісії О. Бертьє-Делагард, присвятив свій дослідницький пошук з'ясуванню перш за все етнографічних та лінгвістичних питань. Використавши значний історичний та етнографічний матеріал, зробив спробу проаналізувати складні проблеми етногенезу греків Північного Приазов'я, формування і

розвитку традиційної культури нащадків кримських християн. Здійснюючи порівняльні статистичні дослідження відомостями О. Суворова, митрополита Ігнатія, демографічними даними 1783 р., корелюючи їх з свідченнями старожилів-переселенців, він навів інформацію про населені пункти, з яких вийшли греки і вірмени. Дослідник розділив їх на дві частини: до першої увійшли населені пункти, мешканці яких розмовляли татарською мовою, до другої - грекомовні села. За висновком дослідника всього в Криму налічувалося 118 населених пунктів в яких мешкали християни, з них 110 були грецькими, змішаними грецько-вірмено-валахськими і грузинськими, а 8 - суто вірменськими [7, с. 152-169].

Відмінності у мові таврійських греків для О. Бертъе-Делагарда не свідчить про різне їх походження, а залежать від впливу на них татар, культура яких сприймалася більше у поселеннях, розташованих ближче до її осередку і порівняно меншим у більш віддалених від нього.

Однією з найхарактерніших ознак етнічної своєрідності мариупольських греків було існування в рамках цього етносу двох груп - румеїв (етнонім греків, мову яких дослідники відносять до північної групи новогрецьких діалектів) та урумів (греків, що розмовляли діалектами тюркської мови). Переважна більшість авторів, що писали про історію і культуру кримських (приазовських) греків порушували і ці питання. Більш того, проблема походження мариупольських греків займала центральне місце в етнографічних, етнолінгвістичних студіях таких авторів як В. Григорович, О. Браун, С. Смирнов та ін. Румеїв розглядали майже виключно як нащадків стародавніх еллінів часів античності, щодо урумів то спектр версій їх походження був вельми широкий. Їх предками вважали алан (В. Григорович), готів (Ф. Браун), змішане готське-аланське населення Таврики (Г. Тимошевський, А. Маркевич), конгломерат автохтонних та прибулих племен, що відчули у Криму візантизації (О. Бертъе-Делагард) [2, с. 41].

Відомості про традиції грецьких колоністів містить праця О. Олександровича. Вчений описує побут, господарські навички греків, особливості їх національного характеру. Він визнає за ними неабиякий комерційний хист, хитрість, вказує на вищий ніж у інших національностей рівень заможності [1, с. 68]. Мимохідь красзнавець висвітлює мовне питання у греків. Двомовність пов'язує ще з кримським періодом, коли внаслідок асиміляційних процесів певна частина греків перейшла на «татарську» мову. Утім, на кінець XIX ст. греки були майже повністю русифіковані, а рідна мова побутувала лише у віддалених від Маріуполя селах та

у торгівельних операціях, коли потрібно було «обдурити» представника іншої національності [1, с. 74]. Робота містить спостереження етнографічного характеру. Автор намагається з'ясувати природу свята «Панаїр», початки якого виводяться з давньогрецької доби, характеризує особливості фольклору греків.

Таким чином, імперська історіографія, порушуючи питання культурного життя етнічних спільнот певним чином диференційовано підходила до вибору сюжетів. Так, дослідники часто звертали увагу на стан освітньої справи в німецьких колоніях. О. Клаус завдяки багатому статистичному матеріалу охарактеризував загальну освітню ситуацію, а Я. Штах більш детально висвітлив навчальний процес, розробив першу періодизацію розвитку шкільної справи. Водночас, у греків Приазов'я історіографія більш цікавили мовні проблеми та питання походження та етнокультурних коренів маріупольських греків. Це, вочевидь, пов'язано із незрівнянно вищим масштабом розвитку освітньої справи у німців.

Гриза Виктор

КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ НЕМЕЦКИХ И ГРЕЧЕСКИХ ЭТНИЧЕСКИХ ОБЩИН ЮГО-ЗАПАДНОЙ УКРАИНЫ В КОНЦЕ XVIII – В НАЧАЛЕ XX ВВ. В ОСВЕЩЕНИИ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Выделены и исследованы сюжеты имперской историографии истории Южной Украины, касающиеся культурной жизни немецких и греческой общин. Выяснен характер освещения и оценок культурно-образовательного и языкового развития немецких и греческих поселенцев. Показано место этнического фактора в дореволюционной историографии истории региона.

Ключевые слова: историография, колонисты, немцы, меннониты, греки, этнические общины, культурное развитие, образование, языковой вопрос.

Griza Viktor

CULTURAL LIFE OF THE GERMAN AND GREEK COMMUNITIES IN SOUTHWESTERN UKRAINE IN LATE XVIII - THE BEGINNING OF XX C. IN PRE-REVOLUTIONARY HISTORIOGRAPHY

The author has been identified and researched the themes of imperial historiography histories of South Ukraine, that related to the cultural life of the German and Greek communities. The nature of reporting and evaluations of cultural and educational and linguistic development of the German and Greek settlers was

found out. The place of ethnic factor was shown in pre-revolution historiography of history of the region.

Keywords: historiography, colonists, Germans, mennonites, Greeks, ethnic communities, cultural development, education, language

Джерела та література

1. Александрович И. Краткий обзор Мариупольского уезда / И. Александрович. – Мариуполь, 1884. – 116 с.
2. Араджиони М.А. Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII в. – 90-е гг. XX в.) / Маргарита Анатольевна Араджиони. – Симферополь: Амена, 1999. – 132 с.
3. Афанасьев – Чужбинский А.С. Поездка в Южную Россию: в 2-х ч. / Александр Степанович Афанасьев-Чужбинский. – СПб.: В тип. морского мин-ва, 1861. – Ч. 1: Очерки Днепра. – 465 с.
4. Багaley Д.И. Колонизация Новороссийского края и первые шаги его по пути культуры. Исторический этюд / Дмитрий Иванович Багалий. – К.: Типография Корчак-Новицкого, 1889. – 115 с.
5. Белікова М.В. Тваринництво в менонітських колоніях Півдня України (перша половина XIX ст.) / Марина Володимирівна Белікова // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2009. – Вип. XXV. – С. 178–182.
6. Бобылева С.И. Истоки меннонитства: к предыстории появления меннонитов на Юге Украины / Светлана Иосифовна Бобылева // Вопросы германской истории: [сб. науч. тр. / ред. кол.: С.И. Бобылева (отв. ред.) и др.]. – Днепропетровск: РВВ ДНУ, 2002. – С. 13–23.
7. Ведомость [А. Л. Бертье-Делагарда] христианского населения, вышедшего из городов и деревень Крыма в 1778г., и оставшихся после него старых церквей / Публ. А. В. Малыгина // Крымский музей.-1995.- № 1/94.- С.152-169.
8. Венгер Н.В. Меннонитское предпринимательство в условиях модернизации Юга России: между конгрегацией, кланом и российским обществом (1789-1920): монографія / Наталья Викторовна Венгер. – Днепропетровск: Днепропетровский нац. ун-т, 2009. – 698 с.
9. Гедьо А.В. Грецькі громади Ніжина та Північного Приазов'я в актових матеріалах середини XVII–XVIII ст./ Анна Володимирівна Гедьо – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – 230 с.
10. Замуруйцев О.В. Німецькі колонії Півдня України у другій половині XIX – на початку XX ст.: дис... канд. істор. наук: 07.00.01. / Олексій Вікторович Замуруйцев. – К., 2008. – 220 с.

11. Капінус О. Л. Грецькі громади України кінця XVII – початку XXI ст.: історіографія проблеми: дис... канд. наук: 07.00.06 / Олена Леонідівна Капінус – Донецьк, 2009. – 230 с.

12. Клаус А. А. Наши колонии: Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России / Александр Августович Клаус. – СПб.: Тип. В.В. Нусвальта, 1869. – Вып. 1. – 456[102] с.

13. Писаревский Г.Г. Из истории иностранной колонизации в России в XVIII веке (по неизданным архивным документам) / Григорий Григорьевич Писаревский. – М.: Печатная А.И. Снегирева, 1909. – 342 [84] с.

14. Серафимов С. А. Крымские христиане (греки) на северных берегах Азовского моря / С. А. Серафимов. – Екатеринослав: Тип. Братства св. Владимира, 1901. [Издано священником И. Темировым].

15. Стьопченко Е.М. Німці Півдня України (кінець XVIII – початок XX століття). Історіографія проблеми / Елла Миколаївна Стьопченко // Література та культура Полісся / [відп. ред. і упор. Г.В. Самойленко]. – Ніжин: Вид-во НДУ ім. М. Гоголя, 2007. – Вип. 36: Історія та культура Полісся у загальноукраїнському контексті. – С. 67–76.

16. Friesen P.M. Die Alt-evangelische Mennonitische Brüderschaft in Russland (1789-1910) im Rahmen der Mennoniten Gesamtgeschichte / P.M. Friesen. – Halbstadt, Taurien, 1911.– 930 p.

17. Штах Я. Очерки из истории и современной жизни южнорусских колонистов / Я. Штах. – М., 1916. – 266 с.

Гусак Раїса

УДК 681.818.56+52

ЗВУКОВА КЕРАМІЧНА СКУЛЬПТУРА: ОСОБЛИВОСТІ РЕГІОНАЛЬНОЇ СИМВОЛІКИ

Дана стаття присвячена самотньому феномену народної культури – керамічній звуковій пластиці. Її малі форми розглядаються як елемент матеріальної та духовної культури народу. Основний зміст розкриває види збереженої символіки звукових малих форм у регіонах України.

Ключові слова: керамічна іграшка, мала форма звукової керамічної скульптури, збережені види регіональної символіки.

Малі форми звукової керамічної пластики – це специфічний феномен народної культури, витвір народного ужиткового мистецтва гончарів, що пізніше стає й звуковим знаряддям. Їх форми, починаючи

з епохи палеоліту, були збережені в багатьох культурах. Кожна з них вносила свої елементи, що відповідали вимогам часу, символізуючи звичаєво-традиційні ознаки народу. Ще під час розкопок слов'янських городищ середньої Наддніпрянщини увагу археологів привернула знайдена чотиринога керамічна фігура з головою людини [9, с. 139]. Керамічні вироби були зафіксовані і в епоху Київської Русі, і збережені до сьогодні. Ідентична звукова скульптурка темно-зеленого кольору з свистковим пристроєм знайдена на Полтавщині (Оржицький район, хутір Грабів) наприкінці ХХ ст. при проведенні сільськогосподарських робіт: з одного боку – голова незрозумілої істоти, яка тримає духовий музичний інструмент з грифними [11, с. 255] отворами, притуляючи його до рота (на цьому духовому інструменті можна побачити навіть один грифний отвір), з другого – голова дракона. Невідомо, звідки та з якого часу трохи поневічена скульптурка знаходилась у цьому хуторі.

Малі форми звукової керамічної пластики мають також глибокі культурно-соціальні корені у багатьох народів Азії, Америки, Африки, Європи [12].

Керамічні фігурки були не лише предметом матеріальної культури, а й частиною духовного життя народу, супроводжуючи культові обряди. У свідомості українців свистунці виконували роль оберегів, тобто вони, як і музика, творена на них, оберігали людей від злих духів, зурочення тощо. Як зазначає Л. Сабан, «у пластиці малих форм матеріалізувалося уявлення народу про навколишній світ, люди вірили, що звукові іграшки у поєднанні з комплексом магічно-ритуальних дій оберігали землю, людей, тварин, забезпечували плодючість худоби, родючість ґрунту» [8, с. 69].

Перш за все, це сам матеріал із звуковими вібраціями, який згідно з давніми літературними та етнографічними джерелами, поєднував у собі і святість, і таємність, наче жива людина. Це стверджують деякі сучасні майстри. Часто на ярмарках можна зустріти незвучащі вироби, хоча зовні досить яскраві. І навпаки, є майстри, які більше звертають увагу на звук, наприклад, свистунці, виготовлені сучасним гуцульським майстром Романом Мицканом. Він враховує форму, розміри, оздоблення, проте головним для нього – звуковий етнофон свого гірського краю. «Скільки думано-передумано, – каже майстер, – скільки зроблено, а як душа не вийшла дивом звуку з-під твого серця та не оживила той виріб – отак і стоятиме у подобі: але неживий» [4, с. 25].

До того ж, люди вірили, що імітація звуків птахів, тварин закликали до людини духів-покровителів. В давнину такі витвори служили магічним

цілям. Приміром, у день поминання предків, який називався «свистопляска» [1, с. 25] (такий же звичай згадується під іншою російською назвою «свистуњи» [5, с. 32]) звуки свистунців символізували очищення від злих духів спеціальними інтонаціями. Для кожного випадку були й відповідні мелодії. На жаль, на сьогодні вони втрачені.

Фігурки звірів, птахів здавна побутували по всьому слов'янському краю як відгомін древнього культу родючості, оновлення і відродження природи.

Проте лише у XIX ст. вчені звернули неабияку увагу на предмет матеріальної культури – керамічну скульптурку-іграшку. З другої половини XIX століття керамічні вироби функціонували в основному як дитяча іграшка. Часто діти й самі виготовляли їх, «надаючи аморфному, безлико-безформному матеріалові рушійно-пластичного сенсу образної моделі живого природного прототипу» [6, с. 61], яскраво проявляючи індивідуальну творчість. Вона відіграла величезну виховну роль: знайомство з навколишнім світом, казковими персонажами. Для них, як зазначає відомий український дослідник О. Найден, залишалося характерним і «міфомислення, оскільки його семантичні витоки стосуються природи давніх родових тотемів і фетишів» [7, с. 62]. Формувалися й основи світосприйняття, зокрема й музичного.

В Україні сьогодні керамічна звукова пластика дуже популярна. Серед поширених її виробів зустрічаємо прості фігурки архаїчного типу: пташки, півники, баранці, олені та багато ін. Керамічні вироби майстрів також удосконалюються і сучасними формами, конструкціями, оздобленням, кольорами. За європейською систематикою музичних інструментів Еріха фон Горнбостеля та Курта Закса [10, с. 258] свистунець без грифних отворів відповідає індексові 421.221.41, з отворами – 421.221.42.

Якщо про кераміку в Україні існує відповідна література, то про малі форми керамічної пластики, а тим більш, про її звукові витвори – досить обмаль. Фрагментарно до свистунців звертались М. Привалов, Г. Хоткевич, окремі описи можна знайти у сучасних науковців І. Мацієвського, М. Хая, Б. Яремка, Л. Черкаського, П. Іванова в контексті досліджень різноманітних груп музичних інструментів. Детальніше розпочинає досліджувати художні особливості форм керамічної звукової пластики, одночасно виготовляючи їх, художниця-кераміст зі Львівщини О. Чаплій.

Перша наша розвідка про звукову керамічну форму – стаття «Керамічний свистунець в Україні» [2] була присвячена літературним

джерелам, різноманітним назвам керамічних свистунців в Україні, майстрам, а головне – першому в Україні визначенню найтиповіших звукорядів (на прикладах 191 зразка). У статті «Регіональні відмінності керамічної звукової іграшки» (на прикладі приватної колекції музичних інструментів) ми розпочали цикл повідомлень про форму, оздоблення, деякі звукові якості керамічної звукової пластики у регіонах України [3].

Дана стаття не претендує на вичерпність проблеми, це звернення уваги на збережені елементи символіки у керамічній звуковій пластичі в різних регіонах України від її архаїчних зразків до сьогодення.

Наша приватна колекція керамічних свистунів презентує основні регіони України: Поділля, Слобожанщину, Гуцульщину, Полтавщину, Закарпаття, Волинь, Південь України тощо. Керамічні витвори мають чимало традиційних закономірностей.

Їх художні особливості, в тому числі й, поєднану з символічними елементами, виявляються, перш за все, в природних властивостях сировини кожного регіону, технологічному процесі виробництва (природні регіональні відтінки, певні рельєфні зображення, орнамент, оздоблення, кольори тощо). Майже кожний свистунець має на собі певну символіку.

Детальний аналіз наукових джерел, а також власні наукові напрацювання дають нам змогу стверджувати, що в культурі звукової керамічної пластики, як і в іграшці, збережено традиції символічного осмислення давніх зоо – та антропоморфних образів та сюжетів, що віддзеркалюють народнопоетичну творчість українського народу (це, перш за все, реальний, фантастичний, казковий світ). Вони присутні майже в усіх регіонах, хоча мають свої відмінності, зокрема регіональні. Відношення до свистунця, як до дитячої забави виникло порівняно недавно. Недарма чарівні музичні інструменти, в тому числі свистунці, нерідко фігурують в українських казках, як символічне уособлення магічних елементів.

Розглянемо деякі зразки основних регіонів України. Центр гончарного виробництва – Опішня (Опішне) – презентує характерні образи народних казок та байок, тому в опішнянській кераміці основним є і залишається дитяча іграшка у вигляді лаконічних скульптурних зображень звірів. Ці мотиви, як правило, декоровані ангобами символічних кольорів: білого (символ світла), сиво-зеленого (символ життя) та чорного (символ рілля) кольорів. Досить поширеними були і скульптурки людей: барині, діда та баби, музиканта, козака, вершника. У розписі

опішнянського свистунця, як і у формі, знаходимо відгомін надзвичайно давніх традицій: це суто опішнянське явище – традиційно та логічно зумовлена символіка понять і позначень. Як відомо з літературних джерел, ця система складається із трьох мотивів: це «гілка» на спині тварини, «кривулька» (хвиляста лінія) по обох боках, а також «сонце» (у вигляді солярного знака, оточеного крапочками, або квітки з різною кількістю пелюсток та ліній-променів) на грудях тварин. Розписана в такий спосіб тварина-іграшка становить образ, пов'язаний з давніми уявленнями про світоустрій.

Цікаві несподівані казкові форми звукових іграшок, поєднання яскравих кольорів у розписах ми знаходимо у майстрині Ольги Отнякіної (Черкаси), яка працює також у родинному колі (чоловік та дочка). Вона своїми керамічними звуковими витворами з відповідними символічними елементами намагається привернути увагу до образів та сюжетів давньої української міфології.

Найбільш широко в нашій колекції презентовано доробок художника-кераміста Федора Куркчі та його родини (Хмельницький-Донецьк). Своїми невеликими фігурками з теракотової глини символічної форми (здебільшого, різноманітні тварини та птахи, де майже завжди присутня дитина), оздоблені символічним орнаментом, автори намагаються повернути нас до архаїчних часів давнини. Окарини, виліплені Федором Куркчі, презентують трипільський мотив птаха, що може мати 4, 7, або 9 отворів (до речі, ці числа в минулому вважалися магічними). Виготовлення свистунів на подобу птахів і тварин є відлунням доби найдавніших вірувань, яких дотримувалися майстри. Інколи дітям і сьогодні пояснюють, чому саме пташка - символ мрії, провісниця весни; коник - благословення сонця та вдача для дитини; олень - символ землеробства, ремесел; баранець пов'язаний з уявленнями благополуччя; вершник - символ сили, витривалості тощо.

Цікаві регіональні зразки керамічних виробів чорного кольору, без поливи. Це одна з найдавніших технологій, яка з часом поступово була відтиснена полив'яним розписом. Здавна димлена кераміка, за народними повір'ями, мала магічну силу. В багатьох з витворів і сьогодні відзеркалено сонцепоклонницьку сутність українців. Окрім Львівщини, димлена кераміка поширена на Гуцульщині, Волині, частково, відроджується на Чернігівщині, Тернопільщині, Запоріжжі, Дніпропетровщині тощо.

Самобутні особливості розпису кераміки існують на Гуцульщині. Там також розмальовують білими ангобами, а після випалювання –

розписують фарбами зеленого та жовтого (символ сонця та вогню), чорним, голубого та синього кольорів (символ всесвіту).

В основі декорування використовують рослинні композиції – символ життя і кохання (квіткові мотиви, розетки, віночки, пелюстки), геометричний орнамент – солярно-астральні символи (ромби, хрести, кола, трикутники), пов'язані з уявленням про світобудову. Слід підкреслити, що такий декор характерний для багатьох регіонів, змінюються лише кольори, розміри тощо.

Для українських гончарних виробів характерна глибока традиційність, пластична виразність, народна декоративність і простота, яка надає цьому мистецтву національного колориту, зберігаючи глибоку символіку.

Спостерігаючи за видозмінами конструкцій, оздобленням, зокрема регіональних традицій, ми виявили кілька груп, які в той же час підображають певну символіку.

1. Це найархаїчніші за виглядом і конструкцією примітивні фігурки з трифніми отворами чи без них. Більшість з них пташки і тварини із зменшено-пестливими назвами – білочка, зайчик, курочка, пташечка. Вони характерні майже для всіх регіонів. Для них притаманні традиційні прийоми гравірування без розпису та поливи, інколи на поверхні однотонних виробів лише стеком продавлені рисочки, цяточки, квіткові роютки. Це початкове осмислення природної символіки.

2. Фігурки з ускладненими конструктивними елементами з різноманітно вираженими рослинними мотивами – квітки, розетки пелюстки, листочки, гілочки тощо. Саме в цій групі яскраво починають намальовуватись контури символіки (більшість регіонів).

3. Витвори більших розмірів, ускладнені пластичними формами, характеризуються оригінальністю образів, сюжетів, сполуками фарб, також – поєднанням первісних та сучасних елементів символіки (Київщина, Південь України, Гуцульщина, Черкащина тощо).

4. Традиційні за формою з сучасними технологіями виготовлення та елементами оздоблення, гравірування, гамою кольорів емалі та поливи, рослинним декором (шлікерне лиття, робота над оздобою вівців, риб, русалки тощо (Полтавщина (Опішне), Південь України, Київщина, Запоріжжя). Такі витвори хоча і удосконалені різноманітними елементами технологічного процесу, все ж зберігають символічні мотиви.

Сьогодні легко можна визначити особистість автора керамічного звукового свистунця, до того ж, останні роки автори почали позначати свої вироби (прізвище чи ініціали або символічні знаки).

На сучасному етапі далеко не всі майстри звертають увагу на звукові якості керамічного свистунця. Скажімо, свищики Р. Мицкана (Гуцульщина) наближаються до людського голосу чи пташиних щебетань, які сприймаються як звучання свисткових чи відкритих флейт – традиційних інструментів Гуцульщини.

Відомо, що звукова палітра керамічних витворів залежить від майстра, оточуючого регіону, навколишнього середовища, його матеріальної та духовної культури. Виявляючи звукоряди керамічних свистунців з однаковою кількістю отворів, ми дійшли висновку, що в багатьох регіонах вони ідентичні. Проте є й винятки. Деякі майстри працюють над дуже цікавими розробками свистунців - окарин, збільшуючи кількість голосів з бурдоном, або без нього, залучаючи до цього процесу молодь. Окарини В. Кужелева, білоруського майстра, який вже кілька років проживає на півдні України, збільшили своє звучання до трьох голосів одночасно (двоголосся на фоні бурдона). До того ж, він випіпив унікальну фігурку «русалочки» з 4-ма грифними отворами. Про звукоряди він не замислився, бо не музикант. Окремі звукові отвори зробив більшими, можливо, щоб можна було затуляти половину отвору або його чвертку. Під час однієї зустрічі спільно з носіями традиційного співу Рівненського Полісся співачки, прослухавши звукоряд «русалочки», зазначили, що він наближається до голосінь при проводах русалок в їхньому регіоні. В даному випадку образ русалочки збігається з конструкцією керамічного витвору, а головне – звуковий матеріал наближається до людського голосу відповідного обряду, тобто, він може збігатися з вокальними архаїчними типами звучання.

Підсумовуючи наше повідомлення, можемо ствердити, що звукова керамічна скульптура стала відлунням пластичної образної символіки прадавньої слов'янської культури. І хоча ми спостерігаємо її еволюцію, проте в багатьох формах залишається втілення символічних елементів.

Звуковий стрій в малих архаїчних формах практично залишився без змін, і сьогодні він несе інформацію про окремі типи архаїчних інструментальних звукорядів, що спрямовані на більш глибоке дослідження та розуміння основ музичного мислення людства.

Поширення дістають вироби із задимленої кераміки. Виявляється тенденція до родинної діяльності та омолодження гончарного мистецтва.

Цьому сприяє й відродження традиційних музичних інструментів серед молоді, у творчих вузах, під час фестивалів народної музичної культури України, а також презентації керамічних звукових виробів, які продовжують своє життя із збереженими символічними ознаками.

ЗВУКОВАЯ КЕРАМИЧЕСКАЯ СКУЛЬПТУРА: ОСОБЕННОСТИ РЕГИОНАЛЬНОЙ СИМВОЛИКИ

Данная статья посвящена самобытному феномену народной культуры – керамической звуковой пластике. Ее малые формы рассматриваются как элемент материальной и духовной культуры народа. Основное содержание раскрывает виды сохраненной символики звуковых малых форм в регионах Украины. Это касается природных свойств сырья каждого региона, технологического процесса производства (форма, рельефные изображения, характерные региональные оттенки, орнамент, цвет, а также звуковые характеристики).

Ключевые слова: керамическая игрушка, малая форма звуковой керамической пластики, региональные особенности сохраненной символики.

Gusak Rayisa

SOUND CERAMIC SCULPTURE: PECULIARITIES OF REGIONAL SYMBOLS

The article is devoted to the unique phenomenon of the folk culture, the ceramic sound plastics. Its small forms are treated as an element of the material and spiritual culture of a people. Focus is made on the types of the preserved symbols of small sound forms in Ukrainian regions. This concerns natural qualities of raw materials in each region, technological process of production (form, relief images, region-specific tints, ornament, color, and sound characteristics).

Keywords: ceramic toy, small form of sound ceramic plastics, regional peculiarities of the preserved symbols.

Джерела та література

1. Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. – 2-е изд. – М., 1975. – С. 25.
2. Гусак Р. Керамічний свистунець в Україні // Проблеми етномузикології : Наук. зб. НМАУ ім. П. І. Чайковського / упоряд. О. Мурзіна. – Київ, 1998. – Вип. 1. – С. 180–198.
3. Гусак Р. Регіональні відмінності керамічної звукової іграшки / Раїса Гусак // Іграшка, гра, дитина : від обрядової субстанції до сучасних моделей виховання : Мат. Всеукр. наук.- практич. конф. «Марка Грушевського читання» / За ред. докт. мистецтв. О. С. Найдена. – Київ, Видавничий дім «Стилос», 2007. – С. 103–112.
4. Качкан В. Тих звуків дивна таїна // Соціалістична культура. – 1990, №№4-5. – С.25.

5. Мароховський Г. Магія звука // Народне творчество: Репертуарне при-
ложение к журналу «Клуб». – 1997, № 1. – С. 32.

6. Найден О. Українська народна іграшка: семантика пластичних форм
// Іграшка, гра, дитина: від обрядової субстанції до сучасних моделей вихован-
ня. – Мат. Всеукр. наук.-практ. конф. «Марка Грушевського читання» - К., 2007.
– С. 61.

7. Найден. О. Там само. – С. 62.

8. Сабан Л. Традиційна звукова іграшка //Матеріали Всеукраїнської
науково-практичної конференції «Актуальні напрямки відродження та розвитку
народно-інструментального мистецтва в Україні». – К., 1995. – С. 69.

9. Фільц Б. Джерела музичної культури //Дзвін. – Львів, 1990, №11. – С.130.

10. Эрих фон Хорнбостель и Курт Закс. Систематика музыкальных инстру-
ментов // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка:
Сб. статей и мат. в 2-х частях. – Ред.- сост. И. В. Мацневский. – Москва, Сов.
комп., 1987. – Ч. 1. – С. 258–261.

11. Эрих фон Хорнбостель и Курт Закс. Систематика музыкальных инстру-
ментов. Там само. – С. 258–261.

12. The Collection of Musical Instruments. 2. – Kunitachi College of Music
(Collection for Organology). – Tokyo, Japan. – 1996.

Дрогобицька Оксана

УДК 391.63(477)"19"

РОЛЬ ГАЛИЦЬКОЇ ІНТЕЛІГЕНЦІЇ У ЗБЕРЕЖЕННІ І ПОПУЛЯРИЗАЦІЇ НАРОДНОЇ НОШІ (КІНЕЦЬ ХІХ – 30-ТІ РР. ХХ СТ.)

*У статті проаналізовано роль галицької інтелігенції у збереженні
і популяризації традиційного селянського вбрання наприкінці ХІХ – 30-х
років ХХ ст. Основну увагу звернено на елементи народної ноші в костюмі
освіченої верхівки, особливо сільської інтелігенції (священиків і членів їхніх
родин, вчителів). Автор також прослідкувала процес проникнення міської
моди у повсякденне життя селян та його негативні прояви.*

*Ключові слова: галицька інтелігенція, традиційний одяг, селяни, мода,
Галичина.*

Сьогодні ми маємо можливість спостерігати черговий (після
патріотичного піднесення на початку 90-х років ХХ ст.) ренесанс

інцікавленості громадськості, а особливо молоді, до народної ноші. Елементи традиційного костюму вживаються повсюди: від своєрідної "класики вулиць" – вишиванки у поєднанні із джинсами, до виробів відомих вітчизняних та зарубіжних дизайнерів. На хвилі такого поживлення інтересу, актуальним, на наш погляд, є вивчення ступеня збереженості давніх традицій у костюмі галицької інтелігенції та її ролі у процесі популяризації народного одягу наприкінці XIX – 30-х років XX ст.

Окремі аспекти даної проблеми частково висвітлені у статті Н.Лицур [24] та у наших попередніх публікаціях¹, однак найбільш вичерпний матеріал міститься у джерелах, представлених спогадами сучасників та періодичними виданнями. Серед останніх велику інформативну цінність мають замітки, статті і художні оповідання, які друкувалися на шпальтах тогочасної жіночої періодики "Нова хата", "Жіноча воля" і "Жіноча доля". Вони дозволяють вести мову про те, що галицька інтелігенція була не байдужою до проблеми проникнення міської культури, а особливо нової моди, у повсякденне життя селян і намагалася спрямувати ці модернізаційні процеси у належне русло.

Насамперед варто зазначити, що одяг української інтелігенції, як і інших соціальних верств (селянства, шляхти, міщанства), завжди виділявся специфічно становими характеристиками. На ньому найбільш сильно позначився вплив європейського міського костюму, який не мав чітко виражених етнічних особливостей. Від селянського стрій більш заможних представників цієї верстви вирізнявся частотою переміни вбрання, кількістю комплектів одягу, яка припадала на кожного члена сім'ї, наявністю різних за призначенням костюмів [13, с. 241]. Останнє виявлялося у чіткій диференціації одягу: гардероб інтелігенції включав робочий, вечірній і візитовий (призначений для урочистих відвідин) костюм, одяг для відпочинку, купання, занять спортом тощо. Святковий костюм вирізнявся від повсякденного не тільки наявністю додаткових декоративно-художніх засобів, але і досконалішим кроєм. Соціальне становище власника засвідчували кількість і вартість прикрас, а також якість тканин, з яких виготовляли одяг.

Незважаючи на активне засвоєння усіх новинок моди, у костюмі представників галицької інтелігенції зберігалися певні елементи

¹ Для прикладу див.: Баран О. Елементи міської культури в одязі української сільської інтелігенції Галичини (кінець XIX ст. – 1939 р.) // Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX століття. Збірник науково-теоретичних статей. Вип. 2. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – С. 94 – 100. (Прізвище автора змінено у зв'язку із одруженням).

традиційного селянського вбрання, що склалось на даній території протягом століть. Частина демократично налаштованої світської інтелігенції наближала свій одяг до народного: чоловіки, зокрема, носили вишивані сорочки під костюм міського типу. Не залишалось осторонь цього процесу і галицьке духовенство. Наприклад, часто деталі священничого вбрання прикрашалися вишивкою із національними мотивами [35, с. 253]. У деяких селах дівчата власноруч оздоблювали фелони вишивкою, надаючи їм у такий спосіб національного колориту.

Елементи традиційного строю вносили у свій одяг і жінки. Так, Меланія Пеленська, дружина пароха с. Джурів Рогатинського повіту, йдучи до читальні для проведення голосних читань чи куховарських курсів, постійно одягалася по-народному [30, с. 238].

Відома поетеса, письменниця і педагог О. Дучимінська згадувала, що влітку вона разом зі своїми товаришками по праці часто ходила у народному одязі. Її костюм включав: вишиту сорочку, шалюнову спідницю, фартух (запаску) з грубого полотна, прикрашений вишивками і мережками, та чорний оксамитовий жупан, підбитий червоною атласною підкладкою. Волосся також заплітала на сільський лад: коси укладала навколо голови, а попід них прикріпляла гердан² [10, с. 208].

Прикладом поєднання традиційного і модерного у костюмі сільської інтелігенції є туфлі початку ХХ ст., які належали дочці священника із с. Терпилівка на Тернопільщині Анні Герасимович (зберігаються у фондах Тернопільського краєзнавчого музею). Вони виготовлені з білого атласу, прикрашені великими бантами і декоровані народною вишивкою із поєднанням чорного та червоного кольорів [5].

Заради справедливості потрібно наголосити, що чимало інтелігентів надавали перевагу виробам із тонких фабричних полотен. Наприклад, окремі більш заможні представниці освіченої верстви шили вбрання за зразками із французьких журналів мод. Характеризуючи одяг членів священничих родин, одна із дописувачок газети "Народ" ставила його на рівні із гардеробом панського двору [28, с. 158]. Інший сучасник наголошував, що дружина священника поводиться "гейби яка графиня; капелюхи, шалі, сукні щодень іншії и моднії" [4, арк. 82].

У той час як сільська та міська еліта активно використовувала зразки національного вбрання, вихідці із заможної селянської верхівки часто намагалися усім своїм зовнішнім виглядом підкреслити приналежність до інтелігенції чи міщан. Новітні віяння у сфері моди переймала на-

² Гердан – стрічка, виготовлена із різнокольорових скляних намистин, нанизаних на нитяну основу у вигляді рослинного чи геометричного орнаменту .

самперед молодь [27, с.226]. Тогочасна преса писала, що сільські хлопці купляють капелюхи і костюми, щоб виглядати як гімназисти та "академіки"³ [1, арк.43].

Процес поступового введення до селянського костюма окремих фасонів і видів одягу, головних уборів, взуття так званого міського типу, які не мали чітко вираженої етнічної специфіки, розпочався ще у другій половині 90-х років XIX ст. [34, с. 113]. Спершу зміни проходили майже непомітно. Для виготовлення народного одягу селяни почали використовувати фабричні тканини, пристосовуючи їх на власний пад. В окремих селах, здебільшого наближених до повітових центрів, перехід на міську ношу відбувся ще перед Першою світовою війною, однак найбільш різкі зміни настали вже після неї [12, с. 220].

Як писала про рідне с.Денисів на Тернопільщині учителька І.Блажкевич, Перша світова війна нанесла нищівний удар по виробам з домотканих тканин. Полотняні штани замінили європейські костюми, як верхній одяг почали використовуватись плащі і жакети. Нова мода не оминула і головні убори: якщо жінки ще надавали перевагу хустинам, то чоловіки стали носити кашкети, стрілецькі шапки-мазепинки та сиві "кубанки". Традиційною залишилася тільки вишивка, якою прикрашали жіночі та чоловічі сорочки з фабричних матеріалів [2, арк. 177 – 178].

Такі ж модернізаційні процеси відбулися і у низці інших населених пунктів, де почав переважати одяг, придбаний у місті, натомість полотняну ношу власного виробництва селяни вдягали лише до шлюбу або тримали для поховального обряду (як казали у народі "на смерть") [6, с. 642].

З часом міська мода зачепила і весільне вбрання. Білій сукні при виборі одягу для шлюбу надавали перевагу дівчата із заможних селянських родин і ті, що певний час працювали служницями у місті. Зокрема, К.Глухівська згадувала, що її мати у 1909 р. першою із села вінчалася по-європейськи, тобто у білій спідниці з блузкою та у фаті ("вельоні") [7, с.10]. Респондент Наталія Мазур (Чмелик) стверджувала, що перший раз у її селі (с. Старе Село Жидачівського повіту) наречена вдягла фату десь на початку 30-х років XX ст. Вона довго служила у судового працівника у містечку Журавні, за що той пообіцяв їй купити "вельон" (дівчина була покритою, тому не мала права одягати вінок) [3, арк.2].

³ Академіками у Галичині називали студентів.

Попри такі відчутні урбанізаційні впливи, у 30-х роках ХХ ст. намітилося зростання зацікавленості народним одягом, що завдячувало не в останню чергу інтелігенції та активній сільській молоді. Проте відбувалося повернення не до давнього одягу своєї місцевості, а до його більш-менш стилізованого аналогу [12, с. 220].

У вказаний період між українською інтелігенцією особливо поширилася мода на вишиті сорочки і лляні сукні. Вагому роль у цьому процесі відіграв ілюстрований журнал "Нова хата", який друкував зразки сучасного одягу, декорованого традиційною вишивкою, та статті, присвячені народній ноші [16; 31; 33; 36; 37].

Серед жіноцтва проводилися спеціальні вечори з доповідями та рефератами щодо поширення національних елементів у одязі. Народний стрій став частіше вживатися на різних концертах і національних святах [24, с. 250]. Жіноча громадська організація "Союз українок" навіть влаштовувала змагання на найкраще оздоблення сучасного вбрання народною вишивкою [8, с. 204]. Характерно, що при створенні комплексів спортивного одягу також широко використовувались гуцульський орнамент і колористика [15, с. 773].

Загалом у середовищі прогресивної громадськості активно популяризувалася ідея боротьби за збереження пам'яток культури, в тому числі і народної ноші, способів її виробництва та оздоблення. Наприклад, письменниця і педагог О.Дучимінська закликала жінок долучитися до організації музейних установ через збирання вишивок [11, с.9]. Серед тих, хто відзначився у цій ділянці роботи, була сільська вчителька М.Тим'яківна [32, с.306].

Представники галицької інтелігенції вважали агітацію за збереження народної ноші своїм безпосереднім обов'язком. Про це свідчать і численні публікації на шпальтах тогочасної преси. Наприклад, у статті "Боротьба з неморальністю" о.О.Орський писав: "Обов'язок проповідника, по взору старозавітних пророків, представляти грозу нинішнього часу і заохочувати людей примінюватись до свого стану, одяжі справляти зі свого матеріалу, держатися давньої, сільської ноші" [25, с.40]. Із критикою тогочасної моди виступив у газеті "Правда" о. В. Попадюк. Він висловив незадоволення з приводу того, що лляні сорочки замінили вироби з шовку та оксамиту, жіночі хустки витіснили дорогі шалі, берети і капелюшки, а замість чобіт молодь почала носити непрактичні лаковані туфлі. Священик назвав моду другим після горілки ворогом українського села [29, с.7].

Низку оповідань і статей, присвячених темі засилля міської ноші

і витіснення нею народного одягу, написала Женя Лисогірська [17 – 23]. Письменниця виступала проти змішування в українському строї елементів одягу різних етнографічних груп і відстоювала необхідність збереження відмінностей між селами [21, с.6]. Одна із героїнь її твору “Господарювання”, сільська дівчина Катерина, після роботи у місті служницею почала носити капелюшки і лаковані туфлі на високих підборах. Крім одягу, вона ще й змінила косу на модну коротку стрижку і почала користуватися косметикою [18, с.4]. Інша героїня її оповідання відмовилася йти святкувати з місцевою молоддю Великдень, оскільки не мала панчіх. Однак, вона врешті-решт повернулася до народної ноші і почала популяризувати цю справу серед своїх односельчан [23, с.5].

Схоже за ідейним спрямуванням оповідання опублікувала у газеті “Діло” авторка під псевдонімом Галя. У ньому наведено внутрішні переживання вчительки, коли вона побачила школяра не в полотняному одязі, а у темному оксамитовому вбранні. Вона дійшла висновку що цей одяг придбаний на “тандиті”⁴ і може зашкодити здоров’ю школяра, а тому подумки сказала собі: “О! Колиб ти хлопче знав мої гадки і їх розумів, ти кинув би геть сю пруську тандиту – а одягнув би свою полотнянку, котру мама власними руками напярля і ушила або старий батьківський сірак з завеликими, заковченими рукавами!” [9, с.3].

Характерно, що відстоюючи потребу збереження народної ноші та її етнорегіональної специфіки, інтелігенти водночас наполягали і на економічному аспекті проблеми. Очевидним є факт, що за умов важкого матеріального становища тогочасного селянства, новий, не завжди практичний і міцний одяг, становив тільки зайву статтю фінансових витрат. Як писала преса, ця гонитва за модою часто витягувала з сільських родин останні кошти: “Будучи більш освідомлене, піднісши свою освіту, познайомившись краще з життям міста, маючи між собою вже цілу верству т. зв. сільських інтелігентів, які повертались зі шкіл під селянську стріху господарити, слухаючи радія, – мусіло село набрати й трохи інших звичок. Лихо в тім що ті звички переходять всякі грошеві можливості українського села та руйнують його матеріально, а з цим і не однократно – морально, запроднуючи його просто чужинецьким крамарям” [1, арк.59.].

Із закликами не наслідувати міську моду, яка завдає шкоду здоров’ю та економічному становищу селян, звертався відомий лікар, журналіст і громадський діяч Р.Осінчук. У статті “Суспільна праця

⁴Тандита – ринок, на якому продаються старі, ношені речі.

жінки в оздоровлені народу та його побуту” він навів народну приказку, яка засуджує дорогий одяг: “На носі сапян рипить, а в борщі трясця кипить” [26, С.7].

Подібні думки висловлювала і вчителька, письменниця В.Жуковецька, яка наголошувала, що переймаючи модні новинки слід пам’ятати про недержавність, вбогість української нації і про потребу коштів на національні справи [14, с.12].

Таким чином, попри те, що галицька інтелігенція найшвидше засвоювала західноєвропейську моду і відчувала сильний вплив урбанізаційних процесів, вона не відкидала повністю традиційне вбрання і намагалася пристосувати його до вимог часу. Народна ноша чи окремі її складові використовувалися зазвичай для громадських зібрань та під час різних святкувань. Агітуючи селян за збереження одягу власного виробництва, представники освіченої верстви прагнули запобігти їхньому зубожінню і сприяти збереженню традиційно-побутової культури краю.

Дрогобицька Оксана

РОЛЬ ГАЛИЦКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В СОХРАНЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ НАРОДНОЙ ОДЕЖДЫ КОНЕЦ XIX – 30-Е ГОДЫ XX В.)

В статье анализируется роль галицкой интеллигенции в сохранении и популяризации традиционного крестьянского наряда в конце XIX – 30-х годов XX в. Внимание обращено на элементы народной одежды в костюме образованного слоя, особенно сельской интеллигенции (священников и членов их семей, учителей). Автор также изучила процесс проникновения городской моды в повседневную жизнь крестьян и его отрицательные последствия.

Ключевые слова: галицкая интеллигенция, традиционный наряд, крестьяне, мода, Галичина.

Drogobytska Oksana

THE ROLE OF THE GALICIAN INTELLIGENTSIA IN THE MAINTENANCE AND POPULARIZATION OF TRADITIONAL DRESS (THE END OF XLXTH – 30TH OF THE XXTH CENTURY)

The article deals with the analysis of the role of galician intelligentsia in the maintenance and popularization of traditional peasant dress in the end XIX – 30th of XXth of century. Basic attention is turned on the elements of folk load in the suit of well-educated layer, especially rural intelligentsia

(priests and members of their families, teachers). Author also traced the process of penetration of municipal fashion in everyday life of peasants and him negative displays.

Keywords: galician intelligentsia, folk clothing, peasants, fashion, Galychina.

Джерела та література

1. Центральний державний історичний архів у м. Київ, ф. 348, оп.1, спр. 6802, арк. 1– 61.
2. Державний архів Тернопільської області, ф. Р–3205, оп. 1, спр. 8, арк.1 – 678.
3. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 2, спр. 6, арк. 1 – 3.
4. Львівська наукова бібліотека ім. В.Стефаника НАН України, відділ рукописів, ф. 3, оп. 1, спр. 121, п. 1, арк. 1 – 131.
5. Тернопільський краєзнавчий музей. ТКМ Т – 8705.
6. Альманах Станиславівської землі. – Нью-Йорк – Торонто – Мюнхен, 1985. – Т. 2 – 900 с.
7. Батьківське світло (сімейні спогади) / К. Глухівська, Г. Глухівська, О.Палій, Л. Кузишин. – К.: Вид.-во імені Олени Теліги, 2002. – 228 с.
8. Богачевська-Хомяк М. Білим по білому: Жінки в громадському житті України, 1884–1939 / М. Богачевська-Хомяк. – К.: Либідь, 1995. – 424 с.
9. Галя. “ANZUG” / Галя // Діло. – 1912. – Ч.32. – С.3.
10. Дучимінська О. Весняні дні / О.Дучимінська // Дучимінська О. Сумний Христос. – Львів: Каменяр, 1992. – С. 152–218.
11. Дучимінська О. Другий з'їзд українських музеологів / О.Дучимінська // Жіноча доля. – 1933. – Ч. 15. – С. 9.
12. Енциклопедія українознавства. Загальна частина. – К.: Інститут української археографії АН України, 1994. – 400 с.
13. Етнографія України: Навч. посібн. / За ред. проф. С. А. Макарчука. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. – Львів: Світ, 2004. – 520 с.
14. Жуковецька В. Як одягатися / В. Жуковецька // Жіноча доля. – 1934.– Ч. 5. – С. 12 – 13.
15. Козакевич О. Розвиток трикотажу у 1920 – 30-их рр. на теренах Східної Галичини (модні тенденції, осередки) / О. Козакевич // Народнознавчі зошити. – 2003. – № 5 – 6. – С. 766–774.
16. Корсетка // Нова хата. – 1934. – Ч. 7 – 8. – С. 13.

17. Лисогірська Ж. Господарювання / Ж. Лисогірська // Жіноча воля. – 1936. – Ч.3. – С.3 – 5.
18. Лисогірська Ж. Господарювання / Ж. Лисогірська // Жіноча воля. – 1936. – Ч.4. – С.4 – 5.
19. Лисогірська Ж. Господарювання / Ж. Лисогірська // Жіноча воля. – 1936. – Ч.5. – С.3 – 5.
20. Лисогірська Ж. Жовті чобітки / Ж. Лисогірська // Жіноча воля. – 1937. – Ч.8 – 9. – С.4 – 5.
21. Лисогірська Ж. За ношу свого села / Ж. Лисогірська // Жіноча воля. – 1937. – Ч.6. – С.6 – 7.
22. Лисогірська Ж. Панчоха / Ж. Лисогірська // Жіноча воля. – 1935. – Ч.8. – С.3 – 4.
23. Лисогірська Ж. Панчоха / Ж. Лисогірська // Жіноча воля. – 1935. – Ч.9. – С.3 – 6.
24. Лицур Н. Нові тенденції в матеріальній культурі українського жіноцтва Галичини в 20 – 30-х рр. ХХ ст. (на основі тогочасних періодичних видань) / Н. Лицур // Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова. Серія № 6. Історичні науки: 36. Наукових праць. – Вип. 6. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2008. – С. 249 – 254.
25. Орський О. Боротьба з неморальністю / О.Орський // Добрий пастир. – 1931. – Річник I. – С. 28 – 41.
26. Осінчук Р. Суспільна праця жінки в оздоровленні народу та його побуту / Р.Осінчук // Жіноча доля. – 1933. – Ч.10. – С.6 – 7.
27. Парфанович С. У літі / С. Парфанович // Літературна Бойківщина: Антологія / Д-р В.Луців. – Філадельфія, 1969. – С. 225 – 228.
28. Побратимка. Як у нас виховують ся йїмосцянки на йїмосців і який хосен із них народови (Письмо з Станіславщини) / Побратимка // Народ. – 1890. – Ч. 11. – С. 157–159.
29. Попадюк В. Ощадність і мода: З приводу “місяця ощадности” / В.Попадюк // Правда. – 1938. – Ч. 46. – С. 7.
30. Пристай О. З Трускавця у світ хмародерів. Спомини з минулого і сучасного: У 4 т. / О.Пристай. – Львів – Нью-Йорк, 1935. – Т. II. – 366 с.
31. Про українську сорочку // Нова хата. – 1930. – Ч.5. – С. 2 – 4.
32. Сеньків І. Гуцульська спадщина: Праці з життя і творчості гуцулів / І.Сеньків. – К.: Українознавство, 1995. – 512 с.
33. Софія В. Галицький жіночий народний одяг / Софія В. // Нова хата. – 1929. – Ч. 11. – С. 3 – 4.
34. Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. – Опішне: Українське Народознавство, 1999. – Кн. 2. – 544 с.

35. Цегельський Ю. Зага роду Цегельських і розповідь про Камінку Струмилову / Ю.Цегельський. – Ellicot City: Смолоскип, 1992. – 787 с.
36. Шпилига М. Над Ославою (Народня ноша в ліському й сяніцькому повіті / М. Шпилига // Нова хата. – 1934. – Ч.5. – С. 3 – 4.
37. Шпилига М. Над Ославою (Народня ноша в ліському й сяніцькому повіті / М. Шпилига // Нова хата. – 1934. – Ч. 7 – 8. – С. 5 – 6.

Ермолин Денис

УДК [392.91(=18):392.91(=512.165):392.91(=161.2)](477.74)

ГРАНИЦЫ, ИДЕНТИЧНОСТИ И СТЕРЕОТИПЫ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ МИКРОСОЦИУМЕ (НА ПРИМЕРЕ С. ЖОВТНЕВОЕ БОЛГРАДСКОГО РАЙОНА)

В даній роботі наводиться загальна характеристика мовної та етнокультурної ситуації в поліетнічному селі Жовтневе, в якому впродовж двох століть спільно проживають албанці, болгари та гагаузи. Автор аналізує етноніми, які побутують, піднімає питання етнічної та локальної ідентичностей, а також в загальних рисах описує гетеростереотипи, які фіксуються в селі перед усіх переважаючих етнічних груп.

Ключові слова: албанці, болгари, гагаузи, Буджак, Україна, Балкани, ідентичність, етнографія, етноніми, стереотипи.

Одесская область по праву может считаться одним из наиболее интересных регионов Украины с точки зрения многообразия этнического состава. Однако в настоящей работе мы остановимся лишь на характеристике одного населенного пункта – села Жовтневое Болградского района (ист. Каракурт), ситуация в котором в этнокультурном и лингвистическом отношении по праву может считаться уникальной даже для этого региона. Таким образом, цель работы может быть определена как попытка охарактеризовать специфику локальной общности людей, проживающих в данном селе, с особым вниманием на анализ языковой ситуации, бытующих этнонимов, гетеростереотипов в отношении друг друга, а также факторов, влияющих на формирование идентичностей.

С момента основания села в 1811 г. и до настоящего времени преобладающими в количественном отношении этническими группами являются албанцы и гагаузы (современная статистика такова: в селе проживает порядка 2650 жителей, из них в процентном отношении 50

составляют албанцы, 25 % – болгары, 21 % – гагаузы, 11 % – русские, 10 % – украинцы, 4 % – прочие этнические группы (данные получены от представителей местной администрации в мае 2011 г.), изначально поселившиеся по разным берегам р. Карасулак. Несмотря на то, что в наши дни полного размежевания на кварталы по этническому принципу уже не существует, каждый житель села знает, где в прошлом пролегла граница, отделявшая албанскую *махалу*¹ от гагаузской. В настоящее время этническими границами служат р. Карасулак и автомобильная трасса М15 (Болград – Одесса): традиционно гагаузскими считаются кварталы, расположенные на левом берегу реки (Заречная, или т.н. *Первая*, улица) и по правую сторону от дороги, если смотреть в направлении Болграда. Болгары также живут в Каракурте с момента его образования, никогда не занимая отдельной *махалы* и не составляя какого-либо значительной доли среди всех жителей. По словам старожилов, болгары в основном жили на территории расселения гагаузских семейств. Примечательно, что в первой половине XIX в. все жители Каракурта были записаны болгарами [6, л. 174], что, однако, для статистических записей периода формирования колоний переселенцев с Балкан на территории Буджака и Приазовья является нормой вплоть до начала XX в.

Своеобразная ситуация в Каракурте характеризуется также тем, что среднестатистический житель села помимо родного (албанского / болгарского / гагаузского) языка, т.е. того, на котором он с детства общался в семье, знает еще хотя бы один или оба языка соседей. Без сомнения, все жители владеют русским и государственным украинским (правда, в разной степени) языками. Жители старшего поколения еще помнят некоторые фразы по-румынски, поскольку Буджак в разные исторические периоды находился в составе Королевства Румыния и Молдавского княжества, а в первые десятилетия после переселения (начале XIX в.) востребованным был также турецкий. Так, вышедший в 1816 г. документ бессарабского гражданского губернатора Гартинга свидетельствует, что турецкий язык – «наиболее употребляемый при сношении с задунайскими переселенцами» [12, с. 506].

Бытовой билингвизм является чертой, присущей в целом населению Бессарабии, одновременно выступая и в качестве результата бур-

¹ *Махала* (от тур. *mahalle*) – квартал балканского села или города; термин вошел в употребление вследствие османского административно-политического и социально-культурного влияния. В случае села махала, как правило, населена представителями одной семьи или рода (слав. *p'l'eme*, алб. *fis*)

ной этнополитической истории края и условия успешной интеграции в различные этнические и социальные группы [7, с. 371]. В этом отношении современное албанское и болгарское население Приазовья демонстрирует меньший уровень владения идиомами соседей, ограничиваясь, как правило, знанием родного и русского языков [5, с. 244], в то время как еще в середине XX в. лингвокультурная ситуация в Приазовье в среде колонистов, переселившихся из Южной Бессарабии в 1860-1870-х гг., характеризовалась обязательным владением, помимо родного, болгарским и румынским, а также гагаузским (для албанцев) [3, с. 159].

Сам факт существования разных кварталов у албанцев и гагаузов в с. Каракурт говорит о том, что, несмотря на сосуществование в границах одного поселения, изначально в основу организации этносоциальной жизни села был положен принцип этнического размежевания. Первые браки между представителями разных этнических групп (прежде всего, албанцев, гагаузов и болгар), относятся к рубежу XIX – XX в. [8, с. 80]. Еще в начале XX в. социальные взаимоотношения и контакты гагаузов и албанцев нельзя было назвать стабильными: например, если албанские парни ходили за реку, их избивали гагаузы, и наоборот. В настоящее время дети от межэтнических браков в большинстве случаев однозначно выбирают и декларируют в качестве собственной этнической идентичности «национальность» (как говорят информанты) отца, который, в свою очередь, также может являться ребенком от смешанного брака. Так, человек, представляющийся албанцем, может иметь по отцовской линии деда, скажем, албанца и бабушку гагаузку, а по материнской – болгарина и русскую, при этом изъясняться на четырех языках. Несмотря на это, все опрошенные нами информанты (23 человека, из них 8 – дети от межэтнических браков) достаточно четко и однозначно называют свою этническую принадлежность, и только дополнительные расспросы об истории семьи позволяют выяснить подобные обстоятельства. В Приазовье картина иная – среди албанского населения часто приходится фиксировать следующие рефлексии относительно людей, которые являются детьми от смешанных браков: *суржики, переводки* и др. [5, с. 244].

В некоторых случаях на этнолокальную идентичность оказывало влияние и место проживания человека. Так, один из наших информантов (его отец – гагауз, мать – албанка) сказал, что его детство прошло в гагаузском квартале, и он ощущал себя гагаузом, после чего в его школьные годы семья переехала в другой, албанский, квартал села,

и он начал ассоциировать себя с албанцами, несмотря на то, что подростки из близлежащих домов дразнили нового соседа *читаком*, что является в Каракурте общепринятым локальным экзоэтнонимом в отношении гагаузов.

Этот термин упоминается еще в записках турецкого путешественника середины XVII в. Эвлии Челеби [14, с. 81]. По всей видимости, для Челеби *читак* не является этнонимом, а служит определителем тюркоязычного православного населения империи. Тюркский по происхождению термин *читак* этимологически обозначает иностранца, чужака, дикого человека или человека, который неясно или неправильно говорит по-турецки [16, f. 175]. Данное слово, вероятно, является предшественником современного этнонима *гагауз* (также тюркского происхождения), который долгое время был нагружен пейоративными коннотациями [Грек, Руссев, с. 59-60, 75]. Согласно новейшим изысканиям И.Ф. Грека, использование термина *гагауз* не в качестве семейного прозвища (в формах *Кагауз, Гагауц, Харгауц*) [1, с. 331], а этнонима впервые относится к 1820 г. и встречается при характеристике этнического состава прихожан колонии Троян («*болгары и гагаузцы*») [12, с. 505-506]. Существует множество научных этимологий этнонима *гагауз* [2, с. 75-78]. Нами была записана одна из тех, которые принято называть народными. Наша информантка (гаг., 1939 г.р.), ссылаясь на своего отца, сообщила, что *гагауз* означает «ровный, прямой нос», после чего дала дополнительное толкование, что так прозвали гагаузов из-за их гордости и упрямства: они не хотели жить под турками и под болгарам и ушли в Россию.

Албанцев в Каракурте и окрестностях называют, как правило, *арнаутами* [5, 240-241; 10, с. 77-85]. Постоянно составляя большинство населения села, албанцы всегда были наиболее социально активными по сравнению с представителями иных этнических групп, а албанский язык доминировал. Что касается болгар, то общепринятым и распространенным термином для их наименования в Каракурте служат лексемы болг. *българин* и алб., гаг. *bolgar*, в то время как в говоре албанцев Приазовья для представителей данной этнической группы устойчиво сохраняется архаичный этноним *shkl'a*, до сих пор используемый албанцами Балкан (в форме *shqa, -u*) для обозначения всех этнических соседей южнославянского происхождения [15, S. 86-105].

Некоторые информанты утверждают, что в прошлом болгар в селе называли *туканы*, а в настоящее время данное слово закрепилось в качестве уличного прозвища лишь за представителями семьи Русин-

ских (почти у каждой семьи в Каракурте есть уличные прозвища: Ивановы – *Картошка*, Русинские – *Ласа*, *Туканы*, *Скакалка*, *Узун – Завгар*, *Помалу*, Младиновы – *Поштары*, *Траджи*, Дерментли – *Подалика*, Пашалы – *Пердевара* и мн. др.) [4, л. 37 об.]. В Бессарабии *туканами* (от наречия *тука* 'здесь', т.е. местными, здешними; ср. с *тутэйшие*) называют субэтническую группу болгар, проживающих в населенных пунктах Болград, Калчева, Каменка (ист. Ташбунар), Владычень (ист. Импуцита), Нагорное (ист. Карагач), Огородное (ист. Чийшия), Червоноармейское (ист. Кубей) и некоторых других. В с. Кубей термин также используется гагаузами для обозначения болгар вообще [11, с. 12]. Наши информанты считают, что каракуртские болгары похожи поговору на кубейцев. Совокупность всех этих данных может говорить о том, что болгары, пусть в небольшом количестве проживающие в Каракурте, являются потомками болгар-туканов, заселивших земли вокруг озера Ялпуг до 1820-х гг., т.е. раньше других болгарских переселенческих групп².

Нами был также произведен краткий опрос с целью выяснения качеств и характеристик, якобы присущих этносам, проживающим в Каракурте, с точки зрения друг друга (гетеростереотипов). Выяснилось, что:

- **гагаузы** задиристые, «упертые», злые; первыми вступают в драку; не очень уважительно относятся к женщине, являются страшными ревнивцами. Из-за этих качеств гагаузов, по словам информантов, в селе не очень любят;

- **болгары** самые трудолюбивые³, им нужно «больше и лучше, чтобы соседи завидовали». Отличаются жадностью. Болгары считают «себя лучше других, признают и любят только своих», а к представителям иных этнических групп относятся высокомерно;

- **албанцы** вредные, могут предать.

Для сравнения – согласно данным, полученным Ю.В. Ивановой-Бучатской, среди албанцев Приазовья выделяются следующие автостереотипы: гостеприимство, трудолюбие, честь и честность, женская красота, уважение к семейным ценностям. Этнические соседи (украинцы и болгары) отличаются хвастовством и леностью [5, с. 241–242].

² Благодарю за консультацию своего коллегу к.и.н., доц. А.А. Пригарина (Одесса). См. также: [13, с. 389-393].

³ Данное качество отмечают представители всех этнических групп региона: «Своим трудолюбием и бережливостью болгары приобрели большой авторитет среди своих соседей молдаван, украинцев, русских и отношение их к ним всегда было миролюбивое, дружелюбное» [9, с. 65].

Итак, в данной работе приводится общая характеристика языковой и этнокультурной ситуации в полиэтническом селе Жовтневое, в котором на протяжении двух столетий совместно проживают албанцы, болгары и гагаузы.

Открытым остается вопрос о маркерах этнической идентичности, поскольку большинство жителей села в силу различных факторов в достаточно высокой степени владеет основными функционирующими идиомами (албанским, гагаузским, русским), а особенности бытовой и обрядовой культуры служат фактором, объединяющим различные этнические группы в пределах села и противопоставляющим их представителям иных локальных групп населения региона, даже в пределах одного этноса (например, болгар или гагаузов разных сел).

Несмотря на это, разделение групп по этническому принципу в селе устойчиво сохраняется (см. выше пример с описанием идентичности детей от смешанных браков), а границы кварталов, пусть не такие жесткие, как прежде, но все же функционируют. Невидимой, но все же достаточно эффективной границей внутри локального социума, служат бытующие стереотипы.

Таким образом, настоящая работа является попыткой в самом первом приближении рассмотреть этнокультурную мозаику Буджака на примере одного села в динамике и взаимодействии.

Ермолин Денис

ГРАНИЦЫ, ИДЕНТИЧНОСТИ И СТЕРЕОТИПЫ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ МИКРОСОЦИУМЕ (НА ПРИМЕРЕ С. ЖОВТНЕВОЕ БОЛГРАДСКОГО РАЙОНА)

В данной работе приводится общая характеристика языковой и этнокультурной ситуации в полиэтническом селе Жовтневое, в котором на протяжении двух столетий совместно проживают албанцы, болгары и гагаузы. Автор анализирует бытующие этнонимы, поднимает вопросы этнической и локальной идентичностей, а также в общих чертах описывает гетеростереотипы, фиксируемые в селе среди всех преобладающих этнических групп.

Ключевые слова: албанцы, болгары, гагаузы, Буджак, Украина, идентичность, этнография, этнонимы, стереотипы.

BORDERS, IDENTITIES AND STEREOTYPES IN MULTIETHNIC MICRO-SOCIETY (ON THE EXAMPLE OF THE VILLAGE OF ZHOVTVNEVE, BOLGRAD DISTRICT)

The paper is devoted to the analysis of linguistic and ethno-cultural situation in the multiethnic village of Zhovtneve that has been settled by Albanian, Bulgarian and Gagauz communities since 1811. The author proposes the analysis of ethnonyms that are used, rises the questions of ethnic and local identities and pays attention to the ethno-cultural heterostereotypes among all predominant ethnical groups.

Keywords: Albanians, Bulgarians, Gagauz, Budjak, Ukraine, identity, ethnography, ethnonyms, stereotypes.

Источники и литература

1. Грек И.Ф. Антропонимия «задунайских переселенцев» (последняя треть XVIII – начало XIX вв.) // *Stratum Plus*. 2010. № 6. С. 289 – 340.
2. Грек И.Ф., Руссев Н.Д. 1812 – поворотный год в истории Буджака и «задунайских» переселенцев. Кишинев, 2011.
3. Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // *Советская этнография*. 1948. № 2. С. 156 – 169.
4. Ермолин Д.С. Социальные и этнические контакты в полиэтничных регионах Украины. Июнь – Июль 2012 г. Полевая тетрадь № 1. Архив автора.
5. Иванова-Бучатская Ю.В. Албанцы села Георгиевка в начале XXI в.: социальная идентичность и ее компоненты // *Проблемы славяноведения*. Сб. научных статей и материалов. Брянск, 2008. С. 239 – 252.
6. Корнилович [С].[И]. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака... [1820-е гг.]. Институт рукописей Национальной Библиотеки Украины. Архив Одесского общества истории и древностей. К. V, № 668.
7. Коч С. Трансформации в этническом самосознании болгар Бессарабии XIX-XX в. // *Българите в Северното Причерноморие*. Изследвания и материали. Т. 10. Одеса – Велико Търново, 2009. С. 369 – 376.
8. Маркова Л.В. Эволюция этнической традиции болгарского населения Молдовы и Украины // *Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины* / Отв. ред. С.З. Новаков. Кишинев, 1995. С. 72 – 84.
9. Новаков С.З., Белянина Е.Г. Традиции бессарабских болгар и проблемы сохранения их идентичности // *Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины* / Отв. ред. С.З. Новаков. Кишинев, 1995. С. 60 – 72.
10. Новик А.А. Самосознание албанцев Украины: исторический, лингвистический и экстралингвистический контексты // *Этнографическое обозрение*. 2011. № 5. С. 75 – 90.

11. Пригарин А.А., Тхоржевская Т.В., Агафонова Т.А., Ганчев А.И. *Кубей и кубейци: бит и култура на българите и гагаузите в с. Червоноармейское, Болградски район, Одеска област. Одеса, 2002.*
12. Руссев Н.Д. «Формулярные ведомости Измаильского протоирея Никиты Глизяна за 1820-й год» о церквах, священниках и жителях некоторых болгарских колоний // *Человек в истории и культуре. Вып. 2. Мемориальный сборник материалов и исследований в память лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора В.Н. Станко / Отв. ред. А.А. Пригарин. Одесса, 2012. С. 497 – 506.*
13. Топалова С. За историята и езика на туکانците в Бесарабия (с лингвистичен материал от Болградско) // *Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 4. Велико Търново, 1995. С. 389 – 399.*
14. Челеби Е. Пътепис. София, 1972.
15. Demiraj B. Sqha im Albanischen: eine ethnolinguistische Fallstudie // *Современная албанистика: достижения и перспективы / ИЛИ РАН. СПб., 2012. С. 86 – 105.*
16. Dizdari T.N. Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe (Rreth 4500 fjalë me prejardhje nga gjuhët turke, arabe dhe perse). Tiranë, 2005.

Жовтий Сергій

УДК 39(=161.2)(477)

ОБРАЗ ВАМПИРА В УКРАЇНСЬКІЙ ДЕМОНОЛОГІЇ

У статті проаналізовано характерні для українського народу вірування в упирів (вампірів) з метою вивести характерні риси цього міфологічного персонажу для української демонології. Проведено аналогію традиційних уявлень про упиря у інших народів. Крім того, здійснено спробу відображення вірувань в упирів у реальному житті суспільства.

Ключові слова: упир, вампір, демонологія, міфологічний персонаж.

Одним із найбільш поширених міфологічних персонажів у світовій літературі, кінематографі та й загалом у масовій культурі є вампір. Західноєвропейська культура, а таких випадків не багато, запозичила цей персонаж із міфології народів Центральної і Східної Європи і дуже сильно трансформувала його. Але ж цілком зрозуміло, що «вампір» з художніх творів дуже сильно відрізняється від «вампіра» у традиційних народних уявленнях. Для української народної міфології вампір, або ж упир є далеко не чужим. Тому завданням цієї статті буде визначи-

ги характерні риси цього міфологічного персонажу притаманні саме українській міфології, а також порівняти традиційні уявлення про нього у інших народів.

Наукової літератури присвяченої даній проблемі існує не так вже й багато. Перші спроби наукового осмислення даного явища беруть свій початок у другій половині XIX – початку XX ст. Це стосується публікацій таких дослідників як О. Афанасьєв [1], П. Єфименко [5], В. Гнатюк [3], О. Левицький [8], І. Беньковський [2] та ін. В цей же час було опубліковано значну кількість народних переказів та легенд про упирів, а також матеріали судових справ про самосуди вчинені відносно осіб у яких вбачали упирів. Мова йде про такі публікації як: «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский Край» (За ред. П. Чубинського, 1872 – 1878); «Колдовство: Документы, процессы, исследования» (В. Антонович, 1877); «Малорусские народные предания и рассказы» (М. Драгоманов, 1876); «Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г.» (І. Франко, 1890); «Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях» (Б. Грінченко, 1895); «Материалы по галицко-русской демонологии» (В. Гнатюк, 1904) та ін. Ці матеріали слугують важливим джерелом дослідження даної проблеми.

В радянські часи подібна проблематика знаходилась не лише поза увагою офіційної науки, а й була фактично заборонена і розглядалася більше з точки зору викорінення пережитків минулого. Вже на сучасному етапі з'явилась велика кількість публікацій присвячених міфології та демонології зокрема. Слід зазначити, що часто вони носять більше публіцистичний, ніж науковий характер і орієнтовані скоріше на масового читача а не на науковця. Проте, з сучасних наукових досліджень, які стосуються теми нашої статті варто відзначити дослідження О. Левкієвської [9] та К. Дисі [4].

Походження назви «вампір», або «упир» залишається остаточно не з'ясованим. Більшість назв вампіра беруть свій початок від форми «опір» (оріг), або «опир» (оруг), яка не має однозначної етимології. Частина дослідників пов'язує її із сербським дієсловом «пірити» (дути), що відображає головну особливість зовнішнього вигляду вампіра – його роздутість. Згідно іншої точки зору – «опир» означає «не підданий вогню» (о – префікс заперечення і руг – вогонь). Сюди можна віднести форми, що були поширені на території України – упир, вапир, опир [12, с. 283–284]. А у Енциклопедичному словнику Ф. Брокгауза і І. Ефрона зазначається, що «вампір» – слово невідомого походження, зустрічається в німецькій, романських і більшості слов'янських мовах,

але не зустрічається у церковнослов'янській мові та середньовічній латині, а також у давньо- та середньо- німецькій мовах. У Західну Європу слово «вампір» ймовірно потрапило із Німеччини, куди, в свою чергу, запозичено від слов'ян. Найбільш ймовірно, що це слово слов'янського походження і має подвійну форму: вампір і упир (остання форма є більш давньою). В більшості випадків ці два слова мають одне значення: саме вони означають мерця, який встає з могили і висмоктує кров у сплячих людей [13, с. 479]. Проте, беззаперечним є твердження, що вампір або упир це загальнослов'янський міфологічний персонаж, мерць, який встає вночі з могили, шкодить людям і тваринам, п'є їхню кров, завдає шкоди господарству. Вірування в вампіра-упиря пов'язана з віруваннями у існування двох видів покійників: тих, чия душа після смерті здобула упокоєння на «тому світі», і тих, хто продовжує своє посмертне існування на межі світу живих і світу мертвих. Уявлення про вампірів у слов'ян розвинуті на Балканах, на північний схід слов'янського світу вони слабшають [12, с. 283–286].

Що ж стосується України, то вірування в існування упирів тут були надзвичайно поширені. Вони знайшли своє відображення у історичних, етнографічних та археологічних джерелах, пізніше у наукових публікаціях, завдяки чому ми можемо визначити характерні риси цього міфологічного персонажу, шляхи перетворення людини на упиря, методи боротьби з ним та ін. притаманні саме уявленням українців.

Згідно загальних уявлень, поширених як на території України, так і за її межами, упирями стають люди, чие народження, життя, або смерть супроводжувались порушенням ритуальних або моральних норм. Найчастіше перетворення на людини на упиря пов'язувалося із обставинами смерті і недотриманням поховального обряду. Вважалося, що в першу чергу упирями стають люди, померлі неприродною, або передчасною смертю: самогубці, померлі від ран, епідеміологічних хвороб, неоплакані та не відспівані, померлі без сповіді [12, с. 283–286]. В Україні ставлення до самогубства було негативним, тому в народі існували виключні обряди поховання самогубців. За словами О. Левицького, найбільший злочинець не користується такою посмертною «славою» як людина, яка наклала на себе руки. Для самогубців, за народним звичаєм, нема місця на загальному кладовищі, і таких людей ховали, зазвичай, на перехресті доріг без молитви і хреста. Якщо ж за рішенням влади таких людей ховали на кладовищі, то при першому ж випадку засухи, епідемії чи іншого лиха їх виймали з могили і здійснювали спеціальний символічний обряд. Душа самогубці вважається загиблою навіки і прирівнюється до нечи-

стих духів. Так, на Волині і Поділлі існувало вірування, що самогубець після смерті стає упирем. Його дух проймається ненавистю до людей, виходячи вночі з могили і завдаючи шкоди. Будь яке лихо, як моровиця, епідемії, засуха приписуються впливу упирів-самогубців.

Вірування, що самогубці після смерті стають упирями, характерне не лише для українців. В Англії в XIX ст. також вважали самогубців вампірами, і вважали, що вони виходять з могил. Так само, як і в Україні тут існував схожий з українським звичай ховати самогубців на роздоріжжі і протинати їх трупи колом. Цей звичай був заборонений в Англії у 1824 р., проте був настільки звичний, що знадобилась повторна заборона у 1882 р. Так само і в Шотландії у цей час самогубців ховали подалі від місць проживання в глухих печерах [8, с. 358–360].

Загалом, походження та негативна діяльність упиря у народних уявленнях пов'язувалися з наступними чинниками: - упирями є злісні неприкаяні мерці, які при житті були чарівниками, вовкулаками і взагалі людьми відкинутими церквою: самовбивці, єретики, боговідступники та прокляті батьками;

- народжені від чорта або вовкулака і відьми, але існує як звичайна людина і відрізняється лише злістю;

- мають лише людський образ, а по суті справжня нечисть;

- померлі відьми, чарівники та інші люди, в яких після смерті вселились чорти і змушують їх рухатись;

- всяка людина, яку овіяв степовий вітер;

- мають зовнішній вигляд звичайної людини, але, також, можуть мати дуже рум'яне обличчя;

- на Правобережжі упирями називали дітей з великою головою, з довгими руками і ногами.

- зафіксовано поділ на живих та мертвих упирів. Мертвий упир має червоне обличчя, лежить у домовині навзнік і ніколи не розкладається. Живий упир теж має червоне обличчя, навіть у похилому віці і, крім того має надзвичайно міцну статуру. Міцне тіло необхідне для того, щоб носити на собі мертвого упиря.

- упирі вдень перебувають у могилах ніби живі з червоним, або ж окривавленим обличчям, а вночі встають і бродять по світу, при цьому вони літають, вилазять на могильні хрести, лякають нічних перехожих. Але найбільше вони небезпечні тим, що заходять в будинки, накидаються на сонних людей, особливо на немовлят і випивають їхню кров, що призводить до смерті. Ходять, як і інша нечисть до тих пір, поки не заспівають півні.

- поширення чуми та інших епідемій, а також засухи, неврожаїв та інших суспільних лих також пов'язувалося із діяльністю упиря;

- інша категорія – упирі-одміни, не шкодять людям, тим більше, що не вони не можуть ходити, а лише може сидіти, або лежати на одному місці. Упир-одмін приносить, навіть, користь оскільки може передбачати майбутнє. Такий упир ніколи не помирає, коли його ховають, він з'являється в іншому місці і знову починає передбачати майбутнє [5, с. 371–373].

Крім того, В. Гнатюк на початку ХХ ст. зафіксував два типи упирів, що побували у народній уяві. Це «родимі» та «роблені» упирі. Як зазначає автор, «родимого» упиря легко визначити, оскільки він має дещо відмінні від звичайних статеві органи, внаслідок чого є безплідним і бездітним і до того ж має червоне обличчя та малий хвіст з чотирма волосками. Також, упир має дві душі, тому, навіть коли помирає, може ходити по світі, адже лише одна душа його покидає, а друга залишається при ньому. Упирі мають право ходити по світі сім років, часто ходять у супроводі музики, співають, плескають в долоні і скачуть. Коли упир помирає, починається сильна злива [3, с. 402–403]. Варто зазначити, що остання характеристика упиря більше характерна для Західної України. «Матеріали по карпатській міфології», зібрані експедицією Інституту слов'янознавства та балканістики Російської академії наук у селах Івано-Франківської, Закарпатської та Чернівецької областей на початку 90-х рр., свідчать, що у кінці ХХ ст. уявлення про злодіяння упиря на території Західної України, зокрема про те, що він ходить після смерті, п'є кров у людей, практично зникло. Зв'язок упиря зі світом зберігається лише у вигляді природних катаклізмів, як наприклад бурі, сильної зливи під час поховання упиря. Несподіваною рисою в сучасних уявленнях про упирів є аномальність сексуальної поведінки, що проявляється у нетрадиційних зв'язках [9, с. 255].

Разом з тим, люди виробили конкретні методи боротьби з цим злом. Так, якщо мрець ходить вночі і не дає людям спокою, то за поширеними у ХІХ ст. на Волині повір'ям, найкращий спосіб позбутися візитів мерця – вбити в його могилу осиковий кілок. Це повір'я мало свої відмінності: в одних місцевостях (Старокостянтинівський, Заславський повіти) люди вірили, що кілок слід вбити в могилу, а в інших місцях (Жовельський, Володимиро-Волинський повіти) побувало повір'я, що осиковим кілком слід пробити самого мерця в труні, аби його прибити до місця.

Для припинення тривалої засухи, за народними повір'ям, якщо на кладовищі нещодавно похований самогубець, а особливо коли

це вісильник або потопельник, слід дістати його з могили, винести за село і там закопати на роздоріжжі, а в могилу вбити осиковий кілок (Старокостянтинівський повіт). В Заславському повіті у народі вірили, що для припинення засухи необхідно тіло самогубці кинути в болото і там пробити осиковим кілком, або, якщо болота нема, то закопати його за селом і вбити в могилу осиковий кілок, таку могилу слід поливати водою і тоді засуха має припинитись і піде дощ. Останній варіант цього повір'я мав свій аналог на території Київської губернії, у Бердичівському повіті. Також у Старокостянтинівському повіті існувало повір'я, яке полягало у тому, що якщо помре упир, для того, щоб він не блукав вночі і не турбував людей, треба було «віко» (кришку) труни, або хоча б її частину зробити з осикової дошки. Мрець, таким чином, ніяк не зможе вийти з такої могили, оскільки осикове «віко» не пустить його [2, с. 6–9].

Забивання кілка в упиря за народним повір'ям не завжди допомагало. Застосовували, також, спалення, а якщо за упиря визнавали живу людину, то вона мала загинути на вогнищі. Для того щоб остаточно позбавити упиря можливості шкодити людям, перед спалюванням здійснювали різноманітні символічні дії: зав'язували очі, набивали гортань землю та ін. [5, с. 373].

Варто відзначити, що уявлення про вампірів на території України не є унікальними і вони практично повністю відповідають таким на території Центральної і Західної Європи. Так, епідемія «вампіризму», яка охопила Східну Європу на початку XVIII ст., поширилась і на Західну Європу. Цілком закономірно, що церква не могла змиритись з розповсюдженням «єресі». Забобони повинні були бути засудженні, науково спростовані, а популярність вампіризму, захоплення нечистю, мало бути залишено у середньовіччі. Вирішити це завдання було доручено Огюстену Кальмету.

Абат Ордену Святого Бенедикта О. Кальмет у 1746 р. опублікував свою працю «Трактат про привидів во плоті, про відлучених від церкви, про упирів або вампірів, про вурдолаків Угорщини і Моравії», за допомогою якої церква сподівалась розвінчати єресь. Трактат О. Кальмета може слугувати джерелом про те, як у свідомості народів Європи першої половини XVIII ст. сприймались вампіри, наскільки сильними були вірування в них і чим вони були обумовлені, і в свою чергу, дає змогу порівняти ці уявлення з українськими.

Отже, єдиним джерелом появи вампіра за О. Кальметом є повернення мерця з того світу; напади вампірів на людей не були закономірними, але в більшості випадків мова йшла про родичів, чи хоча б про близь-

ких померлого; вампіри, що п'ють кров зафіксовані далеко не у всіх випадках, проте, саме ця яскрава риса образу вампіра є його головною характеристикою по наш час; передача «вампіризму» жертвам не була обов'язковою рисою, за виключенням окремих випадків. Так само, як і на території України, одним з доказів приналежності померлої людини до світу вампірів слугувала ексгумація мерця і виявлення нетипових ознак розкладу плоті. О. Кальмет наводить такі випадки: померлого виявили в такому стані, ніби він щойно помер; відкриті очі, свіжий колір обличчя, але непорушний ніби мертвий; через насичення кров'ю своїх жертв вона сочиться з тіла вампіра, коли його діставали з могили; залишки людини запідозреної у «вампіризмі» були виявлені нетлінними, а з рота, очей та носа витікала свіжа кров; зафіксована, також, незвичайна роздутість вампіра та ін. Засоби боротьби з вампірами теж абсолютно однакові. Так, у трактаті О. Кальмет розповідається про відділення голови від тіла і спалення самого трупа та вбивання колів у тіло [6].

Що стосується визначення хронологічних меж поширення вірувань в упирів на території України, слід зазначити, що зробити це досить складно. Причиною цього є недостатність джерельної бази. Якщо верхню хронологічну межу можна встановити завдяки науковим публікаціям середини – кінця ХІХ ст., то матеріали які могли б стосуватись нижньої хронологічної межі практично відсутні. Проте, з впевненістю можна сказати, що уявлення в упирів на території України є досить давніми. Доказом цього може слугувати виявлене під час археологічних розкопок на Старокиївській горі нетипове поховання. В одному з помешкань Х – поч. ХІ ст. під підлогою на глибині 1,80 м. Виявлене поховання – жіночий кістяк простягнутий на спині головою на північ. Судячи із залишків дерева, поховання очевидно знаходилось у труні. В частині попереку воно наскрізно пробите великим залізним цвяхом, довжиною більше 8 см, шириною до 1 см, кінець якого був загнутий із зовнішньої сторони дна труни. Цілком ймовірно, що це поховання пов'язане з ритуалом «посмертного убивання» покійного упиря. Незвичайна орієнтація поховання (голова на північ), пробивання цвяхом і глибина нижче звичайного захоронення і, тим більше, на території помешкання різко виокремлює дане поховання з усіх інших на Старокиївській горі [7, с. 97].

Верхньою хронологічною межею можна вважати середину ХІХ ст., коли були зафіксовані випадки спалення людей, запідозрених у поширенні епідемії[10] та легенди про існування людей у яких вбачали упирів [5, с. 373–374].

В науковій літературі та історичних джерелах залишилась значна кількість згадок про факти існування реальних людей, у яких народ вбачав упирів, в тому числі це стосується і відомих історичних постатей. Це зокрема стосується чернігівського полковника, генерального обозного Василя Дуніна-Борковського, який за переказами при житті відзначався надзвичайною злістю [11, с. 78–79], київського полковника Антона Танського [5, с. 377–378]. Одним із найкраще задокументованих судових процесів є справа самосуду у с. Гуменець на Поділлі у 1738 р. над шляхтичем Михайлом Матковським у якому визнали упиря і звинуватили у поширенні епідемії. Цікаво, що у розправі над ним брали участь не лише селяни, а й кілька шляхтичів та священник [4, с. 54]. Маса зібраних свідчень про упирів зазвичай мають спільні риси, які полягають у здійсненні ними ворожих вчинків, які відбиваються на людях. Разом з тим, в народних переказах про упирів можуть зустрічатися і такі, що не зовсім вписуються в рамки усталених уявлень. Про це свідчить справа про упиря-священника, який зовсім не є породженням нечистої сили, а навпаки є приходським священником у своєму селі. У 1770 р. селяни визнали в ньому упиря, який накликав на їх село чуму, і врешті-решт вбили його [14, с. 338–340].

Загалом, можна констатувати, що вірування в упирів були притаманні не лише простому народу, а й дрібній шляхті, сільському духовенству, особам, які займали високе становище. Такі уявлення не носили однієї яскраво вираженої риси, люди не задовольнялися лише тим, що визнавали існування на світі упирів, а намагались прив'язати свої уявлення до відомих, реально існуючих особистостей. Особливо у часи великих суспільних лих, моровиці, голоду та ін. уявлення людей відшукувало винних у цих бідах у своєму середовищі.

До кола упирів зазвичай зараховували людей, які чим-небудь відрізнялися від інших, як наприклад калік, знахарів, померлих «не своєю смертю», людей, що відрізнялись злим норовом, але в часи лихоліття будь хто міг бути зарахований в упирі, все залежало від збігу обставин. Причинами, які підтримували ці вірування, крім неосвіченості і тогочасного світобачення, були галюцинації та ілюзії (наприклад, бачили упиря, який виходить з могили); відкриття могил, де були заживо поховані люди, які були виявлені в труні із розірваним одягом, покусаними руками, окривавленим обличчям та ін.; особисте зізнання підозрюваних осіб у тому, що вони є упирями, зізнання внаслідок катування, або просто внаслідок божевілля. Врешті самі факти обвинувачення тих або інших осіб у «вампіризмі» і публічне їх

спалення сильно вражати суспільство і, таким чином, поширювали ці вірування. Соціальні причини, які мали місце в Україні у XVII ст. також підтримували вірування в упирів. Це стосується цілої категорії осіб, які намагались усіма правдами і не правдами захопити чужі землі і обернути селян і козаків у кріпацтво. Саме ті з них, хто відзначався особливою немилістю до селян і козаків зараховувались в упирі [5, с. 378–379].

Отже, підводячи підсумки викладеного матеріалу, приходимо до висновку, що такий міфологічний персонаж, як вампір або упир був надзвичайно поширений у народній уяві на території України. Це твердження базується в першу чергу на матеріалах XVIII – першої половини XIX ст. Вірування в існування упирів було тісно пов'язане із можливістю потойбічного існування і найчастіше доказом перетворення людини на упиря ставала ексгумація її решток. Разом з тим, будь яка людина, яка відрізнялася фізично від інших представників суспільства, відзначалася при житті особливою злістю, або якщо загинула неприродною смертю теж могла бути визнана упирем. Поширенню серед людей вірувань в існування упирів багато в чому сприяли надзвичайні ситуації, такі як природні катаклізми, епідемії та ін. і намагання знайти спосіб їх припинення, в тому числі намагання знайти їх винуватця. Образ вампіра в уявленнях українців має багато спільних, або ж абсолютно тотожних рис у порівнянні з іншими народами Центральної і Східної Європи, те ж саме стосується і етимології самого визначення «вампір» або «упир», тому можна припустити, що такі уявлення мають спільне походження.

Жовтий Сергій

ОБРАЗ ВАМПИРА В УКРАИНСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

В статье проанализированы характерные для украинского народа верования в упырей (вампиров) с целью вывести характерные черты этого мифологического персонажа для украинской демонологии. Проведено аналогию традиционных представлений об упырях у других народов. Кроме того, предпринята попытка проследить отражение верований в вампиров в реальной жизни общества.

Ключевые слова: упырь, вампир, демонология, мифологический персонаж.

Zhowty Sergiy

THE IMAGE OF VAMPIRE IN THE UKRAINIAN DEMONOLOGY

The article analyzes the characteristic of the Ukrainian people, the belief in vampires (vampires) to derive the characteristics of this mythological character for the Ukrainian demonology. The analogy of traditional ideas about the ghouls of

other nations. In addition, attempts to trace the reflection of the belief in vampires in real life society.

Keywords: vampire, demonology, the mythological character.

Джерела та література

1. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. / А. Афанасьев. – М.: Индрик, 1994. – Т. III. – 840 с.
2. Беньковский И. Осина в верованиях и в понятии народа на Волыни. / И. Беньковский // Киевская старина. – №7 – 8, 1898 г. – С. 6 – 9.
3. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. / В. М. Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991 – С. 402 – 403.
4. Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII – XVIII століття. / Катерина Диса. – К.: Критика, 2008. – 302 с.
5. Ефименко П. Упыри (Из истории народных верований). / П. Ефименко // Киевская старина. – №6, 1883 г. – С. 371 – 379.
6. Кальмет О. О явлении духов... / Огюстен Кальмет – Ч. III. – М.: Тип. Бахметьева, 1877.
7. Килиевич С. Р. Дитинець Києва IX – першої половини XIII століття / С. Р. Килиевич. – К.: Наукова думка, 1982. – 175 с.
8. Левицкий О. Старинные воззрения на самоубийство и отголосок их в народных обычаях Южной Руси. / О. Левицкий // Киевская старина. – №12, 1891 г. – С. 358 – 360.
9. Левкиевская Е. Е. Материалы по карпатской мифологии / Е. Е. Левкиевская // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. – М.: Наука, 1994. – С. 251 – 261.
10. Мирон (И. Я. Франко). Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. / Мирон (И. Я. Франко) // Киевская старина. №4, 1890 г. – С. 101 – 120.
11. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Извлечено из нынешнего народного быта и составлено Николаем Маркевичем. – К.: Тип. И. и А. Давиденко, 1860. – 199 с.
12. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. I. А – Г. – М.: Международные отношения, 1995. – 575 с.
13. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – Том 5А. – СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1892. –
14. Я. Ш. Убийство упыря в Киевщине во время чумы 1770 года. / Я. Ш. // Киевская Старина – №2, 1890 г. – С. 338 – 340.

ПРО ДЕЯКІ ТЕНДЕНЦІЇ ЧАСОПРОСТОРОВОГО СПРИЙНЯТТЯ ДІЙНОСТІ У ЧОРНОБИЛЬСЬКИХ АНЕКДОТАХ

У статті розглянуто особливості часопросторового сприйняття подій народною свідомістю з погляду їх реалізації у такому короткому жанрі, як анекдот. Зокрема йдеться про анекдоти, присвячені аварії на Чорнобильській АЕС: сприйняття трагедії у той момент; у проекції на майбутні наслідки, з позиції відношення минулого через майбутнє до теперішнього; а також сучасна експлуатація даної теми для обігравання проблем, що опосередковано стосуються трагедії. Цикл анекдотів про Чорнобиль демонструє різні типи світосприйняття, пов'язані зі зміною часових меж.

Ключові слова: анекдот, анекдоти про Чорнобиль, сучасний анекдот, міфологічне сприйняття.

Парадигма народних уявлень про час та його особливості представлена в усіх жанрах фольклору. Іноді це пряма вказівка на здатність часу уповільнюватися або ж минати миттєво, як бачимо це в епічних творах, іноді – лише слабкий натяк на відносність людського часо-сприйняття, а подекуди – посилення на історичну лінійність. Проте у будь-якому випадку події в народній свідомості чітко позиціонуються як послідовні (коли йдеться про історичний час) та непослідовні (час міфологічний), що реалізується у фольклорній традиції. Ми звернемося до розгляду часових моделей та питання їхньої трансформації у такому формально невеликому жанрі, як анекдот.

Визначаючи особливості даного жанру, Іван Франко, який одним із перших почав досліджувати й записувати анекдоти, зокрема виділив: 1) стислу форму; 2) прозовий виклад («оповідане»); 3) одне спостереження у центрі фабули; 4) серед додаткових засобів досягнення комічного ефекту може бути присутня гра слів, незвичні мовні звороти, прізвиська, макаронічна мова тощо; 5) переплетіння міжнародних елементів з національним колоритом [6]. Майже без доповнень повторює ці ознаки Ф. Колесса [2:135-136], на них спираються й інші дослідники жанру, зокрема В. Гнатюк, О. Дей, Г. Сухобрус, В. Чемерис, І. Кімакович, Є. Курганова та ін. Видатний український дослідник фольклору Роман Кирчів серед жанрових ознак анекдоту виділяє сміховий ефект, а також «пов'язаність його (анекдота – В.З.) сюжету з певними прозори-

ми для слухача-читача побутовими реаліями, суспільно-політичними подіями, актуальними фактами й відомими особами» [1:12]. У ключі нашої тема останнє є надзвичайно важливим, оскільки вказує на пряму залежність побутування окремих анекдотичних творів від часового контексту. Яскравим прикладом є анекдот, наведений тим же дослідником, взятий ним з листа М.Максимовича до П. Куліша: *Після зруйнування Січі кілька запорожців з'явилось в Потьомкіна: «Пропали ми з тобою, пане Грицьку, – і ти пропав» – «Як я пропав?» – Авжеж пропав, бо й ти запорожець»* [1:57]. Зрозуміти анекдотичний сенс цього твору можна лише знаючи тогочасні реалії: запорожці наївно вважали вельможу Катерини II своїм побратимом, запорожцем. Те саме (залежність від історичного контексту) можна сказати про більшість політичних анекдотів, деякі анекдоти соціально-побутової сфери, а також анекдоти, що мають «прикмети доби».

Нас же анекдот привабив тим, що це надзвичайно мобільний жанр, який, зберігаючи традиційні риси, усе-таки, сильно трансформується протягом відносно короткого часу. Це відповідним чином позначається, так би мовити, двовекторно: на змісті твору та на сприйнятті цього змісту. Тобто з'являється ланцюгова часова модель, пункти якої лежать на прямій «сучасність – сучасність», і репрезентує її саме анекдот. Спробуємо розглянути традиційне сприйняття часу й людини у часі на прикладі сучасного анекдоту.

Об'єктом дослідження ми обрали цикл анекдотів чорнобильської тематики – тобто тих, що стосуються аварії на Чорнобильській АЕС 1986 року. Серед зразків, використаних у роботі, будуть анекдоти, що з'явилися у перші роки після аварії, а також новотвори, які й досі продовжують виринати з іскрометного потоку усної народної творчості. Нас цікавитиме не стільки тематика даних творів, скільки гра з часовими уявленнями в них: як сприйняли аварію; як, на думку свідків, сприйматимуть аварію після багатьох років; сучасний погляд на тодішні події та обігрування проблем сьогодення з посиланням на колишню екокатастрофу – усе це, а також деякі художні засоби, за допомогою яких досягнуто відповідного сміхового ефекту, стане предметом нашого розгляду.

Зазначимо, що більшість зразків взято до розгляду, як то кажуть, «з вуст народу» або з Інтернет-ресурсів (хоча автор статті ще за часів свого київського дитинства чула багато цих анекдотів саме у такому викладенні). Нам відомі також добірки анекдотів на згадану тематику, що стали вже класикою жанру, як-то записи Штурман Д., Тіктіна

С. [8], Жолдака Б. та ін., проте обрані джерела вважаємо більш доцільними, оскільки вони дають змогу поглянути на такі риси анекдоту, як варіативність та контекстуальність, сприйняти його ситуативно, без зміщення семантичного центру та з максимальним досягненням ефекту від проголошення. Також, щоб уникнути термінологічної плутанини, зазначимо, що будемо вживати термін «чорнобильські анекдоти» власне щодо тематики даних творів, хоча ареалом їх виникнення є територія усього колишнього Радянського Союзу, а також (як з'ясувалося із чужоземних записів) деякі тодішні країни «Радянського табору». Щодо того, коли почали з'являтися анекдоти про Чорнобиль, то ми не можемо погодитися з тими дослідниками та збирачами, які стверджують, що «анекдоти в Києві з'явилися відразу після катастрофи й були чутні всюду (в хатах, на вулицях, на роботі) від людей різного віку та суспільного статусу», оскільки наші інформанти (загалом кияни 55-73 років) стверджують, що перші, навіть не тижні, а місяці, загальний настрій суспільства коливався від паніки до занепокоєння і пригніченості, обумовленої невизначеністю становища. Опитуючи інформантів на предмет анекдотів про Чорнобиль, нам неодноразово доводилося чути фразу про недоречність анекдотів у тодішній ситуації: «Да, разве тогда до этого было... (Пауза) Тогда не до этого было (махает рукою). Тогда мы работали по две смены, чтоб взять отпуск да уехать, (підвищує тон) а они (керівництво – В. З.) отпускать не хотели!..» (Зап. В. З. від Толочиної Н.Г. 1948 р.н., уродженки м. Києва). «Тогда много ходило (анекдотів – В.З.). Сейчас и не вспомнить...» – «А коли вони почали з'являтися? Відразу, чи пізніше?» – «Нет, відразу не помню. Нам не до того было. Мы жили как в страшном сне... Где-то через полгода, когда в норму вошло, начали анекдоты рассказывать. Ну, я так помню» (Зап. В. З. від Толочиної Т.Г. 1953 р. н., уродженки м. Києва). «Анекдоты появились (Пауза) да почти сразу» – «Сразу после аварии?» – «Ну, не то, чтоб сразу, не в первые дни, конечно. Тогда вообще мало что было известно. Но я помню, что летом уже были (аварія трапилася 26 квітня 1986 р.), уже вовсю рассказывали. И много было. Ну, когда уже разобрались немножко что к чему» (Зап. В. З. від Соловйової Л.О. 1946 р. н., уродженки м. Києва).

Розуміючи брехливість ЗМІ, мешканці столиці дослухалися до всього: будь-яких чуток; «ворожих» радіоголосів; розповідей тих, хто «був на ліквідації» (до речі, у такий спосіб з'явилися перші передумови культу «ліквідаторів аварії на ЧАЕС» та надання цим людям особливого напівміфологічного статусу у суспільстві, який пізніше набув

офіційного характеру); порад знайомих, у яких були родичі-військові (бо саме вони вважалися «посвяченими» у таємниці того, як поводитися в умовах радіації) і т. ін. Люди намагалися вилучити з цього потоку бодай крихти правди. У такій ситуації новостворені анекдоти ставали знаряддям розрядження напруги, тобто актуалізувалася одна з основних функцій наративу, яку народ здавна використовував (згадаймо розповіді смішних історій та ігри «при мерці», описані багатьма дослідниками). Окрім того, тодішні анекдоти про Чорнобиль подавали, за визначенням І. Франка, «критичний розгляд народного самопізнання» [7:32;21], – а такий тип сміхових творів виникає за умов негласності, інформативної ізоляції суспільства – тобто усього, чим були позначені тодішні події.

Будь-який анекдот є ситуативною реакцією, у цьому значною мірою криється таємниця досягнення комічного ефекту. Анекдот може стосуватися теми розмови опосередковано, проте, розказаний вчасно, здатний викликати відповідну алюзію, а, отже, й реакцію слухачів. У цьому криється ніби таємниця жанру – *мінімум художніх засобів плюс доречність плюс «усність» (з усіма її складовими) дають максимальне досягнення сприйняття думки через твір*. Особливістю окремих фольклорних жанрів є своєрідне розгортання моделі міфологічного часу. Якщо для одних творів – це циклічність, заснована на повторюваності подій, то для інших – можливість часової інверсії, коли рух у часі відбувається в усіх можливих напрямках: **теперішнє – теперішнє; теперішнє – минуле; теперішнє – майбутнє; минуле – майбутнє; минуле – теперішнє – майбутнє**, а також **сучасне – сучасне**. Для анекдотів характерно те, що подібні «мандри» по часовій вісі є важливими не стільки для персонажа, скільки розраховані на слухача, аби створити у його свідомості певні асоціації, – те, про що не можна сказати прямо. Анекдоти про Чорнобиль становлять інтерес у часовому аспекті ще й тому, що тема ця знаходить свою реалізацію в усній народній творчості від моменту трагедії до сьогодні й відповідно демонструє парадигму ставлення суспільства до того, що сталося. Отже, розглянемо ці два моменти.

Сприйняття трагедії у реальному часі (невдовзі після аварії). Характерним у цьому аспекті є те, що висміюється не власне подія, а: – передумови трагедії (*Госсекретарь докладаывает президенту США: – Господин президент, «Челленджер» взорвался! (Вскоре начинают поступать сообщения о взрыве).* – *А русские прислали сообщение о взрыве? – Да, ещё до старта. – Хорошо, посмотрим, что у них есть*

на букву «Ч») [11]– йдеться про американський космічний корабель, що того ж року підірвався під час старту на очах мільйонів спостерігачів;

– ймовірні загрозливі наслідки (в основному це стосується репродуктивних моментів, що цілком відповідає загальноміфологічному рівню свідомості);

– реакція на подію (при цьому розглядаються різні її типи: паніка, жаль, агресія, винахідливість, веселощі): *Неизвестно до какого / Ж.. уехал в Комарово, / А Иванушка-балбес / Бетонирует АЭС* (переспів тодішнього шлягеру «На недельку до второго я уеду в Комарово») , або: *Киевляне делятся на весёлых и находчивых; находчивые – это те, кто сумели уехать, весёлые – которые остались и рассказывают друг другу анекдоты про Чернобыль* – (обігрується популярна тоді програма КВН – «Клуб веселых и находчивых») або: *(Наши ищут, кто взорвал четвёртый реактор; ЦРУ ищет, кто не взорвал первый, второй и третий)* і т. п. [11].

Іноді усі ці фактори поєднуються в одному творі: *Як відрізнути киянина на Київському вокзалі у Москві?* (маємо теперішній час) – *Це лисий імпотент* (описано наслідок, тобто минуле через теперішньо-майбутню ознаку) з *«Київським тортом»* у руках (обов'язкова складова багажу тодішніх киян, що їхали з якоїсь причин до інших міст Союзу) – *(Зап. наш, належить до тих давніх дитячих спогадів 1986 року)*. Отже, для чорнобильських анекдотів є характерним цілком особливий тип часосприйняття, коли оповідач з позиції даного моменту говорить про минуле (катастрофу), але висловлює це через майбутнє – наслідки:

Спрашивают на митинге:

– *Что будем делать, если в Чернобыле взорвется и второй реактор?*

Один человек отвечает: – Мы будем работать 16 часов в сутки!

– *Очень хорошо! А что мы будем делать, если в Чернобыле взорвется и третий реактор?*

Тот же человек:

– *Мы будем работать 24 часа в сутки!*

– *Очень хорошо! Вот хороший пример для всех! А где Вы работаете?*

– *Я работаю на кладбище!* [4:18679; так само чула цей анекдот у дитинстві].

Найпростішим прикладом цього ж ґатунку є відома примовка «Запорожець» – *не машина, киевлянин – не мужчина* й інші численні жарти щодо чоловічої спроможності у майбутньому. Сюди ж належать

анекдоти про нащадків, що матимуть нехарактерний вигляд, зокрема різні переспіви анекдоту про розмову дідуся з двоголовим хлопчиком – анекдот, зафіксований у більшості збірок з даної тематики [Докладно див. про це: 5].

У наведеному нижче анекдоті маємо приклад зворотного сприйняття часу: теперішнє (момент аварії) сприймається через проєкцію давноминутих часів (діяльність Петра I) на наслідки, тобто майбутнє (про підвищення рівня радіації дізналися на основі замірів у Швеції, оскільки вітер відніс радіоактивну хмару на північ): *При строительстве саркофага над четвёртым реактором была найдена табличка с портретом Петра I и надписью: «Отсель грозит мы будем шведу»* [11].

Сучасне сприйняття чорнобильських анекдотів 80-90-х років.

Анекдот належить до, так би мовити, жанрів моментального реагування, що є, з одного боку, його безперечним привілеєм, з іншого – значним недоліком, оскільки прив'язка до певних суспільно-історичних реалій з часом робить зміст творів незрозумілим, як бачимо це у наших прикладах. Через 27 років після аварії молоді люди не знають реалій Чорнобильської катастрофи, отже, більшість жартів на цю тему втрачають анекдотичний сенс і потребують додаткового роз'яснення. Ось типовий приклад: *За чистоту и порядок в квартире / Спасибо реактору номер четыре* (у перші місяці після аварії населенню рекомендувалося проводити кілька разів на день вологе прибирання, оскільки вода змиває радіоактивний пил). Або навіть і такий: *Якщо в мужа щось не те, / Обращайтесь в МАГАТЕ*. У даному прикладі із суржиковим типом мовлення, вжито назву МАГАТЕ – Міжнародне Агентство з Атомної Енергії, – яку у 1986-ому знали навіть діти. Саме ця організація найбільш активно коментувала події й, будучи найвищим світовим авторитетом у сфері використання атома з мирною метою, намагалася контролювати ситуацію на ЧАЕС (Зап. наші, 1986 р.). Наведемо ще один приклад, який яскраво демонструє зв'язок твору з епохою: *Есть предложение: поднять теплоход «Адмирал Нахимов», установить на нём четвёртый реактор – будет атомоход «Академик Александров»* [11]. У серпні того ж року на Чорному морі затонуло круїзне пасажирське судно «Адмирал Нахимов», загинуло 423 особи із 1234, що перебували на судні. Згаданий же академік Александров був «батьком» реакторів, які застосовувалися на атомних електростанціях. Як бачимо, усі наведені приклади вимагають додаткових коментарів, без яких родзинка анекдоту стає незрозумілою, – і це також особливість часової трансформації сприйняття.

Проте універсальними залишаються слогани, що мають, так би мовити, загальний характер: *Ми, українці, така нація, / Що нам до ср... радіація*. За своєю жанровою специфікою вони миттєві – розраховані на моментальне сприйняття, – однозначні й не мають особливих прив'язок до швидкоплинних реалій. І хоча функціонують такі твори у царині історичного часопростору, проте вони менш прикуті до конкретної точки на вісі історичних подій. Швидше якийсь пункт-подія є для них джерельним, саме він «виштовхує» твір, а не притягує, змушуючи обернутися у своїй орбіті, як це бачимо навіть у коротких фольклорних жанрах.

Трансформація чорнобильської теми у сучасних анекдотах. Анекдоти, присвячені чорнобильській тематиці, що з'явилися в останнє десятиліття, є наочним прикладом трансформування історичної події колективною свідомістю й реалізації цієї трансформації у тій чи іншій культурно-масовій формі. (Мені згадується фільм «Стиляги», який вийшов на екрани у 2012 році. У фільмі в достатньо вільній формі передано реалії повоєнного життя радянських людей, зокрема з погляду неформального молодіжного руху, званого «стиляжничество». Згадую цей фільм тому, що люди старшого покоління, які бачили його і чия молодість прийшлася на ті роки, висловлювали категоричне непогодження з такою інтерпретацією, стверджували, що фільм не передає дух епохи, є поверховим і пародійним. Таку ж думку висловлювали компетентні люди з приводу фільму «Бумажный солдат» (2008) щодо першого польоту людини у космос. Це приклади того, як можуть видозмінюватися, а також нав'язуватися спотворені уявлення про епоху навіть через короткий проміжок часу). У сучасних чорнобильських анекдотах зникає проблема власне катастрофи, натомість зберігаються її ознаки або наслідки, або ж дається посилання на те й друге, але зміщуються акценти: зникає розуміння трагедійності аварії, смисловим центром жарту стають інші речі, а чорнобильська тема використовується лише як фон, що цілком може бути замінений іншим без особливої втрати контекстуальності: *Беседа двух друзей: «Знаешь, я вчера переспал с девушкой из Чернобыля?» – «Ух ты! И что, она была радиоактивна?» – «Ага, была и рада, и активна»* [10:11160] (в анекдоті висміюється невігластво щодо слова «радіоактивна», можливо, говориться про надмірну доступність дівчат, проте нічого спільного з катастрофою цей твір немає, адже подібний комічний ефект, досягнутий за допомогою словесної гри, може стосуватися будь-якої теми).

У двох, наведених нижче прикладах, суть комічного ефекту – у

гіперболічній невідповідності явища ситуації, місце дії – лише антураж. У Чорнобильській зоні сидять два мисливці, раптом один із них кричить: «Ой!!! Мені комар руку відкусив!» [10:10342]. Є ідея відкрити у Чорнобилі парк розваг. Це буде майже Діснейленд, тільки двометрова миша справжня (переклад – В.З.) [10].

Наведені приклади, як і багато подібних сучасних анекдотів, цілком вписуються до інших тематичних груп, як-то мисливські, анекдоти про секс тощо. Водночас з'являються нові реалії, через які висловлюється певні проблеми, що обігруються у чорнобильському ключі: – *Почему у тебя такой странный ник – «Один член»?! – Понимаешь, я родился в Чернобыле. У меня четыре руки, четыре ноги... Как ты думаешь, какой вопрос мне чаще всего задают?* [9]. Це відбувається тому, що анекдоти про Чорнобиль функціонально належать саме до тієї групи гумористичних творів, мета яких – не стільки розважити слухача, скільки висловити загальнонародне критичне ставлення до подій. Такий тип сміхових творів виникає за умов негласності, інформативної ізоляції суспільства, викривлення реальних фактів владними структурами (як це було у 80-90-х роках ХХ ст.) або ж коли суспільство, відділене від явища часовим проміжком та технічною модернізацією, навмисне змінює акценти, ніби підлаштовує тодішню історичну проблему під сьогодення, підганяє її, як старий одяг, вносячи модні зміни. У наведених прикладах власне тема катастрофи на ЧАЕС нівелюється, використовується лише як засіб, щоб звернути увагу на явища іншого порядку: фізичні вади (можливі та неймовірні), екологічні катастрофи або ж соціально-побутові явища. І якщо анекдоти 1986 й наступного десятиліття були психологічно-політичною відповіддю суспільства, то сучасні анекдоти на цю тему – це спроба опосередковано повернути увагу до проблем сьогодення з посилкою на Чорнобиль.

Таким чином, у фольклорі на чорнобильську тему бачимо накладання кількох явищ: 1) реальний момент історичного минулого (Чорнобильська катастрофа); 2) зловісні попередження про її наслідки, до яких увійшли висновки вчених (медиків, фізиків, екологів), трансформовані народною свідомістю й реалізовані у численних творах різних жанрів від анекдотів, жартів, загадок до псевдоцерковних видінь, пророцтв, передбачень; 3) сучасне обігрування псевдонаслідків та явищ, що опосередковано стосуються або й зовсім не стосуються трагедії через її призму.

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОГО ВОСПРИЯТИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В ЧЕРНОБЫЛЬСКИХ АНЕКДОТАХ

В статье рассматриваются особенности пространственно-временного восприятия событий народным сознанием с точки зрения их реализации в таком коротком и мобильном жанре, каким является анекдот. В частности речь идет об анекдотах, посвященных аварии на Чернобыльской АЭС: восприятию трагедии в момент текущий; в проекции на будущее последствия, с позиции отношения прошлого через будущее к настоящему; а также современная эксплуатация данной темы для обыгрывания проблем, которые относятся к трагедии косвенно. Цикл анекдотов о Чернобыле демонстрирует различные типы мироощущения, связанные с изменением временных рамок.

Ключевые слова: анекдот, анекдоты о Чернобыле, современный анекдот, мифологическое восприятие.

Zavadska Viktorija

SOME TRENDS IN THE SPATIOTEMPORAL PERCEPTION OF REALITY IN CHERNOBYL ANECDOTES

The specificity of spatiotemporal perception of events in the people mind is discussed in the paper. This is considered in relation of such short and mobile genre as anecdote. In particular, the anecdotes related to Chernobyl accident are discussed: the perception of tragedy in the present, the projection on the future consequences, from the perspective of past relating to present through the future as well as modern perception of this subject often relating to accident sideways. The Chernobyl anecdote series shows the different types of attitude to environment coming from time changes.

Keywords: anecdote, Chernobyl anecdote, modern anecdote, mythological perception.

Джерела та література

1. Кирчів Р. Етюди до студій над українським народним анекдотом. – Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2008. – 268 с.
2. Колесса Ф. Українська усна словесність / Ф. Колесса. – Львів, 1938.
3. Курганов Е. Анекдот как жанр. – Санкт-Петербург, 1997.
4. Тексти з матеріалів Ізраїльського архіву фольклорного оповідання ім. проф. Дова Ноя, цит. за: Фиалкова Л. Радиоактивный юмор // *Електронний ресурс*: <http://madan.org.il/node/674>

5. Фіалкова Л. Радиоактивний юмор // Електронний ресурс: <http://madan.org.il/node/674> (дата звернення: 20.10.2012).
6. Франко І. Галицькі народні казки. В Берліні пов. Бродського із уст народа списав О. Роздольський. Впорядкував і порівняння додав І. Франко / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. – Т. I.
7. Франко І. Зібр. творів : у 50-ти т. / І. Франко – К. : Наукова думка, 1976–1986. – Т. 32.
8. Штурман Д., Тиктин С. Советский Союз в зеркале политического анекдота. – Израиль, 1992.
9. Електронний ресурс: anekdot-z.ru/2279.html (дата звернення: 20.12.2012)
10. Електронний ресурс: http://anek-dot.ucoz.ru/news/chernobyl_dlja_turistov/2012-03-17-4719 (дата звернення: 19.01.2013)
11. Електронний ресурс: <http://aravidze.narod.ru/chernob.htm> (дата звернення: 20.12.2012)

Іваннікова Людмила

УДК 392+347.6

ТРАДИЦІЙНА КУЛЬТУРА УКРАЇНЦІВ ХЕРСОНСЬКОГО ПОБУЖЖЯ В ДОСЛІДЖЕННІ ТИХОНА ОСАДЧОГО

У статті висвітлено історію видання та наукове значення одного з перших етнографічних досліджень Херсонської губернії – монографії Т. Осадчого «Щербановская волость», у якій відображено функціонування та динаміку розвитку окремих явищ традиційної культури українців Побужжя в умовах поліетнічного середовища наприкінці XIX ст. Зокрема йдеться про асиміляційні процеси в кількох українсько-молдавських селах.

***Ключові слова:** Південь України, традиційна культура, міжнаціональні взаємини, українсько-молдавські культурні зв'язки.*

Про важливість та актуальність локально-монографічних досліджень та перевагу їх над загальними мова йшла ще наприкінці XIX ст. Так, наприклад, журнал «Русская мысль» відгукуючись на працю Тихона Осадчого «Щербановская волость Елисаветградского уезда» (1891), писав: «Казалось бы, что существование сплошного исследования большого района делает излишним появление описаний отдельных его участков. Но такое соображение неверно. Сплошное исследование не может вдаваться в слишком большие детали, и в свод-

ной работе обыкновенно исчезает масса индивидуального. Сплошное исследование, к тому же, не касается многих сторон крестьянского быта, изучение которых требует постоянного наблюдения» [16, с. 413]. Метод локально-монографічного дослідження автор рецензії (на жаль, не підписався) вважав і досконалішим, і природнішим, і ефективнішим, з чим важко не погодитися.

Важливу роль у локально-монографічних дослідженнях Півдня України відігравали губернські статистичні комітети, зокрема й Херсонський, створений ще в першій половині XIX ст. Результатом їх діяльності стало видання монографій, зокрема, праці Аполлона Скальковського «Опыт статистического описания Новороссийского края» (Ч. 1-2, Одеса, 1850), один із розділів якого присвячений опису різних етнічних груп, що мешкали в Степовій Україні. Новим етапом дослідження краю у другій половині XIX ст. стало виникнення земства та земської статистики, яка передбачала вивчення соціально-економічних процесів на селі. Створений 1873 року при Херсонському земстві статистичний комітет був першим на Україні таким комітетом. У ньому працювали у свій час такі відомі діячі як Олександр Русов, Лев Падалка, Павло Рябков, Тихін Осадчий та ін. [12, с. 3036-3037]. Матеріали збирались експедиційним методом, практикувалися і стаціонарні дослідження. З 1868 р. щомісячно виходив «Сборник Херсонского земства», спочатку як статистико-економічний збірник, а з 1886 р. – як журнал, що передбачав можливість публікації в ньому монографій, які стосуються місцевої історії, етнографії, природознавства, економіки. Статистико-економічні видання Херсонського земства були надзвичайно різноманітними – це й монографічні дослідження окремих повітів у «Материалах для оценки земель Херсонской губернии», і описи окремих поселень і певних явищ народногосподарського життя: «Местечко Курисово-Покровское (Беляй-тож). Статистическое описание поселения», (Одеса, 1883); «Евгеньевская волость Тираспольского уезда Херсонской губернии. Статистико-экономическое описание» (Херсон, 1890) та «Главные моменты в хозяйственном развитии херсонского края» (Херсон, 1890), обидві Л. Падалки; «Очерк хлебной торговли в Одессе» (Одеса, 1890) А. Бориневича та ін. Цю різноманітність схвально сприйняла тогочасна історіографія (зокрема та ж «Русская мысль») [16, с. 413-414]. Академік Агатангел Кримський у львівській «Зорі» писав, що ці книги «об'єктивними, але дуже для читача красномовними деталями обмальовують життя-буття херсонського народу» [3, с. 233]. Проте на цьому тлі відчувався дефіцит фольклористично-етнографічних досліджень краю.

Щоб заповнити цю прогалину, 1889 року співробітниками земства була складена пробна програма етнографічного вивчення губернії й опублікована в «Сборнике» [6]. У ній актуалізувалась ця проблема і наголошувалось, що не лише Херсонщина, а й «вся вообще Новороссия до сих пор не исследована в этнографическом отношении» [6, с. 2]. Оскільки населення Херсонщини складалося з представників різних народностей, переселених туди наприкінці XVIII – на початку XIX ст., то й програма спрямована була на вивчення міжетнічних взаємин, зокрема, культурних взаємовпливів у народному побуті. Увага зверталась на збирання першоджерельного матеріалу – фольклорних зразків, звичаєвого права різних народів. Передбачались порівняльні студії окремих поселень з багатонаціональним складом мешканців, їх матеріальної та духовної культури, світогляду, моралі, соціально-економічного розвитку. Характерними рисами кожної нації, що виражають її самобутність, вважались народна архітектура, одяг і пожива, громадський та сімейний побут, родинні та календарні звичаї й обряди, вірування та уявлення, міфологія та демонологія, фольклор та усна історія, народна медицина. У сферу дослідження мали увійти й питання функціонування та динаміки усної традиції, народного мистецтва, еволюція побутових явищ культури, народного світогляду [6, с. 7-8].

Програма мала певний відгук у середовищі херсонських краєзнавців. Принаймні можемо відзначити два монографічні дослідження: священника Гавриїла Сорокіна «Местчко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания» (1890) та земського статистика Тихона Осадчого «Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии: историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание» (1891). Перша присвячена російсько-українському поселенню, друга – українсько-молдавським селам. До речі, одночасно з програмою, 1889 року в Херсоні була опублікована ще одна монографія – священника Володимира Лобачевского «Летопись прихода села Ольшанки», присвячена опису болгарського села Вільшанки Елисаветградського повіту.

Переглядаючи всі ці дослідження, доходимо висновку, що, відірвавшись від метрополії, окремі етнічні групи різних народів суворо оберігали свою національну ідентичність, споконвічні традиції, інстинкт самозбереження робив їх консервативними, замкнутими, закритими до чужих культур. На цю тему можна розмірковувати багато. Між болгарами, росіянами, німцями, євреями, поляками з одного боку та українцями – з іншого на той час виключались не тільки міжнаціональні

шлюби, а й будь-які інші контакти – і це цілком природно! Тож процес культурної асиміляції відбувався вкрай повільно. Найбільш відкритими для спілкування виявились молдавани. За свідченням Тихона Осадчого, між українцями та молдаванами, які добровільно вкінці XVIII ст. заселили Побужжя, відбувалося всебічне зближення аж до повного злиття, чому насамперед сприяли шлюби українців із молдаванками [10, с. 28]. Тож на кінець XIX ст. в селах Білоусівка та Троїцьке Щербанівської волості вже було важко розрізнити за зовнішнім виглядом українця і молдаванина [10, с. 18]. Чимало елементів молдавської традиційної культури увійшло в побут українців.

Праця Тихона Осадчого мала неоднозначну оцінку сучасників, перші рецензії були критичними. Приміром, журнал «Этнографическое обозрение» в огляді «Сборника Херсонского земства» (де з числа до числа друкувались окремі розділи) стосовно 4 розділу монографії «Семейные отношения, обычаи, игры, удовольствия и времяпрепровождение» зауважував, що він «не заключает в себе никаких новых сведений», і являє інтерес лише «благодаря той тщательности, с которою автор отнесся к своей задаче» [13, с. 181]. А вже через рік, здається, той самий автор на сторінках цього самого журналу несподівано знаходить у цьому ж таки розділі цікавий опис молдавського весілля, і звичаю побратимства, і зразки сімейного права [11, с. 9]. Та все ж продовжує критикувати автора за «существенный пробел» – надмірну увагу до соціально-економічних явищ народного життя та неухвагу до фольклору: «К сожалению, г. Осадчий уделяет мало внимания народным поверьям и совсем не касается народной поэзии и языка, тогда как именно в этих областях народной жизни ярче всего сказывается взаимодействие племенных начал» [11, с. 10].

Але ж Тихін Іванович Осадчий (1866–1945) не був ні фольклористом, ні етнологом, ні навіть філологом. Це відомий український громадсько-політичний діяч, економіст, діяч сільськогосподарської виробничої кооперації, один із організаторів Всеукраїнського сільськогосподарського кооперативного союзу «Централ», врешті-решт – член Центральної Ради. Сфера його інтересів – політична економія, селянське землеволодіння та землекористування, громадський побут [7, с. 1879-1880]. Народна звичаєвість якщо й цікавила його, то переважно з погляду економічного. Так, наприклад, в «Этнографическом обозрении» була опублікована його стаття «Брачные договоры у малороссов», яка з'ясовувала не міфологічну, як можна було б сподіватися, а юридично-економічну сторону обряду [8, с. 121-130].

Подібний характер має й опис Щербанівської волості. Описувана місцевість – це територія колишнього Бузького козацького війська, створеного 1785 року, станиці Щербанківська, Троїцька, Білоусівська, Михайлівська згодом були військовими поселеннями (1817 – 1859), а далі – як окремі села – утворювали Щербанівську волость. Перші поселенці Побужжя – вихідці з Правобережної України, переважно з Білоцерківщини та Поділля, та з турецьких задунайських провінцій: молдавани, волохи, болгари та ін. [16, с. 60]. З 1803 р. почався новий притік населення, тому з'явились тут росіяни-військовики, поляки, євреї та цигани. Але найбільше все ж було українців (55%) та молдаван (33%). За сто літ співіснування цих двох народів відбулося поступове зближення їх культур. Як це відобразилося на традиційній українській культурі? Саме це й стало предметом дослідження Т. Осадчого.

Праця складається з десяти розділів, ідентичних до розділів програми, за якою працював учений: 1) Топографія краю, ріки, водопостачання, ґрунти і клімат; 2) Історичний нарис Побужжя; 3) Національний склад, побут та етнографічні особливості кожної національності в межах волості; 4) Сімейні відносини, звичаї, ігри, розваги; 5) Вірування та повір'я; 6) Громадські відносини, народна освіта; 7) Населення, його склад і громадський приріст; 8) Землеробство, скотарство та інші заняття населення; 9) Платежі та кредит; 10) Бюджет селянського господарства. Розподіл господарств за ступенем самостійності. Про цей останній розділ А. Кримський зауважив, що всі дані, наведені в ній «дуже цікаві та повні науки», і що «совіснішого та докладнішого досліду тра пошукати» [3, с. 223].

Нас цікавлять перші чотири розділи, де йдеться про традиційну культуру мешканців Побужжя. Так, наприклад, у топографії краю збереглася пам'ять про запорожців – численні балки слугували колись схованкою для козаків. Та хоч річка Буг багато століть була природною межею між землею козаків і татар, а угіддя між Дніпром і Бугом запорожці споконвіку вважали своїми й мали там власні зимівники, все ж Т. Осадчий не зафіксував такого багатства історичних легенд і переказів, як приміром, Яків Новицький або Дмитро Яворницький. Є лише поодинокі згадки, як-от про те, що села Федорівка та Білоусівка були засновані тими запорожцями, які після зруйнування 1775 року Січі не втекли до Туреччини, а залишилися на своїх зимівниках, ховаючись в норах та льохах, викопаних у балках. Причина відсутності цих переказів очевидна – це повне фізичне винищення навіть бузького козацтва («Когда явились уланы в Вознесенск, вводитъ новое устройство, то многие буг-

ские козаки переколоты, потоплены в Буге, сечены кнутом, сосланы в Сибирь и гнаны сквозь строй» [10, с. 15]) та заселення краю «пришлым населением, зажившим на этих местаъ новою жизнью» [10, с. 9-10]. От саме про ці трагічні події старожили волості пам'ятають багато жакли-вих історій. Але Т. Осадчий лише вказує на цей факт, а самі історії, на жаль, він також не зафіксував [10, с. 15]. Період військових поселень (1817 – 1861) назавжди залишив глибоку психологічну травму в душах мешканців Побужжя, важко їм було будувати нове, вільне життя без палиць і муштри.

Учений висловлює цікаві спостереження стосовно того, що українці Побужжя також неоднорідні, між ними виявляється навіть певний антагонізм у зв'язку з тим, що перші переселенці – з Ямпільського та Білоцерківського повітів – за сто літ життя в нових умовах та внаслідок сусідства з молдаванами майже втратили свою культурну самобутність, виробили нові звичаї та поняття, цілком відмінні від тих, які вони мали на батьківщині [10, с. 18]. А от чернігівці з Кролевецького повіту, переселені згодом (після 1830 р.) цілком зберегли її. Хоча в давнину їх звичаєвість мало чим відрізнялася.

Спостереження Т. Осадчого над асиміляційними процесами дуже цінне сьогодні, адже він показав ті механізми злиття різних культур, навіть віддалених одна від одної, які відбувалися ненасильно, природнім шляхом, з доброї волі обох сторін, кожна з яких переймала щось краще, досконаліше з того, що було в культурі чужинців. Цей природній процес розпочався із запозичень явищ матеріальної культури. Це виявилось, насамперед, у зміні архітектурного типу та внутрішнього облаштування житла. На кінець ХІХ ст. українці та молдавани виробили один загальний тип хати, максимально пристосований до місцевих кліматичних умов, який на той час уже панував на всьому Побужжі.

Другим етапом асиміляції двох культур стали зміни в народному одязі. На початку традиційний костюм українців та молдаван дуже різнився і викликав взаємне глузування. Але це було доти, поки не з'явилися на Побужжі росіяни, поляки, болгари і особливо німці з європейським типом одягу. Тоді стереотипи були зламані й мешканці Щербанівської волості стали переймати одні в одних елементи костюмів, а контакти з містом та ярмарки з великим вибором готового одягу витіснили з ужитку традиційні види вбрання. Отже, на кінець ХІХ ст. у цій сфері також «стався переворот». І це характерно лише для цього регіону, бо на тих територіях, де контакти українців з іноземцями

були обмежені, цей процес затримувався щонайменше на півстоліття. Особливо активно засвоювала нові модифікації одягу молодь. Описуючи різні типи вбрання (святкове, буденне, зимове, літнє, чоловіче, жіноче), прикраси, придане (скриню) нареченої, багатой та бідної, та їх економічну вартість, автор підсумовує: «В настоящее время ни одна из национальностей не придерживается своей национальной одежды, употребляя общепринятую или так называемую модную» [10, с. 26].

Більша консервативність спостерігається в галузі харчування. Незважаючи на соціальні умови, святкові та буденні страви в різні пори року переважно залишалися незмінними, істотно відрізнялись у різних народів [10, с. 26]. Запозичені страви входили в побут селян поступово, дуже повільно.

Значно важче відбувалась уніфікація морально-етичних норм та юридичних звичаїв, особливо тих, які стосуються сімейного побуту. Адже вони формувалися під впливом національного характеру кожного народу, який не так легко зламати. Цікаві спостереження Т. Осадчого над особливостями вдачі мешканців Побужжя, які, на його думку, визначило історичне минуле кожного народу. Українці, приміром, більш інтелектуальні, витривалі, здатні до боротьби за виживання, відкриті для спілкування, згуртовані, безкорисливі та працьовиті, здатні до високих почуттів: кохання, дружби, побратимства [10, с. 32]. Цим визначається, наприклад, становище жінки в українській сім'ї, де вона рівноправний член подружжя, кохана дружина, порадиця і зовсім не рабиня, як у молдаван. Саме ця ситуація сприяла шлюбам молдаванок з українцями, що теж було одним з механізмів асиміляції цих народів. Українське звичаєве право надійно захищало сім'ю, а також удову та її напівсиріт, навіть незаконно народжених, а от доля покритки та її дитини, а також і круглих сиріт – гірка й незavidна. Жорстоким воно було й до приймака, становище якого в сім'ї дружини було повністю підневільне.

Подібно до Гавриїла Сорокіна, Тихін Осадчий зафіксував на Побужжі існування унікального звичаю побратимства і посестринства («посестрія»), який побутував лише серед українців. Однак, на відміну від отця Гавриїла [14, с. 18-19], він не дає опису обряду ініціації, лише звертає увагу на моральну сторону цього явища: «В такие отношения вступают люди с одинаковым складом мыслей и вообще лучшие люди в общественном и нравственном отношениях, добровольно устанавливается очень тесная связь и уважение друг к другу, которые иногда целую жизнь не прерываются. Заслуживает внимания твердость дан-

ним обетам. Между всеми перечисленными лицами ни в каких случаях браки не заключаются, если случаются исключения из этого правила, то все неудачи жизни супругов сваливаются крестьянами на этот «грех», всегда влекущий, по их мнению, суровую кару» [10, с. 32-33].

Загалом, порівняно зі студією Г. Сорокіна, праця Т. Осадчого в філологічному плані значно бідніша, вона має інше спрямування, хоч і написані ці книги за однією програмою.

Значно повніше, ніж інші родинні обряди, описаний Т. Осадчим весільний обряд, зокрема передвесільні його етапи: вибір нареченої та нареченого, сватання, оглядини, заручини, шлюбний договір. На цьому етапі надзвичайно важлива, вирішальна роль старости, від якого залежить не лише успіх справи, а й доля молодих. Він несе відповідальність за подружжя, виступаючи порадником і миротворцем. Особливо урочисто відзначали заручини. На думку автора, цей обряд занесений молдаванами і «усвоєн всіма національностями Побужья, где он является господствующим точно так же, как и свадебный молдавский обряд» [10, с. 39].

Однак, на всій території України фіксуються заручини, в які входять такі елементи, як благословення батьків образами та хлібом, обмін подарунками, обід в домі нареченої [1, с. 31,33; 2, с. 196-197; 5, с. 51]. Вузькококальне значення має хіба що обмін обручками та «залогами», коли наречена дарує хустку, а молодий – гроші [101, с. 39]. Проте ми не маємо опису молдавських заручин, які відбуваються на автохтонній території, тому не можемо ні підтвердити, ні спростувати положення вченого.

За твердженням Т. Осадчого, по всьому Побужжю наприкінці XIX ст. уже переважало молдаванське весілля, а точніше, напевно, уніфікований українсько-молдаванський весільний обряд, в якому злились елементи двох традицій. Він перший серед українських учених зробив детальний опис цього весілля [10, с. 40-44].

Локальні особливості родин та хрестин (кум повинен на своїх плечах принести воду для хрещення), похорону (при смерті людини хтось із рідних має тримати в руках його свічку; заборона возити покійників на конях, бо це не благословенні Богом тварини, водночас, в інших регіонах возили) [10, с. 41, 42], календарних обрядів (освячення ярини та степових колодязів, які завершуються громадським обідом, храмових свят, поминання померлих в піст і на Великдень, колядки і щедрівки, веснянки, Купала, ворожіння на Андрія) – це автохтонні українські звичаї, що збереглися без змін.

А ось оригінальний опис молодіжних розваг («забави», «музики»,

«жок») та дошлюбних взаємин демонструє приклад дійсної уніфікації ще одного культурного явища, хоча й тут чітко виділяються елементи окремих традицій. «Музики», або «жок» влаштовувала на кожному кутку молодь певної національності в неділю або у свято. Участь представників інших національностей виключалася, парубки суворо оберігали «своїх» дівчат від посягань молдаван. Однак ця традиція не стосується міжнаціональних взаємин – вечорниці, досвітки, вулиці відбувались у замкнутому субкультурному середовищі, дуже вузькому, а сторонні парубки допускалися туди дуже рідко, в певні моменти, і то – за могорич.

Локальною особливістю було те, що музики збиралися на подвір'ї однієї з дівчат, яка повинна була приготувати ще й половину хати для того, щоб парубки могли закликати туди вподобаних ними дівчат «на балачку» (ця «балачка» була вже першим кроком до одруження, подібно, як у болгар). Музики тут слугували місцем знайомства парубків інших сіл з місцевими дівчатами, але своєї національності. Кожен парубок, який би він не був бідний, мав право запрошувати на розмову будь-яку дівчину, й вона не повинна відмовлятися, бо в іншому випадку її проганяли з музик, а вночі в неї крали ворота або обмазували хату дьогтем. Це застосовували до тих дочок багатіїв, які зневажали бідняків. Рівноправність усіх членів громади суворо оберігалась, а її порушення каралося побоями та виключенням з громади, «парубоцького товариства». На музики в цій місцевості ходила не лише молодь, а й всі бажаючі.

Торкаючись пісенної традиції, Т. Осадчий спостеріг її руйнування в багатонаціональному середовищі: «Как парни, так и девушки любят пение; песни можно услышать каждую ночь, – но смысл этих песен извращен, они составляют набор малорусских слов с примесью великорусских; только в селе Михайловке, населенном почти исключительно малоруссами, сохранились в чистом виде народные малорусские песни» [10, с. 47].

Що стосується вірувань, то Т. Осадчий зафіксував традиційні уявлення українців про померлі душі, домовиків, русалок, відьом і чаклунів, а також віру у ворожок, які зазвичай вгадують долю. Побутування певних забобонів неоднакове навіть у селах однієї волості – це залежить як від стану збереженості традиції, так і від рівня просвіти селян. Так, у Троїцькому, Михайлівнці та Білоусівці, де селяни більш освічені, багато є таких, котрі не надають значення обрядам, не приймають кожне слово на віру, до всього ставляться критично й не вірять в існування

духів та відьом. Тут, значить, нема й чаклунів, які знаються з нечистими духами. Вірять лише, що ворожки можуть отруїти зіллям, «данням» [10, с. 50]. А от у Щербанях, у середовищі майже всього населення панують забобони, тут живе й багато «ворожок». Однак автор, подібно до Г. Сорокіна, запевняє, що це абсолютно безневинні бабусі. Це ж стосується і народної медицини – знахарки лікують травами, адже у волості нема навіть фельдшера, і Т. Осадчий зауважує, що ці лікарі, особливо костоправи, часто рятують хворого, і пропонує офіційній медицині придивитися до багатовікового народного досвіду [10, с. 50-51]. Він також наголошує на важливості вивчення символіки сновидінь [10, с. 48-49].

«Для того, хто хоче пізнати тип українця-новороса, книжка Осадчого має велику ціну», – зазначав у своїй рецензії на працю Агатангел Кримський [3, с. 220]. Він відзначив не лише достоїнства праці, а й ті недоліки, які відразу впадають в око. Це, передусім, безсистемність, сумбурність у викладі матеріалу: приміром, календарні звичаї змішані з родинними або подані в різних розділах: «Можна було б зробити їй докір за те, що в ній нема суворої системи, що звістки подаються іноді якось у розкидку (хоч мова скрізь іде звязково та плавко) та що виклад часом страждає нерівністю, себто деякі речі описано дуже детально, а деякі аж надто коротко, дарма, що вони мають однаковісіньку важливість» [3, с. 223]. Тут можна лише зауважити, що структура видання – це не самостійний план автора, воно відображає структуру програми, за якою писалося. Тож цілком погоджуємося з Кримським, що «усі звістки, що подав автор неоднорідно, не тратять через те своєї ваги ані на крихту» [3, с. 223].

Інший видатний учений Володимир Ястрєбов у рецензії на цю книгу, опублікованій у «Киевской Старине», писав: «Монография Т. Осадчого отличается большим обилием разнообразных фактических сведений о волости, почерпнутых им лишь в незначительной степени из литературы (в первых двух главах), в которой, однако, он обнаруживает значительную начитанность, большею же частью из личных наблюдений и опросов жителей на месте» [17, с. 360].

Однак цей скрупульозний критик зауважив і ту проблему, з якою ми зіткнулися при написанні цієї статті – неможливість визначити міру впливу на українські обряди молдавських: «К сожалению, о молдаванах в труде г. Осадчого мы нашли сведений гораздо менее, чем о малороссах, и потому не могли составить себе понятия, насколько сильно влияние последних на первых, а потому и не могли убедиться вполне,

дійсно ли в данній волості дело идет к равноправному слиянню этих национальностей, а не к утере малороссами своих особенностей и к подчинению молдаван в бытовом отношении» [17, с. 361].

Суттєвим недоліком праці Т. Осадчого ми вважаємо те, що вона не підображає впливу, який мали українці на молдаван. Що з матеріальної та духовної культури, звичаєвості, обрядовості, світогляду українців перейняли вони, і чи асиміляційні процеси відбувалися в однаковій мірі в середовищі обох народів, чи нерівномірно?

Що ж, питання поставлене глибоко, тонко і дає перспективу для дослідження сучасних краєзнавців – що ж сталося за сто літ у Щербанях, Білоусівці, Троїцькому та Михайлівці? Чи витворився «новий тип новороса», тобто якоїсь наднаціональної спільноти з уніфікованою культурою, чи відмовились молдавани та українці Побужжя від своїх традицій, чи все ж таки зберігають свою самобутність?

Праця Тихона Осадчого «Щербановская волость», як одне з перших регіональних досліджень цього краю, написане на матеріалах, зібраних автором, який у 1890–1897 рр. жив тут і спостерігав ці процеси зсередини, тому вона ніколи не втратить значення першоджерела.

Иванникова Людмила

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА УКРАИНЦЕВ ХЕРСОНСКОГО ПОБУЖЬЯ В ИССЛЕДОВАНИИ ТИХОНА ОСАДЧЕГО

В статье отражена история издания и научное значение одного из первых этнографических исследований Херсонской губернии – монографии Т. Осадчего «Щербановская волость», в которой исследуется функционирование и динамика развития отдельных явлений традиционной культуры украинцев Побужья в условиях полиэтнической среды в конце XIX в. В частности речь идет об ассимиляционных процессах в нескольких украинско-молдавских селах.

Ключевые слова: Юг Украины, традиционная культура, межнациональные отношения, украинско-молдавские культурные связи.

Ivannykova Ludmyla

TRADITIONAL CULTURE OF UKRAINIANS IN KHERSON POBUZHYA IN TIKHON OSADCHYJ'S STUDY

The article highlights the history of publishing and scientific value of one of the first ethnographic studies about Kherson province – monograph T. Osadchy's

“Scherbanovskaya province”, which reflected the functioning and dynamics of the some process of traditional Ukrainian Bug culture in a multiethnic environment of the end XIX century. Specifically talking about assimilation processes in several Ukrainian-Moldovan villages.

Keywords: *South Ukraine, traditional culture, international relations, Ukrainian-Moldovan cultural ties.*

Джерела та література

1. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-статистичне дослідження) / В.К. Борисенко. – К.: Наук. думка, 1988. – 192 с.
2. Вовк Х. К. Студії з української етнографії та антропології / Професор Хведір Вовк. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.; іл.
3. Кримський А. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии: историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание Т. Осадчого. Издание Херсонской земской управы. Херсон, 1891 р. Ціна 1 крб (з пересилкою). Стор. 112, дрібного друку, великого формату / Акад. А. Ю. Кримський // Розвідки, статті та замітки. – К.: Друкарня УАН, 1928. – С. 220-224.
4. Лобачевский В. С. Летопись прихода с. Ольшанки св. Иоанна Милостивого церкви / свящ. В. С. Лобачевский. – Одесса, – 1889. – 61 с.
5. Лозинський Й. І. Українське весілля / Й.І. Лозинський / Упор. і вступ. ст. Р.Ф. Кирчіва. – К.: Наук. думка, 1992. – 175 с.
6. Опыт программы для этнографического изучения Херсонской губернии // Сборник Херсонского земства. – 1889. – № 3. – С. 69-75.
7. Осадчий Тихон // Енциклопедія українознавства. Словникова частина. Том 5 / Гол. ред. проф. д-р Володимир Кубійович. Перевидання в Україні. – Львів, – 1996. – С. 1879-1880.
8. Осадчий Т. И. Брачные договоры у Малороссов / Т. И. Осадчий // Этнографическое обозрение. – 1893. – № 3. – С. 121-130.
9. Осадчий Т. И. Козацкий батько Палий. Очерк по истории старой козацкой Украины / Т. И. Осадчий. – Херсон, – 1892. – 48 с.
10. Осадчий Т. И. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии. Историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание / Т. И. Осадчий. – Херсон, – 1891. – 112 с.
11. П. К-ов. Т. И. Осадчий. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии: историко-географическое (sic!) и хозяйственно-статистическое описание (Херсон, 1891) / П. К-ов // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 4. – С. 9-10 (Критика и библиография).
12. Р.М. Статистика // ЕУ. – Т. 8. – Львів, 2000. – С. 3036-3040.
13. Сборник Херсонского земства. 1891. № 2 // Этнографическое обозре-

ние. – 1891. – № 2. – С. 181-182.

14. Сорокин Г. И. Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания / свящ. Г. И. Сорокин. – Херсон: Изд. Херсонской земской управы. – 1890. – 65 с.

15. Шиян Р. І. Бузьке козацьке військо // Українське козацтво: Мала енциклопедія / Кер. авт. колект. Ф. Г. Турченко; Відп. ред. С. Р. Лях. – Вид. 2-е, доп. і перероб. – К.: Генеза; Запоріжжя: Прем'єр, 2006. – 677 с.

16. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии: историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание Т. И. Осадчого // Русская мысль. – 1892. – Сентябрь. – Год тринадцатый. – С. 413-414.

17. Ястребов В. Н. Щербановская волость Елисаветградского уезда Херсонской губернии: историко-этнографическое и хозяйственно-статистическое описание Т. И. Осадчого. Херсон, 1891 / В. Ястребов // Киевская Старина. – 1892. – № 2. – С. 359-361.

Коваль-Фучило Ірина

УДК 392.7+398.843

ІМЕННИ НА КОСІВЩИНІ: АРХАЇЧНА ОСНОВА І СУЧАСНЕ ПОБУТУВАННЯ ОБРЯДУ

У статті проаналізовано функціонально-семантичні особливості обряду святкування іменин у селі Прокурава Косівського р-ну Івано-Франківської обл., записаний автором влітку 2012 року. Часова приуроченість обряду, локус виконання, спосіб виконання, ритуальні предмети свідчать про архаїчні корені цього локального звичаю.

Ключові слова: Косівщина, іменини, календарні обряди, ритуальний діалог.

Особливою вдачею експедиції 2012 року на Косівщину вважаю своє знайомство із Сидорак Наталією Юріївною, 1949 р.н., уродженкою села Прокурава Косівського р-ну Івано-Франківської обл., талановитою співачкою, оповідачкою, вишивальницею, учасницею гурту «Барви Карпат», турботливою і люблячою матір'ю і бабусею. Від Наталії Юріївни я записала гаївки, колядки, голосіння, ліричні пісні, а також опис великодніх ігор, похоронного обряду.

Серед усього масиву зафіксованого матеріалу мені особли-

во запам'ятався опис обряду святкування іменин у с. Прокурава. Інформація про таке святкування мені раніше не траплялася. На розмову про іменини ми з пані Наталією вийшли в контексті інтерв'ю про календарні обряди, зокрема про святкування Юрія, яке на Гуцульщині загалом, і в Прокураві зокрема, обходять в особливий спосіб: «На Юрі в нас брали цього калачика [спеченого і освяченого на Великдень], брали писанки, брали соли свіче'ної, і є такі квіти юрінке, копали ці квіти, прикрашали пліт. А це дрібоньки беруть нарізають: це колач, цих юріно'к, цеї соли, – і це дають перший раз худобі. Перший раз дають кушити цього свіченого».

Але все це відбувається вже пізніше, оскільки дуже рано йшли, та й сьогодні ходять, вітати сусіда Юрія: «/ – А щось співали на Юрія? / – У нас на Юрія іменини. Люди рано... Це чи Юрія, чи Івана, чи там Степана, чи Василі – у нас ідуть. Збираються – так у нас тут є в сусідстві Юра. Ми збираємси, беремо колач... / – Ваша сім'я? / – Ні, наші сусіди. Беремо колач. В нас є форма така – великий колач. На колач мужчині зав'язують рушник. І ми досхідсонця приходимо під хату, навіть госпо'дарі ще спят. Ми приходимо і зачинаємо:

*Зійшла зоря серед неба, стала ясно нам сіяти,
Нині твої іменини, прийшли тебе вінчувати.
Іменини твої власні, любі, милі і прекрасні,
Живи в щасті, в красі цвіта і щасливі многа літа.
Ой пускайте нас до хати, іменини відгадати,
Іменини відгадати, «многа літа» заспівати.*

/ – А це давній обряд чи це вже сучасний? / – Давній! Це давній-даве'нний обряд, відколи наше село, відколи наші прадіди.

Господар відкривав двері, мужчини піднімають цього на руки, підкидають до стелі, а жінки співають:

*А наш Юра най жиє,
Многа літа най має,
Многая літа, многая літа!
Проживайте, процвітайте, як рожевий цвіт,
Проживайте, процвітайте на многая літ,
Многая літа, многая літа.
За здоров'я, за спасіння – многая літа.*

Тоді господарі накривають стів, всі сідають за стіл і починають гуцульське:

*Ой недавно так ни було, тай скоро ни буде,
Шоби тут си набували такі файні люди.*

Господарі співають:

*Гості наші делікатні, гості наші пишні,
Ніжки би вас не боліли, шо ви до нас прийшли.
Ніжки би вас не боліли ніколи, ніколи,
Би-сте такі веселенькі, як ластівка в поли.*

Гості співають:

*Ѓазда файний, ғазда файний, ғаздині ше краща,
Ходит собі коло гостий, як зіронька ясна.
А як буде ғаздинечка ходити весела,
Будут гості приходити з дисетого села.
А як буде ғаздинечка сумненька ходити,
То не буде сусідочка в гості приходити.*

То без кінця можна співати. Подають холодець, в нас називають студинец. Вона подає – тай співає:

*Ой кувала зозулечка, сіла на бервінчик,
Досігайте, гості наші, – йкий добрий студіньчик.*

І ше:

*Ой кувала зозуленька на дубі, на дубці,
Досігайте, гості наші, – йкі добрі голубці!*

Типер співає:

*Гості наші делікатні, за тісовим столом,
Просим їсти, просим пити з низеньким поклоном.*

А ці:

*Ѓазди наші делікатні, ми їли тай пили,
Шо нам було недогода – то ми вібачєли.*

*/ – І так є дотепер? / – І так дотепер! І так ходє, і так сидє,
вінчуют. Це можна співати і співати, пісень є усяких. А вже йдут, тай господарі співають:*

*Гості наші делікатні, а ви нам си снили,
Дай вам, Боже, здоровєчко, шо ви приходили.*

А ці гості, які виходє:

*Ой кувала зазулечка на грушечці збоку,
Єк діждемо, то прийдемо ше й другого року.*

*Так заспівали в одного Юри, а є ше другий – тай того повінчували.
/ – Нічого собі! І до жінок так ходять? / – І до жінок так. Колись пішли до завклубихи нашої Марії, шо була керівничков. Ми зібралися... А досвіта йдуть, досхідсонця. Ми прийшли десь о 4-ій годині. Вона спит. Ми як заспівали – вона світло повключала, бігає, бо вона вже собі рихтувалася. Ни думала, шо так рано прийдут».*

Описаний обряд містить різночасові за походженням елементи: від архаїчних обрядових реалій, як-от калач, виконання обряду до світанку на подвір'ї, до сучасних новоутворень у традиційній народній культурі, – маємо на увазі, насамперед, вербальний компонент – тексти привітальних пісень, а також приуроченість привітання до іменин.

Хронологічна приуроченість обряду привітання до часу перед світанком не випадкова, адже це час коли, за народними уявленнями, магічна сила природи ще незаймана, а тому особливо корисна, благодатна. Цю тезу підтверджують, крім іншого, колядки, у яких саме в цей час слід подбати про важливі потреби:

Ой рано, рано кури запіли, святий вечір!

А ще раніше Ганнуся встала, святий вечір!

Ганнуся встала, батенька благала, святий вечір!

– *Ой дай, батеньку, мамцю, доненьку, святий вечір!* [3, с. 71].

Важливе місце виконання обряду – на подвір'ї під хатою. Саме тут виконують календарні обряди обходу дворів – колядки, ринцівки (великодні календарні пісні на Львівщині) [2, с. 152, 154], тут відбувається перший етап ритуального символічного викупу молодої та інше. Семантичний статус подвір'я визначається тим, що це своєрідна буферна зона, яка вже не є дорогою і ще не є домівкою.

Архаїчною ознакою обряду є діалогічність виконання пісень: гості і господарі почергово співають одні одним. Це, можна сказати, розвинена форма архаїчного ритуалу-діалогу, описаного Микитою Толстим [7]. У нашому випадку текст діалогу складається не з коротких клішованих форм, а з типових гуцульських коломинок. Ці тексти вже не мають первісного сакрально-магічного значення, а виконують, насамперед, естетичну й етичну функції.

Чи не найважливішим елементом іменин є обов'язкова наявність колача – обрядового хліба у формі кільця із невеликою діркою посередині, на який пов'язують рушник (для чоловіка) або хустину (для жінки). Про ритуально-семантичне значення хліба написано чимало (див., зокрема, [6]). У нашому випадку важливо наголосити на використанні колачів у похоронному обряді на цій території: кожному учасникові дають так званий пода'ваник (найчастіше це колач і свічка), а активним учасникам похорону до цього дають ще рушник (чоловікам) або хустину (жінкам). Такою є, приміром, ритуальна плата трембітареві [7, с. 91]. Цікавою типологічною паралеллю використання хліба є поширений у південних слов'ян звичай приносити хліб новонародженій дитині: «Прихід із хлібом гостей можна вважати спільною рисою південнослов'янського свята народин» [4, с. 160].

Ознакою пізнього формування описаного обряду іменин є також, крім вербальної складової, несформована парадигма найменувань: ми не зафіксували жодної спеціальної назви учасників обряду, їхніх дій, використовуваних предметів тощо; а ще відсутність комплексу вірувань та уявлень, пов'язаних із іменинами. Це, очевидно, пов'язано із християнським впливом на формування цього обряду, оскільки його виконання приурочене до вшанування християнських святих.

Представлений нами обряд святкування іменин є свідченням розвитку традиційної народної культури, виявом її плідності і здатності до трансформації, внаслідок якої виникають нові форми і видозміни архаїчних обрядів.

Коваль-Фучило Ірина

ИМЕНИНЫ НА КОСОВЩИНЕ: АРХАИЧНАЯ ОСНОВА И СОВРЕМЕННОЕ БЫТОВАНИЕ ОБРЯДА

В статье проанализированы функционально-семантические особенности обряда празднования именин в селе Прокурава Косовского р-на Ивано-Франковской обл., записанный автором летом 2012 года. Временная приуроченность обряда, locus выполнения, способ выполнения, используемые ритуальные предметы свидетельствуют об архаических корнях этого локального обычая.

Ключевые слова: Косовщина, именины, календарные обряды, ритуальный диалог.

Koval-Fuchylo Iryna

NAME-DAY ON KOSIV DISTRICT: ARCHAIC BASIS AND MODERN EXISTENCE OF THE RITE

The paper explores functional and semantic features of the ritual name-day celebration in the village Prokurava Kosiv district, Ivano-Frankivsk region, recorded by the author in the summer of 2012. Time restriction ordinance, locus of execution, method of execution, ritual objects indicate the archaic roots of this local custom.

Keywords: Kosiv district, birthday, calendar rites, ritual dialogue.

Джерела та література

1. Коваль-Фучило І. Персональний код поховального обряду на Косівщині: трембітар // НТЕ. – 2012. – № 3. – С. 89-93.
2. Коваль-Фучило І. Українське великоднє колядування (у контексті польського «динґуса-шиміґуса» і білоруських волочобних пісень) // Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Зб. наук. праць. – Одеса, 2011. – С. 151-160.
3. Народні пісні. Записи Людмили Єфремової. – К.: Наук. думка, 2006. – 575 с.
4. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. – М.: Изд-во «Индрик», 2004. – 768 с.
5. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. – М.: Изд-во «Индрик», 2004. – 320 с.

6. Толстая С. М. Хлеб // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 5. – М., 2012. – С. 412-421.

7. Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. – М.: «Наука», 1984. – С. 5-72.

Кожолянюк Олександр

УДК 392.5(477.8)

ДУХОВНИЙ СВІТ УКРАЇНЦІВ ВІД ЧАСУ ВВЕДЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА

У статті досліджено духовну культуру давніх українців дохристиянського часу. Простежено за археологічними, писемними та етнографічними джерелами дохристиянські (язичницькі) вірування українців.

Ключові слова: культура, віра, джерела, світогляд, господарська діяльність, боги.

У 20-80-х рр. ХХ ст. (радянський період) офіційна історія українців починалася з невеликого археологічного екскурсу (за кілька століть перед часом існування Київської Русі) та з літописів “Повість минулих літ”, “Слово о полку Ігоревім” і у кінці ХХ ст. введеної у науковий обіг “Велесової книги”. Ці літописи та історія, побудована на них, складають лише пізню частину справжньої і давньої історії України та історії культури українців. Відповідно формувалось враження, що українці не мають давньої дохристиянської історії. З початку 90-х рр. ХХ ст. все більше науковців цікавиться минулим українців I тис. н.е., а також шукає і знаходить корені українського етносу від III – II тис. до н.е., а окремі і від XIX – XII тис. років до н.е.[15, с.12, 18-20; 3, с. 59; 13, с. 333-334]

Історію і духовний світ населення України, в тому числі і Буковини, дохристиянського часу можна простежити за археологічними (дослідження В.Хвойка, Я.Пастернака, В.Даниленка, О.Кифішина, Б.Рибаківа, О.Трубачова, Л.Залізняка, Б.Мозолєвського, М.Чмихова, Б.Тимощука та ін.), писемними матеріалами (написи на каменях Кам'яної Могили, “Велесова книга”, “Іларіон Київський”, “Лист Володимира Мономаха до Олега Святославича”, “Слово про князів”, “Послання Никифора – митрополита Київського”, “Слово о полку Ігоревім”, “Мойсей Видубецький”, “Данило Заточник”, “Слово про загибель Руської землі” й ін.) та етнологічними джерелами (колядки, щедрівки, веснянки, купальські пісні, замовляння, прислів'я, коломийки, міфи та ін.). Але й сьогодні, після майже п'ятнадцятирічного існування незалежної України, більшість із згаданих вище джерел не використовується для розуміння витоків українців та їхньої давньої історії і культури.

Уже в кінці XIX – на початку XX ст. видатні діячі української культури (М.Грушевський, І.Франко, Леся Українка, М.Драгоманов та ін.) у своїх творах неодноразово звертали увагу на штучність утворення християнської релігії, на існування розвиненого релігійного світогляду у мешканців Землі задовго до біблійних часів та про надуманість основних догм християнства.

Український письменник-демократ І.Франко у своїй праці "Сотворення світу" писав: "Але сьогодні вже кожному ясно, що ті біблійні обрахунки не мають ніякої вартости і були зроблені у дуже пізніх часах жидівськими рабінами... Отже, тут не треба було Дарвіна, щоб доказати, що біблійні оповідання про початок світу бодай щодо означення часу на 4–5 тисяч літ перед Христом не мають ніякої підстави" [12, с. 4].

За давніми уявленнями наших предків природа є живою, вона наповнена духами і душами. Протягом календарного року землю і її багату природу оживляє Сонце, яке є натхненником радості життя, посилає життєдайне тепло. Ось тому-то й Сонце на небі – Сварог – отримало назву Дажбога.

Для розуміння суті духовного світу українців важливо розібратися у питанні місця терену України на геополітичній карті світу. Україна знаходилась і знаходиться на перетині торгово-економічних та історичних шляхів між Сходом і Заходом, Північчю і Півднем, на кордонах дотику різних релігій – християнства й мусульманства, різних конфесій – православ'я, греко-католицизму та католицизму. Таке геополітичне положення українських теренів створювало для його мешканців майже постійну загрозу бути об'єктом нападу близьких і віддалених завойовників, що, в свою чергу, впливало на формування життєвих орієнтирів населення і в значній мірі – на такий складник духовної культури як вірування.

Іншою обставиною, яка впливала на формування світогляду, була господарська діяльність українців. Як свідчать археологічні знахідки та обстеження залишків трипільської культури, у праукраїнців уже за 4 тис. років до н.е. основною галуззю господарства було землеробство (дослідження В.Хвойка, В.Даниленка та ін.). Хліборобство зокрема і агрокультура в цілому є першими на планеті Земля цивілізаційними виробляючими галузями господарства.

Пшениця, починаючи з трипільських часів, у населення терену України є невід'ємним складником матеріального та духовного життя. Звичай домішувати зерно в глиняне тісто при виготовленні кераміки, який зафіксований у племен трипільської культури [7, с. 6], є відлунням культової обрядовості зерна, хліба, а також символом родючості і багатства суспільства.

Відомо, що давні українці уже за чотири тисячі років до н.е. вживали

в обрядовій їжі кутю. Так, у давніх трипільців жінка-мати, як голова сім'ї, при вогнищі у керамічному посуді (горщику) готувала їжу – пшеницю з медом, горіхами та маком. Кутя відома у різних варіантах: пісна кутя, багата кутя, голодна кутя, поминальна страва із зерна пшениці – колово (коливо) та ін. Цікавими є висновки дослідників про походження й аналогії в інших мовах терміна “кутя”. Вважається, що цей термін походить від давньовірменського *kut, kutoy* – “зерно”, “ядро”[4, с. 366].

Ще більше свідчень про заняття землеробством у слов'яно-українських племен I тис. н.е. Зокрема, у племен празько-корчацької культури V – VII ст. н.е., яка мала поширення у Попрутті, Верхньому і Середньому Подністров'ї до верхів'їв Вісли, провідною галуззю господарства було землеробство. Як свідчить археолог В.Д.Баран, на багатьох поселеннях цієї культури знайдені зерна пшениці, проса, ячменю, гороху, сочевиці та інших сільськогосподарських рослин. Робиться навіть припущення, що тут перелогова система землеробства замінила підсічну[1, с. 38-49].

Не міг не відкластись у духовному світі людини, не впливати на її вірування постійний зв'язок із землею, який називають українським антеїзмом[5, с. 6]. Культ землі та землеробської праці разом з культом тваринництва, що було безпосередньо пов'язане із землеробством, становили основу світобачення давніх українців. У дохристиянській рідній українській вірі серед основних космологічних п'яти стихій світу – води, неба, землі, повітря, вогню – перевага надається землі; за давньою легендою, Бог виліпив людину із глини[5, с. 6].

В українців жоден обряд не обходиться без використання хліба або продуктів землеробської праці. Відповідно з основними заняттями – землеробством та скотарством – формувався і аграрний календар. Як у природі простежується циклічність і стабільність, так і у світогляді українців переважає ідея циклічності і сталості. Селянське життя українців було до певної міри прогнозованим, певна залежність могла бути лише від якихось природних катаклізмів (надмірне зволоження ґрунту, посуха, буря, град і т. ін.), які у смузі їх проживання траплялися нечасто. Тому й духовний світ людини був чітко визначеним, сталим і пов'язаним, у першу чергу, з природою, а вже потім з невидимим світом богів. Цей духовний світ можна назвати натуральним. Саме на цій основі формувались і певні риси вдачі українця, такі як замкнутість, незацікавленість в розширенні впливу на сусідів, терпимість до різних вірувань сусідніх народів, які часто вели зовсім інший спосіб життя – кочовий або напівкочовий – і мало були зв'язані із землеробством тощо.

Письменник та історик раннього середньовіччя Прокопій Кесарійський у VI ст. н.е. так писав про населення терену України: “... Вони визнають владикою всіх Єдиного Бога, що посилає блискавку.

Жертвують йому биків та всяку іншу жертву. Якоїсь фатальної долі, яка б мала силу над людьми, вони не признають: коли хто побачить перед собою видиму смерть, чи в хворобі, чи на війні – він обіцяє за своє життя жертву богові, якщо він не пропаде, і, врятуючись, жертвує обіцяне та й думає, що тією жертвою врятував собі життя. Шанують річки, німф та деякі інші божества, жертвують їм усячину і з тих жертв ворожать собі...”[7, 296-297]

Дослідники історії релігії в Україні (П.Яроцький, А.Глушак та ін.), вказуючи на особливості християнства Давньоруської держави, відзначали становлення останнього на основі розвиненої дохристиянської культури. Так, у праці “Українське православ’я”, опублікованій у серії “Історія релігії в Україні”, П.Яроцький пише: “Одна з найістотніших особливостей Київського християнства – схрещення східного християнства із західним християнством на ґрунті дохристиянської культури Київської Русі” [11, с. 5]. Проте така характеристика є досить загальною і помилковою, оскільки життєва практика від часу введення на Русі християнства і до сьогодні показує, що християнство завжди боролось у різний спосіб з дохристиянськими віруваннями, і приклади співжиття певних елементів дохристиянської обрядовості в християнських обрядах є швидше за все не фактом добровільного використання християнством “ґрунту дохристиянської культури”, а результатом вимушеної практики. Потрібно враховувати й те, що досить тривалий період, у декілька століть, на Русі існувало двовір’я.

Соціально-економічна ситуація на землях Русі у X ст. була досить складною для швидкого й легкого закріплення християнської віри. Якщо владні суспільні сили були зацікавлені у християнській релігії з її ідеями спокути, спасителя, покори властям, надії на краще загробне життя у мрійливому раю, то релігійний світогляд язичництва був більш притаманний народним масам, зв’язаним із сільським господарством. До того ж потрібно врахувати, що християнство прийшло на українські землі, які мали розвинену релігійність.

У одній з найдавніших писемних пам’яток української духовності “Велесовій книзі”, написаній у IX ст., є розповіді про життя українців від VI ст. до н.е., про вірування і божества, про релігійну обрядовість. Зокрема, тут зазначається, що боги Русі не беруть жертву людську або тваринну, а жертвовність здійснюється через овочі, квіти, зерно, молоко, суру, мед. “Се жертва наша є мед, сура о дев’ятисилі і щавлі удіяна і на сонці настояна три дні, а потім кризь вовну ціджена. І то буде жертва богам правим, які суть наші праотці: бо се походимо од Дажбога і стали славні, славлячи богів наших”[2, с. 93].

Про богів давніх українців у “Велесовій книзі” написано: “Се бо молячись, найперше Триглаву поклонятися маємо і йому велику

славу співаємо. Хвалимо і Сварога, діда божого, який тому роду божеську є началом і всьєному роду криниця віща... І богові Перуну, громовержцю і богові прі і боріння скажемо не переставати живих явищ кола крутити... І богові Світовиду славу проголошуємо – се бог Прави і Яви, і йому співаємо пісні, яко свят є... Перун і Світовид – ті обоє удержані в небі. А з обох боків їх Білобог і Чернобог б'ються – і ті небо тримають, аби світу не бути повергнутому. А за тими обома – Хорс, Велес, Стрибог держать, а поза ними – Вишень, Лело, Літиць, Радогощ, Календо, Кришень. І се тих удержують – Сивий Яр і Дажбо. І се інші є – Білояр, Ладло, Купало, Сіниць, Житниць, Вінич, Зернич, Овсянич, Студеч, Леліч і Лютич, а по тих – пташич, звіринич, милич, дощиць, плодець, ягодець, бджолич, тростиць, кленчиць, озерець, вітриць, соломиць, грибиць, ловиць, бесідиць, сніжиць, страниць, святиць, родиць, світиць, кровиць, красиць, травиць, стеблиць. А також суть – родиць, маслиць, живиць, відиць, листвиць, квітиць, водич, звiздиць, громець, сімич, липець, рибець, брезич, зелінець, гориць, страдиць, спасиць, листовержець, мислиць, гостиць, ратиць, чурць, родиць..."[2, с. 65-67]

Князь Володимир Святославович у 980 р. ввів пантеон київських богів (Володимирів "Олімп"), який не узгоджувався з місцевими (київськими) традиціями. Порядкове розміщення та імена божеств (Перун, Хорс, Дажбог, Стрибог, Симаргл, Мокоша) мали немісцеве походження[9, с. 14]. Вчені вважають, що ці боги були верховними богами окремих племен, які ввійшли до складу Київської Русі (полян, древлян, сіверян, ільменських словен, дреговичів і кривичів)[11, с. 32; 6, с. 317].

Боги Володимирового "Олімпу" були встановлені на пагорбі, на місці давнього язичницького храму та християнського храму, спорудженого у період правління Ольги та Святослава; останній храм був зруйнований десь між 969-972 рр., у часи гонінь на християн. Єпископ новгородський Іоаким подає нам точну інформацію про причини і час руйнування християнських культових споруд. В "Історії" Іоакима є відомості, що Святослав Ігорович у війні з греками на Дунаї зазнав поразки. Оскільки язичницька віра ще була основною, особливо серед простого люду і воїнів-дружинників, то поширилась чутка, що християни розгнівали язичницьких богів. Можливо, під тиском воїнів, а можливо, і через свої власні переконання Святослав накинувся на християн з репресіями, навіть був убитий його брат Гліб, який не відмовився від нової віри. В процесі цих репресій і були зруйновані християнські храми. Іоаким пише про дії Святослава так: "Наказав храми християн розрушити і спалити, і сам незабаром пішов, бажаючи всіх християн знищити"[10, с. 111].

Детальний аналіз літописних джерел та археологічних матеріалів

вказує, що шість скульптур загальнодержавних богів було розміщено у новозбудованому язичницькому храмі на горі, де зараз стоїть Андріївська церква[4, с. 92]. Пантеон Володимира став релігійним центром Київської Русі. Релігійна реформа була проведена з метою політичного об'єднання Русі під владою Києва. Проте уже через 8 років цей язичницький "Олімп" богів був замінений християнськими богами.

У літописі "Повість минулих літ" говориться про те, що на горі, де стояли Боги Володимира (Перун та інші), Володимир побудував у 988 р. церкву святого Василя, а Перуна, скинутого з п'єдесталу, наказав прив'язати "до хвоста коня і волочити його з гори по Борочиву спуску до Струмка"[8, с. 80].

Таким чином, зміцнившись у Києві і прибравши до рук слов'яно-українські племінні об'єднання, князь Володимир рішуче перейшов до зовсім іншої релігії – християнства, яка більше відповідала централістським планам київської влади, оскільки проголошувала смиренність і терпимість при єдиному Верховному Богові.

Писемні та етнологічні матеріали (обрядовість, фольклор) засвідчують, що після офіційного впровадження християнства народні вірування в українців не зникли протягом усього періоду існування Давньоруської держави та збереглися паралельно або в поєднанні з християнством до нашого часу. Відповідно, стає зрозумілим, що прийняття християнства було здійснено зверху і насильно, а народна віра довгий час існувала паралельно і визначила довготривалий період двовір'я.

Прекрасну характеристику ролі і значення для українців християнства дав сучасний український етнограф-фольклорист київської етнографічної школи Василь Скуратівський. Говорячи про нищення духовної культури українців у різні часи, він відзначає: "Як би ми не ставилися до нової віри, але мусимо визнати, що вона цілковито заперечувала всі первісні вірування корінного етносу – богів, духів, обереги, символи, а відтак і тісно пов'язані з ними світоглядні уявлення, звичаї та обряди, які впливали з мітології давньої релігії. Ми можемо виправдовувати чи не сприймати це явище, але не маємо права однобоко ідеалізувати його: нова релігія на початковому етапі була насильно впровадженою, а отже, й чужою, оскільки повністю відкидала етнічний світогляд"[9, с. 10].

Бачачи живучість народної календарної обрядовості протягом століть, християнська церква змушена була частково прив'язати християнські свята до народних. Так до народного свята Різдва-Коляди було приєднано святкування народження Ісуса Христа, святкування початку Нового року зв'язано зі святом св. Василя, до свята Купала прилаштовано свято св. Івана Хрестителя, до свята Паликопа (Перуна) – свято св. Іллі, до свята Велеса – свято св. Власія і т.д.

Ціле тисячоліття переслідувана християнством, іноземними гнобителями (Австро-Угорщини, Польщі, Росії) та власними зрадниками віра народу, а разом з нею і народна культура мусили перебувати у напівлегальному, а часто й підпільному становищі. Але, як зазначає В.Шаян, "вона збереглася в гушавині народу, на дні фольклору. В його звичаях і обрядах. В останках двоєвір'я. З цими народними обрядами і звичаями вела церква нещадну борню. Якщо ця боротьба не вдалась, то це доказ утасної сили, яка дримає на дні цих обрядів. Сили правдивої української віри"[14, с. 473].

Під впливом християнської ідеології, яка в кінці пізнього середньовіччя здобула перевагу над дохристиянською релігією, утвердилась думка, що саме християнство принесло на землі України культуру, що лише воно є чинником, на основі якого формувалась духовність народу, що саме християнству українці завдячують прилученню до цивілізації. Насправді ж історико-етнологічні спостереження констатують зовсім протилежне. Саме дохристиянські прадавні вірування, обряди і звичаї є головними виразниками духовності українців і саме на їх основі й ґрунтується духовність української нації.

А щодо питання про дохристиянську бездуховність, безкультурність і відсутність історії в українців, то з цього приводу добре висловився В.Шаян: "Отже це брехня про нашу дохристиянську безкультурність! Коли зважимо далі найважчу втрату нашої дохристиянської історії, тоді зрозуміємо в заключенні, що це є втрата найбільша. Нарід без історії є історичним безбатченком. Він затрачує основу своєї національної свідомості. Ми втратили її найважливішу частину"[14, с. 476].

Часто виникає питання: чи дохристиянська культура, вірування і обрядовість є такими вже відмінними від християнства, що воно вело і веде нещадну боротьбу з давньою культурою українців та інших народів, які мають етнічну віру?

Звичайно, що є дуже багато спільного у обох релігійних напрямках. В більшості випадків народні звичаї християнізовано, деякі з них запозичено з давньої віри без суттєвих змін, як, наприклад, культ покійників, віра в загробне життя, віра в небо, віра в добрі (Бог, святі, ангели тощо) та злі (чорти, демони, нечисті) сили. Подібними, а переважно й однаковими є засади поведінки людини в обох релігіях: доброта, любов, працьовитість, прагнення до кращого життя, співчутливість, добропорядність у сімейному та громадському житті, готовність прийти на допомогу тим, хто цього потребує тощо.

ДУХОВНЫЙ МИР УКРАИНЦЕВ ОТ ВРЕМЕНИ ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА

В статье исследована духовная культура древних украинцев дохристианского времени. Прослежены по археологическим, письменным и этнографическими источниками дохристианские (языческие) верования украинского народа.

Ключевые слова: культура, вера, источники, мировоззрение, хозяйственная деятельность, боги.

Kozholyanko Alex

SPIRITUAL WORLD TIME OF UKRAINIAN INTRODUCTION OF CHRISTIANITY

The article deals with the spiritual culture of ancient Ukrainian pre-Christian times. Traced from archaeological, ethnographic and written sources pre-Christian (pagan) beliefs Ukrainian.

Keywords: culture, faith, power, ideology, economic activity, the gods.

Джерела та література

1. Баран В.Д. Давні слов'яни. – К., 1998.
 2. Велесова книга. Легенди, міти, думи. Скрижалі буття українського народу I тис. до нової доби – I тис. нової доби. – К., (7503) 1995.
 3. Кишишин А.Г. Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерийского архива XII – III тысячелетия до н.э. – К., 2001.
 4. Козак Д.Н., Боровский Я.Е. Святилища восточных славян / Обряды и верования древнего населения Украины. – К., 1990.
 5. Колодний А. Релігія і церква в контексті історії України / Ред. Б.Лобовик. Історія релігії в Україні: У 10 т. – Т. 1. – К., 1996.
 6. Мавродин В.В. Образование Древнерусского государства. – Л., 1945.
 7. Мандибура С. Витоки Трипілья і українських хлібних першослів. – К., 1992.
 8. Повесть временных лет. – Ч. 1.– М.–Л., 1950.
 9. Скуратівський В. Русалії. – К., 1996.
 10. Татищев В.Н. История Российская. – Т. 1.– М.– Л., 1962.
 11. Українське православ'я / Ред. П.Яроцький. Історія релігії в Україні: У 10 т. – Т. 2. – 1997.
 12. Франко І. Сотворення світу. – Вінніпег, 1918.
 13. Чмыхов Н.А. Истоки язычества Руси. – К., 1990.
 14. Шаян В. Віра предків наших. Т. 1. – Гамільтон, 1987.
- Шилов Ю. Джерела витоків української етнокультури XIX тис. до н.е. – II тис.

ДЖЕРЕЛЬНІ МАТЕРІАЛИ ПРО ДОХРИСТИЯНСЬКІ ВІРУВАННЯ ГУЦУЛІВ ХІХ СТ.

У статті досліджено внесок Ю.Федьковича у справу вивчення зимових і весняних свят гуцулів. Аналіз його наукових, прозових і поетичних творів показує, що у гуцулів в ХІХ ст. календарні свята мали дохристиянський зміст.

Ключові слова: свято, коляда, Маланка, пісні, танці, легенда, віра, вірші.

Юрій Федькович (повне ім'я і прізвище — Осип Домінік Гординський де Федькович; ім'я Юрій письменник прибрав у зрілому віці) народився 8 серпня 1834 р. в с. Сторонець-Путилів, що розкинулося в мальовничій гористій частині Буковини, яку називають Гуцульщиною.(смт. Путила Чернівецької обл.).

Навчався Юрій у приватного вчителя в сусідньому селі Киселиці, а у 1846 – 1848 рр. в німецькій нижній реальній школі у Чернівцях. Закінчити її не вдалося, бо над краєм прокотилося 1848 року селянське повстання, очолене Лук'яном Кобилицею.

Після придушення повстання брат Юрія Іван, рятуючись від переслідувань, виїхав до Молдавії, а за ним подався і чотирнадцятилітній Юрій. Працював, на шматок хліба заробляючи, спочатку у землеміра, а потім в аптекаря, розширював свій кругозір самоосвітою, робив перші кроки на ниві поетичної творчості.

З листопада 1852 р. до лютого 1863 р. Федькович перебуває на службі у австрійській армії. У складі 41-го полку Федькович брав участь у поході до Італії під час австро-італо-французької війни 1859 року.

У січні 1863 року Ю.Федькович захворів на запалення легенів і у березні того ж звільнений з військової служби.

У 1867 році кандидатура Ю. Федьковича була висунута навіть у депутати крайового сейму, але урядові кола й місцеві пани не допустили обрання депутатом вірного захисника інтересів простого народу.

31 серпня 1869 року Ю.Федькович був призначений інспектором шкіл Вижницького повіту на Буковині.

Етнографічно-побутова сфера народного життя була для Ю.Федьковича предметом не лишень любові, а й пізнання, вивчення, діяльності. Він стояв біля витоків етнографічної науки на Буковині, для сучасників він був у ній авторитетом, неперевершеним знавцем

етнографічного матеріалу Гуцульщини.

У прозових і поетичних творах Юрія Федьковича зустрічаються матеріали з дохристиянських вірувань і обрядів українців-гуцулів. Спеціальних досліджень з цього питання до цього часу проведено не було. Лише окремі етнологічні матеріали про зимову календарну обрядовість українців з творів Ю. Федьковича використано у п'ятитомній праці С.Килимника "Український рік у народних звичаях в історичному освітленні" (Вінніпег-Торонто, 1959-1963) для підтвердження певних висновків з календарної обрядовості українців та показу того, що письменник цікавився витоками дохристиянських святкових обрядодій.

Дослідження етнологічних матеріалів з дохристиянських вірувань українців у творчості Ю. Федьковича є актуальним, оскільки джерельних матеріалів про витоки духовної культури українців та про їх етногенез дуже мало. Ю. Федькович з незаперечною об'єктивністю змальовує сцени життя гуцулів другої половини ХІХ ст.

І. Франко на початку ХХ ст., готуючи до друку перший том "Писань Осипа Юрія Федьковича", знайшов, як він назвав, "оправну" книжку на 86 картках "Колядник руського народа. Зібрав і зладив Ю. Федькович". І. Франко відмітив, що немає на ній дати виходу цієї книжки, але при цьому зробив зауваження, що ймовірно вона побачила світ ще у 70-х роках ХІХ ст.

У 1873 році у Львові накладом "Просвіти" Федькович видав книжечку під назвою "Руські церковні і народні коляди і щедрівки, для охоти і забави усіх руських колядників, а Богу во честь і славу. Зладив Юрій Федькович". На матеріалі цих двох джерел був підготовлений "Колядник", вміщений у першому томі "Писань", який вийшов у Львові в 1902 році. До нього ввійшли "Коляди старовіцькі", "Коляди церковні", "Коляди під польські голоси" і "Коляди йорданські, так звані водохресні або відорцані" [7].

Його зусиллями були зібрані цікаві оповіді-легенди про святкування в давні часи Нового року та про походження назв "Маланка", "Василь-Черчик" та ін. й опублікував у праці з довгою назвою "Ти, місяцю, ти королю, красна Маланка є з тобою. Тридцять дві пісні Маланочні і русальні руського народу. Во честь і славу Єму зібрав-зладив Ю. Федькович", яку також у 1902 р. вміщено до «Писання Осипа Юрія Федьковича» [7].

Він писав: "До пізнання віри Христової наші люди вірили у Прабога-Вседержителя. Мав він чотири сини й п'яту дочку. Донька його – це наша мати земля, яку звали Ладою. Чотири сини звалися: перший –

Ад-Гад, чи змії, володар пекла, власне чорт. Він ворогував з Богом, братами й сестрою; другий син – Яр-Ярило – св. Юр; третій – Рай, з котрого потім зробили Івана, четвертий – наймолодший Лад або Мир, з якого зробили Дмитра. Само сонце звали Світовидом і зображали його як лицаря-богатиря в золотім шоломі і з сьома мечами коло боку, а восьмий у руці; він об'їздив землю білими кіньми”.

“А донька – земля Лада мала двоє діточок: одного сина – на ім'я король, Радо-Князь-місяць та доньку Весну-Маяну, що її потім почали звати: Милана-Миланка, а звали її тому так, що цілому світу була вона мила, бо цей світ квітами і зеленим листом маєм уквітчала. А тому, що лихий змії всім чинив зло, то він і завзявся Маланку-сестру місяця та в своє підземне царство запроторити. Він її таки нарешті вкрав, в той час, як її брат-Місяць був на полюванні. Але у діда змія її знову викрав перший брат Безсильчик-Васильчик і з нею одружився” [7, с. 673]. Давні українці вірили, що в ніч напередодні Нового року Щедрий Бог сходить з неба на селянську ниву, у селянську хату, в господарство, до худоби. На цей час у хату вже прибули з ланів і лісів дід-Ладо та духи померлих, вони розміщуються у Дідухові-снопові, на столі в сіні та на підлозі у соломі. Цей Щедрий Бог усе чує, бачить, знає, але його бачать лише Ладо, духи померлих та худоба [1, с. 4].

З характерних дійств у новорічну ніч треба відзначити “водіння кози”, перевдягання на Маланку і Василя – маланкування. Цей маскарад відбувається як на Новий рік, так і у ніч на Маланку. Звичай маланкування був у наших предків ще до прийняття християнства.

За повідомленнями Ю.Федьковича маємо опис Маланки на Буковині кінця XIX ст.: “Котре найкраща й найчесніща дівчина перебирала ся за Маланку. Один парубок за Василя (Чильчика), другий за короля (Місяця), а третій за Діда-Змія з білов та довгов бородов. Маланка мала зірку (звізду) на чолі, була прибрана у самі цвіти і мала з собов три подружечки з рожевими деревцями, котрі подібно, як она сама, були прибрані. Василь (Чильчик) був перебраний за ратая (оратаря), с чепигами або з серпом у руках; а Король з новим місяцем на чолі, а яко мисливець з сагайдаком і луком. Решта леднів була то за плугатарів, то за мисливців перебрана; плугатарі водили з собов вола або барана, мисливці оленя або сокола, а Змії-дід нарешті, убраний у буйволову шкіру і оперезаний гадюками, водив з собов тура або цапа, мав велику косу у руці і три гробарі з рускалями за поплічників.

Так ходила Маланка хата від хати” [7, с. 657].

Свято Маланки бере свій початок ще з дохристиянських часів, коли

люди вірили в богів Природи та мали анімістичний світогляд (вірили в духів та душу).

Знову ж таки звернемось до повідомлень Ю.Федьковича, для того щоб зрозуміти назви головних дійових персонажів Маланки. Він писав: "Наші праотці, доки ще поробили їх християнами, то вірували у одного лиш Бога, у святого Прабога, вседержителя, творця неба і землі... А Прабог, казали, мав одну доньку, Ладу-Землю або Царицу-Водицу, і два сини: одного доброго, а другого злого. Того доброго називали Лад, Царь-огонь, Світ, Світовид, Білобог, Дажбог, Хорош, Доброгість, Радогість і так далі, а того злого Змий, Зима, Смок, Ад, Гад, Пек, Пекол, Біс, Чорт, Чортовид, Ворог, Див і так далі. Лад орудував світлом, теплом, літом, усім добром, а Ад потемком, студенев, зимов і усим лихом, ворогував на свого брата Лада і творив йому яку лиш міг пакість, а то з ненависти, зависти і злости за того, що отець Прабог дуще любив Лада і єму дочку свою Ладу за сопругу дав, а Ада-Змия не тільки що без пари лишив, єго ще до того і в пекло, Пресподне, нетрудне завдав.

А Лад з Ладюю, приповідали наші праотці, мали також два сина і одну доньку. Найстарший син звав ся Лад-Сонечко, молодший Король-Місяць, а донька звала ся Весна-Маяна. Але Лад-Сонечко... ділав трояко: перший раз яко Безсильчик, то єст зимове, слабе, молоденьке сонечко, ніби то малий хлопчик, вітак яко Сильчик, то єст весінне, дуже сонечко, ніби то парубок, поборовший зиму, а нарешті яко Васильчик, то єст сонечко у найбільші свої силі, ніби то муж і царь всего світа. Для того ж і образували єго яко узброєного рицаря на білому коні, Сильчика яко ратаря-плугатаря с плугом і волом-Баланом, а Безсильсика яко малого хлопчика без зброї. Сильчика признали опісля Чильчиком і Васильчиком, а Маяну-Маланов або Маланков".

Далі Ю.Федькович, вказуючи, що маланочна коляда є найкращою, що лишилась від праотців, зазначає, що "у вісім день по празднику Ко-Ладі святкували они і праздник Маланки, перебравши одну дівчину за Маланку, одного парубка за Чильчика, другого за Місяця, третього за Змия-діда "з залізною бородою", а решту дівчат і парубків за поїзд Маланки, Чильчика, Місяця і Змия, і ходили так хата від хати" [7, с. 655, 658-659].

Відома ще легенда, в якій розповідається, що за часів царювання Ірода розлючений можновладець розпорядився стягти голови хлопчикам від народження до двох років. Матері дуже горювали. І тоді чоловіки вирішили одягати на себе маски, щоб таким чином розвеселити глибоко засмучених матерів.

В іншій легенді говориться, що Маланка – дівчина, яку поганський цар Ірод послав організувати маскарадне видовище, щоб розвеселити сумний люд. Маланка справилась із завданням. І сама, перебравшись на “смерть”, глумилася над великим горем. Відтоді маскарадне новорічне видовище дістало назву Маланка. З уведенням християнства маланкування вважалося поганським (язичницьким) звичаєм і зверхниками церкви переслідувалось. Збереглося навіть прислів'я: “Як си зганьбиш, вижену, як Маланку з двору” [4, с. 110].

Вечір перед Новим роком на Гуцульщині чоловіки називають, звичайно, “на Меланії”, а жінки – “Святвечір Василів”. Молоді жонаті чоловіки й старші парубки збираються в групу. Один з них перебирається на князя Василя, а інший – на княгиню Маланку. За Маланку вбирається парубок, який уміє добре жартувати. Маланка сама не ходить – має свій “почот” (почет): “орач” з чепігами від плуга, “сівач” з сівнею через плечі, “циган” (лице мастить сажею), “єврей-орендар” (йому роблять маску з клоччя), “орендарка”, “жандарм” (його вбирають у жовнірську шапку, в руки дають кіл замість зброї), “дід” і “баба”, “ведмідь”, “коза”, “журавель”, “чорт” [7, с. 577].

Отже, в новорічних звичаях є багато спільного з усім циклом зимових свят. Це пояснюється тим, що весь цикл свят має господарський відтінок.

Свято Нового року – це свято надії і віри у краще майбутнє. Новорічні звичаї засновані цілком на анімістичному світогляді, тобто на вірі, що вся природа має душу, що все, як органічне, так і неорганічне, народжується, живе, росте, вмирає, все відчуває й розмовляє.

Людина вірила, що вся природа населена безліччю різних надприродних сил, і добрих і злих. Вірили, що добрі сили допомагають господареві мати кращий урожай та приплід; вірили, що в цю новорічну ніч небо “відкрите” і звідти можна все випросити, чого тільки не побажаєш.

Серед творів Юрія Федьковича зустрічаємо різдвяні коляди, які він класифікував за призначенням: коляди господареві, господині, дитині, парубкові, дівці. У текстах цих коляд наявні відомості про дохристиянську основу різдвяних свят і обрядів. У більшості коляд, які Ю.Федькович записав у селах Буковинської Гуцульщини у середині XIX ст., ми не знайдемо звернення до християнського бога у трьох іпостасях (Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух), чи про народження Ісуса Христа, а прославляється сонце, місяць, дощ тощо.

Ю.Федькович вказує, що головним божеством наших праотців “було

світле Сонечко. Звали єго Лад і святкували єму кожного року три великі празники. Перший празник святкували тогди, коли сонечко зачинало змогатися в силу і день рости, то єсть при кінци місяця Декемврія, і звали той празник “Ко-Ладу”, з чого походить слово “Коляда”. І святкували той празник дуже весело і божественно, світили світло, укривали стів, клали на стів убрані колачі, мід і солодку кутю з маком, на покутю ставили убраний сніп пшениці, робили годи, гостилися, а жерці (священники бога Лада) ходили з ледінями (парубками) і з образом дикої кози хата від хати, співаючи пісень Ко-Ладу, котрі то пісні і на нас перейшли і котрих ми поважати повинні, бо так роб’я усі чесні народи, аби свою старовиччину не забути”. За переднім словом в “Коляднику” йде наука до Пережи. Так називається парубок, який отримує дозвіл від духовного і громадського керівників ходити з колядою. Це не так легко, як комусь видається, зауважує Ю.Федькович, бо не тільки він сам має бути розумним, чесним і поважним парубком, але й колядників зібрати, які добре вміють співати і котрих любить і поважає вся громада. Якщо Пережа зібрав таких колядників (не більше шести), то мусить подбати про музику, бо “без музики, як кажуть, коляда глуха”. Щоб нагадувати, що “день тогди зачинає прибувати, коли сонце вступає у небесний знак козерога”, носять колядники образ того звіра. Якщо не спроможуться вирізати козу з дерева, а відтак позолотити позліткою, то можуть намалювати козу на синім кружку. Але малювати треба так, як споконвіку малювали: «голова і грудниця козерога, а зад риб’ячий. На другім боці кружка може бути визолочена звізда”. Колядники приходять під хату, питаються, чи вдома господарі. Почувши відповідь, запитують, чи приймуть коляду. Якщо отримали дозвіл, починають колядувати під вікном. Ю.Федькович подав 27 різних старосвітських коляд – такі, що співаються на честь всього дому і всіх гостей, але здебільшого такі, що співаються на честь однієї особи: священника, господаря, господині, парубка, дівчини та ін.

Чи спиш, чи чуєш, пане господар,
Пане господар, на ймя.....?

По твоім дворі три плуги орют,
А за плугами сам Господь ходит;
Святий Миколай волики гонит,
Пречиста Діва їсти їм носит,
Їсти їм носит, ще й Христа просит:
«Гой зори, сину, гори, долини,
Гори, долини, всі полонини,
Та засій же їх житом, пшеницев,

Скличемо женців сімсот молодців,
А в'язаночок – красних дівочок,
Складемо стіжки, як земля вширшки,
Як земля вширши, як небо ввишки,
Завершимо їх зеленим винцем,
Обгородимо срібним перстенцем.
А за сим словом тобі ся клоним,
Тобі ся клоним: будь, ґаздо, здоров!
І сам собою, і з дружиною,
І з дружиною, і з челядкою,
І з челядкою, і з худібкою,
І з худібкою із рогатою,
І з милим чадом, і з святим Ладом
Віднині нарік, від року повік!
І з поля полон, і в дому миром,
На стайни воли, на поли лани.
А на тих ланах пшениця в кланях,
В коморі зерно, а в дворі мирно,
В коморі грішно, а в дворі втішно,
В городі зело, в хаті весело,
В городі зілля, в хаті весілля!

Закінчивши колядувати, співається “честь і благожеланіє” тій особі, для котрої вона велася. Цей “почесний приспів” називається поколядь і виконується без перерви після коляди. Ю.Федькович подав кілька таких зразків у своєму рукописному збірнику – на загал, священику, господареві та парубкові.

А за сим словом в двоночки дзвоним,
В дзвоночки двзоним, Богу ся молим,
Богу в небесах за вас чесних всіх.
О, дай же Боже, на хліб урожу,
На хліб урожу, всім ласку божу,
Урожу, як жир, між царями мир,
Між царями мир, між миром гаразд,
А кождому з вас святий Боже щасть!
В дзвоночки дзвоним, Богу ся молим,
Богу ся молим, а всім ся клоним
Щастям, здоровлєм, ще й віком довгим,
Ще й віком довгим, прибутком добрим,
Й самі собою, і з дружиною,

І з дружиною, і з челядкою,
І з челядкою, і з худібкою,
І з худібкою, і з рогатою,
І з усім чадом, і з святим Ладом,
Святим божеством,
Божим рождеством.

Після поколяді говорять колядники повіншування. "А за сим словом віншуємо вас, чесний, славний та величний наш... (господарю, або священний отче добродію духовний, або як до кого вже) усім гараздом: що собі в Бога бажаєте та думкою думаєте, щоби то так вам сталося! Помози вам, Боже, сі свята вам мирно опровадити, а других у радости і веселости щасливо діждати. А нам, колядникам, ласкаві будьте не за зле мати, що у ваш чесний та величний дім повернули. Поверни до вас, Господи Боже, ласкою своєю небесною на цілий рік і вік! Сим вас віншуємо, а самі усім чесним та гречним низько клонимося. Здорові будьте! В гаразді оставайте!"

Далі в структурі колядного вітання йде пляшованець, якого колядники заводять, якщо господарі запросять їх до хати. Перед тим Пережа мусить запитати, чи можна трохи погуляти, "аби коноплі високо росли". Танцюють із козорогом - дерев'яною головою (у давні часи часто для цієї мети водили з собою живу козу). Пляшовець здійснюється під спів:

Гой де ж ти бував, ти куций цапе?
Я колядував, ти дурний кляпе.
Та кому, кому, ти куций цапе?
Всім в сему дому, ти дурний кляпе.
А чий же се дім, ти куций цапе?
Господарський він, ти дурний кляпе.
А пан господар, ти куций цапе?
Як турецький цар, ти дурний кляпе...

Після пляшовця колядники натякають господарям, що вони зголодніли і були б зовсім не проти з'їсти миску пирогів, борщу з печі та й випити чарочку горілки. Тож якщо запросять до столу, вони заходять, а помолившись Богу, "колядують одну з тих коляд, котра на той час до ладу припадає" [7].

Якщо Різдво в наших предків присвячувалося Сонцю-Світовиду, що вже повертає на весну, то новорічне свято адресоване Місяцю-князю і його нареченій Маланці, яка вже символізувала саму весну. Напередодні Нового року, на Маланку, розпочинаються символічні

обряди з водою. Це також прояв анімістичного світогляду давніх українців – народження богині води Дани. Засівання вранці на Новий рік – це жертковий обряд в її честь.

Не оминув у своїй творчості такого явища, як святкування буковинцями свята Юрія, Буковинський Соловій Юрій Федькович. Серед його творів є три пісні “про честь і славу християнському великомученику Юрію”, де подано у релігійну історію діяльності св. Юрія.

Ой хто-ж то, гой хто-ж то на білому кони,
У срібнім панцири, у златім шеломі гарцує?
То свят Юрій змиа-смока тратує!
Гой змий бо проклятий запер головиці,
І людем не хоче пустити водиці ані судь!..
Аж доки 'му на жир душу не дадуть!
Прийшло-ж і цареви дочку свою дати!
Заплакали ревне і отець і мати до Бога,
А у-друге до Юрія святого!
Убрали-ж царівню у вінець рожевий,
Повели царівню та на жир змиєви у яскинь.
Аби пустив людем воду на сей день!
Нещасна-ж царівня на коліна впала,
До Господа Бога тяжко заридала: “Ох Боже,
Та й ти святий, ти Юрію, поможи!”
Аж він прилітає на білому кони,
У срібнім панцири, у златім шеломі на майдан!
“Гой тепер ти, лютий змию, зо мнов стань!”
Гой став же ся Юрій з змиєм поберати,
Гой став же кінь білий змиа тратувати копитьми!..
Гой зарув же змий поганий під ритьми!..
Гой став же ся Юрій з змиіщем бороти,
Гой стало-ж го срібне копіє пороти аж в душу!
“Аж тепер я погібати – гой мушу!”
Узяла-ж царівня свій пояс шовковий,
Повела царівня змиа на припоні у місто,
Бо так велів святий Юрій невісті.
Тогди-ж увесь наряд припав на коліна,
І став прославляти Господного сина і Бога,
І Юрія во рицарствіх святого [7].

Разом з тим, у третій пісні йдеться про те, що св. Юрій за народними

пиріваннями є захисником худоби, що вказує на зв'язок нового християнського свята з давнім святом покровителя тварин:

А хто, хто волики кохає,
А хто, в дебрах випасає
Рогат скот, Юрію най клонить,
Він єго вирве, оборонить
Від пригод!
Гой бо він від ведмедя, орла,
Гой бо і від вовчого горла,
І від змия і скали крутої
Защитить всі череди твої.
Юр святий! [7]

Ю.Федькович, характеризуючи різдвяне свято гуцулів, відзначав: "І святкували той празник дуже весело і торжественно, світили світло, укривали стіл, клали на стіл убрані колачі, мід і солодку кутю з маком (куке-амоні звалися у древніх єгиптян пшеничні книші), на покутю ставили убраний сніп пшениці, робили годи, гостили ся" [7, с. 606]. У гуцулів варену пшеницю з медом називали "дзьобавкою", очевидно, тому, що колись її їли дзьобаючи, тобто визбируючи зерно за зерном і жуючи.

Щодо значення слова "Коляда", то Ю.Федькович зазначав: "Божеством наших праотец було світле Сонечко. Звале єго Лад, і святкували єму кожного року три великі праздники. Перший праздник святкували тогди, коли сонечко зачинало змагати ся в силу і день рости, то єст при кінці місяця Декемирія, і звали той празник "Ко-Ладу", с чого походить слово Коляда" [7, с. 606].

Колядники, як правило, збираються у ватаги. Попередньо у передріздвяний час відбувається навчання колядників, яке проходить на вечорницях або індивідуально кожним колядником за текстами коляд, які передавались у формі усної народної творчості. Колядувати ходять діти, парубки, дівчата, господарі з господинями. Але всюди першими йдуть колядувати діти.

Українці вірили, що побажання, висловлені в колядках дітей, збудуться. Крім дітей, на перший день Різдвяних свят колядують і дорослі парубки. Вони вже ходять із "звізду" та дзвіночком. Звізду роблять з тоненьких дощочок, яких має бути рівно сім. У дохристиянські часи всередині звізди була тільки свічка. Під впливом християнської церкви в кінці XIX – середині XX ст. у центрі звізди почали встановлювати образок-сценку "Народження Христа" і свічку.

Свічка символізує світло, сонце. Ватага колядників складається з п'яти-восьми осіб: "береза" ("переза") – керівник всієї коляди, "звіздоноша" – носить зізду, "дзвонар" – мусить весь час дзвонити і цим давати знати, що йде парубоцька коляда, "міхоноша" – разом з помічником збирає дарунки. На Буковинській Гуцульщині кількість колядників не перевищувала 6 осіб. Під час колядувань з хлопцями-колядниками ще ходять і підіграють співові скрипаль, цимбаліст, трембітар. Юрій Федькович, характеризуючи гуцульську Коляду кінця ХІХ ст., писав: "Пережа (не Береза, як єго зовут) називається той парубок, що дістане від духовного і громадського начальства позволіне – с Колядов ходити, а се не так легко та ні так обоятно, як кому ся видит. Для того ж мусит не тільки він сам бути парубок розумний, тверезий, честний і поважний, але й таких колядників до себе обібрати, аби не лиш були добрі співаки, але і честні дедінії, котрих ціла громада знає і поважає. Як же обібрав він таких парубків, найбільше шість, тогди стараєсь о добру музику, бо без музики, як то кажуть, коляда глуха [7, с. 606-607].

На Гуцульщині, де складовим елементом колядування були танці, перед хатою і в хаті (пляс) група колядників мала ще й трьох "плясунів". Кожен з танцюристів повинен був мати топирець. Більшість учасників ватаги прив'язували до правої руки дзвіночки.

Дохристиянські коляди гуцулів розрізнялись за призначенням. Колядники виконували коляди хлопцеві, дівчині, господарю, господині тощо.

З метою магічно вплинути на життєві проблеми, зокрема, на господарську діяльність, гуцули використовували в календарній обрядовості тварин. На Буковинській Гуцульщині існувала обрядова практика водити козу під час різдв'яних колядувань.

Відомо, що в українців, румунів та молдован Буковини коза була символом урожаю. Цей культ тотема йде ще з первісних часів, коли людина дуже часто й тісно стикалася зі звіриною. Деякі звірі ставали покровителями людини, коли з ними вміло вели дружбу. Звірі, захисники роду чи племені, звалися тотемами. У культ тотема входило перерядження відповідним звіром, танці та ігри. Можна вважати, що обряд "водіння кози" – це залишок тотемізму; він, очевидно, пов'язаний з язичницькими пережитками жертвних обрядів. Звичай "водити козу" був поширений здавна. Ще в ХІ ст. церква виступила проти "поганських звичаїв водити козу". В дохристиянські часи цей обряд мав магічне значення – люди прагнули забезпечити собі кращий урожай засобом магічних слів:

Де коза туп-туп, там жита сім куп,
Де коза рогами, там жито стогами.

Коза в уявленні давнього хлібороба пов'язувалася також з ідеєю родючості ниви:

Го-го-го коза,

Го-го сірая,

Го-го білая.

Ой розходися, розвеселися

По цьому двору, по багатому.

Де коза рогом – там жито стогом,

Де коза ногою – там жито копою [6, с.18]

Опис колядувань з “Козою” на Буковинській Гуцульщині в середині XIX ст. подає Ю.Федькович: “Жерці (священники бога Лада) ходили з ледінями (парубками) і з образом дикої кози (дика коза була пам'ятков, що день тогди зачинає рости, коли сонце вступає у небесний знак козорога), хата від хати, співаючи пісень Ко-Ладу, котрі то пісні і на нас перейшли і котрих ми поважати повинні, бо так робя усі чесні народи, аби свою старовіччину не забути” [7, с. 606].

“Коза” – це театралізований обряд-гра з масками, що мав свій усталений сценарій, пісенний і музичний репертуар. Центральним моментом ритуального дійства був танець “кози”, її “вмирання” і “воскресіння”, що символізували циклічний кругообіг часу, прихід Нового року [3, с. 185].

Всі учасники гри повинні були відповідно перевдягатися. Хлопець, який грав “діда”, одягав кожуха, на спині прилаштовував горб із соломи, на голові була кудлата шапка. Він робив довгу бороду та вуса з клоччя, у праву руку брав сукуватий ціпок або батіг, а лівою за мотузку вів “козу”.

Голову “кози” виготовляли з дерева, потім розрізали до половини і нижню щелепу з допомогою мотузка робили нерухомою – це було особливістю колядкової “кози”. Далі чіпляли борідку з кожушини, випалювали ніздрі, очі. На голові свердлили дві дірки для рогів. Виготовлену голову “кози” чіпляли на палицю, яку виконавець прив'язував до пояса, накривали вивернутим кожухом, а до другого кінця палиці прив'язували хвіст. Під кожух підлазив хлопець.

Головна деталь костюма “кози” – вивернутий назовні кожух. У селянській культурі це символ добробуту, багатства, плодючості. Вивертання кожуха хутром назовні є магічним перенесенням сил родючості на себе. Ю.Федькович звертає увагу, що на Буковинській Гуцульщині зустрічалось спрощене виготовлення “кози” з дерева.

Коли колядники не мали можливості виготовити “козу” з позолоченими рогами, “то можуть собі справити намальований образ на синім кружку і заправлений на ліску” [7, с. 607].

З “козою” ходили на перший день Різдва. В селах Буковинського Передгір'я (Кам'яна, Глибочок, Снячів) з “козою” ходили увечері перед Водохрещами і водили живу козу, а не її зображення чи дерев'яну скульптуру [5, с. 13]. Провідну роль в обряді “водити козу” відігравали “циган” і “жид”. Спочатку вони заходять до хати, жартують, просять дарів. Коли господарі виявляють бажання дати дари, тоді вони вводять “козу”, а збоку вже наготові “лікар”. “Дід-жебрак” виголошує речитативом жартівливі вірші, вихваляє “козу”. “Коза” “гине”. Кличуть “лікаря”. Той відмовляється лікувати “дохлу козу”. Всі жартують, веселяться. Віджартувавши, всі учасники гри брали дари і йшли до іншої хати.

На Гуцульщині характерним було також різдвяне ходіння з “бараном”, що можна пояснити важливою роллю, яку відігравало в житті гуцулів вівчарство. Принцип зображення “барана” був подібний до “кози”.

З дохристиянських часів бере початок ідея про вшанування сузір'я Козорога, в яке вступає Сонце з початком Нового року. Юрій Федькович, характеризуючи коляди гуцулів, писав: “На пам'ятку, що день тогди зачинає прибувати, коли сонце вступає у небесний знак козорога, носять колядники з собою образ тої звіри, але нетенний, красний образ з позолоченими рогами, а не страхопуда, щоб ним діти полошити (sic!), як то с часта буває. А козоріг має бути так намальований, як єго с первовіку малювали: голова і грудниця козорога, а зад рибячий. На другім боці кружка може бути позолочена зізда” [7, с. 607].

Отже, обряд “водіння кози” має глибоке дохристиянське коріння. Він закликав кращий урожай, добробут у господарство. Люди прагнули заслужити в сонця ласки, і тому в день Коляди приносили жертву, на що натякає обряд “водіння кози”. Адже початком релігійного культу було те, що людина стала вмилювати вищі сили свого оточення, щоб не робили їй шкоди.

Щодо зимових новорічних святкувань, то, за свідченнями Ю.Федьковича, вони повністю змістовно були пов'язані з давньою язичницькою вірою українців.

Цілий ряд маланочних пісень, які записав Ю.Федькович на Гуцульщині у 70-80-х рр. XIX ст. є незаперечним доказом цієї тези. Так, наприклад, у маланочній пісні “Гой у сріблі” прославляються зіроньки та місяць:

А ваша хата під шеломами,
Пустіть Маланку в світлицу з нами!
Бо в нас Маланка та й укражена,
Ще й по під зорю та й проважена.
А ваша хата в паволок вбрана,
Пустіть Маланку в світлицу з нами!
Бо в нас Маланка та й господиня,
Кидрові столи в коверці вкриє!
Бо в нас Маланка та й кросна ткала,
Та й до Місяця у дари слала:
Гой ти Місяцю, гой ти Королю,
Красна Маланка з зорев с тобою! [7]

У іншій маланочній пісні "Вінчоване до Маланки" звучать хвальні слова господарю. Його двір, хата, стайні і скрині порівнюється з царськими. Там є різного багатства: срібло, жемчуг, коралі, отари. Звучать хвальні слова дружині господаря і всьому його майну:

А ти, пане господарю,
В тебе в дворі як у царя:
В тебе стелі все кидрові,
А помости маймуrowі,
В тебе стіни мальовані,
Сріблом, злотом цвітковані.

А ти, пане господарю,
В тебе в скринях як у царя:
Усі в срібло кованії,
В них червонні не бранії,
В них жемчуги не кивані,
В них коралі не вберані.
А ти, пане господарю,
В тя подвіре як у царя:
Куда станеш – кошарочка,
Куда глянеш – отарочка,
Куда станеш – все стодоля,
Куда глянеш – божа воля.
А ти, пане господарю.
В тебе стайні як у царя :
В тебе коні все турецкі,
В тебе воли загорецкі;

В тебе коні в сріблї дзвоня,
В тебе воли від короля.
А ти, пане господарю,
В тебе лани як у царя:
В тебе лани як загаї,
На них жита як дунаї.
На них жита як жир ситі,
А пшениця як столиця.
А ти, пане господарю,
В тебе жона як у царя:
Бо де ходит, жемчуг сходить,
А де ступит, село купит,
Вогонь кладе – злот хрест найде,
По воду йде – вина несе [7].

Хвальні слова і пошанування Місяця звучать у маланочній пісні
“Гой ви тури!”, де місяць прирівнюється до короля:

Гой а учера, та дуже рано,
В золоті труби славно заграно;
Ой гоня тура с темного луга
Велесилчика вірнії слуги.
Гой ти Місяцю, гой ти Королю,
Не гони тури та по діброві!
Бо в мене тури та дорогії,
Все по чотири та золотії.
Поганий царю з русла ти моря.
В неділю рано тебе поборю,
А в твоїх кривих руки умию,
А свойов славов всю землю вкрию [7].

Особливо показовим щодо збереження до кінця XIX ст. на
Гуцульщині дохристиянських язичницьких вірувань є зміст маланочної
пісні “Ще й з Любойов!”, де згудуюється дохристиянські божества:
Прабог, прабожа дочка Лада, Дажбог та ін.:

Гой подув Господь по щиту-гору,
Вкрило ся небо зорев та зорев:
Гой то не зоря, то Маланочка,
Прабога чадо, Прабога дочка.
Гой ти Маланко, Ладо і Люба,
Два-три голуби на явір-дубі,
Гой най добудуть живного твору,

Гой з під явора, з під русла моря!
Гой то не явір, то звіздоношец,
Даждбог мій, Ладо, мій Животрожец;
На руслі моря біле каміне,
А під камінєм живнє корінь [7].

Отже, Юрій Федькович у своїй творчості неодноразово звертався до етнографічної тематики. Особливе зацікавлення проявив письменник до календарної обрядовості гуцулів, де ще у другій половині XIX – на початку XX ст. широко відзначали давні дохристиянські свята та обряди.

Кожолянко Георгій

ИСТОЧНИКОВЫЙ МАТЕРИАЛ О ДОХРИСТИАНСКИХ БЕЛОВАНІЯХ ГУЦУЛОВ XIX В.

В статье исследован вклад Ю.Федьковича в дело изучения зимних и весенних праздников гуцулов. Анализ его научных, прозаических и поэтических произведений показывает, что у гуцулов в XIX в. календарные праздники имели дохристианское содержание.

Ключевые слова: *праздник, коляда, Маланка, песни, танцы, легенда, вера, стихи.*

Kojolianko George

SOURCE MATERIALS ON PRE-CHRISTIAN BELIEFS HUTSULS NINETEENTH CENTURY

The article examines Y. Fedkovich contribution to the study of winter and spring holidays hutsuls. Analysis of its scientific, prose and poetry shows that Hutsuls in the nineteenth century. calendar holidays have pre-Christian content.

Keywords: *holiday carols, Malanka, song, dance, legend, religion, poetry.*

Джерела та література

1. Заким вечірна зоря не згасла // Вільна бесіда. – 1991. – №1.
2. Кожолянко Г.К. Етнографія Буковини. – Т. 3. – Чернівці, 2004.
3. Курочкін О. Новорічні свята в українців. Традиції і сучасність. – К., 1978.
4. Маковій Г. Затоптаний свят. – К., 1993.
5. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. – 1993. – Т. 3.
6. Нариси з історії української музики. – К., 1964.
7. Писання Осипа Юрія Федьковича. Перше повне і критичне видання. – Т. 1. Поезії Осипа Юрія Федьковича. Перше повне видання з першодруків і автографів зібрав, упорядкував і пояснення додав Др. Іван Франко. – Львів, 1902.

ТИПОЛОГІЯ ЗВИЧАЮ “ПОЛАЗНИКА” У ТРАДИЦІЙНІЙ ЗИМОВІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВІСТІ БОЙКІВ: ЛОКАЛЬНО-ТЕРИТОРІАЛЬНА СПЕЦИФІКА

У статті проаналізовано локально-територіальні особливості зимового звичаю “полазника” у календарно-обрядовій культурі бойків кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. З метою системного й повного розуміння цього явища розроблено його типологічну модель. Встановлено найбільш важливі особисті риси, якими з точки зору традиційних бойківських уявлень повинен володіти сприятливий “полазник”.

Ключові слова: “полазник”, звичай, традиційний світогляд, бойки, Бойківщина, магічна дія.

Народна мудрість у вигляді прикмет та повір'їв регулює одну із найважливіших галузей матеріальної культури народу, а саме його господарську діяльність. Як відомо, зміст й основне завдання народних повір'їв полягає у передбаченні. Однак народна практика знає випадки, коли повір'я й прикмети в певний спосіб трансформуються у магічну дію, в символічному просторі якої людина почуває себе більш впевнено і здатна повернути події у потрібному їй ключі. В цьому аспекті досить показовим є такий архаїчний й багатогранний звичай “полазника”, що у даному дослідженні розглядається на прикладі Бойківського етноregionу.

Постановка проблеми у такому вигляді є досить актуальною. Перш за все треба сказати, що звичай “полазника” має варіативну календарну прив'язку, тому його можна розглядати як елемент календарної обрядовості, в якій, за висловом Н. Ковальчук, найповніше збереглися нашарування різних історичних епох [12, с. 105]. По-друге, вибір даної проблематики є обґрунтованим з позицій етнопсихології, семіотики й фольклористики, адже звичай є досить складним й синтетичним явищем, переплетенням світоглядно-психологічних, календарно-обрядових, семіотико-магічних структур, що проявляють себе у різних формах. По-третє, звичай “полазника” розглядається у полі обрядової практики бойків – однієї з найбільш колоритних етнографічних груп Карпат та Прикарпаття, яка, безсумнівно, приносить щось своє у це багатогранне явище.

Окреслена проблема є малодослідженою в етнологічній літературі. Більшість праць дослідників містять лише окремі її аспекти. Низка публікацій присвячена звичаю “полазника” у слов’янських народів. Серед них, перш за все, слід виділити праці російських дослідників П. Богатирьова [4], В. Усачевої [21]. Праця П. Богатирьова розкриває також специфіку побутування цього звичаю у закарпатських бойків [21]. Українська етнологічна наука теж проявляє певний інтерес до означеної проблеми. “Полазника” у різних етнографічних груп України дотично досліджували К. Кутельмах [16; 15], М. Горбаль [8], Р. Кирчів [5]. Вітчизняних дослідників цікавлять також витоки та коріння цього явища, про що свідчать оригінальні праці М. Глушка [6; 7]. Надзвичайно цінним є дисертаційне дослідження київської дослідниці Н. Громової, де містяться на сьогодні найбільш повні відомості про традиційний звичай “полазника” бойківської етнографічної групи [9].

У вищеназваній праці М. Горбаль вже розроблена струнка типологія звичаю “полазника”, яка застосована до лемківської традиційної обрядовості. Тому вважаємо за доцільне скористатися цією схемою для вивчення аналогічного звичаю у бойків.

Метою цієї публікації є типологічний аналіз локальної специфіки побутування звичаю “полазника” у бойків, що зафіксований у традиційній формі, тобто наприкінці XIX – в першій половині XX ст. Завданнями дослідження, що безпосередньо витікають із мети є: прослідкувати на локальному рівні звичай “полазника” в традиційній бойківській календарній обрядовості; на прикладі окремих сіл різних частин етнографічної Бойківщини розробити типологічну модель бойківського “полазника” кінця XIX – початку XX ст.; з’ясувати роль кожного із типів “полазництва” в народній обрядово-магічній практиці та окреслити ідеальний тип “полазника” у традиційному бойківському світосприйнятті.

Треба сказати, що наприкінці XIX – на початку XX ст., тобто в хронологічний період цього дослідження, звичай “полазника” був поширеним в основному на території Західної України (Галичина, Поділля, Закарпаття, Волинське Полісся), в той час, як в східній її частині не спостерігався [14, с. 396]. Цьому явищу, очевидно, є своє пояснення. Однак, як свідчать етнографічні матеріали з календарної обрядовості слов’ян, існувало чимало факторів, що сприяли активному функціонуванню вказаного звичаю: відомі випадки, коли церква не тільки не забороняла цього, а й підтримувала та навіть інтегрувала звичай у власну обрядову сферу. Так, у сербів в час Різдва священик

перед тим, як потрапити в оселю, спершу запитував, чи був в домі "положайник" (так називали "полазника" у деяких сербських провінціях – О. К.), і якщо у відповідь чув заперечення, то благословення давав біля конюшні, не ступаючи на поріг домівки [21, с. 32].

"Полазник" у вигляді домашньої худоби. Поширеною практикою етнічного населення Українських Карпат було у певні святкові дні вводити у помешкання домашню худобу. Такий звичай, безсумнівно, магічного характеру приурочувався до різних свят релігійного календаря: Введення (4 грудня), Різдва Христового (7 січня), Андрія (13 грудня), Нового року за старим стилем (14 січня), але загальнопоширеним був "полазник" на Різдво. Звичай "полазника"-тварини та пов'язані з ним повір'я побутують на всій етнографічній території Бойківщини. Так, у селах Козаківка та Поляниця Долинського району домашню худобу вводили вдосвіта у день Введення, та повторно на Різдво [3, арк. 53, 61]. При цьому в с. Козаківка за "полазника" найчастіше обирали вола [3, арк. 53]. А у с. Поляниця цей звичай взагалі набув форми цілого обрядового дійства: завівши до хати худобу, їй на роги чіпляли малі спеціально випечені колачики (що так і називались "полазники"). Цими ж колачиками пригощали різдвяних колядників [3, арк. 61].

Схоже ритуально-обрядове дійство зафіксоване й у с. Тяпче того ж Долинського району. Під час Святої вечері першу ложку з кожної пісної страви скидали в окрему посудину "для полазника". А вранці на Різдво заводили до хати вола й годували його приготвленим. Опісля на ріг худоби чіпляли "колідник" (спеціальна хлібина, що призначалась "полазнику") і відводили назад у стійло. Тут цей колачик ділили порівну між усією свійською худобою й згодували його [10, с. 57].

Відомості про звичай "полазника"-тварини зустрічаємо і в інших населених пунктах Східної Бойківщини. Так, у с. Ясень Рожнятівського району зранку на Різдво побутувала традиція запрошувати до хати вівцю, бика, корову і навіть собаку [23, s. 200]. На хуторі Турівка частим гостем у хаті в такі дні було молоде теля [1, арк. 11]. Польський дослідник Ю. Шнайдер звертає увагу на те, що введення худоби в помешкання супроводжувалося гучним сповіщенням, адже в народній пам'яті зберігся випадок, коли господар, не знаючи, що в той момент входить вівця, дуже налякав останню [23, s. 200–201].

Потрібно відзначити, що вівця у ролі різдвяного "полазника" частенько зустрічається в тих населених пунктах етнографічної Бойківщини, де міцними були, а подекуди й залишаються, традиції пастівницького вівчарства. Так, у верховинському с. Сенечів

Долинського району, де наприкінці XIX ст. скотарство лежало в основі традиційного господарського укладу, в дні Різдва та старого Нового року до оселі запрошували вівцю [1, арк. 20; 19, с. 6, 10]. Тут її всіляко пригощали, а потім виводили назад у стійло [1, арк. 20].

Популярністю “полазника” домашня худоба користувалась й на території Західної Бойківщини. У с. Нагуєвичі Дрогобицького району зранку на Введення вводили до хати ялівку або бичка, давали йому хліба і пити з тим, аби худоба добре велася [22, с. 205]. У с. Мшанці Старосамбірського району на означення календарного свята Введення вживали також номінатив “перший полазник” [11, с. 51]. А на Різдво відзначали вже “другого полазника”. В той день кожен господар вводив до хати худобину і щедро її пригощав [11, с. 59]. Їжу для “полазника” готували ще напередодні, під час святвечірньої трапези. Тоді кожен з присутніх долучався до цієї процедури, відкладаючи по ложці пісних страв в окрему посудину. Про це навіть нагадували одне одному: “А полазникови зверг уже?” [16, с. 492]. Архіважлива символіка різдвяного “полазника”-тварини, якою його наділили народні світоглядні уявлення, підтверджується фольклорною специфікою Бойківщини. Так, на Старосамбірщині у випадку коли щось в господарстві та побуті не велося, мала місце приповідка: “Взяв собі біду за полазника” [11, с. 59].

В іншій частині західної Бойківщини, в с. Дидьовій, різдвяним “полазником” часто виступали бик та віл. Худобу вводили в помешкання відразу по ритуальному вмиванню та сімейної молитви [13, с. 351]. Відомий український етнолог М. Глушко доводить, що віл був саме тією твариною, з якою апріорі в доісторичну добу східні слов'яни пов'язували звичай “полазника”. Коріння цього давнього ритуально-обрядового дійства, на думку дослідника, сягає кінця III – початку II тис. до н. е., тобто часу розповсюдження первісного орного знаряддя праці, і генетично відноситься до території Середнього і Східного Полісся, частково Середнього Подніпров'я. Звідси звичай проник на територію Західної України, де й зберігся в архаїчній формі до наших днів. Роль “полазника” в той історичний час виконував лише “борозний” віл, який ходив у запрягу справа. Власне, це ритуально-обрядове дійство, на думку М. Глушка, первісно стосувалось весняного календаря східних слов'ян і виконувалось напередодні та в момент прокладення першої борозни [7, с. 87].

До такого висновку відомий дослідник прийшов не випадково. По-перше, твердження М. Глушка базуються на фольклорному польовому матеріалі із регіонів Карпат та Полісся. По-друге, свій аналіз дослідник

проводить, співставляючи широкий етнографічний матеріал із календарної обрядовості різних південнослов'янських регіонів [7, с. 83–86; 6, с. 84–87]. Так, у цьому аспекті промовистим буде наступний приклад: у сербів Шумадії, у західній та південно-східній Сербії, у північній, південно-західній та західній Боснії, у Чорногорії та Крайні функцію “полазника” виконував віл-“дешнак”, тобто той, який йшов в ярмі справа. На Різдво і Новий рік цьому волу чіпляли на правий ріг калач з дірою посередині і вводили його в помешкання. Тут калач розламували на три частини: одну давали волу-“дешнаку”, іншу – його напарнику, а третю частинку клали у зерно весняного посіву [20, с. 409].

Схоже обрядове дійство помічаємо на території Прикарпаття. В деяких селах до різдвяних свят теж пекли круглі колачики з діркою, в яку під час Святої вечері вкладали свічку. Потім цей колачик разом з відкладеними для “полазника” стравами зберігався у дійниці до Нового року. А коли вранці заводили до хати бичка, то колачик застромлювали йому на ріг. При поверненні до стайні господар здійсмав цю хлібину, і розломлюючи, ділив поміж усією худобою [16, с. 494]. Згідно народних уявлень, бичка вводили для того “щоби бути такими ж здоровими і сильними, як він” [4, с. 222].

На території Закарпатської Бойківщини звичай “полазника” теж набув широкого поширення. Так, у с. Присліп Міжгірського району на Святий вечір до хати заводили вівцю, при цьому примовляли: “Дай Вам Бог хорошого дня!”. Полазнику давали хліба, отави зі столу і виводили [4, с. 218]. В іншій місцевості Закарпаття у святвечірній час вводили теля або ягня, тобто молодняк, якому давали по ложці від кожної страви святкового столу [18, с. 148].

“Полазник” випадковий гість. Повсюди на Західній Україні добрим й бажаним “полазником” вважався молодий хлопець, чоловік, а то й звичайна дитина, що першими заходили до оселі у визначені календарні свята. Це звичай дослідники назвали віруванням “першої ноги” чи “першої зустрічі” [5, с. 25]. На території Східної Бойківщини (с. Поляниця Долинського району) вдалим “полазником” вважалися діти. При відвідинах оселі господаря їх обдаровували колачиками, які по ідеї призначались “полазнику”-тварині [3, арк. 61].

У с. Нагуєвичі Дрогобицького району наприкінці XIX ст. на Новий рік побутувало повір'я, якщо увійде до хати перший чоловік з *грішми*, то будуть весь рік гроші “при хаті”; коли прийде *здоровий*, то будуть усі здорові. Небажаними гостями в хаті вважалися хворі, каліки та жебраки - це віщувало у майбутньому хвороби, бідність або смерть. Знаковість

соціального статусу гостя підсилювалось й відповідними вербальними формулами. Так, хто входив до хати на Новий рік, повинен був промовляти: “Дай Боже на щісте, на здорове з тим новим роком, сей опровадити, нового дочекати, рік від року на многа літа посполу, хто є в тім дому” [22, с. 207].

У Мшанці на Старосамбірщині критерієм для оцінки благополучності року, що минає, був “полазник”, який завітав до господи на свято Введення. Через це й повідали, коли рік теперішній протікав неблагодатно, що, мовляв, “...мав кирьвавого полазника” (бо приніс у хату нещастя) [11, с. 51]. В с. Дидьовій (західна Бойківщина) існувало повір'я, що коли *добрий* чоловік першим прийде до хати, то “добре буде через рік на господарстві, злий – зле, а як нивісти – то все буде зле” [13, с. 351].

У закарпатській частині Бойківщини на Новий рік молодим жінкам та дівчатам заборонялось першою входити в чуже помешкання. Респонденти мотивували цю заборону наступним чином: жіноча стать вважалась “пустою” і приносила нещастя, натомість чоловіча – “повною”, щасливою. Це повір'я тут приурочувалось й до інших календарних дат: Стрітіння Господнє, Благовіщення, св. Анни і св. Миколая і особливо Введення [4, с. 220].

Поданий вище матеріал свідчить про те, що у традиційному світогляді бойка важливим критерієм для оцінки “полазника” окрім статі були ще й його фізико-біологічні, індивідуально-психологічні й соціальні риси. У записках дослідників кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. для опису хорошого “полазника” фігурують такі означення типу “добрий чоловік”, “багатий чоловік”, “здоровий” тощо. Слушними у цьому випадку будуть балканські паралелі. Так, у хорватській Славонії взагалі вважалось, що найкращим “положаєм” (“полазником”) є жінка: коли вона заходила в хату, їй давали в руки веретено, після чого потрібно було зімітувати процедуру прядіння. Це дозволяло, на думку місцевих жителів, в майбутньому році забезпечити хороший врожай льону, достаток продовольства для худоби, а також високу плодovitість курей [21, с. 29–30]. У більшості південнослов'янських народів добрий “полазник”, це, перш за все, щаслива людина, якій завжди таланти і якій вдається будь-яка розпочата справа [21, с. 29–30]. Іншими словами, для народів Балканського регіону актуальними були насамперед особисті чесноти полазника, відчуття задоволеності життям, аніж його статева приналежність.

Запрошений “полазник”. На всій території етнографічної

Бойківщини стало народною практикою запрошувати в якості "полазника" людину, прихід якої з точки зору традиційної ментальності розцінювався би як благовісний. Тим самим пересічний бойко намагався вберегти себе і свій життєвий простір від впливу негативної магії. У цьому випадку, на думку П. Богатирьова, звичайна прикмета набуває магічної сили і перетворюється у магічну дію контамінаційного характеру [4, с. 222]. Водночас такий звичай можна розглядати і як одну із форм уникнення чи нейтралізації негативного "полазу" [16, с. 496]. Один із прикладів цього явища черпаємо із польових записів Р. Кирчіва, зроблених в с. Козаківка Долинського району. Функцією "полазника" жителі с. Козаківка наділяли малих хлопчиків, яких ціленамірено запрошували до обійстя. Віддячувались при цьому особливими колачками, що звались "полазниками" [3, с. 53], яких за життя інформатора вже не пекли, а підміняли їх звичайними булками чи цукерками [3, с. 54].

Ритуальні хлібини із ідентичною назвою дістали поширення в інших частинах української етнічної території. У лемків Пряшівщини на різдвяні свята пекли поряд із обрядовим карачуном ще й малі хлібини-"підпалки", що посипались маком. Одна із цих хлібин, а саме "підпалок-боцманка" вживався у магічних діях з нівеляції впливу негативних "полазників". Недаремно другою назвою "боцманки" була "полазничя". У с. Чабинах (Словацька Лемківщина) на Святий вечір пекли "полазничя-ошіп'я", причому не в печі, а на плиті [8, с. 40].

"Полазник" член родини. Народні заборони відвідувати домівки сусідів та родичів у дні, позначені символікою "першої ноги", та на Різдво після святкових богослужінь, породило таку практику, коли хтось, власне, із членів родини перебирав на себе роль "полазника". На Міжгірщині ним був хтось із родини, хто рано на Різдво йшов до потічка по воду, якою спершу скроплювали стійло та помешкання, а потім застосовували для ритуального миття. За це кмітливий член родини, а найчастіше це був малий хлопець, отримував хлібця-"полазника" [4, с. 222].

У Галичині наприкінці XIX ст. побутував звичай "полазників"-дітей вкладати на соломі, з якої пізніше робили гнізда для курей та гусей (сумій імітативної та контактної магії) [4, с. 222].

Паралелі вищеописаних магічних дій "полазника" простежуються в обрядовому дійстві, що побутувало в хорватській провінції Копрівніці, де молодь після різдвяного богослужіння відправлялася додому "за положая" (місцева назва "полазника"). Входячи до хати, "положай"

сідав на солому і всіх вітав з Новим роком. За це віншувальника обдаровували різними ласощами, які той зобов'язаний був з'їсти [21, с. 33].

Єврей-“полазник”. Народну прихильність єврей-“полазник” отримав фактично на всій території етнографічної Бойківщини: як в східній, так і західній, особливо закарпатській, її частинах. На гуцульсько-бойківському пограниччі на свято Введення хотіли бачити виключно єврея, окрім нього взагалі нікого до хати в такий день не пускали [23, с. 212].

Значною популярністю єврей-“полазник” користувався у Закарпатській Бойківщині. Так, у с. Волосянка єврей був чи ненайбільш очікуваним гостем в домівці у день св. Андрія та на старий Новий рік [2, арк. 25–26]. У с. Присліп Міжгірського району вважалося, що на Різдво та Великдень чужинець у хаті віщував лихо та негаразди. Втім, це не стосувалось єврея, який, хоч і був представником іншої етнічної групи, становив єдиний виняток із цього правила [4, с. 220].

Етнопсихологічні структури єврейської ментальності віднайшли живильний ґрунт у народних віруваннях та прикметах українського етносу, пов'язаних із звичаєм “полазника”. Мова йде про те, як євреї вміло використовували народний календарний цикл у своїх економіко-торгівельних операціях. Так, у с. Дидьова на Свят-вечір по опівночі євреї розпочинали умовний обхід селом, приносячи, за віруванням руських селян, щастя й достаток в оселю. Однак євреї приходили не з пустими руками, а з горівкою, за що селяни, дотримуючись звичаєвих норм, щедро платили їм власним збіжжям [13, с. 351].

Отож, єврей в ролі “полазника” у бойківських віруваннях володів значною магічною силою. Разом з тим існували різні пояснення того, чому етнофор саме єврейської спільноти обирався за “полазника”: за одними свідченнями причиною називали належність його до іншого віросповідання, за іншими – основним ремеслом єврея була торгівля, однак найбільш вагомим видається той фактор, що євреї, зокрема, у закарпатських селах дуже часто були найбагатшими людьми [4, с. 220–221].

“Полазники”-віншувальники. Цей тип “полазників”, як відзначає дослідниця сучасної різдвяної обрядовості бойків Н. Громова, сьогодні є найпоширенішим на Бойківщині. В ролі “полазників”-віншувальників найчастіше виступають маленькі хлопчики [9, с. 110]. Така традиція добре відома іншим історико-етнографічним районам України. Так, на Лемківщині в 3-4-й годині ранку на Різдво по селу ходили віншувати від

хати до хати малі хлопчаки (на словацькій Лемківщині – ще й дівчатка), яких називали “полазниками”. За це їм господарі дарували малі хлібці та булки, які також називались “полазниками”. Хлопці віншували окремо усім членам родини: господарю, господині, парубкові, дівчині тощо [8, с. 88].

На території Бойківщини зафіксовані аналогічні традиції. Так, у с. Веремінь Ліського повіту в 30-х рр. ХХ ст. зранку на Різдво ходили віншувати хлопчаки, за що отримували від господині “ґрейцара” або хлібець. Водночас господиня чемно приймала маленьких віншувальників, остерігаючись тільки “яке дівча не зайшло перше бо буде біда” [17, с. 49].

Ця деталь бойківського різдвяного звичаю “полазника” різко контрастує із схожими повір’ями, що мають місце в інших регіонах України. Зокрема, лемки Словаччини, гуцули та поліщуки вірили, що коли першими в хаті побувають хлопці, то корови приведитимуть більше бичків, а якщо дівчатка, то теличок [8, с. 88; 15, с. 290].

Дуже часто віншувальником виступав маленький хлопчик із родини. У цьому ж населеному пункті звичай зафіксований в наступному варіанті: різдвяного ранку маленький хлопчик набирав води з криниці для ритуального вмивання й, зупиняючись на порозі помешкання, віншував. При цьому, якщо родина володіла худобою, то вводили до хати й її (бика або коня), і віншували таким же чином. За це хлопець отримував “ґрейцара”, а худоба – “опаллянка” [17, с. 52–53]. Н. Громовій вдалося віднайти досить цікаве автентичне віншування бойківського “полазника”, зафіксоване на Турківщині в 1880 р. [9, с. 279]. Як відзначає дослідниця В. Усачева, у населення Карпатського регіону такого роду обрядовий фольклор зустрічається лише у реліктовій формі, і виконує чітко визначену функцію: забезпечити везіння у веденні домашнього господарства та принести достаток в домівку [21, с. 28].

Отже, наприкінці ХІХ – в першій половині ХХ ст. в бойків мали поширення різні типи “полазників”. Кожен із них виконував певні, властиві для їх місцевості обрядово-магічні дії, виголошував архаїчні й специфічні заклиналильні формули. Загальна канва таких обрядодійств була спільною, а от окремі компоненти різко різнилися. Типологійний аналіз цього звичаю свідчить, що ідеальним “полазником” в традиційних уявленнях бойків кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. була особа чоловічої статі: дорослий чоловік або маленький хлопчик. “Полазник” насамперед мав бути особою світлою та чистою (дуже часто за “полазника” обирали дитину; зооморфний “полазник” є

загальнопоширеним явищем, що пов'язано, перш за все, з асоціацією худоби як найбільшого багатства, а також із народними віруваннями в те, що на Різдво вищі сили наділяють худобу здатністю говорити між собою). Поряд з цим часто за доброго "полазника" сприймали фізичну здорову людину та ще й при достатку, а то й достатньо заможну (у випадку єврейської етнічної групи).

Коломыйчук Александр

ТИПОЛОГИЯ ОБЫЧАЯ "ПОЛАЗНИКА" У ТРАДИЦИОННОЙ ЗИМНЕЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ БОЙКОВ: ЛОКАЛЬНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА

В статье проанализировано локально-территориальные особенности зимнего обычая "полазника" у календарно-обрядной культуре бойков конца XIX – первой половины XX ст. С целью системного и полного понимания этого явления построено его типологическую модель. Установлено самые важные персональные качества, которыми с точки зрения традиционных бойковских представлений должен владеть благоприятной "полазник".

Ключевые слова: "полазник", обычай, традиционное мировоззрение, бойки, Бойківщина, магическое действие.

Kolomiychuk Alexander

TYOLOGY OF THE CUSTOM "POLAZNIK" IN THE WINTER TRADITIONAL CALENDAR RITUALISM OF BOIKOS: LOCAL- TERRITORIAL SPECIFICITY

The local-territorial peculiarities of the custom "polaznik" in the calendar-ritual culture of boikos at the end of the XIXth – the first half of the XXth centuries are analysed in this article. For systematic and full understanding of this phenomenon the typological model is elaborated. The most important personal characteristics which favourable "polaznik" from the traditional boiko's images point of view should possess are determined.

Keywords: "polaznik", custom, traditional world outlook, boikos, Boykivschnyna, magical act.

Джерела та література

1. Архів Інституту народознавства НАН України, м. Львів, ф. 1, оп. 2, спр. 217. Гошко Ю. Г. Бойківська етнографічна експедиція. Польові матеріали. – 32 арк.
2. Архів Інституту народознавства НАН України, м. Львів, ф. 1, оп. 2, спр. 227. Гошко Ю. Г. Бойківська етнографічна експедиція. Польові матеріали. – 68 арк.

3. Архів Інституту народознавства НАН України, м. Львів, ф. 1, оп. 2, спр. 240. Кирчів Р. Ф. Бойківська етнографічна експедиція. Польові матеріали з Дрогобицького р-ну Львівської області та Волинського р-ну Івано-Франківської області. (Щоденник). – 65 арк.

4. Богатырев П. Вопросы теории народного искусства / П. Богатырев. – М., 1971. – 544 с.

5. Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження / [упоряд. Ю. Г. Гошко та ін.]. – К.: Наукова думка, 1983. – 303 с.

6. Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні (Культурно-історична проблема) / М. Глушко. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. – 448 с.

7. Глушко М. Походження "полазника" як звичаю зимової календарної обрядовості українців (нова концепція) / М. Глушко // Народна творчість та етнографія. – 2003. – № 3. – С. 83–89.

8. Горбаль М. Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст / М. Горбаль. – Львів: ТзОВ Дизайн-студія "Папуга", 2011. – 200 с.

9. Громова Н. Різдвяно-новорічна обрядовість українців Бойківщини (кінець ХХ – початок ХХІ століття): дис. канд. іст. наук: 07. 00. 05 / Н. Громова. – Київ, 2007. – 310 с.

10. Дучимінська О. Різдвяні й святойорданські звичаї в селі Тяпча (Східня Бойківщина) / О. Дучимінська // Літопис Бойківщини. – 1938. – № 10. – С. 55–59.

11. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тиждні і до рокових свят. (Записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах) / М. Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – 1900. – Т. 3. – С. 33–60.

12. Ковальчук Н. Трансформація християнських уявлень у традиційній календарній обрядовості (історико-етнографічне дослідження на матеріалах Волинського Полісся) / Н. Ковальчук // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 2. – С. 105–112.

13. Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї гірського народу / І. Кузів // Зоря. – 1889. – № 21. – С. 351 – 352.

14. Курочкин А. Календарные обычаи и обряды / А. Курочкин / Украинцы. – М., 2000. – С. 391 – 430.

15. Кутельмах К. Календарна обрядовість / К. Кутельмах // Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 286 – 302.

16. Кутельмах К. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело / Корнелій Кутельмах // Етногенез та етнічна історія населення Карпат у 4-х т. / гол. ред. С. Павлюк. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. – Т.

II Ігнологія і мистецтвознавство. – С. 473–557.

17. Мисевич О. Різдва́ні звичаї й пісні з села Веремінь, ліського повіту / О. Мисевич // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1938. – Ч. 10. – С. 49–55.

18. Об угроруссах // Наука. – 1893. – № 2. – С. 148–162.

19. Охримович В. Про останки первісного комунізму у бойків-верховинців у Скільським і Долинським судовім повіті / В. Охримович // Записки НТШ. – 1899. Т. XXXI–XXXII. – С. 1–16

20. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1: А–Г. – 575 с.

21. Усачева В. Обряд “полазник” и его фольклорные элементы в ареале сербохорватского языка / В. Усачева // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. – М.: Наука, 1978. – С. 27–47.

22. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. 5. – С. 160–218.

23. Schnaider J. Z życia goralı nadłomnickich / J. Schnaider // Lud. – 1912. – Т. 18. – S. 141–217.

Королько Андрій

УДК 94(477.83/86) : 792 «1918/1919»

ЕТНОМИСТЕЦЬКЕ ЖИТТЯ УКРАЇНЦІВ ПОКУТТЯ ПЕРІОДУ ЗУНР (1918–1919 рр.)

У пропонованій статті охарактеризовано етномистецьке життя українців Покуття у ході національно-визвольних змагань західних українців 1918–1919 рр. Стверджується, що головним осередком театральнo-музичного життя краю було м. Коломия. Автор охарактеризував діяльність місцевого Українського народного театру імені Івана Тобілевича, інших мистецьких закладів, які гастролювали на території історико-етнографічного регіону; простежив роботу театральнo-мистецьких гуртків у містечках і селах Покуття; висвітлив діяльність культурологічного товариства «Молода Громада».

Ключові слова: Покуття, театральне мистецтво, Український народний театр імені Івана Тобілевича, театральна секція, вистава, гастролі, товариство «Молода Громада».

Початок ХХ ст. став одним з важливих періодів становлення і плідного розвитку театрального мистецтва. Суспільно-політичні та етнокультурні процеси другої половини ХІХ ст. розбудили до активності широкі

маси українського населення Галичини. Зароджується національно-культурний рух за українську мову, поглиблення самосвідомості громадян, згуртування їх в масові організації та товариства.

Етномистецьке життя українців Покуття, як і загалом Галичини, розвивалося в складних і своєрідних умовах. Проте слід визнати, що напередодні національно-визвольних змагань західних українців 1918–1919 рр. сформувались сприятливі умови для театрального і музичного мистецтва. Основною сферою, де воно зароджувалось і утверджувало свою самобутність, було аматорство. Активізація концертного життя, систематичне проведення шевченківських та інших ювілейних свят спонукало до творчості галицьких і покутських митців. У цей час виникають численні мистецькі товариства, навчальні заклади для виховання виконавських кадрів.

Метою статті є комплексне дослідження етномистецького життя українців Покуття періоду Західно-Української Народної Республіки (1918–1919). Досягнення мети передбачає вирішення таких завдань: охарактеризувати діяльність місцевого Українського народного театру імені Івана Тобілевича у м. Коломия, інших мистецьких закладів, які гастролювали на території історико-етнографічного регіону; простежити роботу театральних мистецьких гуртків у містечках і селах Покуття; висвітлити діяльність культурологічного товариства «Молода Громада».

Велику кількість інформації з досліджуваної проблеми почерпнули з періодичних видань повітових органів влади ЗУНР: «Січковий Голос» (листопад 1918 – квітень 1919 р.), «Учительський голос» (лютий-квітень 1919 р.), «Новини» (березень-квітень 1919 р.) та ін. Проте найбільше інформації зі стану етномистецького життя українців на Покутті отримали з коломийського часопису «Покутський Вістник» (листопад 1918 – травень 1919 р.). У часи воєнних подій листопада 1918 р., коли на Покутті бракувало достовірної інформації, Окружна Національна Рада м. Коломия вирішила видавати «Покутський Вістник», який ставив своїм завданням розвивати національну свідомість широких мас покутського громадянства і вести їх з українським народом до спільної мети – вільної, самостійної і нероздільної України [3]. Відстоюючи інтереси рідної Вітчизни, часопис постійно відгукувався на найбільш важливі події українського життя, інформував про становище краю у рубриках «Життя Покуття», «Телеграми і вісти». Загалом, джерелознавча цінність газетної періодики досліджуваної доби полягає в тому, що тут поміщувались матеріали з питань державного, національного,

культурного, освітнього будівництва, практичної діяльності місцевих органів управління, суспільно-політичного та громадського життя.

Мистецьке життя Галичини знайшло відображення у дослідженнях багатьох українських авторів: Г. Лужницького [30; 31; 32], М. Черепанина [50], Р. Затварської [21], І. Полякової [37; 38], О. Боньковської [2], С. Хороба [48; 49] та інших дослідників, проте осіб не зверталася увага на вивчення проблеми етномистецького життя українців на Покутті у зазначений період. Звернув увагу на діяльність українського театру у м. Коломия періоду національно-визвольних змагань західних українців 1918–1919 рр. Івана Монолатій [33].

Незважаючи на лихоліття Першої світової (1914–1918) і українсько-польської (1918–1919) війни в більшості населених пунктів Галичини не припинялося культурно-мистецьке життя українців. На Покутті головний його осередком залишалась Коломия. Аналізуючи місце і роль мистецького активу українства краю, громадсько-культурний діяч Іван Чупрей підкреслював, що «війна примусила заскорузли мозки до гімнастики, до думання. І наша інтелігенція зачинає пізнавати, що робота, з якої нікому користи, не є властивою роботою. І тому вона кинулася до справдішньої роботи» [51].

Тогочасна коломийська преса засвідчує, що у головному місті Покуття 24 листопада 1918 р. на базі «Українського драматичного кружка» (зорганізованого взимку 1916 р.) заснований Український народний театр імені Івана Тобілевича зі трьома секціями – театральною, співацькою і видавничою. Головою театру обрано Йосифа Чайківського. Стверджувалося, що членами театрального товариства можуть бути представники української народності, які «цікавлять ся й є прихильні розвиткови нашого театрального мистецтва», а сам театр має «згуртувати у своєму нутрі всі інтелігентні сили, яким драматичне мистецтво миле й дороге» [22; 34, с. 2].

Однак, переглядаючи сучасні дослідження з театрального життя Галичини, переконуємось, що звістки коломийських часописів не відповідають дійсності стосовно дати заснування і першого місця перебування Українського народного театру імені І. Тобілевича. Здійснивши евристичний аналіз, дослідники І. Полякова та І. Дейчаківська стверджують, що Український народний театр імені І. Тобілевича був заснований у 1911 р. в Станиславові. Протягом 1911–1914 рр. театр показав понад 50 вистав. У вирі воєнних лихоліть Першої світової війни театр призупинив свою діяльність. І лише наступний, другий, період діяльності мистецького закладу пов'язаний з Коломиєю і охоплює 1918–

1920 рр. Третій період існування театру припадає на 1921–1927 рр., він знаходиться в м. Станіславів. Останній етап – 1927–1938 рр. – театр поперемінно перебуває в Станіславові Коломиї – це час найвищого розквіту мистецького закладу [38, с. 53–54, 62].

На місцевій сцені першою виставою мав стати «Невольник» Марка Кропивницького [20]. Керівний осередок коломийського театру планував запросити для роботи відомих артисток Львівського театру «Української Бесіди» Осиповичової і Юрчакової. У грудні 1918 р. глядачі насолоджувалися переглядом вистав і декламацій «Наталка – Полтавка», «Мартин Боруля», «Бувальщина», «На перші гулі», «Козак-Невмірака», «Чумаки», «Невольник», а з січня наступного року «Чумаки», «Нещасливе кохання» та «Ой, не ходи Грицю та на вечорниці...», «На сіножаті» [22; 23; 40; 46; 33, с. 41]. Серед наступних вистав на сцену вийшли «Сватання на Гончарівці», «Одруження», «Панна Мара», «Розумний і дурень», «Хмара», «Тато на заручинах», «Артист», «Жартівниця», «На сіножаті», «Соколики», «На перші Гулі» [7; 9; 10; 24; 29; 41; 42]. У пресі особливо жваво обговорювалося постановка вистави «Наталка – Полтавка», де неперевершено зіграла акторка львівського театру П. Осиповичева (Терпелиха), молоді місцеві аматори Ф. Молодіївна (Н. Полтавка), О. Карашкевич (возний), І. Михалевський (виборний), Т. Пйотровський (Петро), Ю. Гринюк (Микола). Високо відзначалася гра місцевого оркестру на чолі з Д. Николишиним [53]. Відомий громадський діяч Покуття Іван Чупрей відзначив, що за рівнем акторської майстерності народний театр імені Івана Тобілевича наближається до львівського театру «Руської Бесіди» під орудою Миколи Садовського [51].

В одному із дописів «Покутського Вістника» детально показано не тільки гру акторів у виставі «Розладде» («Розладдя») Д. Николишина, але й сценарій театрального дійства [13]. Цікаво, що цей спектакль у роки лихоліть Першої світової війни на драматичному конкурсі Крайового Відділу Українських Січових Стрільців був удостоєний третьої премії [35], ця п'єса з успіхом виставлялася кілька років на сцені на сцені найвідомішого західноукраїнського театру «Українська Бесіда», про що свідчить рецензент газети «Діло»: «Щойно кілька останніх тижнів почали показувати (після прем'єри «Розладдя». – А.К.), що театр починає вступати на дорогу, яка трохи більше відповідає артистичним вимогам». На жаль, самого тексту драми Д. Николишина сьогодні не збереглося. На думку івано-франківського літературознавця Степана Хороба, літературна першооснова вистави «усусусів» була загублена

(або й знищена) ще в складних умовах воєнного лихоліття [48, с. 39].

До речі, Дмитро Николишин (1894–1968) – відомий український письменник, перекладач, літературознавець, педагог [1; 35] – опублікував у часописі «Покутський Вістник» розлогу статтю «Народний Театр ім. Тобилевича» [34]. Автор статті відзначає, що на підвалинах створення коломийського театру стояли перші директори мистецького гуртка Поонтович і Карашкевич, а також Пйоторовський і Михалевський. На відміну від «Українського драматичного кружка» (1916), зорганізованого на самодіяльних засадах, «Народний Театр ім. Тобилевича» має статут. Згідно цього установчого документу, його членом може бути будь-яка інтелігентна людина, яка при вступі заплатить дві австрійські корони, надалі щомісячно вноситиме по одній короні. Дмитро Николишин детально охарактеризував основи діяльності коломийського театру, виокремивши його чотири секції. Члени театральної («виставової») секції повинні займатись сценічною справою; формуючи групу з артистів (акторів), співаків і «музиків», вони спільно творять «артистичну горстку». Представники другої, літературно-наукової секції зобов'язані вивчати драматичну літературу, готувати акторів до сценічної діяльності, – «одним словом: її завдання (секції – А.К.) є перетворити шаблянового манекіна у свідомого своєї сили мистця, що на сцені живе і творить глибоко передумані типи по інтенціям автора твору». Учасники музично-вокальної секції відають музикою і співом, організовують оркестр і хори для вистав, самостійно плекають пісню й музику для концертів, вечорниць тощо. Щодо останньої, видавничої секції, то вона, у разі нагальної потреби, може бути впроваджена в життя, оскільки доцільно видавати оригінальні твори зі сфери драматичного мистецтва, вокальної або музичної творчості. Задля успішної діяльності цієї секції товариство має заснувати спеціальну бібліотеку [34].

Першими результатами роботи літературно-наукової секції під проводом знавця драматичного мистецтва проф. М. Роздольського стала підготовка лекцій-відчитів з теорії й історії української драми. У видавничій секції наприкінці січня 1919 р. виринула думка видавання театрального літературного квартальника. Члени музично-вокальної секції готувались до концертів на честь Т. Шевченка, І. Франка і М. Лисенка [40].

Невідомий публіцист, що заховався під псевдонімом А. Степовий був переконаний, що «театр стає душею громадянства і в глухонімії запліснівий город впливає якусь живу і молоду думку». Коломийські театralи зверталися до творчих здібностей інтелігенції, тих, «які почувають у собі артистичну жилку і можуть з успіхом працювати для

рідного мистецтва» [40]. Стверджуючи необхідність зміни ставлення суспільства до ролі театру у перехідний, військовий час, Дмитро Николишин пояснював, що «розколихане море всенародніх страстей починає поволи стихати. Старі вартости повалилися, нові займають їх місце» [34; 33, с. 41].

В цей період театр здійснює свої перші гастролі. 8 січня 1919 р. театр їде до столиці ЗУНР м. Станиславів (нині – м. Івано-Франківськ) і в залі товариства ім. С. Монюшка з успіхом дає свою першу виставу – драму «Степовий гість» Б. Грінченка. Діяльність Українського народного театру ім. І. Тобілевича високо оцінюється в тогочасній станиславівській пресі. Зокрема, в часописі «Нове Життя» друкується такий відгук: «Від початку грудня 1918 р. грають на сцені «Народнього Театру ім. Тобілевича» в Коломиї отсі відомі артисти кращих українських театрів п.п. Осиповичева, Юрчакова, Балевич і Балевичева. Театр грає добре і з гарними успіхами» [36; 38, с. 54–55].

Вицезгаданий літературно-мистецький критик А. Степовий серед недоліків діяльності Українського народного театру імені І. Тобілевича виокремив наступні: невідповідний для проведення вистав театральний зал, нестача декорацій та костюмів, відсутність грошової допомоги зі сторони місцевої української влади – «се факт, який на самосвідомість місцевої влади кидає тінь» [40]. Однак уже в наступному номері «Покутського Вістника» керівники коломийського театру Й. Чайківський і Д. Николишин спростували буцімто неправдиву інформацію стосовно недофінансування і прикрого матеріально-технічного стану мистецького закладу. За словами дописувачів, місцева цивільна і військова влада надала допомогу у розмірі 500 корон, а також зробила все можливе задля того, щоб у розпорядженні театру був ще один зал товариства «Каса Ощадності» [14].

Життя українського народного театру імені Івана Тобілевича не обмежувались тільки виставами. У залі коломийського театру проводились не тільки театралізовані заходи, але й різноманітні концерти художньо-самодіяльних колективів, які з'їжджались з усього Покуття і суміжних територій. Так, 15–16 березня 1919 р. з нагоди 58 роковин смерті Тараса Шевченка на сцені виступили представники культурно-мистецької громади м. Косів. Усі кошти з проданих квитків з мистецького заходу мали надійти на встановлення і благоустрій пам'ятника Т. Шевченка і однойменної площі у Косові [18]. У квітні 1919 р. у залі театру виступала відома українська артистка з Наддніпрянщини Марія Шекун-Коломийченко [8].

Підсумовуючи другий етап діяльності Українського народного театру ім. І. Тобілевича (1918–1920) І. Полякова та І. Дейчаківська відзначають, що діяльність цього мистецького закладу «не була систематичною і послідовною. Це пояснюється складними умовами післявоєнного лихоліття на Галичині» [38, с. 56]. Проте зауважимо, що Покуття періоду становлення української державності і національно-визвольних змагань 1918–1919 рр. все ж знаходилось у вирі воєнних лихоліть українсько-польської війни (листопад 1918 р. – липень 1919 р.), румунської (травень–серпень 1919 р.) і польської (з вересня 1919 р.) окупації краю, а тому і в доволі непростих умовах функціонував коломийський театр. Погоджуємось з міркуванням авторів, що окремі вистави, продовжуючи кращі традиції, започатковані в перші роки існування театру (станіславівський період 1911–1914 рр.), були представлені на досить високому рівні [38, с. 56].

Театрально-мистецькі гуртки діяли і в інших містах і містечках Покуття. Зокрема, «аматорський кружок» м. Городенка на 16 березня 1919 р. відіграв комедію М. Старицького «Перехитрили» [6; 28]. Подібний аматорський гурток і хор функціонував при читальні товариства Просвіта с. Чернелиця Городенківського повіту [4]. У Снятині діяла «аматорсько-забавова» секція при місцевій філії товариства Просвіта [15]. Активно діяв місцевий український театр у Косові, директором якого був відомий прозаїк, поет, драматург, видавець, фотограф Микола Угрин-Безгрішний (1883–1960). Кожного тижня на сцені виходили вистави «Зразковий муж» О. Стадника, «Медвідь» і «Освідчини» А. Чехова, «Назар Стодоля» Т. Шевченка, «Сватання на Гончарівці» Г. Квітки Основ'яненка [47].

З гастрольями на території ЗО УНР перебували театр М. Садовського, Республіканська капела О. Кошиця, ряд інших колективів з Наддніпрянщини. У найбільшому місті Покуття наприкінці березня 1919 р. гастролював «Український чернівецький театр» Михайла Онуфрака, який представив на осуд коломиян низку вистав і оперних постановок «Воскресення», «Вій», «Чортиця», «Циганка Аза», «Перевертень», «Про що тирса шелестіла», «Запорожець за Дунаєм», «Катерина», «Паливода» «Запорожець за Дунаєм» [12; 25; 27; 33, с. 42]. На думку глядацької аудиторії, вистава «Воскресення» показали непогані успіхи буковинського театру, і коломияни бажали «побачити ще раз згадану виставу, а також інші постанови черновицьких театралів». Місцева громада висловила подяку директору театру за те, що «оживив гостюванням своєї трупи глухе покутське місто» [11].

Така нагода трапилася у травні, коли чернівецький театр представив на осуд коломиян виставу «Запорожець за Дунаєм», оперу Миколи Арсака «Катерина» і комедію Івана Тобілевича «Паливода» [16]. Поціновувачі відзначаючи добру гру театру, підкреслювали, що спів і хори були затихлі й нерішучі [33, с. 42].

До речі, на зорі національно-визвольних змагань західних українців цей театр спочатку діяв у Чернівцях, а потім з успіхом об'їхав усю Буковину. Проте захоплення румунськими військами в листопаді 1918 р. сусіднього до Покуття історико-географічного регіону поставило театр у безнадійне становище, бо румунська влада заборонила ставити вистави українською мовою. Театральна трупа змушена була переїхати до столиці ЗУНР м. Станиславів, де організовано «Український Чернівецький театр». Акторам театру дали дозвіл виїхати до Галичини за умови, що вони більше не повернуться на Буковину. В цьому театрі виступали відомі актори Л. Новіна-Розлуцький, Ф. Лопатинська, К. Пилипенко, О. Польовий та інші. У травні 1919 р. він об'єднався з театром Й. Стадника в Державний театр ЗУНР під проводом Й. Стадника. Та через окупацію краю польськими військами діяв він недовго [43, с. 446].

У роки національно-визвольних змагань західних українців 1918–1919 рр. у Коломиї спробували відновити діяльність музично-хорового товариства «Боян». У лютому 1919 р. відбулися перші повоєнні збори і репетиція хорового колективу. Але українсько-польська війна і окупація румунськими військами Покуття у травні 1919 р. перешкодили відродженню товариства [45, с. 182].

На Покутті активно діяли українські молодіжні культурологічні товариства, які цікавились культурно-мистецькими проблемами краю. Virізнялося своєю діяльністю коломиїський осередок товариства «Молода Громада». Регулярно збираючись, молоді люди виступали з національно-патріотичними рефератами («Наша інтелігенція – а сучасний момент» О. Ясінського; «Національна та інтернаціональна ідея Є. Глушкевича»), організовували мистецько-виховні заходи, розглядали на засіданнях наболілі буденні культурно-освітні питання краю [19; 39]. Стараннями товариства 30 березня 1919 р. у приміщенні Щадничої каси при допомозі військового оркестру відбулося «Шевченкове свято для козаків-стрільців, робітників і селян». Присутні глядачі переглянули фрагмент опери Миколи Бобикевича «Страстний четвер», декламації Омеляна Карашкевича та спів мішаного хору під орудою Гната Колцуняка. Невідомий дописувач місцевої газети «Новини» резюмував:

«... таких свят здалося більше, бо й заслужених людей в нас чимало, яких теж не годиться забувати» [17; 26; 52].

Серед проблем і недоліків діяльності цього молодіжного товариства А. Дутчак виокремив наступні: невелика як для Коломиї кількість учасників товариства (70 чоловік); тісне приміщення будинку Народного Дому, де збираються члени «Молодої Громади»; пасивність учениць жіночої семінарії Українського Педагогічного Товариства, які теж мали б брати участь в обговоренні складних культурно-освітніх питань краю. Однак автор допису до часопису «Покутський Вістник» надіється, що робота цього молодіжного колективу буде корисною і ефективною для українства Покуття: «Влиймо отже якнайбільше життя в наше товариство, даймо змогу злитись в оден гурт, внесімо між себе сердечність і щирість, а причинимось до святого діла – будови Вітчизни» [5]. Варто додати, що у цей час також доволі активно діяв станиславівський осередок «Молодої Громади» [44].

Отож, одним із елементів піднесення етномистецького життя українців Покуття періоду національно-визвольних змагань західних українців 1918–1919 рр. стало становлення і розвиток національного театру. Тогочасні українські митці Покуття розуміли, що Український народний театру імені Івана Тобілевича як пристановище драматичного мистецтва, музики й пісні зможе піднести духовне життя народу. На місцях важливим елементом піднесення національної самосвідомості українців стало створення читалень, літературно-драматичних гуртків, оркестрів, які стали не тільки центрами мистецького життя села, містечка, округи, але й були осередками піднесення інтелектуального рівня населення Покуття. Ініціаторами створення таких мистецьких закладів стали місцеві греко-католицькі священики, вчителі. Підняти рівень мистецької культури західних українців намагались молодіжні культурологічні товариства. Вирізнявся діяльністю коломийський осередок товариства «Молода Громада», члени якого виступали з національно-патріотичними рефератами, організовували мистецько-виховні заходи, розглядали на засіданнях наболілі буденні культурно-освітні питання краю.

Королько Андрей

ЭТНОИСКУССТВЕННАЯ ЖИЗНЬ УКРАИНЦЕВ ПОКУТЬЯ ПЕРИОДА ЗУНР (1918–1919 гг.)

В этой статье проанализирована этноискусственная жизнь украинцев Покутья периода национально-освободительной борьбы

западних українців 1918–1919 гг. Підкривається, що головним центром театральнo-музикальнoї життя краю був г. Коломия. Автор раскрыл діяльність мeстнoгo Українського народнoгo театру імени Івана Тобилевича, других устанoв іскусства, котриве гастролювали на території історико-етнографічного регіону; рaссмотрел роботу театральнo-музикальнoх кружкoв в гoрoдax і сeлax Пoкуття; освeтил діяльність культурологічного общeствa «Молода Громада».

Ключевіє слова: Пoкуття, театральнe іскусство, Український народний театр імени Івана Тобилевича, театральнa секція, спектакль, гастрoли, общeствo «Молода Громада».

Korolko Andriy

THE ETHNIC ART LIFE OF THE UKRAINIANS OF POKUTTYA DURING THE PERIOD OF THE WEST UKRAINIAN PEOPLE'S REPUBLIC (1918–1919)

The ethnic art life of the Ukrainians in Pokuttya during the national liberation movements of the West Ukrainians in 1918-1919 is characterized in the given article. It is stated that the main center of the theatrical and musical life of the land was Kolomyia town. The author has characterized the activity of local Ivan Tobilevych Ukrainian public theatre, other art establishments that played on tour on the territory of the historic and ethnographic region; traced the work of the theatrical and art circles in small towns and villages of Pokuttya; highlighted the activity of cultural society «Moloda Gromada» («The Young Community»).

Keywords: Pokuttya, theatrical art, Ivan Tobilevych Ukrainian public theatre, theatrical section, performance, tours, «The Young Community» society.

Джерела та література

1. Арсенич П. Николишин Д. В. (12.10.1884–14.12.1950) : [Біогр. довідка] // Українська журналістика в іменах. – Львів, 1995. – Вип.2. – С. 149–150.
2. Боньковська О. Український народний театр Товариства «Українська Бесіда» в роки Першої світової війни (Стрілецький театр) / О. Боньковська // Записки НТШ. – Т. ССXXXVII. Праці театрознавчої комісії. – Львів, 1999. – С. 111–133.
3. Від Редакції // Пoкутський Вістник. – 1918. – 10 падолиста. – Ч. 1. – С. 1.
4. Голоси Пoкуття. І. В-н. Із Чернеличини / І. В-н. // Пoкутський Вістник. – 1919. – 18 мая. – Ч. 42. – С. 1–2.
5. Дутчак А. Товариське життя в Коломиї / А. Дутчак // Пoкутський Вістник. – 1919. – 20 цвітня. – Ч. 31–32. – С. 4–5.
6. Життя Пoкуття. Із Городенки // Пoкутський Вістник. – 1919. – 20 марта.

Ч. 22. – С. 3–4.

7. Життя Покуття. Із «Народнього театру ім. Ів. Тобилевича» // Покутський Вістник. – 1919. – 2 лютого. – Ч. 9. – С. 3.
8. Життя Покуття. Концерт д. Коломийченкової в Коломиї // Покутський Вістник. – 1919. – 20 цвітня. – Ч. 31–32. – С. 6.
9. Життя Покуття. Народний театр ім. Ів. Тобилевича в Коломиї // Покутський Вістник. – 1919. – 16 марта. – Ч. 21. – С. 3.
10. Життя Покуття. Народний театр ім. Ів. Тобилевича в Коломиї // Покутський Вістник. – 1919. – 27 марта. – Ч. 24. – С. 4.
11. Життя Покуття. О[мелян] К[арашкевич]. Український Черновецький Театр / Омелян Карашкевич // Покутський Вістник. – 1919. – 30 марта. – Ч. 25. – С. 3–4.
12. Життя Покуття. Ом.[елян] К[арашкевич]. Черновецький укр. театр під управою дир. Онуфрака / Ом. К. // Покутський Вістник. – 1919. – 27 марта. – Ч. 24. – С. 4.
13. Життя Покуття. Розладде // Покутський Вістник. – 1919. – 13 марта. – Ч. 20. – С. 3.
14. Життя Покуття. Спростовання // Покутський Вістник. – 1919. – 6 лютого. – Ч. 10. – С. 3.
15. Життя Покуття. У Снятині // Покутський Вістник. – 1919. – 30 марта. – Ч. 25. – С. 3.
16. Життя Покуття. Укр. черновецький театр під управою Онуфрака // Покутський Вістник. – 1919. – 8 мая. – Ч. 38. – С. 4.
17. З життя Покуття. В неділю 30 марта відбулося Шевченківське свято «Молодої Громади» в Коломиї // Нове життя. – 1919. – 9 цвітня. – Ч. 81. – С. 2.
18. З життя Покуття. Концерт // Покутський Вістник. – 1919. – 16 марта. – Ч. 21. – С. 3.
19. З Т-ва «Молода Громада» // Покутський Вістник. – 1919. – 16 марта. – Ч. 21. – С. 2.
20. Засновини «українського Народнього Театру в Коломиї ім. Тобилевича» // Покутський Вістник. – 1918. – 28 падолиста. – Ч. 6. – С. 4.
21. Затварська Р. Корифеї галицьких театрів / Романна Затварська. – Коломия : Видавничо-поліграфічне товариство «Вік», 1997. – 88 с.
22. Із Коломиї. Діяльність «Народнього театру ім. Тобилевича» // Покутський Вістник. – 1918. – 8 грудня. – Ч. 8. – С. 3.
23. Із Коломиї. Інавгураційна вистава // Покутський Вістник. – 1918. – 15 грудня. – Ч. 10. – С. 2.
24. Культурно-просвітне життя Покуття. Коломия // Новини. Інформаційний щоденник. – 1919. – 25 марта. – Ч. 11. – С. 2.

25. Культурно-просвітнє життя Покуття. Коломия. З театру // Новини. Інформаційний щоденник. – 1919. – 26 марта. – Ч. 12. – С. 2.
26. Культурно-просвітнє життя Покуття. Шевченківське свято «Молодої Громади» // Новини. Інформаційний щоденник. – 1919. – 2 квітня. – Ч. 18. – С. 2.
27. Культурно-просвітнє життя Покуття. Юрбин. З театру // Новини. Інформаційний щоденник. – 1919. – 29 марта. – Ч. 15. – С. 2.
28. Літературно-просвітнє життя Покуття. Городенка // Новини. Інформаційний щоденник. – 1919. – 19 марта. – Ч. 6. – С. 2.
29. Літературно-просвітнє життя Покуття. З Коломиї // Новини. Інформаційний щоденник. – 1919. – 18 марта. – Ч. 5. – С. 2.
30. Лужницький Г. Від Котляревського до Лисенка / Григор Лужницький // Григор Лужницький: Український театр. Наукові праці, статті, рецензії: Збірник праць. – Львів, 2004. – Т.2. Статті, рецензії. – С. 14–31.
31. Лужницький Гр. Про місто, що дихало театром / Григор Лужницький // Коломия й Коломийщина. Збірник споминів і статей про недавнє минуле. – Філадельфія : Видання Комітету Коломیان, 1988. – 960 с. – С. 273–280.
32. Лужницький Г. Український театр після визвольних змагань / Григор Лужницький // Наш театр: Книга діячів українського театрального мистецтва: В 2-х т. – Нью-Йорк–Париж–Сідней–Торонто, 1975. – Т. 1. – С. 9–94.
33. Монолатій І. Коломия в часи Західно-Української Народної Республіки / Іван Монолатій. – Коломия, 2000. – 80 с.
34. Николишин Дм. Народний Театр ім. Тобилевича / Дмитро Николишин // Покутський Вістник. – 1918. – 22 грудня. – Ч. 12. – С. 2–3.
35. Николишин Дмитро (1884), письменник і педагог: [Біогр. довідка] // Енциклопедія українознавства / Під ред. В. Кубійовича. – Львів, 1996. – Т. 5. – С. 1762.
36. Нове життя. – 1918. – 8 грудня. – Ч. 10. – С. 3.
37. Полякова І. Особливості музично-театрального руху в Галичині періоду кінця ХІХ – 30-х років ХХ ст. / Ірина Полякова // Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство. – Івано-Франківськ : «Плай», 2001. – Вип. ІІІ. – С. 122–132.
38. Полякова І. Діяльність Українського Народного Театру ім. Івана Тобилевича / Ірина Полякова, Ірина Дейчаківська // Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство. – Івано-Франківськ : «Плай», 2004. – Вип. VI. – С. 51–63.
39. Старанням тов. «Молода Громада» в Коломиї // Покутський Вістник. – 1919. – 30 марта. – Ч. 25. – С. 3.
40. Степовий А. Із «Народнього театру ім. Ів. Тобилевича» / А. Степовий //

І Пукутський Вістник. – 1919. – 2 лютого. – Ч. 9. – С. 3.

41. Степовий А. Із театральної салі / А. Степовий // Пукутський Вістник. – 1919. – 23 лютого. – Ч. 15. – С. 3.

42. Степовий А. Із театральної салі / А. Степовий // Пукутський Вістник. – 1919. – 27 лютого. – Ч. 16. – С. 4.

43. Театр // // Західно-Українська Народна Республіка, 1918–1923: Ілюстрована історія. – Львів – Івано-Франківськ : Манускрипт–Львів, 2008. – 524 с. – С. 442–448.

44. Товариство «Молода Громада» // Станіславівський Голос. – 1918. – 6 грудня. – Ч. 10. – С. 1–2.

45. Толошняк Н. Роман Ставнічий – провідний диригент музично-хорового говариства «Коломійський Боян» / Наталія Толошняк // Вісник Прикарпатського університету. Мистецтвознавство. – Івано-Франківськ : «Плай», 2001. – Вип. III. – С. 180–187.

46. У Коломії. Із театральної салі // Пукутський Вістник. – 1918. – 26 грудня. – Ч. 13. – С. 3–4.

47. Український театр в Косові // Пукутський Вістник. – 1919. – 27 марта. – Ч. 24. – С. 4.

48. Хороб С. Українська драматургія 20–30-х років у Західній Україні та діаспорі. – Івано-Франківськ : Нова зоря, 2008. – 192 с.

49. Хороб С. Українська модерна драма кінця XIX – початку XX століття (неоромантизм, символізм, експресіонізм). Монографія / Степан Хороб. – Івано-Франківськ : «Плай», 2002. – 414 с.

50. Черепанин М.В. Музична культура Галичини (друга половина XIX – перша половина XX ст.): Монографія / Мирон Черепанин. – К. : Вежа, 1997. – 328 с.

51. Чупрей Ів. Народний театр ім. Тобилевича в Коломії / Іван Чупрей // Січовий Голос. – 1919. – 12 січня. – Ч. 2. – С. 3–4.

52. Шевченківське съвято «Молодої Громади» відбулося в неділю, 30. марта // Пукутський Вістник. – 1919. – 3 цвітня. – Ч.26. – С. 4.

53. Явір І. З театральної салі / І. Явір // Пукутський Вістник. – 1918. – 19 грудня. – Ч.11. – С. 3.

СОЦІАЛЬНО-ПОБУТОВА ПІСЕННИЦЬКА ТРАДИЦІЯ: ТРАНСМІСІЯ ЛОКАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ

У статті розглядається пісенна традиція Покуття на прикладі ліро-епічних творів соціально-історичного змісту (козацькі, чумацькі, наймитські, рекрутсько-жовінерські, стрілецькі). Зроблено порівняльно-типологічний аналіз давніх та новочасних творів (у межах записів ХІХ-ХХІ ст.), які побутують у традиції регіону та його пограниччях (з Гуцульщиною, східною Бойківщиною, буковинським Підгір'ям). Виявлено особливості репертуарного складу та стилістичні зміни, що закріплюють перехід від ліро-епічних до ліро-героїчних текстів. Дана оцінка морфологічним змінам, які наявні у новочасних варіантах. Зроблено висновок, що один із способів відображення трансмісії локальної традиції є змістові домінанти, а також структурні комплекси фольклорних стереотипів (формули), які упродовж тривалого часу можуть утримувати каркас пісні і впливати на її варіативну парадигму.

Ключові слова: соціально-побутові пісні, Покуття, фольклорна трансмісія, локальна традиція, варіант, мотив, образ, композиція, пісенна формула.

Регіон Покуття – один з найбільш цікавих та багатих фольклорно-етнографічних теренів Прикарпаття, контури якого, як стверджують дослідники, досить близькі до географічних, пролягаючи межиріччям Дністра і Прута. Вони окреслюють територію орієнтовно у межах п'ятох сучасних адміністративних районів Івано-Франківської обл. України (Тлумацький, Городенківський, Снятинський, півн.-схід. частина Тисменицького, більшість Коломийського (без під. частини)) [7, с. 11].

Народознавче, культурологічне дослідження Покуття тривало упродовж кількох століть, починаючи від кінця ХVІІІ століття, відколи датуються перші збережені фрагментарні згадки про побут, звичаї, календарно-родинні обряди та пісенність цього унікального закутка у працях зарубіжних учених-мандрівників Б. Гакета, Е. Спенсера, К. Заппа [12]. Найдавніші записи українського пісенного фольклору з цієї частини Галичини стали відомі завдяки збіркам першої третини ХІХ ст. Вацлава з Олеська (1833), Казімежа Вуйціцького (1836) Жеготи Паулі (1838, 1839-1840). Останній, як відомо, активно користувався матеріалами Григорія Ількевича (1801-1841) – одного з чільних діячів

товариства «Руська трійця», який у середині 1830-х рр. працював учителем у Коломиї, а згодом, переїхавши до Городенки, відзначився ретельністю і великою працьовитістю у фіксації фольклору цього краю [14, с. 80-81]. Матеріали Г. Ількевича попередили і певною мірою ініціювали зацікавлення Якова Головацького (1814-1888), який здійснив у цей край дві народознавчі подорожі улітку 1833 і навесні 1834 рр. [с. 118-123]. Результати власних фольклорно-етнографічних записів і тексти інших записувачів (Т. Бурачинського, С. Щасного, К. Булонського, І. Вагилевича) він згодом опублікував у відомому зібранні «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» (Москва, 1878) [6, с. 69-96], які, на жаль, не мають точної паспортизації і є придатними тільки для загальних текстологічних зіставлень варіантів однієї пісенної парадигми.

У другій половині XIX – на початку XX ст. народна пісенність Покуття стала об'єктом зацікавлення українських фольклористів Михайла Драгоманова, Івана Франка, Миколи Колцуняка, Михайла Павлика, Осипа Роздольського та багатьох інших знаних і маловідомих збирачів, зайнявши вагоме місце у фольклорних колекціях. Однак чи не найбільше спричинився до цього видатний польський фольклорист та етнограф Оскар Кольберґ (1814-1890), який потужно увійшов у народознавчий дискурс кінця XIX віку, окресливши на століття уперед стратегію і практику збирацької діяльності та едиції. Зауважимо, що саме дослідницькі принципи О. Кольберґа скерували на шлях фронтального охоплення усіх етнорегіонів польських земель, а широкі межі теренів польового обстеження дозволили вченому плідно застосувати – чи не вперше у тогочасній науці так системно – географічний (або регіональний) метод дослідження не тільки у стосунку до польської, білоруської усної словесності, але в значній мірі і щодо українського фольклору, зокрема того, що складає основу чотиритомного збірника «Покуття» («Рокусіє», 1882, 1883, 1888, 1889). Ця праця, справді, є унікальним корпусом текстів, які охоплюють широку панораму народного життя регіону [11, с. 14].

Незважаючи на зібраний значний емпіричний матеріал сучасна фольклористика і надалі не має цілісного узагальнюючого дослідження фольклору Покуття, тим паче, що «вивчення регіональної природи традиційно-побутової культури взагалі, теоретично і методологічно розроблене ще дуже недостатньо» [15, с. 11]. Це обґрунтовує *актуальність* нашої розвідки, яка вписана у рамки комплексної теми з вивчення матеріальної та духовної культури Покуття під патронатом

відділу теоретичної етнології Інституту народознавства НАН України (керівник – док. архітектури Я. Тарас). Тут від 2013 р. поновлюються дослідження, які упродовж 90-х рр. ХХ ст. проводили народознавці цього інституту [1; 2], а також працівники Проблемної науково-дослідної лабораторії музичної етнології при кафедрі музичної фольклористики Вищого музичного інституту імені Миколи Лисенка у Львові [3], які з об'єктивних причин призупинили свої польові обстеження.

Відомо, що у сфері фольклору поняття «локальний»,

Записувач (Джерело публікації, збереження)	Час, період запису	Місця запису (побування)	Козацькі бурлацькі	Чумацькі	Рекрутські, (жовнірські)	Най- митські заробіт- чанські
Ількевич Г. (Ільк) <i>Головацький</i> , 1878, II <i>Кирів, Дем'ян</i> , 2003, с. 64-75	20-40-і рр. XIX ст.	Коломийський пов. Городенківський пов.	4	1	1	1
Вагилевич І. (В) <i>Шалата</i> , 1983, с. 119	30-40-і рр.	Тлумач	1	-	-	-
Головацький Я. (Г) <i>Головацький</i> , 1878, II; III, с.114-115, <i>Правдюк</i> , 1974, с. 444- 445	1833-1834	Копомія, <i>Городенка</i> , <i>Серафинці</i> , <i>Стецьва</i>			1	
Бучинський М. (Буч) <i>Грица, Дей</i> , 1975, с. 79 ІМФЕ, ф. 28-3, од.зб. 49, 50	1867- 1868	Тлумацький: <i>Колінці</i>	1	1	-	-
Кольберг Оскар (Кольб) <i>Kolberg</i> , Т. 30, № 373- 425, 464-468 <i>Правдюк</i> , 1974, с. 102- 103, 219-220, 312, 322, <i>Грица, Дей</i> , 1975, с. 54- 55, 75, 120, 260-261	70-80-і XIX ст.	Коломийський пов.: <i>Джурків, Загайпіль</i> , <i>Годи, Корни, Коршів</i> , <i>Мишин, Отинія</i> Городенківський пов.: <i>Горадиця</i> , <i>Чернелиця</i> , <i>Кулачківці</i> , <i>Чортовець, Олієво- Корнів</i> , Тлумацький: <i>Тлумач</i> , <i>Гарасимів</i> Снятинський: <i>Кулачківці, Заболотів</i>	14 (2)	5	20 (13)	9
Павлик М. (П) <i>Дей, Качкан</i> , 1974, с. 133, 140-141,	70-і XIX ст.	Коломийський: <i>Копомія, Торговиця</i> Снятинський: <i>Русів</i>	1	1	2	1
Гаморак М. (Гам) <i>Дей, Іваницький</i> , 1976, с. 439, 495	1877	<i>Трійця</i> , Снятинський пов. <i>Топорівка</i> , Городенківський пов.	-	2	-	-
Франко Іван (Фр) <i>Дей</i> , 1981, с. 184-219	1880 1877	Коломийський пов.: <i>Копомія, Цюві</i> , <i>Уторопи</i> , Обертинський пов. теп. Городенківський) <i>Чортовець</i>	4	1	12	1

Подаємо тільки ту кількість текстів, які мають точно вказане місце запису.

Гнатюк Володимир (Гн) Правдюк, 1974, С. 192, 269-270 (?), 556-557; Яценко, с.132, 151	1891 1895	Тлумацький: Пужниці	-	-	3	-
Будзиновський В. (Б) Правдюк, 1974, С. 82	2 пол. XIX ст.	[Івано-Франківський] Угорники,	-	-	1	-
Маковей Осип (Мак) Правдюк, 1974, С.171-172, 428, Качкан, 1981, с. 47-67	2 пол. XIX ст.	Городенків. пов. Топорівка Гринівці, Тлумацький Коломийський:Замулинці	5	-	6	-
Войцєвич О. (з арх. О. Маковея) Правдюк, 1974, С. 358-359	2 пол. XIX ст.	Снятинський: Стецева,	-	-	1	-
Стефанік В. (Ст.) ІМФЕ, Смаль, 2008, с. 110-111, 117	кін. XIX ст.	Снятинський: Русів	3	1	-	-
Роздольський О. ІМФЕ, ф. 40-1, од.зб. 4, 7. Грица, Дей, 1975, с. 91-92	1901 1908	Городенківський пов. Серафимці, Раковець Снятинський пов.: Орелець, Стецева,	-1	1	5	-
Заклинський Б. Правдюк, 1974, С. 348	1904	Товмацький пов.: Миловане,	-	-	1	-
Волошинський І. Правдюк, 1974, С. 118, 319-320, 335-336, 416-417	1908 - 1909	Городенківський пов. Далешове	-	-	4	-
Левицький Т. Правдюк, 1974, С. 129-130	1940	Галицький: Єзуїтль	-	1	-	-
Шевчук Г. Правдюк, 1974, С.251-252	1946	Коломийський: Перерів	-	-	1	-
Шкурчак М. Грица, Дей, 1975, с.148-148	1960	Снятинський: Залуччя Додішнс	-	-	-	1
Грица С. Правдюк, 1974, С. 501, 514-515	60-і рр. XX ст.	Снятинський: Красноставаці Городенківський: Дубки	-	-	2	-
Яцишин Г. Правдюк, 1974, С. 482.	1966	Городенківський: Дубка	-	-	1	-
Іванків М. Правдюк, 1974, С.313	1967	Городенківський: Корнів	-	-	1	-
Квацяцок Д. Грица, Дей, 1975, с. 471	1968	Коломийський: Мишин	-	-	-	1
Грица С., Іваницький А. Грица, Дей, 1975, с. 229-230, 425	1970	Снятинський: Опешків	-	-	-	2
Андрусяк М., Паньків М. (АП) Андрусяк, Паньків, 2001, с. 43, 62, 77, 180-261	70-і XX ст.	Городенківський: Вербівці	4	-	12	-
Смаль К. (См) Смаль, 2008	1998 2007	Снятинський: Русів, Белелуя, Задубрівці, Підвисоке	4	1	5	-

«регіональний», «загальнонаціональний» були і залишаються одними з головних. Про це свідчить низка етапних праць як української, так і загальнослов'янської фольклористики, предметом яких є вивчення симбіозу загальнонаціонального, регіонального та локального духовно-матеріальній спадщині етносу. Очевидна прагматична суть такого напрямку полягає в аксіоматичній тезі, що «фольклорна традиційна культура у своєму конкретному наповненні завжди регіональна і локальна» [30, с. 156]. Ґрунтовні наукові розробки східнослов'янських фольклористів кінця ХХ ст. (І. Денисюка, Р. Кирчіва, С. Мишанича, С. Грици, В. Давидюка, Б. Путілова, В. Анікіна, В. Новак та ін. [1, 8, 9, 15, 19, 26, 30]), заклали фундамент для побудови системних досліджень молодшої генерації українських науковців (М. Марфобудінова, В. Головатюк, І. Павленко, О. Білик, Н. Кравчук, Т. Міндер, В. Телеуця та ін.), які розглядають регіональну специфіку жанрів фольклору на різних рівнях (вербальному (сюжет, мотив, образ) і прагматичному). Такий підхід у розумінні явищ традиційної духовної спадщини стосується не тільки історико-соціального, культурологічного, але й просторового аспекту, адже регіонально-локальне вивчення важливе тим, що воно відображає загальносвітову тенденцію «сегрегації простору». Про неї, як про одну з ознак глобалізації, що «роз'єднує об'єднуючи» пишуть соціологи, звертаючи увагу на те, що розколи відбуваються з тих самих причин, що й зростання одноманітності світу, де неминучий процес «локалізації», а таким чином закріплення простору [5, с. 6].

У цій студії ми не торкаємося питання теорії і методології фольклорної трансмісії, оскільки даний огляд ми провели у спеціальній статті, присвяченій пісенності Бойківщини [17]. З'явилися й новіші теоретичні розвідки з цього питання [13]. Метою є розглянути конкретні зразки регіональної своєрідності та загальноукраїнської спільності соціально-побутових пісень Покуття, в яких проявляються головні ознаки «фольклорної трансмісії», що, за образним висловлювання Софії Грици, є «те «що» і «як», за яких обставин передається через століття» [8, с. 3].

Основним нашим завданням вважаємо аналіз вербальних змін, які відбулися у пісенних варіантах на парадигматичному рівні, у жанровому складі, у морфології на тлі типологічного зіставлення їх із варіантами порубіжних зон (Ґуцульщини – на південному заході, Бойківщини – на заході, Буковини – на південному сході та Опілля – на північному заході) і загальнонаціональним фондом. Порівняння їх з варіантами початку ХХІ ст., що функціонують в репертуарі носіїв даного регіону чи певного

локального осередка (одного села чи виконавця), допоможе виявити та оцінити напрямок руху пісенних текстів та загальні риси трансмісії, яка, за справедливим твердженням О. Івановської, полягає у «здатності до створення переосмислених на основі сучасного світогляду смислів, які постають як похідні і вторинні поряд з архаїчним первісним смислом» [с. 16]. Отож ракурс нашого дослідження перебуває у сфері історико-генетичної поетики, яка покликана з'ясувати причини виникнення, шляхи і форми трансмісії тексту.

Об'єктом дослідження стали пісенні тексти з Покуття, час запису яких датовано першою третьою XIX ст. (Г. Ількевича, Я. Головацького [22, 6]), а головню з другої половини XIX- XX ст. (записи Оскара Кольберга [34], Івана Франка [25], Володимира Гнатюка [21], Осипа Маковея [24], М. Павлика [23]), а також новочасні фіксації з початку XXI ст. [10, 27, 28]. Цінними є малодоступні архівні матеріали Наукового архівного фонду рукописів та фонозаписів ІМФЕ (фонд 40-1: Осипа Роздольського) [16], а також з власних експедицій 1992 р. (Тлумацький р-н), 1997 р. (Косовський, Коломийський, Снятинський, Городенківський р-н), які зберігаються в Інституті народознавства НАН України [2, 3].

Найбільшу групу творів соціально-побутової тематики займають ліро-епічні та ліричні пісні про війну і військо, що відображають народну епопею великого соціального лиха. Серед них виділяються чисельно *рекрутсько-жовнірські* пісні, більшість з яких були записані ще наприкінці XIX - на початку XX ст. а також *стрілецько-повстанські* пісні, які виникли під час національно-визвольних змагань першої половини XX ст. Тексти таких новотворів, які у сучасній регіональній пісенній традиції Покуття займають чи не найвагоміше місце [28, с. 206-220; 31, с. 398, 460, 465, 472-474, 497, 480], продемонстрували дієвий механізм адаптації давніх форм (головно баладних) до переосмислених смислів (мотиви прощання героя з родиною, виїзду в похід, смерті героя на полі бою і т. ін.). На основі систематизації та аналізу зібраних даних можемо ствердити, що така тенденція зберігається надалі. Статистичну вибірку подаємо у табл., яку ми уклали з метою унаочнення хронології записів соціально-побутової пісенності Покуття та географії охоплення її фольклористичними пошуками.

Таблиця. Записи соціально-побутової пісенності з Покуття

Попередній аналіз змісту і парадигматики соціально-побутових пісень Покуття, показав, що на сьогодні існує чотири групи текстів. Приналежність їх до певної групи дозволяє простежити час активного періоду побутування тих чи інших тематичних блоків пісень,

уможливорює виявити універсальні змістові конфігурації та семантичні константи, а також, до певної міри, накреслити шляхи ймовірних за-
позичень, взаємовпливів та втрат. І тут варто погодитися із думкою,
що типологія загальнонаціонального стосується передусім змістових
компонентів фольклорних жанрів, адже сюжети і мотиви повторюються
і саме в них проявляється загальнонаціональна спільність фольклор-
них творів [1, с. 373]. Отож до першої групи належать:

1) Давні ліро-епічні пісні регіонального поширення, які перейшли в пасивний фонд, оскільки відомі головню із записів ХІХ ст.:

• **козацькі** на теми прощання і виїзду козака у похід чи «у чужий край» («*Ой Коби я мав та орлові крила*») (Ільк: з огляду на брак місця подаємо прізвище записувача скорочено (за табл. 1) без вказівки на сторінки публікації), формульний аломотив-звернення «ой ти, козаче, ти, любий собою, візьми ти мене на Дунай з собою». Уривок цієї пісні записав І. Франко, у тексті епічний стиль поступається ліричному, завдяки увиразненню побутового змісту. Пісня до сьогодні побутує на Покутті, але вже тільки у репертуарі літніх людей [3, арк. 14-15]; на тему смерті козака (вдовиного сина): «*Ой полетів сокіл та й з ліса на гір'я*» (І. Вагилевич у приміт. вказав: «Піснь о трьох зозулях з Покуття»); «*Зашуміла ліщинонька та й гай зелененький*» (Мак) - мотив «прощання козака з родиною, громадою перед виїздом на Україну»; «*Ой спав дощик згуста та дрібненький*» (П; Мак); «*Не сам я йду, коня веду*» (Мак), вар. «*В чистім полі сніжок трясе*» (Мак), дівчина будить козака, бо йдуть турки, метафора смерті: могила-одруження; «*Ой у місті Езуполі три козакі й-а в неволі*» (Кольб) редукований вар. давньої балади про викуп «три козакі сидять у тюрмі»; «*Ой вилетів сокіл а з гаю на поле*» (Кольб) – ця коротка пісня, побудована за принципом символічного паралелізму орнітоморфних образосимволів; «*Ой заржи, заржи, буланій коню*» (Кольб) – сюжетний мотив «сотника убито на калиновому мості» і формульний вираз «летить ворон зо всіх (з чужих) сторони», що формує зачин іншої пісні «*Летить ворон з чужих сторони*» (Мак; П), де центральним композиційним блоком є діалог матері з вороном про сина-воїна. На Покутті побутував й інший вар., де змінено жіночого персонажа «мати» → «сестра» («*Стоїть явір над водою, вітер ним колише*» (Кольб); «*Ой поїхав в Волощину козак молоденький*» (Кольб) – пісня про смерть козака на чужині, у якій наявний формульний блок «сказав собі висипати високу могилу, а в головах посадити червону калину», що перейшов в поетичний арсенал стрілецьких пісень, головню на Гуцульщині. Ця ж формула з'являється

у вар. сучасної пісні «*Ой ти, дубе, кучерявий*» (Смаль) про смерть пораненого жовніра, до якого у шпиталь приїжджають «отець, мати»:

6. Висипали над жовніром

Високу могилу,

А в головах посадили

Червону калину.

7. Будуть пташки прилітати

калиноньку їсти,

Будуть йому від родини

Приносити вісти. [27 с.113]

• рекрутські пісні на теми: вербунку вдовиного сина до війська («*Якась буде новина: кличуть вїйта до двора*» (Ільк) - один з найдавніших записів пісні, де домінуючі мотиви: «вїйта кличуть до двору», «син удови утікає», «рекрут переховується у житньому снопі», «рекрута ведуть до двору зв'язаним», у вар. «*Радилися два вїйти, а кого би віддати*» (Кольб), де «сестра повідомляє про набір і радить втікати», текст розлогий, епічний стиль задають монологи-звертання (сестри до брата, соцького і вїйта до рекрута, рекрута до вїйта), «*Стала нам ся новина, кличуть вїйта до двора*» (Кольб), «*Ой у полі могила, а в селі новина*» (Кольб), де композиційна основа - монолог новобранця. До цієї групи належать і пісні «*Ой ходить пан по ринку*» (Мак) із мотивом «рекрут прощається з дівчиною, яку лишає «на Бога, на неньку», «*Ой узели миленького до коня, до коня*» (Кольб) із мотивом «дівчини тужить за милим новобранцем».

Загалом для багатьох пісень цієї групи характерне монологічне мовлення (рекрута, матері чи сестри рекрута), яке починається вже від зачину («*Ой у полі два явори, третій зелененький*» (Кольб). Сюди ж можна віднести пісні про труднощі рекрутських етапів та військової муштри: «*Ой Боже ж мій Боже, нащо я вродився*» (Кольб), «*Та що то сі блищало з того й Обертина*» (Кольб). «*Ой сивії голуб'ята все поле покрили*» (Фр); «*Ци я тобі, пане вїйте, переорав между*» (Б) – головним є мотив скарги новобранця на вїйта, що «одягнув цісарську одєжу» [29, с. 82]; «*Ой вірлята, соколята все поле покрили*» (Кольб) із мотивами «неможливість повернення рекрута додому», «цісарєва мати винна у бідах жовнірів»:

Не так цісар, не так цісар, як цісарська мати

Хоче нами, мужиками, турка звоювати [34, с. 205-206].

Принагідно зауважимо, що проілюстрований текст, як і деякі інші пісні про воєнне життя ліричних героїв (жовніра, сина-воєка, повстан-

ця), що мають виразні елементи історичної та побутової інформації, можна віднести також до історичних. Це пісні про смерть цесаревої мами («Закувала зозулечка на лева, на лева» (Кольб), про події Вітчизняної війни 1812 р. («Та кувала зозулиця ой на моїм току» (Г), про пораненого на фронті героя, який звертається до Пречистої Диви, щоб врятувала його («Летіла зозуля, не годна кувати» (АП)). Стиль цих творів тяжіє до жанру пісні-хроніка, що типологічно близько для гуцульському фольклору, на що вказують не тільки місця запису із етнографічного порубіжжя, але й витриманий 14-скл. коломийковий розмір. Така тенденція зберігається і в сучасній пісенній традиції Покуття, для якої притаманні ліро-епічні пісні про події Першої світової війни: «Як ся війна зачинала, то вже було знати» (АП) – із сюжетною лінією: муж («молодий», «бідний, безталанний») від'їжджає на війну, гостра куля б'є його в груди, герой потрапляє до шпиталю, просить товаришів написати лист до родини, вдова ходить з сиротами плаче); «Ой війна, війна, світова війна» (Грица [29 с. 501]) - досить популярна пісня на сюжет: поранений син просить друзів добити, а сестру не плакати (вар.: лежить у шпиталі, збирається писати лист до сестри (АП)). У 1997 р. ми записали два вар. цієї пісні у с. Рунгури Коломийського р-ну, що лежить на покутсько-гуцульському порубіжжі. Проілюструємо текст ширшого вар. (доповнено мотивом «мати плаче за сином-повстанцем»), який виконувала група жінок 60-70-річного віку:

Ой війна, війна, світова війна

Не одного друга на світі нема.

2. Не один синочок йа в полі лежить,

Кров єго червона на сонці кипить.

3. Кров його червона на сонці кипить,

Просить свого друга, щоб його добить.

4. — Ой друже, мій друже, не жалій кріса,

Простріль моє серце — чужа сторона.

5. Чужа сторона та й чужі люди,

Хто нас поховає, як смерть нам буде?

6. Ой летіли круки та й жалібно крачуть,

Не одна мати за повстанцем плаче.

7. Ой летіли круки з темної діброви,

Видзьобали очи ще й чорнії брови [3, арк. 32].

Таку ж ритмічну фактуру і композиційну послідовність має варіант, який десять років пізніше зафіксував К. Смаль у с. Підвисоке Снятинського р-ну від жіночого дуету, яким на той час було 47-53 років. У змісті

цього варіанту немає ключового, як у нашому тексті, мотиву-звернення «смертельно поранений герой (*повстанець*) просить товаришів добити», модель пісні розповідно-описова, що свідчить про зміну епічної дистанції та типову тенденцію до збільшення частки узагальнення (повтор синтаксичного звороту, що має варіативне вираження через словосполучення «не одна дівчина», набуває формульного стандарту, значеннєве поле якого закодовано на передачу множинності («не один батько», «не одна матуся»), який перейшов у поетику воєнних пісень нового часу) через зміну драматичного стилю оповіді ліричною ситуацією, що видно із нової кінцівки:

Виплакала очі не одна дівчина,
Що її миленький на війні загинув [27, с.112].

Наш практичний досвід записування на Покутті та порівняльний аналіз групи варіантів текстів одного села і з етнографічно єдиної території схиляє нас до тієї ж думки, яку висловила сучасна сербська дослідниця Сміляна Джорджевич, що «репертуар співця не становить абсолютної, об'єктивної картини існуючої традиції, а є виявом індивідувальної репрезентації культури, яка здійснюється в діалозі з дослідником» [9, с.98].

2) Новочасні пісні локального поширення (у межах кількох населених пунктів чи у репертуарі одного виконавця), головню козацько-жовнірські з оригінально потрактованими давніми мотивами: «*Ой у полі три тополі, біля них криниця*» [27, с.116] – конструкція «козаченька убито» - «дівчина плаче», аломотив «козак просить викопати криниченьку і посадити три тополі»; «*Стоїть козак на чорній кручі*» [27, с.118] - пісня самодіяльного складання, мотив розлуки: «козак їде на чужину, просить дівчину-Галю чекати на його повернення»; «*Гей, я в городі, да я в городі заручилася війна*» [28, с.184] - козака убили на війні, трансформація паралелізму «посадили червону калину» – «розвивайся, молода дівчино»; «*Битим шляхом козаки йдуть*» (АП) поранений козак просить товаришів написати лист до дівчини, щоб не чекала, бо вже оженився (метафора смерті: могилочка-одруження). Звернемо увагу, що серед жовнірських давніх і сучасних пісень, зап. на Покутті, чимало творів реалізують мотив «герой посилає листа», напр., «*А у місті Тернополі лежи[т] жовнір а в неволі*» (Кольб), «*Плаче отець, мати дише*» (Фр; Розд - «*Плаче й отець, мати тужит*» [16, арк. 24]). Остання з переліку пісня має цікаву композицію, що відображає складну комбінаторику різних типів мотивів: мотив-дія «батьки пишуть листа до сина-жовніра», мотив-психологічного стану «жовнір скаржиться на

тяжку службу в чужому краї», мотив-опис «жовнір описує бій з пруссаками»; у пісні «Попід садочок, попід калину» (АП) - композиційні мотиви об'єднує образ листа: «козака взяли до війська в чужий край», «хлопець пише лист до дівчини», «дівчина відписує, що чекатиме». Подібний принцип використання образу у пісні «Шкода, мамцю, шкода рожевого цвіту» (АП) - молодий хлопець іде служити в чуже військо, хлопець пише лист до дівчини, вона читає, плаче, не знає від кого, а «серце відчуває, що від миленького». Цей же мотив трансформується у пісні «Червона калина, а листя зелене» (АП), де тема родинно-побутових стосунків між дочкою і матір'ю, яка силує її вийти заміж за іншого, розкривається через конфліктну ситуацію, виражену мотивом «дівчина журиться, що не вміє написати листа до милого, який три роки служить» [28, с. 197-198].

Образ листа достатньо поширений у поезії жовнірських пісень, які є трансформаціями козацьких пісень. Так, до прикладу, бачимо, як з'являється він в одному із бойківських варіантів популярної ліро-епічної пісні на сюжет: кінь-вісник смерті, біжить до воріт, стукає копитом, повідомляє, що син оженився, кінцівка якої - традиційна пісенна формула «весілля-смерть» (зап. М. Павлика [23, с. 138]). Локальність цього варіанту, що містить мотив «жовнір посилає коня-вісника із листом до матері», очевидний при порівнянні із покутськими текстами «В темнім лісі сніжок упав» (Фр [25, с. 184]; Ст [27, с.110-111]). Франко реконструював текст, як сам зазначив, «із галицьких варіантів, головню покутських» [32, с. 138], відомих ще у записах З. Доленги-Ходаковського, М. Максимовича, І. Вагилевича, Я. Головацького, О. Маковея, М. Павлика з Гуцульщини, Бойківщини, Опілля [23, с. 134-137]. Пісня була в активному репертуарі Покуття ще у середині ХХ ст. (про це свідчать два відмінні мелодійно варіанти, які наспівали у с. Вербівці Городенківського р-ну Андрусяк Марія (1907-1941) – «Віс вітер по долині» [28, с. 182-183] та Середа Марія (1909-1972) – «Ой три літа три неділі» [28, с. 180-180]). Побутове баладна пісня із типовим символічним зачином «Вітер віс, трава шумить» (Кольб) на сюжет: дівчина прийшла до полеглого козака, підняла китайку, заголосила, звертається до козака, що його кінь будить; у вар. «Вітер гудить, трава шумить» (Фр) збережено архаїчний мотив «дівчина будить чарами (травою по личеньку), бо турки ідуть», який актуалізований в сучасній версії «Ой на горі сніг біленький» (АП, [28, с. 77-78]), де тема кохання вже без трагічної розв'язки. Серед пісень цієї групи виділяються новотвори ХХ ст., які актуалізують змістові доміанти, традиційні для давніх

лісонь соціально-побутового змісту, записи яких датуються ще поч. ХІХ ст. Це передусім мотиви-психологічного стану героїв, особливо популярним є мотив «герой тужить, плаче» в аломотивних реалізаціях: «молодий жовнір тужить, що лишив батьків і дівчиноньку» у пісні «*Ой чому дуб не зелений*» (зап. Б. Заклинського [29, с.348]), «жінка плачу з дітьми-сиротами, що убили її мужа», «жінка ходить, шукає убитого мужа, якого знайшли санітари» у пісні «*Понад води берегами, дай, гей*» [29, с. 514-515]), зміст пісні відображає події Другої світової війни), мотив «мати плаче за сином», «мати питається: хто буде прати сорочку, хто буде завивати рани» («*Задзвонили сумно дзвони на велику зміну*» (АП) [28, с. 204] продовжує лінію творів, де - домінуючим є мотиви туги матері («слезами ся умиває»), як у піснях «*Журилася мати мною, що не буду я газдою*» (Кольб), «*Ой широкі уличенькі, але ж вони далеченькі*» (Кольб) у поєднанні із мотивами-звертаннями, скажімо, «рекрут просить мати не плакати», в аломотивній реалізації якої бачимо яскраву паремію: «Сльоза мора не наповнит, від цісара не визволит» [34, с. 209].

3) **Пісні баладного типу, притаманні суміжним західно-українським фольклорним регіонам** (головно на Бойківщині, Опіллі, Буковині, Гуцульщині) складають третю групу, серед них козацькі пісні «*В суботу спізенько, в неділю раненько*» (АП) – сильно редукований вар. давньої баладної пісні про те, як мати виряджає сина у солдати, що поширена на Сх. і Зах. Поділлі, Поліссі, Буковині [29, с. 203], Бойківщині [25, с. 196]; «*Ой зацвіла черемшина зрісна*» (вар. «*Ой зацвило клен-дерево з весни*» (Кольб, П, Фр) діалог дівчини з жовніром (питання-відповідь), хто буде прати, рани полокати, над горобом плакати, розгорнений паралелізм; «*Гой зацвила черемшина, з неї цвіт опає*» (Кольб) - одна з найбільш популярних у Галичині рекрутська пісня (відомі зап. з Бойківщини, Буковини, Зах. Поділля) про виїзд жовнірів з села та запізніле прощання дівчини, яка заспала і за це докоряє своїй матері; «*Ой у полі дві тополі, явір зелененький*» (Фр, Гн) - пісня про пораненого жовніра, якого знайшли у полі вівчарі, стала особливо популярною під час Першої світової війни, ставши оригінальною січово-стрілецькою переробкою [31, с. 398]. «*Вітер віє, трава шумить*» (Фр) - одна з найбільш популярних на Покутті баладних пісень із типовим символічним зачином, у якій домінуючим є мотив: «убитий козак звертається-просить коня-вісника викопати могилу копитом». У О. Кольберга знаходимо два вар., один з яких завершується традиційною формулою неможливого «посій, мати, піску жменю» і т.д.

У зап. І.Франка – це, по суті, козацька пісня, у тексті якої відбулася незначна зміна назви головного персонажа («козак» → «жовнір»), а далі йде самостійний епізод. У В. Гнатюка теж «Там на горі трава шумить» (Гн, с.155-156, вар. Б). Оригінальна будова, що вар. з Зах. Поділля («Ой там в полі сніжок упав, ах, йой, йой, йой!»), де переважає комбінована композиція, в якій взаємодіють кілька принципів (ступене-неве звуження образу, однорядного нанизування суб'єктів та об'єктів дій). У сучасних версіях «Віє вітер по долині, а я бідна, а я бідна на чужині» (АП) збережено основні композиційні складові: О1 (опис покусу смерті) + О2 (опис коня) + Мзв-(жовнір посилає коня), + Д1 (діалог «кінь-мати») + формула неможливого; «Там на горі береза стояла» (Кольб, Фр) – найбільш поширена на Опіллі (зап. О.Кольберга, О. Маковея, С. Шпіцера, М.Мишанич та ін.) балада про рекрутів, які стояли під березою, обтинали її гілля, добували воду (у покутських записах О.Кольберга з с. Мишин є оригінальні мотиви, реалізовані у кінцівці твору: «жовніри принесли воду до Відня»); «Бергом, бергом там доріжка була» (Кольб, П (б/м), з Галича інший вар. «Попід терем там доріженька вбита, гей, гей» (Кольб, с. 215), Стефаник (Смаль, с.117). Побутує і в репертуарі сучасних респондентів (Смаль, с. 117; АП, с. 212); «Ой вишеньки, черешеньки, ягідки дрібненькі» (Розд [16, арк. 17]. Дівчина вмирає з туги за коханим-жовніром. Жовніра кличуть до дівчини, він приїжджає, плаче, бо «кладут его дівчиночку з постелі на лаву». Вар. цієї балади («Ци не будеш, дівчиночко, за мною тужити») ми записали у 1997 р. у с. Трач Косовського р-ну від Грицик Олени, 1905 р. нар. побутував у репертуарі літніх людей, де зачин втратив свій ліричний характер, став більше пристосований до реалій сучасності:

Ци не будеш, дівчиночко, за мною тужити,

Бо я їду на Україну при войску служити.[3, арк. 17].

Пісню «Ой там при долині, ой там при потоці» І. Франко записав у коломиїській тюрмі. Варіант давньої козацької балади на сюжет «отаман тужить, що убив рідного брата» зазнав жанрової модифікації і став жовнірською піснею, що видно із доданої прикінцевої строфи:

Не тот ту лежить, що господарює,

Але тот ту лежить, що войну воює. (Кольб) [34, с. 221-222].

Ой не той ту лежить, що панщину робив,

Але той ту лежить, що в цісаря служив (Фр) [25, с. 211].

Два десятиліття пізніше І.Франко зафіксував коротший текст у Нагуєвичях, що засвідчує поширення пісні на терени бойківсько-

покутського пограниччя); «*Ой в лузі калина весь луг прикрасила*» - давня пісня з репертуару лірників (Кольб), в якій домінуючим є мотив «смерть стоїть за плечима жовніра». У збірнику Я. Головацького подана ціла парадигма її варіантів, що відображають структурно-семантичну динаміку фольклорного тексту [6, III, с. 85-90].

4) **Переробки пісень загальноукраїнського фонду**, найдавніші записи яких походять з теренів центральних та східноукраїнських регіонів (Східне Поділля, Київщина, Полтавщина), і були привнесені в Галичину, зокрема на терени Покуття, очевидно, пізніше, у другій половині XIX ст. Серед них такі відомі козацькі пісні як «*Червона калино, чого в лузі стоїш*» (Фр), найбільш поширена сьогодні на Бойківщині [17, с. 544-545], у якій сюжетна ситуація: дівчина пише лист до жовніра, щоб приїхав; жовнір просить капітана пустити додому, провідати її, бо вона народила сина. Дівчина проклинає жовніра, бо від неї відреклася родина. О. Роздольський зафіксував на Покутті цікавий локальний варіант («*Дівчина чорнява три ночі не спала*» [16, арк. 19]), у якому герой звертається до царя; «*Стоїть явір над водою в воду похилився*» (Кольб.), «*Ой там в полі сніжок упав*» (Кольб, Фр); а також бурлацькі та чумацькі пісні: «*Нема в світі так нікому*» (Кольб, Розд, Буч), що має широку парадигму вар. з Київщини (І. Манжура, П. Демущий, К. Квітка); про смерть чумак в дорозі «*Поїхав чумак в дорогу*» (Кольб), «*Ой у полі могила з вітром говорила*» (Смаль, с.120, АП, с. 185), які породили численні стрілецькі версії, поширені на Західному Поділлі [31, с. 399-400], а також «*Ой на горі два дуби схилилися до купи*» (Кольб, Розд), в якій жовнір просить хлопців передати дівчині поклін: «бо я піду на війні, тебе лишу на біду» [16, арк. 49].

Якщо зробити попередні висновки, то варто вказати на те, що надалі відбуваються трансформації давніших балад в ліричні пісні, як наприклад, пісні на тему викупу з неволі (де «козак» стає «жовнір»), що посилює територіальну залежність варіантів, адже відомо, що ліричні форми генетично пов'язані з локальною традицією. Помітно збільшилася кількість творів військової тематики, що мають патріотичні мотиви захисту «вітчизни-України», пролитої крові «за свій край рідненький». Остаточо зникають жовнірські (солдатські) пісні із мотивами вербунку, особливо до цісарського війська («старші жовніри кличуть новобранця до замірювання», «новобранці йдуть цісареві на службу», «карта від цісаря до реґіменту») - «*Ой кувала зозулечка на хаті на розі*» (Мак)) та мотивами-звертаннями до цісаря - «*Заспіваймо, браті, тутка, закі нас ще купка*» (Кольб). Від середини XX ст. помітно

збільшилася частка тих вояцьких пісень, які набули змін, наблизившись до стилю жорстокого романсу, де головний герой убиває себе (застрілює): «*Ой ви, браті, ви камраті*» [29, с. 482], «*Віє вітер, віє буйний та й гне деревину*» (АП, с. 43) «*Ой там на горі, на високій горі*» (Смаль, с. 119). «*Ой на горі криж, а ти, дівчино, спиш*» (АП, с. 195), або ж стріляє в «зрадливу дівчину».

Можемо стверджувати, що повністю вийшли з сучасного пісенного репертуару чумацькі пісні, про хворобу і трагічну смерть чумака у дорозі, в степу («*Ой гостив джуман сім рік в Подолу*» (Кольб), «*Спускався чумак з гори по долу*» (Фр), «*Ой ходив чумак сім год по Дону*», «*Ой я джумак нещасливий*», «*Ішли чумаки на Кримський базар*» (П). «*Ой чумаче, чумаче*» (Кольб), «*Поїхав чумак у дорогу*» (Кольб), про ледащо чумака, за якого вийшла заміж дівчина («*Оженився чумак у петрівку*»), адже ще на поч. ХХ ст. О. Роздольському вдалося записати у Серафинця Городенківського пов. тільки уривок пісні про смерть чумака («*Заслаб джумак, заслаб джумак, під возом лежить*» [16, арк. 36]). Поступово відходять із репертуару давні наймитські пісні, які були поширеними у Галичині на кінець ХІХ – початок ХХ ст., серед них покутські записи: «*Ой не шуми, луже, дїбровою дуже*» (Кольб), «*Плине качур по Дунаю*» (Кольб; Фр); «*Ой не шуми, луже, дубровою дуже*» (Кольб) – про «чужий край» та вісника-орла; «*Ой виросла рогозина вище перелазу*» [20, с.75]; вар. популярної наймитської пісні, відомої тоді ж на Бойківщині (Фр), Волині (Кольб), Опіллі (Розд.), на Поділлі про бідного наймита, якому господар «не дає сісти» (формульний вираз «на лавці сісти», «хотів собі сісти»), можливо, привнесена із Бойківщини чи Опілля, у вар. яких найбільше подібних сюжетних ліній і стереотипних блоків: господар зливає з мисок наймитові, господарня дає сухаря наймитові.

Соціально-побутова пісенність Покуття продовжує наповнюватися текстами загальноукраїнського фонду, які мають оригінальне змістове вирішення, версії і редакції. Їхня трансмісія полягає у повторюваності, що проявляється через перетікання чи оновлення мотивів (наприклад, мотив «полону козака, ув'язнення козака турками» з історичних, баладних пісень по новому звучить як мотив ув'язнення рекрута чи повстанця). Більш помітною стає дифузія композиційних форм із запозиченням давніх епізодів текстів, із актуалізацією традиційної тропіки, загальних місць у фабулах новотворів. Загалом рух текстів, відображений у поетиці, без сумніву, веде до родових змін. Саме це, очевидно, мав на увазі ще Я. Головацький, коли писав, що «чим менше в ході епічна пісня, тим більше поширюється лірична», та вже в першій третині ХІХ

ст. спостеріг, що «епічна поезія гине, залишається лірична» [14, с. 270].

Таким чином один із способів відображення трансмісії є змістові доміанти, а також структурні комплекси фольклорних стереотипів (формул), які упродовж тривалого часу можуть утримувати каркас тексту пісні і впливати на формування групи його локальних варіантів. Детальніший розгляд окремих варіативних парадигм, порівняльно-типологічний аналіз творів соціально-побутової тематики з іншими жанрами обрядової та необрядової пісенності становить перспективу дослідження фольклору Покуття.

Кузьменко Оксана

СОЦИАЛЬНО-БЫТОВАЯ ПЕСЕННОСТЬ ПОКУТТЯ: ТРАНСМИССИЯ ЛОКАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматривается песенная традиция Покуття на примере лиро-эпических произведений социально-исторического содержания (казацкие, чумацкие, батрацкие, рекрутские-жовинрские, стрелецкие). Сделано сравнительно-типологический анализ древних и современных произведений (в пределах записей XIX-XXI вв.), которые бытуют в традиции региона и его пограничья (с Гуцульщиной, восточной Бойковщиной, буковинским Подгорьем). Выявлены особенности репертуарного состава и стилистические изменения, закрепляющие переход от лиро-эпических к лиро-героическим текстам. Дана оценка морфологическим изменениям, которые имеются в современных вариантах.

Сделан вывод, что один из способов отображения трансмиссии локальной традиции является наличие смысловой доминанты, а также структурных комплексов фольклорных стереотипов (формул), которые на протяжении длительного времени могут удерживать каркас песни и влиять на ее вариативную парадигму.

Ключевые слова: социально-бытовые песни, Покутье, фольклорная трансмиссия, локальная традиция, вариант, мотив, образ, композиция, песенная формула.

Kuzmenko Oksana

SONGS OF SOCIAL MANNER FROM POKUTTIA: TRANSMISSION OF LOCAL TRADITION

The article deals with Pokuttia song tradition based on the example of lyricism-influenced epic samples of social historic content (cossaks', carters', servants', recruit-soldiers', riflemen's). The author carries comparative and typological analysis of older and contemporary samples (within the framework of the 19th-21st century records) which happen to exist in the tradition of the region and its borderlands (with

Hutsul sub-ethnic region, eastern Boyko sub-ethnic region, Bukovyna foothills). The article reveals peculiarities of repertoire combination and stylistic changes which secure the transition from lyricism-influenced epic texts to lyricism-influenced heroic ones. The morphological changes presented in contemporary variants have been assessed.

It has been concluded that one of the ways to reflect transmission of local tradition are content dominants, as well as structural complexes of folklore stereotypes (formulae) capable of sustaining a song skeleton for a long time and impacting its variant paradigm.

Keywords: songs of social manner, Pokuttia, folklore transmission, local tradition, variant, motif, image, composition, song formula.

Джерела та література

1. Аникин В. Общерусское и локальное // Теория фольклора: Курс лекций. – 3-е изд. – М.: КДУ, 2007. – С. 366-387.
2. Архів Інституту народознавства НАН України. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 381 а. – 90 арк. (Фольклорні записи стрілецьких пісень, 1992 р. [Львівська, Івано-Франківська обл. Зібрала О. Кузьменко]). – далі : Архів ІН НАНУ.
3. Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп. 2. – Од. зб. 381 б. – 160 арк. (Фольклорні записи О. Кузьменко з Покуття, 1997 р. [Коломийський, Городенківський, Снятинський р-ни Івано-Франківської обл.]).
4. Архів Проблемної науково-дослідної лабораторії музичної етнології при кафедрі музичної фольклористики Вищого музичного інституту імені Миколи Лисенка у Львові. – Ф. ЕК 34. – Спр. 4-6 (зап. Ю. Сливинського, 1978 р., с. Стецева Снятинський р-н); ЕК 40. – Спр. 5 (зап. Л. Кушлика, 1982 р., с. Завалля); ЕК 152. – Спр. 2-6 (зап. Л. Кушлика, 1996 р., с. Вовчківці Снятинський р-н); ЕК 161. – Спр. 1-6 (зап. В. Ковалю, 1996 р., Коломийський р-н).
5. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / перекл. з англ. І. Андрущенко. – Київ: Видав. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 109 с.
6. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – Ч. I : Думы и думки. – Москва, 1878. – 388 с.; Ч. II: Обрядные песни. – Москва, 1878. – 841 с.; Ч. III: Разночтения и дополнения. Отд. 1 : Думы и думки – Москва, 1878. – 323 с.
7. Грабовецький В. Вступ / В. Грабовецький, А. Королько, В. Марчук, М. Паньків // Покуття: історико-етнографічний нарис / [автор ідеї та кер. автор. кол. В. Марчук, гол. ред. А. Королько]. – Львів : Манускрипт, 2010. – С. 10-15.
8. Грица С. Час і простір у фольклорі, його стратифікація у зв'язку з етнографічним регіонуванням України // Грица С. Трансмісія фольклорної

традиції : етномузикологічні розвідки / Софія Грица. – Київ-Тернопіль : «Астон», 2002. – С. 7-32.

9. Джорджевич С. Методологічні проблеми територіального дослідження фольклору : репертуар гусярів // Народна творчість та етнологія. – 2012. – № 2. – С. 94-100.

10. Жмундуляк Д. Народна пісенність Покуття: особливості сучасного функціонування : автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07 / Д. Д. Жмундуляк. – К., 2002. – 20 с.

11. Збір І. Збірник «Покуття» Оскара Кольберґа: історія створення, фольклорні жанри, рецепції: автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07 / І. М. Збір. – Львів, 2012. – 20 с.

12. Збір І. Фольклор Покуття у розвідках чужоземних дослідників кінця XVIII-XIX століття // Мандрівець. – 2008. – № 6. – С. 48-58.

13. Івановська О. Типи трансмісійних механізмів у фольклорі // Література. Фольклор. Проблеми поетики : зб. наук. пр. / [редкол. : Семенюк Г. Ф., Снитко О. С., Івановська О. П. та ін.]. – К.: Вид-ня КНУ, 2011. – Вип. 35. – С. 10-12.

14. Кирчів Р. Етнографічно-фольклористична діяльність «Руської трійці». – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2011. – 422 с.

15. Кирчів Р. Регіональність фольклорної традиції // Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України : нариси і статті. – Львів, 2002. – С. 7-32.

16. Науковий архівний фонд рукописів та фонозаписів ІМФЕ. – Ф. 40-1. – Од. зб. 4. – 76 арк. (Роздольський О. І. Пісні історичні, соціально-побутові, родинно-побутові, весільні і коломийки. Без мел[одій]. Дожовтнева тематика. с. Серафінці, пов. Городенка» [Городенківського р-ну Івано-Франківсько обл.]. 1901 р.).

17. Кузьменко О. Соціально-побутові пісні Бойківщини у діахронному вимірі // Lemkowie, bojkowie, rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa / [red. nauk. S. Durda, B. Halczak, R. Drozd, I. Betko, M. Šmigel]. – Tom IV. Cz. 2. – Słupsk – Zielona Góra, 2012. – С. 535–549.

18. Макарчук С. Історико-етнографічні райони України: навч. посіб. / С. А. Макарчук. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2012. – 352 с.

19. Мишанич С. Локально-монографічне дослідження фольклору // Мишанич С. Фольклористичні та літературознавчі праці: Том 1. – Донецьк: ДНУ, 2003. – С. 67-88.

20. Наймитські та заробітчанські пісні / [упоряд. С. Й. Грица, О. І. Дей, М. Г. Марченко]. – К.: Наукова думка, 1975. – 573 с.

21. Народні пісні в записах Володимира Гнатюка / [упоряд., вступ. ст. та прим. М. Яценка]. – К.: Музична Україна, 1971. – 323 с.

22. Народні пісні в записах Григорія Ількевича / [упоряд. приміт. Г. В. Дем'яна, Р. Ф. Кирчіва; вступ. ст. Р. Ф. Кирчіва]. – Львів : Каменяр, 2003. – 142 с.
23. Народні пісні в записах Михайла Павлика / [упоряд. і прим. О. І. Дея та В. А. Качкана; вступ. ст. О. І. Дея]. – К.: Музична Україна, 1974. – 319 с.
24. Народні пісні в записах Осипа Маковея / [упоряд., вступ. ст. і прим. В. А. Качкана]. – К.: Музична Україна, 1981. – 103 с.
25. Народні пісні в записах Івана Франка / [упоряд., вступ. ст. і прим. О.І.Дея. – 2-е вид., доп., випр. – К.: Музична Україна, 1981. – 335 с.
26. Новак В.С. Рєгіанальны фальклор // Беларускі фальклор : энцыклапедыя у 2-х т. – Т. 2. – Мінськ, 2006. – С. 470-471.
27. Ой не коси, бузьку сіна: народні пісні Покуття (запис, загальна нотація мел., упоряд. К. Смаля. – Снятин : Прут, 2008. – 264 с.
28. Пісні з Покуття (пісні записані в селі Вербівці Городенківського р-ну Миколою Андрусюком та Михайлом Паньківим). – Івано-Франківськ: Вид-во "Нова Зоря", 2001. – 279 с.
29. Рекрутські та солдатські пісні / Упоряд. А.Л. Іоаніді, О.А. Правдюка (автор вступ. ст.). – К.: Наукова думка, 1974. – 620 с.
30. Путилов Б. Региональное /локальное начало в фольклоре // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 464 с. (Etnografica Petropolitana, IX). – С. 156-166.
31. Стрілецькі пісні / Упоряд., запис, вступ. ст., комент. та додат. О. М. Кузьменко. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2005. – 639 с.+ 32 с. іл.
32. Франко І. Студії над українськими народними піснями // Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1984. – Т. 42. – С.7-580.
33. Чумацькі пісні / [упоряд. О. І. Дей, А. Ю. Ясенчук (тексти), А. І. Іваницький (мелодії)]. – К.: Наукова думка, 1976. – 542 с.
34. Kolberg O. Pokucie. Cz. 2 : Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań : Polskie Wyd-wo Muzyczne, Ludowa Spółdzielnia Wyd-cza, 1963. – Т. 30. – X, 300 s. – (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze).

Курінна Марина

УДК 392.51(477.64) "195/199"

ВЕСІЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ ЗАПОРІЗЬКОЇ ОБЛАСТІ: РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ (50-90-ТІ РР. ХХ СТ.)

У статті, присвяченій весільній обрядовості українців Запорізької області, розглянуто локальні особливості, які склалися внаслідок певного соціально-економічного та культурного розвитку регіону. Зокрема, деталь-

лю проаналізовані такі епізоди українського весілля, як сватання, оглядини, випікання весільної випічки, виготовлення весільного гільця, благословення на илюб, розпис або вінчання, дарування, покривання молодої тощо. Визначено, що високий відсоток місцевого етнічного компоненту у весільному комплексі звичаїв та обрядів українців Запорізького регіону допомагає корінному населенню краю усвідомлювати свою належність до певної культурної спільноти, створює сприятливе підґрунтя для збереження його етнічної ідентичності.

Ключові слова: українці, весільна обрядовість, Запорізька область, регіональні особливості.

Традиційне весілля українців Півдня України – це складана сукупність звичаїв та обрядів, які сформувалися протягом багатьох століть внаслідок особливого соціально-економічного розвитку регіону та змішаного етнічного складу населення. Зокрема, унікальне історико-культурне середовище певним чином вплинуло на локалізацію та специфіку весільної культури корінного населення Запорізького регіону.

Відзначимо, що українські весільні традиції південних областей України неодноразово обговорювалися у роботах вітчизняних науковців: В. Борисенко [1], [2] Н. Здоровеги [8], М. Кокошинського [9], О. Правдюк, М. Шубравської [3, с. 417- 439] тощо. В основу даної публікації було покладено польовий матеріал автора, а також матеріали, зібрані науковцями ІМФЕ ім. Рильського НАНУ протягом 2010-2011 рр. Ціллю статі стало з'ясування регіональних особливостей весільної обрядовості Запорізької області. Вік опитаних інформаторів дав змогу визначити хронологічні рамки роботи – 50-90-ті рр. ХХ ст.

Знайомство молоді післявоєнного покоління, як правило відбувалося на досвідках, куди молоді люди збиралися для проведення спільного дозвілля (співали, танцювали, розважалися іграми та забавами тощо). *“Надумав там який жениться, пішов на досвідки. Просить – викличе якусь. Вийде. “Підеш за мене заміж?”, - питає. Каже дівчина: “Не хочу!” Він другу визиває. А бува й до дому кавалер прийде. Це зустрічаються значить. А баришня всігдa йому платочок давала. Бува вже і платочок грязний, а вона візьме, постірає, і знову, як прийде дає платочок...”* [10, с. 100]

Згідно загальноприйнятого у вітчизняній науці розподілу, весілля Запорізького регіону можна умовно поділити на три етапи: передвесільний, власневесільний та післявесільний. До першого з них належало традиційне сватання або *могорич*, коли молодий разом з батьками та сватами (куми, старости) вперше офіційно йшов до

молодої. У свати переважно брали хрещених, дядьків та тьоток з боку батька, інколи сусідів. *“Як сватання було, приїздили старости з молодим, а тоді і батьки. А в старосту брали або брата, або дядька...”* [10, с. 11] Традиційною формою привітання гостей ставала формула пошуку “голубки” (*“Чули, що у вас продається голубка, а у нас є хороший голуб, то може ми посв'ятимось, чи може ми в обмін возьмем? Купимо у вас голубку, а вам продамо голуба...”*) [6] або “куниця” (*“Тут десь живе куниця, красна дівця, а в нас є сокіл...”*) [7], яку хотіли “купити” або “виміняти”.

Невід'ємними атрибутами сватання були хліб (символ благополуччя та домашнього добробуту), горілка (своєрідна запорука майбутніх веселощів), рушник (або просто тканина), а також окремі елементи одягу (хустка або “платок”, вишита сорочка), якими молода перев'язувала молодого, його батьків та сватів на знак власної згоди. Щодо сватання існували певні заборони: вважали, що не можна йти свататися під час постів, на великі релігійні свята та упродовж двох тижнів після Великодня.

Через тиждень після сватання відбувалися *оглядини* (або *розглядини*), під час яких родина молодої їхала до батьків молодого остотоchnо домовлятися про весілля. *“Єслі уже засваталися і сватання одбуло, тоді до його йдуть на розглядини через неділю чи на другу суботу...”* [10, с. 136]

У п'ятницю напередодні родинного свята у будинку молодої відбувалося випікання традиційного весільного печіва (коровай, шишки, “дивень”, хліб) та виготовлення весільного гільця. Для замісу тіста запрошували хрещену матір дівчини або молодичку, яка гарно жила із чоловіком у шлюбi. Коровай (круглих з формою) виготовляли два. Перший з них мав декоративні оздоблення з тіста та прикрашався гільцем; його розрізали наприкінці першого дня весілля. *“З очерету паличка така узенька [...] Букетичок і канхвет висить на тому. Цвітний букетичок, із бумажки і канхвет. І воно таке красиве. І оце гільце устромляли у цей каравай і підв'язували отако красною лентою. І він красиво так на столі лежить...”* [6]. На другий коровай після випікання клали дві дерев'яні ложки, перев'язані червоною стрічкою, поряд ставили дві пляшки шампанського та житні колоски.

Відома дослідниця весільної обрядовості В. Борисенко зазначала, що “на території Таврійської губернії коровай пекли не скрізь. У багатьох селах його роль виконував дивень, і молода сама роздавала гілочки дивня родині. Тут же побутувала традиція випікати у молодого на дру-

гий день весілля бугай. Поміж весільних гостей свахи обирали весело-го свата, перев'язували його навхрест двома рушниками та червоною стрічкою і підвішували до сволока на крюк. У такому положенні він і продавав цей обрядовий хліб. Бугай діставався тому, хто давав більше грошей або торгувався останнім. Сват, який купив цей хліб, розрізав його на маленькі шматочки і роздавав усім присутнім..." [2, с. 39]

Батькам, хрещеним та сватам робили спеціальні шишки, значно більші за розміром, ніж ті, що отримувала решта запрошених на весілля. До кожної шишки додавалося окреме невелике гільце. *"Єслі ходе і молодий, і молода, і тут же ж підносять, і молода вручає шишку і гільце. Кожному пригласионному. А гільців же у хлібинку скільки помістяться. Як гульня у нас, наприклад, було 180 чоловік. І пекли 200 палок оцих. Воно солодке, добре таке. А в хлібові штук 30. Отаке, красиве гільце [40 см завдовжки]. Якшо нехвата, витягали з хлібини і додавали..."* [6] Інколи гільце з сосни робили окремо; прикрашали його як новорічну ялинку. Згідно більш ранніх етнографічних джерел, до кінця ХІХ ст. для виготовлення весільного гільця використовували гілку вишні, яку прикрашали різнокольоровим папером (взимку) або зеленим барвінком та живими квітами (влітку) [3, с. 422]

Під час виготовлення весільної випічки обов'язково співали. Крім пісень ліричного змісту існувало багато різних жартівливих примовлянь. Приміром: *"Свашка неліпашка,/ Шишок не ліпила,/ Шишок не ліпила,/ Чотирьох дружок не дарила,/ Одну ізліпила,/ Та й ту сама з'їла* [6].

Відзначимо, що на більшості території України перевезення посагу молодої відбувалося на другий день весілля; на відміну від цього, у селах Запорізької області посаг молодої перевозили напередодні весілля у п'ятницю ввечері. Превезення мало декілька варіантів. Приміром, у с. Примпасад Мелітопольського р-ну молода не брала участі у цьому процесі: *"Вот допустім в суботу свадьба, а в пятницю привозят вещи невесткі. У нейо комод, кровать, постельное, подушкі. [...] Не невестка привозит вещи, а ейо свати. Невестка сюда не касається. Ейо нет. Привозят те, хто у ніх там на свадьбе гулять будет. Свати, сестра может двоюрідная ілі родная, подруга может какая. Человека четыре приезжает. Оні привезлі, іх там угостілі свекруха, свьокр. А уже на другой день починається свадьба..."* [5] В селах Оріхівського р-ну (с. Мала Токмачка), навпаки перевезення посагу молодої в будинок молодого закінчувалося "вечоринкою", протягом якої наречені разом із запрошеною місцевою молоддю частувалися, співали, танцювали, жартували: *"Він вечором їде бере молоду, погуляли там, і він її ночью же і одвозить*

до дому. Дома в молодого роблять вечоринку. [...] Танцюють там, обична свадьба, но ніхто не дарить. Гуляють у нього. І ще як їдуть, беруть молоду, забирають придане і привозять придане. В цей день. [...] Приходили люди, забирали придане, а молоду привозили додому. Бо на утро нада їхати, свадьба. А потом постепенно воно одішло..." [7]

Більш ранні джерела вказують на те, що до кінця XIX ст. "вечоринка" (дівич-вечір, дивий вечір, дивит-вечір) відбувалася окремо від процесу перевезення посагу [3, с. 432]. Молодий приходив з друзками до молодої, де її друзки продавали молодому та його боярам букетики квітів. Молодь розважалася, співала, танцювала.

Післявоєнне покоління інформантів пригадує, що весільний одяг молодих був досить простий. Дівчата одягали не довгі (трохи нижче коліна) плаття світлих тонів (найчастіше штапель, рідше – шовк), на голові вінок, фата. У хлопців – світла сорочка, темні брюки. "У мене було біле таке з сіренєвою клітиночкою шовкове плаття. Фати в мене не було. Плаття було без головного убора. Це було в октябрі. Жакетка чорненька, туфлі в мене були непагані. А у чоловіка був костюм з Германії. Вони з Германії попривозили. Він там воював..." [10, с. 188]

Весілля (свайба, свадьба), як правило, тривало два-три дні (суботанеділя-понеділок). Респонденти, опитані у Запорізькій області пригадують, що у суботу зранку молода разом із друзками запрошувала родичів та знайомих на весілля, переміщуючись по селу на конях. "Раньше ж у нас було так, що молода катається на тачанках, у суботу. Це вона їде пригласає. Можна і в п'ятницю, но желательно в суботу, бо раньше так казали, що не положено два рази фату надівать. Удівали молоду рано, рано приїзжав кучер, тачанка чотирьохколосьна. Коні вквітчалися, кучер сидить посередині, а дві друзки сидять туди ж, лицем до молодої. А тут іззаді на тачанці сиділо три друзки і в середньої сиділа молода на колінах. І оце ж їдемо улицею, а співає вже! Шоб уже чуть, що молода їде. І оце як стоять люди за двором, молода кланяється. А їдем до того двору, кого вона хоче. Сусідів же ж ближче погукать, а то, кажуть, молода їде, шоб не розсилать тії откритки, дає шишку і пригласає на свадьбу..." (с. Біленьке Запорізького р-ну) [6] Або: "Весілля на тачанках возили, зимою на санках катали. Возили, вінчали, казали – молода катається. Цілий день по селу їздять, веселяться з музикою, піснями..." (с. Мала Білозірка Василівського р-ну) [10, с. 71]. Інколи молоді ходили запрошувати на весілля разом або окремо (молоду супроводжувала старша друзка). Просили прийти на весілля із словами: "Запрошують тато і мама, і я запрошую".

Новий час диктував нові умови для розвитку народної традиції на селі – “тачанки” замінили автомобілі, але звичай прикрашати їх, як колись коней квітами та стрічками залишився недоторканим.

За нашим відомостями, від 60-х рр. ХХ ст. почала згасати традиція використання кожуха як весільного атрибуту у момент благословення молодого батьками на шлюб [5]. На кожух садили молодого перед тим як йти до молодої, або молоду перед тим, як проводити її на вінчання тощо [3, с. 426].

До збережених традицій 50-90-х рр. ХХ ст. відноситься виряджання молодого до молодої, коли мати виводила нареченого з дому за невелику хустку (“платочок”) й проводжала до машини (с. Біленьке Запорізького р-ну). Зверху сукні в неї був зав’язаний фартух, в якому вона тримала горіхи, цукерки, жито та дрібні гроші (для багатого та “солодкого” життя). Ними вона обсипала молодого за кожним разом роблячи “хрест” у повітрі та промовляючи благословення на шлюб. Після цього вона кидала хустку, за яку виводила сина з дому на землю для того, щоб її підбрала дитина (бажано хлопчик). Схожий варіант виряджання молодої до молодого можна зустріти в записах дослідниці середини ХІХ ст. П. Бєлінської: “Коли батьки виряджали дочку до зятя, то вже на подвір’ї коло порога, мати обсипала молодих зерном жита, пшениці, вівса, проса, цукеркам, грошіма [...] Щоб молоді щасливо жили, щоб лихо і біда їх завжди обминали...” [3, с. 436]

У двора молодої весільну колону молодого зустрічала *перейма*: сусіди та гості з боку дівчини вимагали за неї викуп. Дружки нареченої співали: “Не стій зятю за плечима,/ Не лупай очима,/ Полізь у кишеню,/ Витягни грошей жменю,/ Та й положи на тарілочку,/Та й викупи свою жіночку” [6].

Молодий розраховувався з присутніми цукерками, шампанським або горілкою та грошіма. Після цього він заходив до будинку молодої, де батьки дівчини пригощали його “чаркою” й проводжали молодих до машини на розпис. Серед весільних чинів, які супроводжували молодого фігурували: свати; дружки (або бояри) – свита молодого; світілька – молодша сестра молодого (двоюрідна сестра або племінниця), яка тримала “світільник” – букет квітів із свічкою всередині; свашки – рідні або двоюрідні сестри, братова дружина тощо.

У 70-80-х рр. ХХ ст. з активною появою приватних автомобілів, поширилася традиція кататися весільним кортежем. Молоді, а разом ними й молодь виїжджали дивитися місцеві краєвиди, фотографувалися, влаштовували невелике пригощання “на природі” тощо. З поверненням

молодих до дому (як правило, це була друга половина дня) їх зустрічали батьки молодої, які запрошували гостей до частування. На відміну від цього, до кінця другої половини XIX ст. після вінчання молоді їхали спочатку до молодого, а ближче до вечора – до молодої [3, с. 426]. В. Борисенко у книзі “Нова весільна обрядовість у сучасному селі” (Київ, 1979 р.) зазначала, що у більш ранній період “після вінчання молоді розходилися обідати, кожен до свого дому або ж обідали разом в молодої чи в молодого. Після обіду жених проводжав наречену до її дому. В молодого починали збирати весільний поїзд...” [2, с. 37]

У 50-90-х рр. XX ст. під час застілля після третього тосту (“третьої чарки”) відбувалося *дарування*: боярин наливав кожному гостю рюмку горілки, дружка підносили шишку, у відповідь лунали побажання й передавався дарунок або гроші. Останні інколи збирали у велику трьохлітрову банку, яку наприкінці дарування закривали кришкою й передавали молодим. *“Раніше що дарили, це годів 50-60? Простині, підодіяльники, а в основном у нівєсти – отрєзи на платья, ткань. Так отих свашок, сестри двоюрідні, як обв’яжуть отими тряпками, отою матерією, щоб усі бачили, яка багата нівєста, скільки їй надарили...”* [7] В середині весільного частування відбувалося *викраданя черевика* молодої, який викрадав найспритніший гість. Старший боярин з боку молодого, на якого покладався обов’язок пильнувати за взуттям молодої, “сплачував штраф за викрадення” – пив горілку з викраденого черевика.

Відзначимо, ще в цей самий період побутували певні весільні прикмети та заборони: дощ, що йшов під час весілля провіщав нещасливе подружнє життя; не можна було переходити молодим дорогу з пустими відрами; молоді постійно трималися в парі за руки, щоб ніхто не міг “розбити їхнє щастя”; молода не повинна була фотографуватися сама (пророкувало їй самотність) тощо [4].

Наприкінці застілля завжди відбувався розподіл короваю. Дивилися на те, хто з молодих першим відломе від нього шматок: якщо це робила молода, вважалося що вона буде дуже працелюбною господинею (с. Біленьке Запорізького р-ну). Інколи молодим давали переломити просту хлібину: хто перший переламає, “того і верх буде в житті” (с. Мала Токмачка Оріхівського р-ну).

Після розподілу короваю, молодий забирав молоду і перевозив до свого будинку, де продовжувалося частування. Наприкінці застілля старша дружка знімала з молодої фату і вінок, а свекруха запинала її хусткою. За свідченням польових матеріалів, записаних П. Белінською, у більш ранній час з молодої знімали вінок та передавали його старшій

дружці. Вона та решта дівчат перетанцювали з вінком. Молодій в той час розплітали косу і підбирали її під очіпок [3, с. 426]. Дослідниця В. Борисенко зазначала, що в той самий період в окремих селах Олександрівського повіту свекруха одягала на невістку “капор” (з початку ХХ ст. – косинку) та фартух [2, с. 40].

Першу шлюбну ніч молоде подружжя проводило, зазвичай, у будинку родичів (одружені сестра чи брат). До 80-х рр. ХХ ст. зберігалася старовинна традиція вивішувати червоний прапор у випадку якщо молода була чесною.

Протягом 50-90-х рр. ХХ ст. у селах Запорізького регіону на другий день весілля молоді йшли кланятися батькам: зранку поверталися в будинок батьків молоді для спільного весільного частування. Зауважимо, що у різних місцевостях другий день весілля мав різні локальні назви (приміром, “вести кланяться молоді”, Орехівський р-н). У селах Запорізького р-ну, навпаки, зранку другого дня свати йшли спочатку дивитися “куди забрали молоді”, батьки несли доньці *снідати* (варена курка, котлети, періжки тощо). Тих, що прийшли обов’язково пригощали (тушкована картопля з м’ясом, голубці, смажена риба, різноманітні нарізки з сиру та ковбас тощо). Водночас у будинку молоді кухарки готували борщ – традиційну страву другого дня весілля. Після *снідання* молоді разом із батьками поверталися до будинку молоді, де їх зустрічали ряджені “цигани”. Про давню традицію рядження, знаходимо свідчення у П. Біленської: “В понеділок сходилися весільні гості до молодого, перенаряжались в циган, ходили по дворах і збирали складчину. Співали: “Циган стоїть, люльку курить,/ А циганка людей дурить./ Ми – цигани, бідні люди,/ Ми міняєм мідь на кури!” [3, с. 439]

Відзначимо, що у 50-80-х рр. ХХ ст. й навіть сьогодні, *циганщина* залишається досить поширеним явищем народної культури для всього сільського населення Запорізької області. Зазвичай, у “циганщині” брали участь виключно одружені та заміжні жінки й чоловіки через характер та форму веселощів, що відбувалися цього дня: “цигани” влаштовували власне весілля, на якому жінки переодягалися у чоловіків і навпаки, інколи перебільшено підкреслюючи свою “нову” стать (приміром, чоловіки переодягалися у жіночий одяг та робили великі штучні груди тощо), співаючи при цьому так звані “соромицькі” пісні еротичного змісту. У подальші десятиліття склад “циган” помітно змінився за рахунок молоді, яка почала поступово приєднуватися до рядження. “У циганів [перевдягалися]. І в попів, і в матушку, і в попа. І хату хрестили. Та то видумували. Гуляли дуже інтересно раньше, дуже. [...]”

Мужика удівають у молоду, мажуть йому там усе, а жінка вдівається у молодого. Хто в воєнного, хто в моряка. З загранки приїхав моряк, там все рисують, і вуси. У кого хочуть вдіваються. Той врач, а ті в циганів наряджаються, а ті можуть вінок надіть, українське те... Ті платками перев'язуються красивими такими... [6]

Про існування звичая дарування зятем чоботів теці, що існував у більш ранній період та поступово вийшов з побутування, свідчить пісня, яка його колись супроводжувала й добре зберіглася навіть за сучасних часів – “Чоботи, чоботи, ви мої, наробили клопоту ви мені...”. У селах Запорізького р-ну протягом цієї пісні гості на чолі з батьками по черзі танцювали на розстеленому рядні, водночас кидаючи на нього гроші. Після пертанцювання всіх присутніх, молоді намагалися як найшвидше зібрати у фартухи розкидані гроші, які призначалися їм на спільне використання.

Після застілля відбувалося катання “циганами” батьків на возику, купання їх у річці або у будь-якому іншому водоймищі. У селах Запорізького р-ну батьків купали лише у випадку, коли вони віддавали заміж останню доньку або одружували останнього сина (с. Біленьке Запорізького р-ну). Молоді мали право викупити батьків “шоб їх не потопили” горілкою, солодощами та грошіма. На зібрані кошти “цигани” купували батькам жартівливі подарунки: батькові – жіночу ночну сорочку, матері – чоловічі труси та майку тощо. Інколи “цигани” вимагали гроші за “умивання” присутніх гостей, що відбувалося на ранок другого дня весілля (с. Мала Токмачка Оріхівського р-ну). Про архаїчність елементів обряду “купання батьків” було зацентовано вітчизняними дослідниками ще наприкінці 70-х рр. ХХ ст.: “У південно-східних районах України широко побутовував звичай возити “купати” до ставу батьків молодого. Поблизу Запоріжжя в селах Мар’їнка, Біленьке та інших донедавна зберігалися більш архаїчні елементи цього звичаю. Тільки якщо батьки одружували останнього сина чи дочку, їх везли до річки, обливали водою, після чого на батька і матір одягали довгі, до п’ят, білі сорочки з полотна. Всіх чоловіків, які брали участь у цьому обряді, перев’язували рушниками, а жінкам обягали фартухи...” [2, с. 42]

У більшості сіл Запорізької області у 50-90-рр ХХ ст. третій день весілля мав назву *кури*. “В понеділок по роботах, усі по роботах. Занесла курицю з утра, на велосипеді. Успіла обробить, ні – несую у пір’ї, ноги зв’язала, да й усе. А там бабочки само собою, ріжуть, скубуть, помагають, аби на вечір зварилася...” [6] На четвертий день весілля інколи забігали до батьків молоді “вбити муху” (с. Біленьке Запорізького

р-ну): для цього жартома удавали, що намагаються “хлистовкою” вбити муху, за що отримували чарку горілки із закускою. Інколи заходили до батьків молоді “на чай” (с. Мала Токмачка Оріхівського р-ну). “Якщо “кури” були в понеділок, то “чай” у вівторок. “Бариня і до чаю пила!” Це як прийдуть: “Та як чай? Бариня і до чаю пила! Так шо давайте ставте покріпше шось!” [7] Інколи циганщину та кури поєднували в один день (с. Примпасад Мелітопольського р-ну). “Начинают на второй день курей собірають. Начінают одеваться в циганськє... Ідут по селу і до тех, хто гуляє на свадьбє, до ніх ідут курей собірають. Кто сам виносе, а у кого начинають ловіть. А кури ж бєгают і по улице, і кругом... [А потім куди цих курей?] Ну, приносять сюди до хозяйкі, де нєвесту прієзлі. І тут оні іх начінают скубти, начінают варіть суп с домашней лапши. Раньше вот это накатают домашней лапши... І гуляют оні ету свадьбу дня трі, четирє даже...” [5] Для порівняння, у більш ранній період наступні дні весільного тижня мали назву *хлібина*. “У вівторок похмелялися, а в середу справляли хлібини. Мати одягала на хлібини, подаровані зятем чоботи. Пили, гуляли, а середині застілля мати показувала чоботи та співала: “Оце ж тії чоботи, що зять дав,/ А за ції чоботи дочку взяв./ Чоботи, чоботи ви мої,/ Ой, чому ж не робите ви мені?” [3, с. 439]

Останнім етапом весільного циклу звичаїв та обрядів сучасні інформатори називали *посуботини* – післявесільні відвідини, які відбувалися через тиждень у будинку батьків молоді, де для спільного частування збиралися близькі родичі з обох родин.

Отже, у структурі весільної обрядовості українців Запорізького регіону можна умовно виділити наступні весільні епізоди: сватання, оглядини, випікання весільної випічки, виготовлення весільного гільця, виряджання молодого по молоду, благословення на шлюб, “перейма”, розпис або вінчання, частування, дарування, покривання молоді, “снідання”, “циганщина”, “кури”, катання батьків на возику тощо. Порівнюючи традиційну весільну звичаєвість південних областей України, зафіксованих нашими попередниками з результатами нещодавніх опитувань у Запорізькій області, можна стверджувати, що з одного боку, зберіглася загальна структура українського весілля визначеного регіону, але з іншого – воно скоторотилося у часі (два-три дні замість тижня), вийшли з побутування такі обряди як “комора”, “чоботи”, “розплетини молоді” тощо. Варто відзначити, що високий відсоток місцевого етнічного компоненту у весільному комплексі звичаїв та обрядів українців Запорізької області допомагає її корінному населен-

ню усвідомлювати свою належність до певної культурної спільноти, створює сприятливе підґрунтя для збереження власної ідентичності, забезпечуючи необхідний баланс спадковості її елементів.

Куриная Марина

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ УКРАИНЦЕВ ЗАПОРОЖСКОЙ ОБЛАСТИ: РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ (50-90-Е ГГ. XX В.)

В статье, посвященной свадебной обрядности украинцев Запорожской области, рассмотрены локальные особенности, сложившиеся вследствие определенного социально-экономического и культурного развития региона. В частности, детально проанализированы такие эпизоды украинской свадьбы как сватанье, смотрины, приготовление свадебной выпечки и изготовление свадебного деревца, благословение на брак, роспись или венчание, покрывание молодой и др. Установлено, что высокий процент местного этнического компонента в свадебном комплексе обычаев и обрядов украинцев Запорожского региона помогает коренному населению края четко осознавать свою принадлежность к определенному культурному сообществу, создает благоприятную почву для сохранения его этнической идентичности.

Ключевые слова: украинцы, свадебная обрядность, Запорожская область, региональные особенности.

Kurinna Maryna

WEDDING RITES OF UKRAINIANS OF ZAPOROZHYE REGION: REGIONAL FEATURES (50-90 YEARS OF XX CENTURY)

In an article on wedding ceremonies Ukrainian Zaporozhye region, we consider the local features, developed as a result of the socio-economic and cultural development of the region. In particular, a detailed analysis of such episodes of Ukrainian wedding as brokage, making wedding trees, a blessing to the marriage, wedding and others. Determined that a high percent of local ethnic component in the complex wedding traditions of Ukrainians Zaporozhye region helps indigenous understand their accessory to a certain cultural community.

Keywords: Ukrainians, wedding rituals, Zaporozhye region, regional features.

Джерела та література

1. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні / В. Борисенко. – К., 1988.
2. Борисенко В. Нова весільна обрядовість у сучасному селі (на матеріалах південно-східних районів України) / В. Борисенко. – К., 1979.
3. Весілля степової України. Записала в 1859 р. П.Т. Белінська у с.

Михайлівка-Льовщина Олександрівського повіту Катеринославської губернії // Весілля. У 2-х кн./ Упоряд. М. Шубравська та О. Правдюк. – Кн. 1. – К., 1970 р. – С. 417-439

4. Записала Буйських Ю. 21 вересня 2011 р. у с. Мала Токмачка Оріхівського р-ну Запорізької обл. від Лось Світлани, 1969 р. н.

5. Записала Курінна М. 3 вересня 2011 р. у м. Мелітополь Запорізької обл. від Демідіон Клавдії Іванівни, 1932 р. н. (родом із с. Примпасад Мелітопольського р-ну).

6. Записали Соболева О. та Величко Т. 20 вересня 2011 р. у с. Біленьке Запорізького р-ну Запорізької обл. від Куліш Валентини Іванівни (дів. Біла), 1940 р. н. та Куліша Михайла Семеновича, 1939 р. н.

7. Записали Соболева О. та Величко Т. 21 вересня 2011 у с. Мала Токмачка Оріхівського р-ну Запорізької обл. від Снігирь Галини 1951 р. н.

8. Здоровега Н. Нариси народної весільної обрядовості на Україні / Н. Здоровега. – К., 1974.

9. Кокошинський М. Родильні, весільні та поховальні традиції в домашній обрядовості українців Півдня: на матеріалах Дніпропетровської, Запорізької та Херсонської областей / М. Кокошинський. – Запоріжжя, 2007.

10. Усна історія степової України. Запорізький край. – Т. 3. – Запоріжжя, 2008.

Маховська Світлана

УДК 392.52(477.85/.87)“19/20”

ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА ГУЦУЛЬСЬКОГО ВЕСІЛЬНОГО ОБРЯДУ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПОЛЬОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ СІЛ ВЕРХОВИНСЬКОГО РАЙОНУ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

Стаття присвячена особливостям весільного обряду Верховинського району Івано-Франківської області. На основі залучення польових матеріалів авторки, визначено локально-територіальну специфіку ритуальної, атрибутивної, термінологічної канви традиційного весілля. Простежено динаміку його змін протягом останніх десятиліть ХХІ ст.

Ключові слова: гуцульське весілля, традиція, обряд, ритуал, атрибут.

Одним із яскравих проявів живучості давніх українських народних традицій і обрядів на території гірської України є феномен гуцульського весілля. Його вивченням займалися багато дослідників матеріальної і духовної культури Гуцульщини. Серед них варто назва-

ти С. Витвицького [1], В. Гнатюка [2], Р. Кайндля [10], В. Шухевича [12], П. Шекерика-Дониківа [11]. Усі вони визначають гуцульське весілля як найважливіший родинний обряд, який законсервував у собі значущі сакральні й театральні елементи.

Основу даного дослідження складають польові матеріали, зібрані автором у селах Верховинського району Івано-Франківської області. У розвідці представлено 7 сіл – Верхній Ясенів, Замáгора, Зелéне, Їльці, Кривопілля, Криворівня, Устеріки. У статті визначено локально-територіальну специфіку обрядової, атрибутивної, термінологічної канви весілля, простежено динаміку її змін протягом останніх десятиліть ХХІ ст. Хронологічно польові матеріали охоплюють середину ХХ – початок ХХІ ст. і базуються на інформації, отриманій від жінок віком від 16 до 88 років.

Інформанти зазначають, що раніше весілля грали найчастіше взимку протягом двох днів – у середу та четвер. На сучасному етапі весільний час втратив свою прив'язаність до пори року, тому молодих на конях у верховинському селі можна побачити як улітку, так і взимку. Що ж стосується днів тижня, то сьогодні святкування припадає на суботу і неділю. Про місце його проведення батьки «кнезі» (молодого) і «кнігині» (молодої), як і раніше, домовляються на «стáростах».

До традиційних структурних компонентів місцевого весільного обряду, за матеріалами польових досліджень, належали «вїзнавки», «стáрости», «вїнки», «зачїнанє», власне «вїсілє» та «смїїни» (через тиждень після весілля). Поступово необхідність ходити у «вїзнавки» зникла, оскільки молоді люди почали знайомитися самостійно, тому знали про наміри батьків заздалегідь. Відповідно зменшилася ймовірність почути відмову.

За традиційним сценарієм після попередньої згоди батьків нареченої, отриманої на «вїзнавках», представники роду нареченого йшли у «стáрости». До їхніх атрибутів належала горілка і лише подекуди хліб, яким обмінювалися батьки на знак згоди дітей на шлюб. На сватанні молода обдаровувала старост рушниками і «колача́ми».

На Верховинщині про звичай «давати гарбуза» згадок зафіксовано не було. Очевидно, це зумовлено тим, що у гірських районах така овочева культура як гарбуз практично не культивується. Однак, і словесна відмова для молодого гуцула була великою образою, тому він міг помститися дівчині, ще під час сватання. Подібний випадок мав місце у с. Устеріки. Почувши про наміри обраниці почекати із заміжжям, хлопець «притїс гузіцив [задом] двері», щоб до неї більше не приходили

старости. І справді, після цього молода гуцулка дуже довго не могла вийти заміж [5].

На «старостах» поширеними були метафоричні тексти про «мисливців», які за «куніцив сі гоніли» [5]. Мотив полювання під час гуцульського сватання перегукується із загальноукраїнською традицією. Старостам під час сватання замість справжньої нареченої могли вивести підмінну, щоб переконатися, чи вони прийшли до потрібної хати. В одному із досліджених сіл був зафіксований кумедний випадок, коли старості спочатку запропонували старшу сестру нареченої, потім середню, а на останок – його ж «любаску» (коханку).

Обов'язкового для українського весілля етапу приготування весільної випічки («коровайного» обряду) у верховинській традиції зафіксовано не було, оскільки, як показав матеріал, у межах району обрядовий хліб носив значно менше ритуально-магічне навантаження і був представлений переважно «колача́ми».

У середу напередодні весілля «дру́жки» збиралися в хаті «кнігіні», а «дру́жби» в хаті «кнєзі», як казали, «на вінок», де вбирали весільне «деревце́». Його виготовляли з сосни або кедру, прикрашали саморобними квітами і встромляли в «колач». По завершенні ритуалу молоді з «дружками» йшли запрошувати гостей на весілля. Класичним зверненням до тих, кого запрошували, було традиційне для різних регіонів України «Просив дє́дя і мама, та й я вас ф́айно прошу до нас на вісіле́». Особливість місцевої говірки демонструють лексеми «дє́дя» (тато), «ф́айно» (гарно), «вісіле́» (весілля).

У четвер зранку молодят готували до вінця. Високим рівнем збереженості у межах Верховинського району характеризується інститут «убиральниць» – щасливих у шлюбі жінок, які не лише одягали та зачісували молоду, а й виготовляли для неї власноруч до сходу сонця весільний «віночок». Причому, виконувати цей ритуал можна було лише натщесерце.

Вінок дозволялося шити або в понеділок, або в четвер. Напередодні дівчата-«дружки» збирали «барвенок» і зносили до хати «убиральниці». Перш ніж розпочати роботу жінка клала на стіл «колач» і втикала в нього зовсім нову голку. Основу «віночка» можна було робити тільки з червоного сукна, зшитого червоною ниткою. За свідченням «убиральниці» Яцковської Василини Іванівни з с. Устерки Верховинського району Івано-Франківської області, якомсь одна майстриня використала для вінка тканину чорного кольору і наречена досить швидко овдовіла [5].

Важливо, щоб «віночок» шився однією суцільною ниткою без «гудзів»

(вузликів), тоді життя молодят буде гладким, без сварок і негараздів. Оскільки раніше не було клею, «позлітки» (мішуру) на сукняну основу «убиральниці» могла прикріплювати медом. А з внутрішньої сторони вінка обов'язково ховала зубчик часнику, з метою захисту молодої від нечистої сили, і маленький грошик – на багатство. Зовні вінок, окрім «позліток», прикрашали барвінком, чим і завершувався процес.

«Віночок» «кнезі» відрізнявся від «віночка» «кнігині». «Убиральниці» на вінку для парубка робила китиці із дубового вінка, який, очевидно, символізував його чоловічу силу. Обидва атрибути (вінок молодої і молодого) після весілля подружжя обов'язково зберігало протягом всього життя.

Весільний одяг молодих на Гуцульщині вражає своїм багатством і кольоровою гамою. Однак він не був би таким виразним, якби «убиральниці» не дотримувалися послідовності одягання тих чи інших частин строю. Спочатку молоду садовили на стілець на подушку, після чого починали вбирати. Першою необхідно було одягнути сорочку, за тим «ка́пці» і «посто́ли» (давній тип шкіряного стягнутого взуття). Поверх сорочки «попру́жкою» (широкий тканий пояс) підперезувалися дві «запа́ски»: одна – спереду, інша – ззаду. А зверху на «попру́жку» вішали від трьох до семи хусток.

На другому етапі «убиральниці» мала заплести коси дівчині-«кнігині». Посередині голови вона робила проділ. У косу вплітала «за́плітки» (косички, довжиною приблизно півметра, плетені з кольорової вовни), поверх яких пускала «по́плітки» (батіжки). Затим обидві коси складала навколо голови в обруч, зв'язувала їх «перев'язкою» і клала на лоба «чільце́» (подекуди кажуть «чілце́»). Від останнього вниз на плечі спускалися «вулічкі», а на маківці укладалися послідовно стрічки із «лелітками».

Найпоширенішими прикрасами були «коралі», «з'гарди» (монети на нитці) і «се́лінка» (килимок з бісеру), які необхідно було повісити на шию молодій після вбирання головного убору.

Затим поверх сорочки дівчині одягали «кожух», на який через шию звисав «ранту́х». Цікаво, що останній призначався лише для дівчини; у весільному ж строї жінок, які йшли вдруге заміж, його не було. Подібні застереження були пов'язані також із «запасками»: дівчині одягали дві «запаски», а молодиці – «запаску» і «хвартушок». На праву руку молодим в давнину вішали «колачик» – варений сир у хусточці, власноруч вишитий нареченою. В останню чергу на голову повинні були причепити барвінковий «віночок», після чого гуцульська «кнігині» була готова до вінця.

До весільного вбрання молодого входила сорочка, «тузінкі» або «ґачі» (штани), кожух, «пас» («вбиваний пояс»), «порошниця» або «тобівка» (пас із торбочкою). На голову хлопцеві одягали «боршівку» або «кресаню». У руках наречений міг нести «бартку» (топірець), як казали, для «ґонору» [4]. У сучасному розумінні наявність у молодого «бартки» свідчила про його «мажорність».

Після вбирання молодих відбувалося «зачінанє» – батьки тричі обводили дітей навколо столу, що символізувало початок весілля. Важливою частиною автентичного гуцульського обряду було недільне вінчання в сільській церкві, яке супроводжувалося великою кількістю обов'язкових дійств. У першу чергу до них належали «виводини» і «проці». Після застілля молоді разом із «дружками», «дружбами» і батьками, тримаючись за руки утворювали живе коло і тричі обходили весільні столи «за сонцем». На цьому весільному етапі повсюдно в досліджених селах виконували обрядову пісню «Ой із загір'я місяченько».

Після цього перед молодими стелили ліжнич, вони ставали на нього на коліна і «вибірний» чоловік виголошував «прощу». Мати дівчини в цей час тримала в руках «колач». Після «проці» батьки благословляли своїх дітей на шлюб.

До церкви наречені їхали кіньми (традиція зберігається й на сучасному гуцульському весіллі. Той із молодих, хто приїжджав першим, обов'язково чекав посеред дороги на іншого. Зустрівшись, «кнезь» і «кнігині» обмінювалися подарунками. Те саме робили «дружки» та «дружби». Обряд церковного вінчання проводив священник за чітко визначеним ритуалом, що справедливо вважалося гуцулами основним сакральним дійством, кульмінацією гуцульського весілля. Вийшовши з церкви, молоді, дивилися крізь «колач» на сонце – «щоб діти були круглі» (повненькі), і «рвали» його на дві частини, щоб визначити, хто буде господарем у домі. Після вінчання пару також обсипали пшеницею, і всі присутні вирушали до хати, в якій за домовленістю мало продовжуватися святкування.

Склад весільних чинів демонструє певні локально-територіальні закономірності. Так, окрім «дружок» і «дружбів», свідками під час вінчання повсюдно були «кумі» – переважно заміжні/одружені жінки («кумі») та чоловіки («кумі»). На більшості обстеженої території їх функції виконували хрещені батьки – «матка» і батько. До обов'язків «шлюбних батьків» («кумів») входило простилання в церкві рушника перед «кніземи» та утримування над їхніми плечима «колачів» і свічок.

Вінчальний обряд для гуцула мав неабияке значення. Весільні атрибути, пов'язані з церковним ритуалом, за народними віруваннями, впливали на майбутнє життя молодого подружжя. Зокрема, вінчальні сорочки перед першим пранням обов'язково зв'язували за рукави, щоб повинчані завжди «були укупі» [5].

Наступним після вінчання весільним дійством була урочиста зустріч молодих на подвір'ї власного будинку. При цьому «дружби» і батьки знімали «кнезі» і «кнігиню» з коней, ставали в один гурт із весільним деревцем у центрі. Молодих батьки поздоровляли з вінчанням і тричі обходили навколо них. Під час цього обрядового обходу («за сонцем») мати тричі частувала молодят та «дружбів» і «дружок» медом, постійно кидала вгору зерна пшениці з решета, які падали на молодих та гостей. Цей весільний обряд у гуцулів носив назву «обсипання молодих» і вважався одним із важливих весільних дійств.

Про глибину української традиції свідчить також звичай при зустрічі невістки батьками молодого закривати піч. У народі вважали, що якщо дівчина загляне в неї, уперше переступивши поріг чоловікової хати, то свекруха швидко помре.

Раніше, за традицією, гості йшли на весілля з «бисагами» (подвійна торба, яка складається з двох бисажок) через плече. У торбинки зазвичай клали 1 кг крупи, 2 хліби, 2 «колячі» і подарунок. Хліб і крупи вміщували у заднє вухо «бисаг», а все інше – у переднє. Прийшовши на «вісіліє», гості складали свої дари на один великий стіл, що стояв при вході. Під час застілля за другим частуванням принесені гостями «колячі» «кроїли» (різали) і роздавали всім присутнім. Традиційний весільний набір страв складався з голубців, юшки (борщу), кукурудзяної каші на молоці і «борешки» (картоплі). Пізніше до святкового столу почали подавати холодець.

На сучасному весіллі молодих обдаровують дещо інакше. У селах Верховинщини наприкінці застілля проводиться весільний обряд «півниця» – обдарування молодих грошима, які певною мірою покривають фінансові витрати батьків на проведення свята. Зрозуміло, що сучасні весілля вимагають значних заощаджень. Саме тому суми, які гості повинні мати при собі для «півниці» є доволі великими. Середній грошовий подарунок в обстежених селах складає 3000 грн., а найменший (від найбіднішої бабусі) – 500 грн.

Збір подарунків зазвичай проводить розпорядник весілля. При цьому від кожної сім'ї, яка прибула на свято, запрошується глава сім'ї та всі присутні її члени такими словами: «Просить пан молодий/пані

молода [в залежності від того, чий рід представляють гості], аби були ласкаві приступити до «повниці...», а далі називається прізвище та ім'я глави сім'ї та імена всіх присутніх її членів. Запрошені підходять до молодих і обдаровують їх грошима. За давньою гуцульською традицією, розпорядник весілля оголошує всім гостям, скільки грошей було здано у «повницю» від кожної родини, а потім через отвір в «колачі» кладе гроші у дерев'яну миску. У такий спосіб миска наповнюється грошима – звідси і походить сама назва обряду «повниця». Під час цього ритуалу продовжується застілля, звучить жива весільна музика, а після завершення розпорядник весілля оголошує для всіх присутніх гостей загальну суму зібраних грошей. Традиційними весільними інструментами і досі залишаються бубон, скрипка і цимбали.

Заключним етапом гуцульського весілля є «завивання молодої». Спочатку з «кнігині» знімають «рантух», після чого вона «рубає» вінок молодому, і навпаки. Розплітають «кнігиню» або рідні брати, або «убиральниці», а молодий «завиває» її хустиною, що символізувало перехід дівчини до статусу заміжньої жінки – молодиці. Після покривання присутня на весіллі молодь виходить на «данц'овню» (палатка для танців), і «кнезь» «перегулює» капелюх із «дружбами» та іншими неодруженими хлопцями. «Кнігині» так само «перегулює» свій «вельон» (фату). Суть обрядодії полягає в тому, що молодий і молода, поклавши своїм друзям на голову відповідно капелюх або фату, з кожним танцюють танець [5; 6]. Наостанок «дружби» виносять весільні «деревця» надвір і закидають їх на «єблінку» (яблуню) біля будинку. Раніше, за традицією, проводжаючи гостей, господарі давали останнім на знак подяки півколача і горілку. Сьогодні цей звичай зустрічається рідше.

Обрядів, пов'язаних із демонстрацією цнотливості нареченої на дослідженій території майже не було зафіксовано, за винятком поодиноких згадок про вивішування «прóстині» [3] або червоного «прапора» [5; 8]. А от у с. Кривопілля, якщо дівчина втратила цноту до весілля, в давніші часи молодий міг запропонувати тещі випити горілки з дірявої чарки [7]. Практично зникло з ритуальної канви весілля і обрядове рядження гостей.

Через тиждень після весілля влаштовували «смїїни». Цей етап включав перевезення приданого молодої та застілля.

Локальний характер побутування носили такі звичаї: класти шматочок цукру в шарпетку нареченої – щоб чоловік любив [5]; під час запросин на весілля заходити в першу хату до щасливих «газдів» [3]; «закликати стрічного» на весілля – «щоб не клев» (проклинав) [5]; хо-

вати перший принесений гостями «колач» – щоб на весіллі не билися [3]; сідати на пальці – скільки років молода не хоче мати дітей, на стільки пальців повинна сісти при першому посаді за стіл після вінчання [5; 7]; зберігати «зрублені віночки», які були наділені, за народними віруваннями, лікувальними властивостями (димом від «підкуреного» (запаленого) вінка обробляли сорочку хворої дитини) [3; 7] тощо.

На Верховинщині вдалося зафіксувати також ряд народних вірувань, пов'язаних із весільним обрядом. Зокрема, інформанти зазначали, що погода в день народження дитини відповідає погоді в день її весілля [6]. Про дощ у весільний день побутує два варіанти: 1* – дощ віщує багатство подружжю [6]; 2 – дощ вказує на те, що молодій дружині доведеться багато плакати [9]. Сонячна ж погода повсюдно була свідченням того, що «кнезиви» і «кнігини» «буде файно». У гуцулів існував також ряд весільних заборон: 1) молодій у вінку не можна було дивитися в дзеркало, щоб чоловік не ревнував [6]; 2) не можна було першою/першим на «вісілі» приходити вдові/вдівцю, бо кухарці буде важко готувати [7].

Отже, як показав аналіз особливостей весільного обряду Верховинського району Івано-Франківської області, гуцульське «вісілі» продовжує зберігати високий рівень автентичності, що проявляється на різних рівнях обрядової структури – часовому, локативному, предметному, агентивному, акціональному. Однак, у весільній традиції навіть сусідніх районів області існує ряд відмінностей, які заслуговують на окреме історико-етнологічне дослідження.

Маховская Светлана

ЛОКАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА ГУЦУЛЬСКОГО СВАДЕБНОГО ОБРЯДА

(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ СЁЛ ВЕРХОВИНСКОГО РАЙОНА ИВАНО-ФРАНКОВСКОЙ ОБЛАСТИ)

Статья посвящена особенностям свадебного обряда Верховинского района Ивано-Франковской области. На основе привлечения полевых материалов автора, определена локально-территориальная специфика ритуальной, атрибутивной, терминологической канвы традиционной свадьбы, прослежена динамика её изменений в течение последних десятилетий XXI в.

Ключевые слова: гуцульская свадьба, традиция, обряд, ритуал, атрибут.

**LOCAL SPECIFIC OF HUTSUL WEDDING CEREMONY
(BASED ON FIELD RESEARCH OF VILLAGES OF VERKHOVYNA
DISTRICT OF THE IVANO-FRANKIVSK REGION)**

The article is sanctified to the features of wedding ceremony of Verkhovyna district of the Ivano-Frankivsk area. On the basis of bringing in of the field materials of author, the locally-territorial specific of ritual, attributive, terminological canvas of the traditional wedding is certain; the dynamics of her changes during the last decades of XXI of century is traced.

Keywords: guzul wedding, tradition, ceremony, ritual, attribute.

Джерела та література

1. Витвицький С. Історичний нарис про гуцулів: Переклад з польської, передмова і примітки М. Васильчика / Софрон Витвицький. – Коломия : Світ, 1993. – 96 с.
2. Гнатюк В. М. Вибрані статті про народну творчість / Гнатюк В. М. ; Упорядкування, вступна стаття та примітки М. Т. Яценка. – К. : Наукова думка, 1966. – 248 с.
3. Записала С. Маховська 02.07.2012 р. у с. Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області від Могорук Ганни Петрівни, 1937 р.н.
4. Записала С. Маховська 03.07.2012 р. у с. Верхній Ясенів Верховинського району Івано-Франківської області від Чупринчук Параски Юріївни, 1924 р.н.
5. Записала С. Маховська 04.07.2012 р. у с. Устеріки Верховинського району Івано-Франківської області від Яцковської Василини Іванівни, 1927 р.н.
6. Записала С. Маховська 05.07.2012 р. у с. Зелене Верховинського району Івано-Франківської області від Лаб'юк Марії Дмитрівни, 1965 р.н.
7. Записала С. Маховська 06.07.2012 р. у с. Кривопілля Верховинського району Івано-Франківської області від Боднарук Ганни Василівни, 1934 р.н.
8. Записала С. Маховська 07.07.2012 р. у с. Замáгора Верховинського району Івано-Франківської області від Білатчук Марії Василівни, 1946 р.н.
9. Записала С. Маховська 08.07.2012 р. у с. Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від Яцентюк Галини Іванівни, 1962 р.н.
10. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Фрідріх Кайндль. – 2-е вид., випр. і доп. – Переклад з німецької Зіновії Пенюк. – Чернівці : Молодий буковинець, 2003. – 200 с.
11. Шекерик-Доників П. Дідо Иванчік: Роман у трьох частинах / Петро Шекерик-Доників. – Верховина : Гуцульщина, 2007. – 496 с.
12. Шухевич В. Гуцульщина. Перша і друга частини / В. Шухевич. – 2-е видання // Гуцульщина. – Верховина, 1997. – 352 с.

ЧОРНОГОРСЬКИЙ ЧОЛОВІЧИЙ ОБРЯДОВИЙ ПЛАЧ «ЛЕЛЕК» – ЛОКАЛЬНА ТРАДИЦІЯ ЧИ ТИПОЛОГІЧНА ОЗНАКА?

Стаття присвячена аналізу обрядового чоловічого плачу – характерного явища чорногорської традиції поховального оплакування, який визначає самобутність і оригінальність поетичного потенціалу цього етно-культурного ареалу. Водночас локальна традиція чоловічого лелека виявляє типологічні паралелі з плачами-словами інших народів, що дозволяє ставити питання про чорногорський ареал як певний локальний історичний тип культури і вважати сучасні локальні фіксації слідами існування коліс ширшої, зокрема в межах слов'янської, поетичної традиції.

Ключові слова: Чорногорія, локальна традиція, поховальний обряд, чоловічий плач лелек.

Поетична традиція Чорногорії з сильним епічним струменем, особливості історичного та соціально-культурного розвитку регіону, етнофольклорна специфіка народної культури визначили своєрідність традиційної обрядової звичаєвості цього краю, зокрема поховально-поминального комплексу [17] із його «багатою традицією голосіння за померлим» [20, с.180]. Серед південних слов'ян лише у чорногорській традиції (також серед чорногорців-переселенців у регіоні Косового) фіксується обрядовий чоловічий плач «лелек», що поряд із іншими складниками етнофольклорної культури свідчить про самобутність поетичного потенціалу у регіоні, де центральним вважається Дурмиторський ареал. Особливо розвинутою є традиція чоловічого лелека у місцевостях Піпери, Кучі, Білопавличі, Васоевичі, у Лешанській, Катунській, Рієкській та Црмнікській областях.

На специфіку динарської народної поезії – як ліричних, так і епічних жанрів, неодноразово звертали увагу дослідники, які наголошували на її значенні як «основному джерелі регенерації епічної традиції» [15, с.100]. Водночас *лелек* – «особливий різновид народної творчості, присвячений померлому та його племені» [28, с. 516], майже не був предметом спеціального аналізу, попри існуючі окремі фіксації текстів у контексті поховального обряду. Так, ще на конгресі фольклористів у 1964 р. Н. Мартинович, виступаючи у дискусії, наполягав на активізації польових досліджень і зазначав, що «досі ніхто не займався збиранням

цього виду народної творчості, що є значною прогалиною у науці» [28, с. 516]. Розгляд традиції у контексті регіональної специфіки оплакування було предметом нашого аналізу [16]. Крім того, понад 30 текстів було записано у 80-90 рр. ХХ ст. Вуком Миничем, який передав нам свої неопубліковані записи (серед них і аудіо-записи) у 2000 р., незадовго до своєї смерті. Це паспортизовані тексти чоловічого оплакування, зроблені під час поховання та поминок у Чорногорії – у сс. Прошчене і Томашеві. Користуємося нагодою у цій статті ще раз з глибокою повагою і вдячністю згадати ім'я видатного чорногорського фольклориста і вклонитися його пам'яті.

Термін *лелекат(у)* у значенні «оплакувати» (від вигуку *ле-ле...*) та його деривати – *лелек* «оплакування», *лелекач* «той, що оплакує» – відомі по всій Чорногорії, при наявності певних відмінностей в окремих локальних традиціях. Як правило, це чоловічий плач перед домом померлого, у якому наголошуються добрі вчинки померлого та його предків [24, с.208]. Це також будь-який плач, у якому звучить біль і скорбота, упродовж похорону [22, с.415]. Крім того, термін позначає плачі як жінок, так і чоловіків, які «у групах по двадцять і більше нарицають і лелечуть» [21, с. 310].

За звичаєм, про смерть треба було відразу повідомити, тому повсюди «жінки виходили з дому надвір і починали голосити (*кукати*), тим самим повідомляючи про смерть» [8, с. 161]. У Чорногорії лелек – своєрідний розголос смерті, який виконували чоловіки, – був заклик до загального оплакування, яке мало назву *тужење*, *тужба* [7, с. 248]. «Збирається декілька чоловіків, виходять перед дім і всі разом в один голос кричать: *Леле мене, брате (тато, стрико), јутрос за тобом угашеноме, па за довијек, леле мене, леле!* До них приєднуються жінки, і здіймається страшний галас, чутний далеко, який триває хвилин десять» [27, с. 68]. Метою такого плачу було сповістити про смерть у родині: «Родичі, сини, сусіди перед домом померлого починали голосити – *лелекати* – на весь голос, щоб оповістити навколишніх» [10, с. 622]. Таким плачем-розголосом повідомляли також про поминки (*жалбу*) у домі померлого і зверталися до односельців із запросинами прийти на плач (*покајање*). Виконуваний перед домом померлого *лелек* за своєю інформативною функцією співвідносний із діями осіб, які мали повідомити мешканців інших сіл про смерть, що сталася в домі. Звичай широко повідомляти про смерть був зафіксований ще В. Караджичем: у Паштровичах «про кожний випадок смерті, якщо померлому було більше семи років, сповіщається по всій області, при

цьому кажуть, чи помер він своєю смертю чи був убитий, і кличуть на похорон» [12, с. 101]. Повідомляли, як правило, хлопці, яких послали «у кожне село, де були родичі, аби сповістити, коли буде похорон. Такого хлопця називали запрошувач (*поклисар*)» [27, с. 68]. Цей звичай побутував до середини ХХ ст., зокрема у 1936 р. було зазначено, що «далеким родичам, друзям і сватам посилають чотирьох молодих чоловіків, яких називають *званици*. Вони завжди йдуть по двоє в різних напрямках. Сповіщаючи про смерть жінки, заходять прямо в дім, а про смерть чоловіка – виходять на яке-небудь видне високе місце за селом і кличуть на ймення когось із селян, звичайно найвідомішого в селі, волаючи на весь голос, навіть, якщо той живе поблизу, так, щоб усе село чуло. Кричать, що помер такий-то (завжди називаючи його повне ім'я), що тоді-то буде похорон, і щоб він передав іншим, аби приходили на поховання. Той селянин відповідає: – Чую! Чую» [6, с. 178].

Звичай сповіщати про смерть і запрошувати на похорон побутував і в інших регіонах. При цьому не можна було кликати на похорон після заходу сонця. Так, у Далмації (Котари) про смерть інформували так звані *посланици* [29, с. 204]. У селах Західної Морави, повідомляючи про смерть, один із родичів небіжчика виходив на найближчий пагорб і кричав у весь голос, що помер такий-то. Той, хто перший почує, передавав цю звістку іншим, які відразу залишали свої справи і поспішали до хати померлого [1, с. 154]. Запрошували на похорон «сусідів і навіть родичів. Без запрошення ніхто не приходив. Лише чужі могли прийти незапрошеними» [18, с. 24]. Ті, кого запросили, як і ті, що чули плачі-розголос, мали обов'язково прийти на похорон.

Плач-розголос сповіщав також про прихід плакальників у дім померлого. Плач-*лелек* у відповідь означав наближення плакальників із іншого села: «Члени братства і родичі постійно приходять у дім небіжчика і входячи залелечуть у весь голос: – *Леле мене, моја узданице; крилата похвальо, дико! Мој крилати јуначе, мој левенто!*» [14, с.53].

Лелек мав виразну форму ритуального колективного діалогу. Коли одна група плакальників сповіщає про своє наближення, їм у відповідь розпочинається плач у домі небіжчика: «Коли плакальники виходять на місце, звідки видно дім померлого, тоді чутно плачі: дехто починає голосити, щоб і у домі покійного було чути, що вони на підході». Тоді і «найближчі сусіди виходять із *лелеком* у весь голос» [10, с.623].

На порозі дому чоловіки кидали свої палки, а заспівувач вимовляв заключну фразу плачу, вигукуючи довге «леле...». Після цього ті, що

прийшли, прощаються із небіжчиком, цілуючи його або його одяг, якщо символічний обряд відбувався за померлим далеко від дому, потім чоловіки по черзі виходять з хати, жінки ж залишаються біля небіжчика, голосячи й далі [28, s. 516].

Вираження скорботи підтримується ритуальними діями, зокрема символічними ударами кулаками над головою: «Над покійним б'ють себе кулаками в голову» [27, s. 69; 21, с. 310]. Раніше зовнішній афективний вияв горя, крім ударів, включав також і ритуальне нанесення ран, роздряпування обличчя, що робилося певним чином – долонями назовні у напрямі від носу до скронь. Крім того, характерна екстатична маркованість включала заборону для чоловіків на знак жалоби голитися упродовж 40 днів (раніше упродовж року, тобто до відправлення річних поминок), жінки ж – у деяких областях (Кучі), відрізавши коси напередодні похорону, цілий рік не покривали голови, а відрізані коси прив'язували до могильного хреста або вкладали до рук небіжчика. Ритуальні екстатичні дії продовжували існувати в Чорногорії і після заборони звичаю «Закоником» князя Данила у 1843 р. Так, у 1929 р. відомий збирач фольклору чорногорців, зокрема народних плачів, Н. Шаулич зазначав: «Цей звичай важко було усунути, хоча законом у Чорногорії було заборонено кожному чорногорцю – чоловікам і жінкам – обстригати перчини і роздряпувати собі обличчя за померлим, щоб довгий час залишатися спотвореним. Якби хтось, попри заборону, такі дії виконував, він був би оштрафований першого разу на два цекини. Проте цей звичай і сьогодні ще повністю не зник, закон був неспроможний із ним боротися, і предводителі самі царапали обличчя так, що кров цебеніла, за самим князем Данилом, який встановив цей наказ. Такий саме випадок повторився після смерті воєводи Мирка, коли крім роздряпування обличчя горе виявилось в тому, що жінки прийшли на похорон з непокритими головами. Тому про заборону нагадали знову і повторювали її аж до наших днів» [25, с.23].

Розподіл учасників обряду на дві групи за ознакою статі відбувається у домі покійного. Чоловіки «відділяються від жінок, які трохи відстають, у той час, коли чоловіки перед дверима кімнати, де лежить покійний, залишають шапки, накидки і зброю; стають групою взявшись у боки і один із них, що краще за інших вміє оплакувати, розпочинає лелек, розтягуючи звуки: – *Ооо леле мене, Н., за твої пусті глас, данас и довцїєк, брате, леле-е-е леле!* Потім він та інші плакальники роблять кілька кроків і той, хто починав лелек, зупинившись, знову залелече, але тепер набагато швидше: – *О, леле мене, Н., леле мене, брате!*»

[7, с.249]. Розподілений на три-чотири частини текст виконується під час ходи плакальників, точніше, коли вимовляються останні слова кожної частини, учасники йдуть і зупиняються із першими словами нової частини плачу. Між кожною частиною процесія учасників проходить 50-100 кроків.

Гучне (вголос) оплакування, виконуване на ходу, із чергуванням індивідуального «заохочувального» плачу – заспіву, і колективного, яке прискорюється із наближенням до хати покійного, дістає найвищого напруження у момент прибуття, а також над померлим у домі. Найгучніший *лелек* звучить, коли чоловіки стають над небіжчиком у колі, оплакуючи і вимовляючи «найефектніші» слова: «*Леле мене, Н., леле мене брате, за твою главу, и за твою фалу, леле мене за твою дику и за твою узданицу, леле мене за твою куфу и твою децу, леле мене за твою браћу, за твоје ођело, за твоје оружије, леле мене брацки брате, брацка узданице, братски осветниче, крути метеризу, лелеее леле*» [7, с. 250]. Вважається, що саме у цей момент плач досягає своєї «кульмінації» [28, s. 516]. Його підтримують своїм *ојкањем* жінки, які голосно вигукують «Ој! ој! Ој! ој!». При цьому цілком визначеною є допоміжна ритуальна роль таких плакальниць, яких називають *отке*, на відміну від виконавиць плачів – тужбалиць. *Отке* збуджують, роз'яत्रують творчу уяву головних виконавців плачів – як чоловіків, так і жінок, водночас схвильовують аудиторію. Вигуки «ој!» виконують і роль паузи, коли плакальники перестають оплакувати і вигукують разом із ними, або ж сповіщають про прихід на плач. Обрядовий текст, таким чином, має усталений порядок і відповідний склад виконавців. При цьому кожна форма обрядового оплакування підпорядковується певному моменту: «Коли чоловіки закінчать *лелек*, входять жінки, вигукуючи за звичаєм *Ој! ој! Ој! ој!* Після того, як достатньо над небіжчиком ізойкаються, сідають навколо нього. Тоді починається *тужба*» [7, с. 251]. Визнання за виконавицею тужбалиць окремої ролі у поховальному обряді (вона не бере участі у плачі-сповіщенні) вирізняє її плач як самостійний поетичний текст, який присутні сприймають із глибоким хвилюванням і увагою [пор.: 11, с. 417; 10, с.623; 3, с. 400; 7, с. 253]. Таким чином, чоловічий плач-*лелек* у межах чорногорської традиції є однією із форм обрядового оплакування, представленого специфічними функціонально-семантичними моделями у контексті поховального обряду.

Чоловічий *лелек* може бути «короткий» і «довгий». Відмінність не лише у розмірі тексту, кількості рядків і фразовому періоді, але

и у характері передачі значущості особи померлого, у дотриманні локальної поетичної традиції, у ступені емоційної напруженості тексту. Суттєва риса такого плачу – перевага мотиву «ушавлення», «похвали». «Короткий» лелек більш відомий був у Катунській, Рікській і Црмнікській областях, де він являв собою стереотипну формулу-вигук: – *Леле мене, Лазо, мој уздани брате, за тобом јутрос и за довијека, леле!* Або: – *Леле мене, стрико, моје велье добро, за тобом јутрос и за довијека, леле мене!* [10, с. 622-623].

«Довгий» лелек – це розгорнутий речитатив, «справжній апофеоз суспільної значущості померлого» [28, с. 516]. Композиційно він складається з 3-4 частин, які відповідають певному моменту обряду, остання – кульмінаційна – виконується у домі над небіжчиком або на цвинтарі над могилою. Структурна і композиційна цілісність «довгого» лелека може бути подовжена за рахунок включення, нанизування нових мотивів із центральною темою ушавлення небіжчика та висловлення скорботи. Відповідно створення «довгого» плачу як розгорнутого тексту відбувається у результаті тематично-композиційної розробки «короткого», у якому переважно чергуються окремі традиційні формули і репліки-вигуки. Як і при оплакуванні жінками, так і у чоловічих плачах досвід і манера виконавця, а також особливості поетичної традиції регіону, визначають виразність обрядового тексту. *Лелек*, як правило, наголошує на соціальній значущості особи померлого, підкреслює його роль у житті спільноти та висловлює скорботу громади, яка втратила одного з своїх членів. Як соціально вагомим наводяться військові заслуги небіжчика (обов'язково повністю називається його ім'я і прізвище), перераховуються топоніми бойовищ, у яких він брав участь, а також вказується на його роль у житті села, особливо якщо померлий був головою общини або вчителем, тоді зазначається його мудрість, освіченість, хазяйновитість тощо. Одним із таких є текст, записаний у 80-х рр. ХХ ст. Новаком Килибардою: « – Ааааа, леле мене Сава Јованов за тобом, лелееее! Леле јуначе са Скадра и с Бугарске и с Бојне њиве, и са свијех пољана у три рата ђе је горио пред очи јуначке! Леле мудра главо, велики домаћине и наш домаћински учитељу. Леле Сава Јованов, наш предсједниче општине из вакта и земана кад смо људе бирали за предсједнике општина, лелееее!» [13, с. 179].

Попри те, що основний корпус складають тексти за чоловіками, серед записаних В. Миничем текстів є хвилюючі зразки чоловічих плачів за жінками-небіжчицями – за Марією Мрдович, удовою, яка прожила 100 років, та за Луцією Мрдович, яка, поспішаючи на похорони брата,

загинула в автомобільній катастрофі, що викликало особливу скорботу. Як і у будь-якому плачу, називається повне ім'я небіжчиці та вказується, ким вона доводиться тому, хто оплакує – матір'ю, тіткою, сестрою тощо. Текст будується поєднанням експламативного *леле* та нанизуванням (у кличній формі) традиційних атрибутивно-номінативних конструкцій типу «дивна і горда порадице», «горда і відома чорногорка, з геройського та відомого дому Рабреновичів», «гостинна і доброчинна хазяйка чесного дому та родини» і под. Традиційною є метафора, якою смерть порівнюється із руйнуванням підвалин дому (*poljuljani temelju doma tvoga*), або із раптово зламаними крилами братства (*bratska krila, iznenada salomljena*), зламанною гострою шаблею, яка впала на землю (*britka sablja salomljena, crnoj zamli položena*) тощо, що загалом відповідає «чоловічому» коду уславлення померлого у поховальній оплакувальній традиції регіону.

Зважаючи на наявність різночасових записів, не можна вважати виправданим твердження Е. Шневайса, висловлене ще у першій половині ХХ ст., що буцімто «чоловіки оплакують дуже зрідка і то лише небіжчиків-чоловіків» [26, с. 269]. Так, у племені Кучі «за молодою небіжчицею – заміжною або дівчиною, *лелекали*, як і за чоловіком» [7, с. 263]. Серед сеньських ускоків – утікачів до узбережних країв з Боснії за часів турецького панування у другій половині ХУІІ ст. – небіжчицю оплакували чоловіки, «оспівуючи її вроду, старанність, любов до дітей, привітність, милосердя до бідних тощо» [8, с.187].

Серед опублікованих Т. Вукановичем поховальних плачів чорногорських переселенців у південні райони Сербії чимало оригінальних і яскравих творів, зокрема зразків чоловічого *лелека* [4; 5]. Попри міркування М. Мурка, що відомості Т. Вукановича про оплакування померлих чорногорцями-чоловіками на Косовому є виключно локальним звичаєм, побутування традиції фіксувалося також і в інших місцевостях Сербії. Так, в області Морачі чоловіків, які оплакували, називали *жалиоци*, і, як свідчать записи, традиція була розвинутою ще у 60-х рр. ХХ ст. [23, с. 17]. Крім того, деінколи чоловіків – виконавців пісень-плачів тужбалиць називали *нарикавац*, або *нарикалац* [9, с. 31], що також може свідчити на користь побутування чоловічих плачів не лише у чорногорській традиції. За межами балканословянської традиції паралелі знаходимо у кавказькому ареалі, де існує хевсурська традиція оплакування героїв. Суттєва риса такого чоловічого оплакування – присутність у змісті мотиву слави, похвали.

Щодо загальнословянського поширення традиції чоловічого об-

рядового плачу одностайної думки немає. «Можливо, – зазначав В.Г. Базанов, – у східних слов'ян були чоловічі плачі, що нагадували про заслуги загиблих воїнів» [2, с. 237]. Про це свідчать, зокрема, літописні дані: князь Володимир Мономах у своєму посланні згадує про «желі» – плачі за мертвими. Ймовірно, найдавніший плач сина за батьком – плач Ярополка на похоронах Ізяслава Ярославича. Показовим прикладом є також плач Глеба Володимировича, князя Муромського, за братом Борисом. Попри те, що літописи містять переважно свідчення про оплакування жінками, такі дані можуть бути підтвердженням існування у минулому спільної у слов'ян традиції.

Цінним у джерелознавчому аспекті є і ліро-епічний матеріал давньосербської літератури, який подає окремі приклади чоловічого оплакування: це плач Милутина за матір'ю (1314 р.) та плач архієпископа Данила над тілом Милутина (1321 р.) [8, с.182]. У «Слові про князя Лазаря» – це плач невідомого автора із Раваниці за Лазарем та плачі синів князя за батьком. Невідомий автор із Раваниці, оплакуючи загибель у легендарній Косовській битві, був у своєму творі ще ближчий до фольклорних джерел, ніж архієпископ Данило, про що свідчить текст плачу:

Где слатка његових очију тихост?
Где светли на уснама осмејак?
Где љубазна десница,
која свима обилно пружа?
Авај, изненадне промене!
Како поцрне лепота!
Како се покраде скровиште!
Како одједном откинут би цвет!
Ваистину сасуши се билька
и цвет отпаде,
ослаби источник,
сасуши се река,
затим у кров
претвори се вода [цит. за: 19, с. 188-189].

(Де солодка його очей кроткість? Де світлий на устах посміх?
Де лагідна десниця, яка усім достаток дає? Ой, раптова зміно! Як почорніла краса! Як розорено дім! Як раптово зірвано цвіт! Воістину висохла рослина і цвіт опав, знесилене джерело, висохла ріка, потім у кров перетворилася вода).

Як відомо, битва на Косовому полі у 1389 р. – це подія, яка стала

символом національної трагедії сербського народу і визначила його національну свідомість. Вона мала вирішальний вплив на історико-політичний розвиток, етнічні та національно-культурні процеси у регіоні. Фольклорна, а також писемна традиції сприяли тому, що Косово стало символом народної долі - самопожертви, відваги і віри. Символ Косова надалі стає не лише просторовим і часовим чинником, але й моральним імперативом, відтак дискурс його одержує значення прецедентного тексту і знаходить постійний відгомін у фольклорній творчості. Протягом шести століть Косовська тема живила фольклорну традицію і відбивалася у різних жанрах народної творчості, зокрема і у поховальних плачах.

Відома сербська фольклористка Н. Милошевич-Джорджевич, аналізуючи роль народних плачів у середньовічних літописах, присвячених князю Лазарю і Косовському бою, висловлює думку про значний вплив фольклорної традиції на тексти давньої літератури. Попри певну жанрову стилізацію *Слова*, властиву текстам давньої літератури загалом, за своїми структурно-композиційними та художньо-лексичними особливостями цей твір наближений до фольклорної традиції, що стає підтвердженням безумовного взаємопроникнення усного і письмового тексту, а також свідчить про побутування народних пісень про Косовську битву безпосередньо після її завершення. Саме цей висновок стає підставою, аби розглядати плач як «складову народної пісні про Косовську битву», з якого, «можливо, й виросла уся епопея» [19, с. 190].

Ці зауваження цікаві з боку проведення паралелей щодо жанрового розвитку епічної творчості інших слов'янських народів, зокрема українців, що є окремою темою, а водночас виводять спостереження на ширші узагальнення у контексті європейської традиції. Зокрема, у давньофранцузькому епосі відомі були чоловічі плачі. Можна припустити, що сучасні локальні фіксації є слідами існування колись спільної європейської поетичної традиції, що зумовлювала використання народних поховальних плачів як основи для створення пісень на честь героїв. У Чорногорії – краї, де фольклорна традиція мала надзвичайно розвинуті форми обрядового та позаобрядового оплакування і де «без цих пісень навіть смерть неможливо було уявити» [25, с. 15], мотив уславлення померлого *кићње* увійшов як невід'ємна риса до поховального тексту, водночас локальна традиція чоловічого оплакування виявила типологічні зіставлення з плачами-славами інших народів. Відтак балканословянська традиція, зокрема чорногорський ареал, демонструє певний локальний історичний тип культури, який – крім

інших особливостей – позначений включенням «чоловічого» тексту у традиційну обрядовість.

Микитенко Оксана

ЧЕРНОГОРСКИЙ МУЖСКОЙ ОБРЯДОВЫЙ ПЛАЧ «ЛЕЛЕК» - ЛОКАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ ИЛИ ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИЗНАК?

Статья посвящена анализу обрядового мужского плача – характерного явления черногорской традиции погребального оплакивания, определяющего самобытность и оригинальность поэтического потенциала этого этнокультурного ареала. В то же время локальная традиция мужского лелека выявляет типологические параллели с плачами-словами других народов, что позволяет ставить вопрос о черногорском ареале как определенном локальном историческом типе культуры и считать современные локальные фиксации следами существования когда-то более широкой, в частности в границах славянской традиции, поэтической традиции.

Ключевые слова: Черногория, локальная традиция, погребальный обряд, мужской плач лелек.

Mykytenko Oksana

RITUAL MEN'S LAMENT OF MONTENEGRIN "LELEK" – LOCAL TRADITION OR TYPOLOGICAL FEATURES?

The paper deals with the analysis of the ritual men's lament – the characteristic feature of Montenegrin funeral mourn tradition, which defines the originality and distinction of the poetic potential in this ethno-cultural region. At the same time the local tradition of men's lelek exposes typological parallels with the laments-glorifications of other peoples, that allowed to raise the question about the Montenegrin region as the certain local historical type of culture, and to consider the local fixations to be the tracks of more wide poetic tradition, in particular Slavic, existed before.

Keywords: Montenegro, local tradition, funeral ritual, men's lament lelek.

Джерела та література

1. Антонијевић Др. Алексиначко Поморавље // Српски етнографски зборник. – 1971. – Књ. 83 (35). – С. 153 – 162.
2. Базанов В.Г. Обряд и поэзия // История, фольклор, искусство славянских народов / У МСС: Доклады советской делегации. – М., 1963. – С. 233-252.
3. Братић Т.А. Свадбени и погребни обичаји на селу у Горњој Херцеговини // Гласник Земалског музеја у Босни и Херцеговини. – 1903. – Књ. XV. – С. 385-401.
4. Вукановић Т. Тужбалице у Косаници, Лабу и Приштини // Прилози проучавању народне поезије. – 1935. – Бр.2, св.1. – С. 93-109.
5. Вукановић Т. Народне тужбалице. Фолклорна грађа сабрана у Срба по-

реклom из Црне Горе на Косову и Косаници. – Врање, 1972.

6. Вукомановић Г.Л. Записи. – Цетиње, 1936.

7. Дучић Ст. Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. – 1931. – Књ. 48 (20). – С. 246–268.

8. Ђорђевић Тих. Р. Неколики самртни обичаји у Јужних Словена // Годишњица Николе Чулића. – Београд, 1938. – Књ. XLVII. – С. 153-191.

9. Ђурић В.М. Тужбалица у светској књижевности. – Београд: [издање аутора], 1940.

10. Иванишевић Ј.Ф. Покајање, покајнице и корота // Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини. – 1901. – Књ. XIII. – С. 618-635.

11. Караџић Вук Ст. Српски Рјечник (1852) // Сабрана дела Вука Караџића. – Београд, 1987. – Књ. 11/2.

12. Караџић Вук Стеф. Црна Гора и Бока Которска. – Београд, 1977.

13. Килибарда Н. Из коријена усмености. – Приштина, 1988.

14. Медаковић М. Живот и обичаји Црногораца. – Нови Сад, 1860.

15. Меденица Р. Херцеговина – колевка патријархалне културе и народне песме динараца // Рад IX-ог Конгреса Савеза фолклориста Југославије. – 1963. – С. 99-108.

16. Микитенко О.О. Србські голосіння: поетичний та історико-географічний аналіз. – К., 1992.

17. Микитенко О. Балканословянський текст поховального оплакування – прагматика, семантика, етнопоетика. – К., 2010.

18. Милосављевић С. Српски народни обичаји из среза Хомољског // Српски етнографски зборник. – 1913. – Књ. 19 (11).

19. Милошевић-Ђорђевић Н. Радост препознавања. – Нови Сад, 2011.

20. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. – М., 2004.

21. Ровинский П.А. Черногория в ее прошлом и настоящем. Т. II, ч. 2 // Сборник отделения русского языка и словесности АН. – СПб., 1901. – Т. 69. – С. 308 – 320.

22. Станић М. Ускочки речник. – Београд, 1990. – Књ. 1.

23. Трипковић Радун Ђ. Посмртни обичаји и морачке жалопојке. – Београд, 1967.

24. Ђупић Д., Ђупић Ж. Речник говора Загарача // Српски дијалектолошки зборник. – Београд, 1997. – Књ. 44.

25. Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића. – Београд, 1929. – Књ.1. Св.1.

26. Шневајс Е. Самртни обичаји код Срба и Хрвата // Гласник Скопског научног друштва. – Скопје, 1929. – С. 263–283.

27. Jovović L. Crnogorski prilozii iz Gluhog Dola u Crmničkoj nahiji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. – 1896. – Knj. 1. – S. 68-75.

28. Martinović N. [Дискусија] // Rad XI-og Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije. – 1966. – С. 516-517.

29. Zorić M. Kotari u Dalmaciji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena. – 1896. – Knj. 1. – S. 204-206.

РЕГИОНАЛЬНОЕ МНОГООБРАЗИЕ БЕЛОРУССКОГО ТРАДИЦИОННОГО ФОЛЬКЛОРА

У статті представлені результати компаративного аналізу фольклорних фондів усіх історико-етнографічних регіонів Республіки Білорусь: Центральної Білорусі, Могильовського Подніпров'я, Вітебського Подвіння, Гродненського Понеманья і Полісся (Східного і Західного). Показано, що етнічна історія регіону і фольклор його жителів втілюють як загальнобілоруські, так і регіональні і місцеві риси. Робиться висновок про те, що в умовах глобалізації важлива консолідація зусиль слов'янських фольклористів по збору, збереженню, обробці і усебічному використанню регіональних фольклорних архівів і колекцій наших країн з перспективою створення єдиної електронної бази текстів народної поезії і прози.

Ключові слова: білоруський фольклор, традиція, регіон, Центральна Білорусь, Могильовське Подніпров'я, Вітебське Подвіння, Гродненське Понеманье, Полісся.

Актуальность исследования обуславливается тем, что живая связь с традиционным устно-поэтическим творчеством представляет собой одну из отличительных черт культуры регионов Беларуси. Фольклор выполняет разнообразные функции (этноконсолидирующую, эстетическую, познавательную, аксиологическую (ценностную), воспитательную, мировоззренческую, игровую) и занимает важнейшее место в духовной жизни белорусов и других славянских народов. Для того, чтобы в XXI веке славянский фольклор успешно развивался (в многообразных творческих формах и проявлениях), необходимо знать и уметь применять на практике законы социокультурной динамики устно-поэтического народного творчества не только на национальном, но и на региональном уровне.

Историко-этнографический регион – эта часть этнической территории, которая выделяется согласно комплексу этнокультурных признаков: особенностей этнической истории, характера расселения, хозяйственных занятий, народной архитектуры, декоративно-прикладного искусства, традиционной одежды, местных наречий, устно-поэтического творчества, обрядов и других признаков. Этническая история региона и его культурный ландшафт олицетворяют как общеполорусские, так и региональные и местные (локальные) черты. Сравни-

тельный анализ и картографирование разнообразных этнокультурных признаков позволяют выделить на территории Беларуси следующие основные историко-этнографические регионы: Витебское Подвинье, или Поозерье, Могилёвское Поднепровье, Центральная Беларусь, Гродненское Понеманье и Полесье (Западное и Восточное). В каждом из них, в свою очередь, выделяются более мелкие этногеографические единицы – локальные районы.

В начале XXI века опубликован целый ряд фольклорно-этнографических сборников и монографий, посвящённых фольклорной культуре регионов Беларуси. Так, в 2001 году было начато издание шеститомной научно-популярной серии «Традиционная художественная культура белорусов» (под редакцией Т.Б.Варфоломеевой) [6], цель которой – дать развернутый показ аутентичной белорусской культуры на рубеже II и III тысячелетий в каждом из историко-этнографических регионов Беларуси. За период с 2006 года к первым томам серии о культуре Могилевского Поднепровья (Магілёўскае Падняпроўе; 2001), Витебского Подвинья (Віцебскае Падзвінне; 2004) добавились изданные в двух книгах тома, посвящённые традиционной художественной культуре белорусов Гродненского Понеманья (Гродзенскае Панямонне; 2006), Западного Полесья (Брэсцкае Палессе; 2008-2009) и Центральной Беларуси (Цэнтральная Беларусь; 2010-2011). Каждый том, обобщающий материалы комплексных фольклорно-этнографических экспедиций последних лет, дает представление о таких важнейших для белорусской традиции видах и жанрах народного творчества, как календарные и семейные обычаи и обряды, песенный и инструментальный фольклор, народная хореография, проза, народные игры, малые жанры фольклора, заговоры, традиционная одежда, народный текстиль. Все книги последних томов, посвящённых Брестскому Полесью и Центральной Беларуси, вышли с электронными приложениями: записями аутентичных песен, инструментальной музыки и народной прозы в исполнении певцов, инструменталистов и рассказчиков.

Центральный регион занимает территорию Минской возвышенности, долин и надпойменных плато, примыкающих к склонам и водоразделам. Центральный регион Белоруссии расположен на территории «великого водораздела», откуда берут свое начало реки, текущие в разных направлениях – в Балтийское и Черное моря: Птичи, Немана, Вилии, Березины, а так же Случи, Свислочи, Орессы и т.д. С географической точки зрения здесь располагается граница между балтийским и черноморским ареалами.

В фольклоре Центральной Беларуси представлены все основные виды и жанры, известные и другим славянским народам: обрядовая поэзия, заговоры, народная проза, песенная лирика, баллады, пословицы и поговорки, загадки, народный театр, частушки, детский фольклор, инструментальная музыка.

Специфику фольклора Центрального региона, как и Беларуси в целом, в значительной мере определяет обрядовая поэзия, прежде всего календарная, связанная с трудовой деятельностью и воззрениями крестьян на окружающий мир. Она чётче по сравнению с творчеством других восточных славян делится на четыре цикла при максимальном единстве вербального, музыкального, ритуального и других компонентов фольклорно-этнографических комплексов. В зимнем цикле художественным своеобразием привлекают внимание колядные песни, в весеннем – волочebные (уникальное явление в восточнославянском фольклоре), в летнем – разнообразные по содержанию и тональности купальские, петровские и социально острые жатвенные песни, в песнях осеннего цикла переплетаются трудовые и брачные мотивы. Довольно полно представлены в фольклоре Центрального региона Беларуси родинные песни, сопровождающие все этапы свадебного действия свадебные песни, а также похоронные и поминальные голошения.

В 2009 году уникальный белорусский народный обряд «Калядныя цары», который существует только в деревне Семежево (Копыльский район, Минская область), вошёл в Список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. История обряда «Калядныя цары» прослеживается с конца XVIII столетия, когда недалеко от деревни Семежево стояли части царской армии. Как свидетельствует местное предание, во время празднования Нового года по старому стилю (юлианскому календарю) солдаты и офицеры ходили по дворам, показывая веселое представление, за что хозяева одаривали их угощением. После того, как отряд покинул деревню, местные жители не только сохранили традицию, но и развили её в уникальное колядное действо.

Обряд «Калядныя цары» объединил элементы карнавала и народной драмы. Его украшением стали самобытные фольклорные песни, декоративно-прикладное искусство (костюм, предметы быта), особые колядные блюда национальной кухни. В обряде участвуют молодые мужчины и юноши, так называемые цари, одетые в специальные костюмы (белые брюки и сорочки). Красные семежевские пояса с геометрическим орнаментом крест-накрест повязаны на груди каждого царя, на голове – высокие шапки с разноцветными бумажными лентами.

Создаются несколько отрядов, которые ходят по деревням и колядуют. Процессия из семи царей на Щедрый вечер посещает дома сельчан и разыгрывает драму «Царь Максимилиан». Среди колядовщиков есть и местные персонажи – Дед и Баба. Завершается представление традиционным поздравлением хозяев дома и одариванием участников обряда.

Поднепровье занимает территорию Могилёвской области и восточной части Гомельской области – бассейны верхнего Днепра и его притоков Сожа, Друти, частично Березины. На севере по днепродвинскому водоразделу регион граничит с Подвиньем, на западе по левобережной части Березины и дальше по Днепру – с Центральной Беларусью и Полесьем. Стоит заметить, что западная граница региона несколько условная, потому что между ним и Центральной Беларусью лежит широкая полоса с переходными этнокультурными признаками.

В 2011 году, к 25-ой годовщине со дня аварии на Чернобыльской АЭС, был опубликован сборник фольклорно-этнографических материалов «Фольклор Могилёвщины» [7]. В сборнике (составители А.И.Гурский, А.В.Морозов, Н.Г.Мазурина) представлена коллекция многочисленных произведений видов и жанров обрядовой и внеобрядовой устнопоэтического творчества из районов Могилёвской области, пострадавших в результате аварии на Чернобыльской АЭС. Тексты опубликованы в первоначальном варианте с сохранением особенностей стиля и региональной специфики речи.

В настоящее время претендует на получение статуса объекта нематериального историко-культурного наследия Беларуси оригинальный традиционный обряд «Куры», который ежегодно проводится в Кличевском районе Могилёвской области. Он связан со Святками – зимними праздниками от Рождества Христова до Крещения Господня. Обряд интересен тем, что в нем участвуют только дети от 6 до 14 лет и это единственный детский колядный обряд, который сохранился на Беларуси. Дети используют традиционные предметы: костюмы, колядную звезду, свечу, которая горит в колядной звезде рядом с иконой Божьей Матери. При подходе к домам дети поют песню «Куры», а затем хозяева угощают колядовщиков блинами, салом, конфетами. При этом «дети-куры» никогда не заходят в дом, а также юные колядовщики не водят ни козу, ни медведя, ни аиста, ни других ритуальных масок-персонажей, характерных для традиционного колядного обряда белорусов.

Регион Витебское Подвинье занимает бассейн Западной Двины и ее притоков; на севере граничит с Латвией, на востоке – с Росси-

ей. По геополитическому положению и ландшафтно-географических условиям данный регион заметно отличается от основной части Беларуси. Западная Двина издавна связывала этот регион с соседней Прибалтикой, содействовала торгово-экономическим и культурным отношениям с балтским и скандинавским миром. Для ландшафта характерны моренные холмы и гряды, поросшие смешанными лесами, заболоченные низины, котловины, образующие множество озер (регион ещё называют Поозерьем).

На Подвинье статус историко-культурной ценности Беларуси имеет колядная игра «Жаніцьба Цярэшкі», которую проводят в Лепельском районе Витебской области для незамужних девушек и неженатых юношей, которые, участвуя в танцах, конкурсах и песнопениях, находят себе пары.

Как и в Центральной Беларуси, на территории Витебского Подвинья получили широкое распространение уникальные волочечные песни – один из традиционных жанров обходных песен белорусов. Постоянные мотивы волочечных песен: сбор волочечников для обходов, приход их к чьему-то дому, обращение к хозяевам с просьбой одарить их вином, яйцами, пирогами и т. д., пожелание дому благополучия и достатка, в том числе богатого урожая (перечислялись как успешные все этапы предстоящих сельскохозяйственных работ). В содержание волочечных песен включались также мотивы замужества, любви молодых. В музыкальном плане волочечные песни близки к колядкам и веснянкам. Исполнялись в первые дни Пасхи группами мужчин как под окнами домов, так и по дороге от деревни к деревне. Связь с Пасхой выражалась в припевах («Христос воскресе на весь свет!»), в упоминаниях в качестве действующих лиц «святых праздников», апостолов, Ильи-пророка. На фоне доминирующих христианских мотивов и образов в волочечных песнях просматривается древнее начало: по своим истокам это аграрные песни-благопожелания, которые исполнялись с магической целью перед началом посевных работ.

Историко-этнографический регион Понеманье (в основном территория Гродненской области) расположен преимущественно в долине Немана, ограниченной с юга и востока цепью моренных гряд: Волковысской, Новогрудской, Ошмянской. Хорошо дренируемые притоками Немана почвы отличаются плодородием; территория региона умеренно залеснена: наиболее значительные лесные массивы сосредоточены на востоке, в районе Налибокской пуши, и на юго-западе, у границы с пущей Беловежской.

В складывании этнокультурного облика Понеманья участвовали славянский и балтский компоненты. Традиционные праздники, обычаи и обряды Гродненщины представляют собой сложное полифункциональное общественное явление, отражают разные стороны историко-культурной жизни населения области, его социально-политическую жизнь. Фольклорно-этнографический празднично-обрядовый комплекс стал наиважнейшим элементом в деятельности многих учреждений культуры и творческих объединений Гродненщины, интересы которых сконцентрированы на сохранение и возрождение традиций родной земли. В Гродненской области функционирует 11 фольклорных коллективов, 8 из которых имеют звание «народный любительский коллектив» и 3 – «образцовый любительский коллектив». Образцовый ансамбль народной музыки «Ярыца» возродил фольклорный танец «Котчынская кадрыля» (деревня Котчино Мостовского района), которому 2009 году Министерство культуры Республики Беларусь присвоило статус историко-культурной ценности.

Такой же статус был присвоен на Гродненщине традиции празднования Юрьевского обряда («Юр'я») в деревне Ахоново Дятловского района. В день святого Георгия (у восточных славян – день первого выгона скота на пастбище) крестьяне с незапамятных времен в венках и национальной одежде выходят в поле с целью осмотра посевов, водят хороводы, обращаются к Богу с просьбой о хорошем урожае, принося в жертву специально испеченный и украшенный каравай.

Полесье – это обширный регион, образованный величественной низменностью поймы Припяти и её притоков: Птичи, Случи, Лани, Ствиги, Горыни, Уборти и других. Полесье, как природно-ландшафтный и историко-культурный ареал Восточной Европы, охватывает территорию расселения не только белорусов, но и иных этносов: наряду с белорусским широко известны Украинское Полесье, Брянское Полесье. Географы конца XIX – начала XX веков под Полесьем подразумевали территорию в виде треугольника с вершинами в Бресте, Могилеве и Киеве. Ландшафтной особенностью Белорусского Полесья является низинный рельеф, густо дренируемый руслами больших и малых рек.

Для народной культуры Полесья характерна устойчивость традиций на протяжении нескольких столетий. Важным фактором стабильности фольклорной культуры являлось отсутствие в регионе интенсивных миграционных потоков.

Исполняемый в Пинском районе Брестской области древний западнополесский обходный обряд «Куст» приурочен к Троице. В обряде

принимают участие только женщины. Они собираются группами, одну девушку выбирают Кустом – наряжают в зелень с головы до ног и ходят от хаты к хате, поют троицкие песни. Хозяева ожидают прихода Куста. В текстах сохранившихся песен представлены пожелания хорошего урожая, здоровья для всех родственников. Девушки на Троицу «завивали» (связывали ветви) березу и проходили под ней с песнями и поцелуями. Этот обычай назывался «кумиться» – т.е. целоваться под березовыми ветвями. Ритуал «завивания венков» – отзвук древних женских коллективных обрядов в священных рощах, когда тотемом женщины считалась береза. Позже этот же ритуал превратился в красивую игру, забаву, хоровод; принято собирать деньги и вместе покупать еду и сладости. При этом кумовление все же сохраняет все элементы девичьих инициаций – приема девушек в род, что свидетельствует об их зрелости и делает полноправными членами рода.

Полесье наиболее пострадало от аварии на Чернобыльской АЭС. В монографии В.Д.Литвинко «Фольклор и этнокультура Чернобыля» [2], раскрыты становление и развитие обрядово-праздничной традиции в восточной и центральной части Полесья – регионе праславянской культуры, который в наше время получил зловещее название Чернобыльского. Автором проанализирована роль фольклора и этнической культуры в современном культурологическом контексте, сконструирована современная модель обрядово-праздничной традиции региона, показана её значение в преодолении морально-психологических проблем «чернобыльского синдрома». Несколько сборников по фольклорному репертуару отдельных районов региона [3-5, 8] был издан сотрудниками Гомельского государственного университета им.Ф.Скорины В.С.Новак, В.И.Ковалем и др.

Календарно-обрядовая поэзия в Восточном Полесье представлена достаточно полно во всех основных ее циклах. Большинство колядок и щедровок, записанных в украинском и белорусском Полесье, характеризуются общностью и близостью текста, что отмечал К.Квитка на материале из Восточного Полесья [1, с. 170], а также подтверждается данными из других районов исследуемого региона. Наиболее распространенными колядками и щедровками в украинском и белорусском Полесье были «Ой рана, рана куры запелі», «Ой, в ліску, ліску, на жовтом піску», «Павочка ходить, пірячко губить». Повсеместно в Полесье бытовал обычай вождения козы на рождество или Новый Год с песней «Го-го-го, коза, го-го-го, сера». Наибольшим своеобразием отмечается весенняя песенность, в которой особо необходимо выделить призыва-

ние весны, «вождение стрелы», русальные песни, а также некоторые группы летних (связанные с обрядом «бороды», «ягодные») и осенних песен. Первую неделю после Троицы на Полесье называли Русальной – именно в этот период активизируются русалки, которые, по народным представлениям, амбивалентны, то есть могут приносить как пользу, так и вредить.

Календарно-обрядовая поэзия жителей Полесья стала неотъемлемой частью обрядовых действий, направленных на подготовку и проведение сельскохозяйственных работ и, как результат, на обеспечение благополучия и достатка. Особое значение придавалось на Восточном Полесье обряду «Стрела» («Ваджэнне і пахаванне «стралы»), который проводился в период от Благовещения до Вознесения. Девушки и женщины собирались в группы, выстраивались шеренгой вдоль улицы и, взявшись за руки, под пение «стрелы» двигались к центру села; при этом на каждой улице исполняли один и тот же напев, но с разными словами, поэтому получалось «гуканье вразной», своеобразная переключка. В центре села группы встречались и водили единый хоровод, потом выстраивались в общую шеренгу и «вели стрелу» за село. По дороге их нередко потчевали от каждого дома: хозяйки специально выставляли столы с кушаньями вдоль улицы, либо приглашали «сулу» (стрелу) в дом, а «ведущие стрелу» в благодарность за угощение поднимали хозяйку на руках как можно выше. Шествие «стрелы» заканчивалось, как правило, у житного поля, где наиболее уважаемая женщина закапывала в землю хлеб, деньги или ленточку, после чего произносила молитву, желая всем благополучия и хорошего урожая. Иногда женщины, завершая хоровод, рвали траву и бросали ее через голову (что тоже называлось «закапывать стрелу») либо катались по полю. Все эти действия как бы символически передавали земле животворную женскую силу, необходимую для роста хлебов и получения богатого урожая. По завершении обряда участницы обряда и зрители расходились по домам, причем в некоторых селах к полю ходили с весенними песнями, а возвращались уже с летними (т.е. обряд как бы подводил черту между двумя сезонами).

Особый интерес в постсоветский период представляет социодинамика эпических жанров полесского фольклора. В социокультурных условиях второй половины 80-х гг. XX века появились фольклорные произведения с элементами эпики, посвященные Чернобыльской катастрофе и её последствиям. Здесь лидирующую роль берут на себя духовные стихи и особый пласт народной прозы – реалистическая,

имеющая такие разновидности, как рассказы-воспоминания (мемораты) и бывальщины. Данным произведениям свойственна полиморфность. В их стилистике проявляются следующие черты эпического рода: временная дистанция между временем ведения повествования и тем, кто рассказывает; нередко рассказчик выступает в роли свидетеля или толкователя происходивших событий; принципиальное значение имеет наличие концовки, часто содержащей морализаторский или эсхатологический смысл.

Начиная с 90-х гг. XX века интерес к эпическому творчеству все более возрастает в историко-культурных условиях создания самостоятельных государств и актуализацией возрожденческих идей в восточнославянских странах. В постсоветский период наибольшее внимание жителей Полесья обращается на жанры малой фольклорной прозы, в частности – на легенды и предания, в основном топонимического характера (о появлении городов, названий рек, озер, различных местностей и т.д.). Иными словами, востребованным становится то, что носит мемориальный характер, имеет отношение к популяризации родного населенного пункта в рамках краеведческой программы области или района.

Конечно, в небольшой по объёму статье нельзя представить во всей полноте видов и жанров фольклор регионов Беларуси. Вместе с тем, несомненным является тот факт, что устное народное творчество – важнейшая часть духовной культуры народа – чрезвычайно хорошо сохранилось не только в памяти белорусов, но и в активном быту, сыграло большую роль в национальном самосознании, в развитии литературы и искусства; оно плодотворно влияет и сегодня на процессы национального и регионального возрождения.

В условиях глобализации важна консолидация усилий славянских фольклористов по сбору, сохранению, обработке и всестороннему использованию региональных фольклорных архивов и коллекций наших стран с перспективой создания единой электронной базы текстов народной поэзии и прозы. Это связано с нарастающими процессами интеграции научно-исследовательских программ и усилением внимания европейских учёных и политиков к этнокультурным процессам, бурное развитие которых мы наблюдаем в XXI веке. Значение фольклора как чистого источника языка, как высокохудожественного посредника между прошлым, настоящим и будущим, как сокровищницы народной мудрости и искусства и как доказательства регионального многообразия и славянского единства требует очень бережного отношения к этому

духовному богатству, переданному нам предками. Создание единой электронной базы будет способствовать формированию славянского культурно-информационного поля в сфере фольклора и развитию способов его регионального, национального и транснационального опосредования.

Морозов Александр

РЕГИОНАЛЬНОЕ МНОГООБРАЗИЕ БЕЛОРУССКОГО ТРАДИЦИОННОГО ФОЛЬКЛОРА

В статье представлены результаты компаративного анализа фольклорных фондов всех историко-этнографических регионов Республики Беларусь: Центральной Беларуси, Могилёвского Поднепровья, Витебского Подвинья, Гродненского Понеманья и Полесья (Восточного и Западного). Показано, что этническая история региона и фольклор его жителей олицетворяют как общеполорусские, так и региональные и местные черты. Делается вывод о том, что в условиях глобализации важна консолидация усилий славянских фольклористов по сбору, сохранению, обработке и всестороннему использованию региональных фольклорных архивов и коллекций наших стран с перспективой создания единой электронной базы текстов народной поэзии и прозы.

Ключевые слова: белорусский фольклор, традиция, регион, Центральная Беларусь, Могилёвское Поднепровье, Витебское Подвинье, Гродненское Понеманье, Полесье

Morozov Alexander

REGIONAL VARIETY OF BYELORUSSIAN TRADITIONAL FOLKLORE

Results of the comparative analysis of folklore funds of all historical and ethnographic regions of Republic of Belarus are presented in article: Central Belarus, Mogilyov Podneprovye, Vitebsk Podvinye, Grodno Ponemanye and Polesye (East and Western). It is shown that the ethnic history of the region and folklore of his inhabitants represent both all-Belarusian, and regional and local characteristics. It is concluded that in the conditions of globalization is important to consolidate the efforts of Slavic specialists in folklore on collecting, preservation, processing and comprehensive use of regional folklore archives and collections of our countries with a prospect of creation of uniform electronic base of texts of national poetry and prose.

Keywords: Belarussian folklore, tradition, region, Central Belarus, Mogilyov * Podneprovye, Vitebsk Podvinye, Grodno Ponemanye, Polesye.

Источники и литература

1. Квитка, К. Об областях распространения некоторых типов белорусских календарных и свадебных песен // Квитка К.В. Избранные труды в 2-х т. Т. 1. – М.: Советский композитор, 1971. – 420 с.
2. Ліцьвінка, В. Д. Фальклор і этнакультура Чарнобыля. 3 нагоды 20-годдзя суветнай катастрофы / В. Ліцьвінка – Мінск: Выдавецкі цэнтр БДУ, 2006. – 256 с.
3. Лоеўшчына... Бэзавы рай, песенны край: Сучасны стан традыцыйнай культуры Лоеўшчыны / уклад., сістэм., тэкстал. праца В.С.Новак. – Гомель: Сож, 2007. – 470 с.
4. Народная духоўная культура Брагіншчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік / складальнікі: В.С.Новак, У.І.Коваль. – Гомель: Белдрук, 2007. – 240 с..
5. Народная духоўная спадчына Гомельскага раёна: зборнік / аўтар-укладальнік В.С.Новак – Гомель: Полеспечать, 2007. – 456 с.
6. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. Т. 1-5. / Т.Б.Варфаламеева, В.І.Басько, М.А.Козенка і інш.; склад.: Т.Б.Варфаламеева. – Мінск: Беларуская навука, 2001-2011.
7. Фальклор Магілёўшчыны: матэрыялы з раёнаў, пацярпелых ад аварыі на ЧАЭС / Склад. А.І. Гурскі, А.У.Марзозаў, Н.Г.Мазурына. – Мінск: Беларуская навука, 2011. – 530 с.
8. Хойнікшчыны спеўная душа: Народная духоўная культура Хойніцкага краю: фальклор.-этнограф. зб. / Пад агульнай рэд. В.С.Новак. – Мінск: Выд. цэнтр БДУ, 2010. – 303 с.

Мушкетик Леся

УДК 398.87:81'282.2(477.87)

ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА НАРОДНИХ РЕКРУТСЬКИХ ПІСЕНЬ ЗАКАРПАТТЯ

Рекрутські пісні Закарпаття позначені виразною локальною специфікою, це зокрема місцеві реалії, певні поетичні символи й тропи, пісенні формули та діалоги, а також діалектизми й численні лексичні угорські та ін. запозичення, які надають цим пісням самобутності.

Ключові слова: рекрутські пісні, Закарпаття, специфіка, тематика, поетика, символіка, гунгаризми, діалектизми.

Своєрідний і багатий жанр закарпатського фольклору становлять рекрутські та вояцькі (солдатські, жовнірські, катунські) пісні. Будучи

частиною загальноукраїнського народнопісенного масиву, вони водночас позначені власною специфікою, чому сприяли такі чинники як історико-культурний розвиток краю, його географічне розташування, певна відрубність від інших територій, багатонаціональний склад населення та ін.

Жанри ці є досить поширеними у фольклорі краю, так само як і опришківські пісні, либонь, тому, що історична пісенність тут не набула широкого розвою. Твори ці значним числом увійшли до різнопланових, різночасових пісенних збірок, як загальноукраїнських, західноукраїнських чи локальних, репертуарних збірок краю, вони вміщені й в окремому томі академічної серії «Українська народна творчість» з передмовою О. Правдюка під назвою «Рекрутські та солдатські пісні» (К., 1974).

Розлогу статтю «Война в руській народній пісні» (1943 р.) на місцевому закарпатському матеріалі написав П. Милославський, який поділив цей пісенний масив на: 1. Пісні про війну в історичному аспекті, тобто історичні пісні, пов'язані з війною (татарські напади, турецькі війни, перша світова війна); 2. Рекрутські пісні; 3. Пісні воєнного побуту (касарня, уніформа, зброя, дисципліна); 4. Пісні про «домашнє життя» у зв'язку з війною; 5. Воєнно-патріотичні пісні [Милославський 1943, с. 329].

Схожу, та дещо менш деталізовану класифікацію подає В. Гошовський, це: пісні з історичною тематикою (1), побутовою, солдатською (2), любовно-ліричною (3) і жартівливо-сатиричною (4) [Гошовський 1966, с. 29]. Щодо пісенних наспівів, то Гошовський виокремлює чотири їх типи. Рекрутські пісні, серед них закарпатські, подеколи зіставляючи з творами сусідніх народів, вивчав Ю. Туряниця [Туряниця 1971].

Нині, коли спостерігається посилений науковий інтерес до різноманітних проблем регіоналістики, виникає потреба глибшого обстеження народнопісенного масиву Закарпаття, як особливої історико-культурної зони, де перетиналися шляхи різних культур. Своєю метою ми поставили розкриття регіонально-локальних рис народних рекрутських пісень Закарпаття, задля цього виокремлюючи такі завдання, як аналіз їхньої тематики, поетики, символіки, зображення образу рекрута та його атрибутики, іноетнічних запозичень та діалектизмів у творах, у контексті розвою їх на інших теренах, та застосовуючи комплексний підхід із залученням мовних, історичних та інших даних до розгляду. Зокрема ми зупиняємося на гунгаризмах у піснях, адже більшість пісень було створено за часів Австро-Угорської монархії, в них є чимало угорських, словацьких, німецьких та ін. запозичень. Мадярські впливи відмічаються і в структурній та мелодичній будові пісень. Водночас за браком місця

ми обмежуємося лише рекрутськими піснями, частково залучаючи тісно пов'язані з ними солдатські, хоча розмежувальну лінію поміж ними буває складно провести.

Ці пісні віддзеркалювали такі основні теми: набір у рекрути, тяжку солдатську службу, повернення додому або смерть. Як ліричні твори, вони оспівували особисту долю солдата, розкривали його внутрішній світ. Характерно, що в рекрутських та солдатських піснях відсутні розгорнуті батальні сцени, але зате щедро відбито людські взаємини і глибокі психологічні переживання. Багато їх співається на мотив коломийки.

Закарпатські вояцькі пісні зветься також *катунськими*, в них йдеться про солдата – *катуна* (з угор. *katuna*), ця назва є давнім запозиченням з угорської, про що свідчать також похідні: *катуник*, *катуники*, *катуничок*, *катунак*, *катунський*. Подеколи трапляється й угорське слово *гонвіди* / *гонведи* (*honvéd* – солдат угорської армії, піхотинець). Пристосування перейнятих слів до іншомовної системи, їх відмінювання, зміна форми задля полегшення вимови, зміна роду тощо є загальноприйнятим явищем у мові фольклору.

Чимало пісень складено про набір у рекрути. Експозиція пісні може містити інформацію про те, що хлопцю/ легію приходиться т. зв. *карта* / *картка*, *бумага* чи *листок*, тобто повідомлення про набір у солдати – «прийшла карта од цісаря – на війну підете». Цей відхід позначений і емним діалектизмом *руковати*/ *рокувати* – йти у військо, на війну: «Я рекрута молоденький *рокувати* маю, / А дівчина не вірує, що я ї лишаю».

Новобранця називають сиротою, сирохманом, саракою, *сигінь-легінем*, *сегінь-неборакою* (сигінь, сегінь – з угор. *szegény* – бідний, бідолашний). Відхід у військо викликає в нього цілу палітру негативних емоцій – це й втрата парубочої волі, свободи, прощання з сім'єю та коханою дівчиною, а головне – асоціації з загибеллю, смертю: «Будете ви своєв кровцев моря доповняти, / Будете ви білим тілом орла годувати. / Як і в інших піснях, тут широко вживається прийом алогізму – другий рядок цілковито заперечує те, про що йдеться в першому, що завдяки ефекту несподіваності, непередбачуваності підсилює враження від вірша: «У цісаря добра служба та й добра заплата, / Не одному жовнярові головочка стята».

Відчай солдата передається риторичними звертаннями до матері – «ой мамко солодейка нащо я вродився», «краще б утопила в купелі, ніж йти у військо» тощо, що є усталеним стереотипом зображення нещасливої долі у фольклорі.

По селах у той час відбувалися так звані *вербункоші* – вербування, коли селом *ходила / була банда* (з угор. – група музиків), зі старшими жовнірами, і молодих хлопців під почастинок і танці з музикою (*чардаші* тощо) заманювали до австро-угорської армії – «іди, Юрку, до вербунку, будеш їсти з маслом курку». Вербункоші можуть означати також як самі пісні (з угор.), так і особу хлопця, що вербується – *вербункош*.

Кедь ми прийшла карта руковац,
Стал я музикантов зашиковац.
Гей ви, музиканти, заграйте мні *чардаш*,
Най сой витанцюю свій младий час.
[Гарасимчук 2008/2, с. 204].

Часто у піснях розповідається і про умови насильного вербунку, це так звана *лапанка* чи *іманка*, *ловінка* коли пани, *жандарики* чи мадяри хапають, зв'язують хлопця, відрізають йому волосся, забирають у далекий *мадярський* край, на *касарні* (з угор. *kaszarnia* – казарма). Багатші можуть відкупитися, про що згадано як про соціальну несправедливість: «богатські ся викупують – ідуть ґаздовати, а сироти-сирохмани – войну воювати»; «Ой буде ся син багатий із того сміяти, / Коли будуть мою чулку ногами топтати»:

На високій полонині два дзвони дзвонили
Тогди мого братця *мадяре* імили.
Як го піймали, твердо пов'язали
Біленьку сорочку на нім розірвали.
(АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – Ф 14-5, од. зб. 235, арк. 36).

У піснях окрім *легінь* хлопець зветься також *бітяр/бетяр*, це слово вжито в рекрутських піснях у двох значеннях: чи як в угорській мові із семантичним значенням *бетяр* (*betyár*) – розбійник, або ж звичайний парубок, часто хвацький, запальний, заводій: «Ой я іду у *катуни*, та й буду капралом, / Та не буду й у селі великим *бітяром*».

У піснях часто проклинають царя, цісаря, панів, Мадярщину, як ворогів, що забирають у матері сина, а в дівчини коханого: «Та бодай та *Мадярщина* зарвала, зарвала /Пиш одного любка мала і того вна взяла». Жаль за втраченою молодістю, свободою звучить у пісні «Ой та коли мій миленький». Тут у своєму нещасті хлопець звинувачує «ужаньського *бировика*», тобто ужгородського старосту (з угор. *bíró* – староста (*істор.*)). Тут вжито стилістичний прийом риторичних звертань, запитань, новобранець питає «за що?», за які злочини староста віддав його в солдати [Коломийки 1963, с. 66].

У піснях з побутовою ліричною тематикою кульмінацією стає опла-

кування рекрутом чи його дівчиною збритого волосся. Волосся набуває у цьому аспекті певної ініціативної символіки. Спершу згадується, що воно кучеряве, жовтеньке, тобто світле, красиве, його пестить дівчина, розчісує, миє мати. Вона пропонує синові змити волосся, та той відповідає, що пізно, замість неї це зроблять дрібні дощі, а розчешуть вітри. Саме зрізання «кучерів» для верховинців, які носили довше волосся, у ті часи було великим приниженням. За давніми язичницькими уявленнями волосся було вмістилищем душі чи магічної сили. А його обрізання осмислювалося не лише як втрата магічної, а й життєвої, фізичної моці. Волосся, яке в піснях іменується як *волосічко*, *чулка*, *коса*, *кучерики*, після обрізання падає на землю, під ноги, розлітається по подвір'ю, ніби після скубання гуски, летить за Дунай тощо. До інших негативних асоціацій належить і вислів *рубати волосічко*. Отже, це втрата краси, парубоцької свободи, ганьба і приниження, а також набуття нового статусу, що несе страждання і можливу загибель у майбутньому:

...Зашла до касарні, Иди, не звідай мя,
Твердо поплакала, Где ся чулка діла,
Где ся чулка діла, (волосся) По зеленом дворі
Что'м ей кохала. Як из гуски перья...

... айбо тото не пірічко, моє волосічко
[Де-Воллан 1885, с. 99].

Мати від горя втрачає свідомість, її відливають водою, адже син, якого вона плекала з дитинства, іде хтозна куди, де на нього може чигати смерть. Тому в піснях до хлопців звучить незвичний вираз – братчики-плеканчики.

Кучері персоніфікуються в метонімічному звороті на позначення новобранців – «Ой ішли кучерики». Трагічно звучать і слова матері, яка мріяла про одруження свого сина, а він пішов служити до війська, «я сину, хотіла, дитини діждати, а ти, пішов, сину, у військо страждати». Син радить матері повиривати з городу зелений барвінок – символ весілля, весільного вінка. У нього вже інша наречена, про це йдеться в баладі «Виладила мати сина», в діалозі батька з сином [Народні балади 1959, с. 37].

Лише пісня рятує солдата від розпуки, його єдина втіха – це улюблені співанки, коломийки, лише їх у нього не можуть відібрати, коломийки традиційно співають і в горі, і в радості, вони нагадують йому про край і родину.

Чимало пісень присвячено почуттям дівчини та хлопця у зв'язку з

тривалою розлукою – це й туга за коханими, почуття самотності, страх за свою любов, розпука, ревності, жалі тощо: «Ой піду я у *катуни*, у тоті *гонвіди*,/ Та полишу білявину на всі страшні біди». Новобранець наказує матері дивитися, аби ніхто «не збиткував» його білявку. Сорочку, яку «тонкими нитками» шиє дівчина для хлопця, він брати не згоджується, бо її будуть «розшивати на війні кулями». У пісні «Широка кошуля, шита горі крайом» коханий забирає кошулю на згадку про кохану і каже: «Аж мене поранять – буде ми на рани, аж мене й убиють – буде ми до ями». Тобто сорочка – символ кохання, захищеності, адже при вербуванні з рекрута здирають чи розривають на ньому сорочку, він лишається «голим», безпорадним. Після смерті вона теж слугуватиме йому – саваном.

Психологічно тонко змальовано різні відтінки почуттів рекрута – до коханої, батьків, матері тощо. У піснях-баладах «Ци не будеш, білявино», «Та як яли в горни дути» хлопець іде у військо, а дівчина помирає з горя. Пісенні звороти нагадують голосіння, ампліфікація зменшувальних епітетів «вічка мої чорненькії», «руки мої біленькії» та ін. створює зворушливу картину прощання з мертвою коханою.

Загальним місцем у народній українській ліриці є формула, що вживається при розставанні батьків із сином, син журиться, мовляв, хто догляне на старості вітця-матку, хто їх поховає, як його не буде тощо, таким чином традиційні пісенні топоси прощання з козаком актуалізуються в рекрутських піснях: «Йик сів Стефан на коника, ґаздам уклонивсі: / Прощыйте ми, сусідочки, може-сме сварив сі».

Часто рекрутів забирає *машиничка*, *машиниця* (поїзд), яка теж символізує чужину, тяжку солдатську службу: «Коби тота машиночка пропала навіки:/ взяла людей здоровеньких – привезла каліки». У пісні «Ми їдемо на війноньку» в описах проводів новобранця звучить лейтмотив: заgrimіла/засвистала машина/машиниця. Коли врешті поїзд від'їхав, жінки зняли білі хустки, й убралися в чорні, символ жалоби. Катуну женуть далеким шляхом у чужу країну, там збирають *реґемент* – з нім. полк, далі у піснях з'являються назви далеких країв та міст: «Солодка ти файна рибко спечи ми мерендю /Та буду тя вспоминати то в *Пешті*, то в *Відню*.

У циклі пісень про рекрута, що перебуває в Будапешті / Пешті на касарнях, часто згадується *оболок*, *оболочок* (з угор. *ablak* – вікно), яке є символом зв'язку з домівкою і коханою, про яких увесь час думає катуна: В *Будапешті* на *касарнях* *оболочки* нисько / Ми би любьку говорили *кобильме* май близько.

Замість білої селянської сорочки хлопець отримує незвичний для нього одяг, обмундирування, а також карабін і коня, що теж є атрибутами-символами солдатської служби. У пісні співається, що в севлюшській (виноградівській, з угор. – szellős) касарні на хлопця шиють плаття, другі його вдягають, треті на коника саджають. Приладжують «шапочку, реміньчик, шабульку»: «Цілування, убнімання ой цілуванічко / Мушу тебе проміняти на те ремінічко». Пастуха забирають просто з полонини:

Эй, пойду я в полонину вовци зимовати,
Ці не будеш, моя рибко, за мнов бановати?
Эй, пошов я в полонину сінечко косити,
Пришли мене добры люде в катуны имити.
Єдан каже: «Побратиме». Другій каже: «Куме!»
Третій мені по под плечи мотузище суне.
[Головацький 1878/1, с. 116].

Карабін заважкий, його «тяжко носити», а куций мундир принижує достоїнство селянина: «Ой цісарю, цісаріку, який же ти глупий: / Убрав-єсь м'я у камаши, не закрив-єсь дупи!»; «Аби тоті карабіни в печах погоріли, / Най би мені, молодому, так руки не мліли!». У пісні «Ой віддала парубочка в неділю зраненька» та ін. знаковим стає епітет «на цісарським коніку», що означає приналежність до війська, до цісаря, як і шабля, що так само є цісарська, ачи кумісна, державна сорочка, тобто нічого свого в солдата не лишається. У різних варіаціях живе на Закарпатті приспів з пісні «На горі, на горі всі дзвонки дзвонили», де тяжкі вояцькі чоботи із *шарканьтьовами* (з угор. *sárkányú* – шпори) дзвенять бруківкою міста: «Чоботи турецькі із *шарканьтьовами* / Обі собі гримів долу Кошицями». Однак після закінчення служби це все у вояка відбирають і відправляють додому без засобів для існування.

У піснях відбилася й тяжка солдатська муштра – *зицирка*, заняття, чуже для селянського хлопця, як і сама мова, якою віддають накази. У закарпатській піснях змальовано й картини солдатського побуту, так, передано картину буднів молодого солдата:

Взяли мене у катуни та у каноніри
Та дали ми доглядати два коники сірі.

Та я тоті два коники уже *випуцовав* (з угор. *piscolni* – чистити)
Їде майор на коніку, я ся засумував.

(АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – Ф 14-3, од. зб.238, арк.138).
Зворушливу картину покинутих овець на зеленій полонині зма-

льовано в наступних рядках: «Стоїть стадо білийкоє, вівці не доєні./ Недоєні, недоєні, нікому доїти, /Пішла наша вівчарина Франц Йосип служити.

Лосі сотмпнес українських рекрутських та солдатських пісень є прохання-звернення вояка до капітана, майора, офіцера чи царя/цісаря про відпустку, хоча б нетривалу, ачи повернення додому:

– Карабине, карабине та карабиноюку,
Пусту мене до домоньку хоч на годиночку!

– Ой цісарю-коронарю, пусти мні на волю:
Заручив-єм дівчиноньку, та плаче за мною!

– Ой не так вна за тобою, як ти за нев тужиш;
Не пуцу ті, вражий сину, поки не дослужиш.
[Коломийки 1963, с. 68].

Молодий катуна звертається не лише до «карабіна», тобто офіцера, командира, а й до самого цісаря, яким є втіленням бездушної військової машини. Цісар постає в піснях як головний винуватець рекрутчини, він сам шле карти, вибирає хлопців, переправляє їх на Угри, дає «обмундированє», не пускає додому тощо. Самих солдат описано перифразом «хлопці Франц Йозеф цісаря», цісар іменується і на угорський лад – «наш пан цісарь Ференц Йовшка». Ставлення до нього досить панібратське. До цісаря/чисаря часто звертаються з проханнями, питаннями, його проклинають тощо:

Я рекрута молоденький, рекрута, рекрута
Бодай того *цісарика* вбила вночі гута!

Ой на тобі, цісаріку, та шапочка срібна,
Щоби з тебе, цісаріку, та шкіра облізла.

(АНФРФ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – Ф 14-5, од. зб.468, арк. 178).

У формі діалогу побудована сатиричного спрямування пісня про те, що хлопці є для царя лише «гарматним м'ясом», цісар чекає, аби вони підростали й воювали за нього. У збірці І. Панькевича «Голоси предків» (2002) зустрічаємо варіант цієї пісні, де цісар воюватиме разом з дівчатами. У популярну пісенну парадигму про годування-напування ввійшли й пісенні формули-звертання до цісаря з поширеним приспівом «Ой цісарю, цісаріку, за що нас вербуєш?», де цісар поводить як з худобою, годуючи новобранців половою і женучи світ за очі. Наступний приклад приурочений до революційних подій 1848 року під

проводом Лайоша Кошута, коли австрійський імператор звернувся про допомогу до російського царя:

...Ой цісарю, цісарику, за що нас вербуєш?
Забрав Москаль маґазини, чим нас погодуєш?
Буду я вас годувати вівсьинов половов,
Та буду вас виріжьити цісарсков дорогов.
І шос тота половочка гірка, не солодка,
І шос тота доріженька довга, не коротка.
І шос тота половочка гіркая, гіркая,
І шос тота у цісаря та служба кьишкая.
[Коломийки 1962, с. 175].

М. Драгоманов відзначав, що в рекрутських піснях Австро-Угорщини на відміну від пісень українців, що служили в російській армії, образ цісаря трапляється набагато частіше і зображується гостріше. Дослідник пояснює це тим, що в Росії довше тривало кріпацтво і панщина, довше не було загальної військової повинності і рекрутів набирали за підказкою сільського уряду – панів, старост тощо. В Австрії набір у військо контролював безпосередньо уряд цісаря, тож нарікали саме на нього. Служба тут не була такою довгою, порядки вільнішими, що теж сприяло вільнотумним мотивам [Драгоманов 1881, с.117–120].

На основі рекрутських та солдатських коломийок складали твори про Другу світову війну, коли угорці силоміць забирали закарпатців воювати на боці фашистської Німеччини: «Ци катуне молоденький, катуне, катуне/Який Берлін не великий *легіні* вербує». У цих творах відбувається актуалізація, тобто традиційні художні засоби, формули переходять у пізніші пісні. На мотиви традиційних солдатських склалися й пісні про армію в радянський час:

...Шкода ми ся, мій миленький, Хто мене пообіймає,
За тобов нудити, Хто мене полюбить,
Тобі би ще три годики Коли моє соколятко
Армію служити. Арміїцю служить.
[Закарпатські народні пісні 1962, с. 293].

У багатьох піснях краю оспівана смерть вояка, зокрема пісня про смерть козака/чумака/вояка на мотив «Кінь (ворон, сокіл) приносить вістку матері про загибель її сина» відома по всій Україні ще з турецьких часів, на чому ми детально не зупиняємося.

Рекрутські та солдатські пісні Закарпаття сповнені солдатським реалізмом, без зайвої декоративності. У поетику цього жанру органічно ввійшли розширені паралелізми, в їх числі психологічний. Поширені

метафори – чорна рілля виорана ще й кулями засіяна, символіка, тавтології (сегінь-неборака, рано-пораненьку, шити-вишивати), асонансні синоніми-прикладки (три дні, три години), синоніміка (стрижуть-бриють), постійні епітети (біла дівка, вівці мурешисті, мамка старейкая), порівняння (до касарні іду, як ружа червлена, от касарні іду як трава зелена), гіперболи (людей, як піску морського), антитези, алогічні конструкції, метонімія, звертання, іронія.

Рекрутські пісні Закарпаття позначені виразною локальною специфікою. Більшість з них є творами часів Австро-Угорської монархії, вони творять певний регіональний масив з іншими західноукраїнськими піснями. У рекрутських піснях краю відбилися історичні умови вербунку, служби в цісарській армії, солдатського побуту, що своєрідно переломилися через ліричне світобачення героя чи героїні, їх оцінки та емоції. В образі рекрута, солдата тут змальовано не хвацького вояка, а хлопця-селянина, пастуха, який поза власною волею потрапляє в чужі, неприродні обставини цісарської муштри. Цим пісням властива актуалізація, пристосування до нових умов, зокрема пізнішого часу. До локальних особливостей рекрутських пісень належать також місцеві та ін. реалії, певні символи й тропи, пісенні формули та діалоги, а також численні лексичні угорські та ін. запозичення, що не лишилися незмінними, а модифікувалися, пристосовуючись до системи іншої мови та культури. У піснях є чимало різноманітних діалектизмів. Все це надає самобутності та своєрідності закарпатським народним пісням про рекрутчину.

Мушкетик Леся

ЛОКАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА НАРОДНЫХ РЕКРУТСКИХ ПЕСЕН ЗАКАРПАТЬЯ

Рекрутские песни Закарпатья отличаются выразительной локальной спецификой, это, в частности, местные реалии, определенные поэтические символы и тропы, песенные формулы и диалоги, а также диалектизмы и многочисленные лексические венгерские и др. заимствования, которые придают самобытности этим песням.

Ключевые слова: рекрутские песни, Закарпатье, специфика, тематика, поэтика, символіка, гунгаризмы, диалектизмы.

LOCAL SPECIFICITY OF THE RECRUITING SONG OF TRANSCARPATHIA

The Recruiting song of Transcarpathia are marked by the distinct local characteristics such as local realities, certain poetic symbols and tropes, song formulas and dialogues, as well as numerous lexical dialecticism, Hungarian and other borrowings, which give to all these songs originality.

Keywords: recruiting song, Transcarpathia, specificity, themes, poetry, symbolism, hungarism and dialecticism

Джерела та література

1. Врабель М. А. Угро-русски народны співанки. – Будапешт, 1901.
2. Гнатюк В. Коломийки // Етнографічний збірник. – 1905. – Т.17. – 259 с.
3. Годинка А. Пісні наших предків / підг. текстів Ю. Туряниці, І. Удварі, А. Арпи. – Будапешт; Ужгород: Інтермікс, 1993. – 167 с.
4. Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. – Москва: Университетская типография, 1878. – Т. I–III.
5. Гошовский В. Л. Украинские песни Закарпатья. – М.: Советский композитор, 1968. – 475 с.
6. Гошовський В. Л. Деякі особливості історичного розвитку української народної пісні Закарпаття // НТЕ. – 1960. – № 1. – С. 56–65.
7. Гарасимчук Р. Народні танці українців Карпат / авт. передм. Р. Кирчів ; С. Павлюк. – Л.: Ін-т народознавства НАН України, 2008. – Кн. 1: Гуцульські танці. – 607 с.; Кн. 2: Бойківські і лемківські танці. – 320 с.
8. Де-Воллан Г. А. Угро-русскія народныя песни. – С.Пб.: Типографія министерства внутренних дел, 1885. – 261 с.
9. Драгоманов М. Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880). – Женева: Печатня «работника» j «громади», 1881. – 133 с.
10. Закарпатські народні пісні / упоряд., передм. та прим. З. І. Василенко. – вид-во АН УРСР. – Київ, 1962. – 371 с.
11. Закарпатські пісні та коломийки / упоряд. М. М. Кречко, П. В. Лінтур. – Ужгород, 1965. – 352 с.
12. Колесса Ф. Народні пісні з південного Підкарпаття : тексти й мелодії зі вступною розвідкою. – Ужгород : книгопечатня Юлія Фелдешія, 1923. – 83 с.
13. Колесса Ф. Народні пісні з Підкарпатської Русі // Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді. – Ужгород, 1938. – Т. 13–14.
14. Коломийки / упоряд., передм. і прим. О. І. Дея. – Львів: Книжк.-журн. вид-во, 1962. – 280 с.

15. Коломийки / упоряд. та вступ ст. Н. Шумади. – К.: Музична Україна, 1973. – 440 с.
16. Лизанец П. Н. Венгерские заимствования в украинских говорах Закарпатья : Венгерско-украинские межъязыковые связи. – Будапешт: Изд-во АН Венгрии, 1976. – 683 с.
17. Лінтур П. Літературознавчі та фольклорознавчі праці. – Ужгород: Говерла, 2008 – 64 с.
18. Мушинка М. Голоси предків: Звукові записи фольклору Закарпаття із архіву Івана Панькевича. – Пряшів, 2002. – 257 с.
19. Мушкетик Л. Г. Угорські запозичення у народній прозі Закарпаття // Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel, őrmény, ruszin nemzetiségek néprajzából. – 2004. – №. 5. – С. 174 – 203 (угор. та укр. мовою).
20. Народні балади Закарпаття / запис та впоряд. текстів, вст. ст. та прим. П. В. Лінтура. – Ужгород: Закарп. обл. вид-во, 1959. – 144 с.
21. Народні пісні подкарпатських русинів / зобр. Задор Д., Костьо Ю., Милославський П. – Ужгород: Подкарпатское Общество Наук, 1944. – Ч. I. – 112 с.
22. Рекрутські та солдатські пісні / упоряд. А. Л. Іоаніді, О. А. Правдюк О. А. – К.: Наукова думка, 1974. – 628 с.
23. Шумада Н. С. Сучасна пісенність слов'янських народів. – К.: Наукова думка, 1981. – 262 с.
24. Туряниця Ю. Д. Украинские народные песни о рекрутчине и солдатчине. – автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук. – К., 1971. – 19 с.
25. Франко І. Кошут і Кошутська війна // 1894. – Т. I. – С. 461–477.

Ніколаєва Анна

УДК 398.43(477)

СИСТЕМА СИМВОЛІЧНОГО ЗАХИСТУ ВІД УРОКІВ У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ: РЕГІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ

У статті розглядаються регіональні особливості символічного захисту від уроків (превентивні міри). Крім того, автор, на основі польових етнографічних матеріалів, аналізує походження «поганих очей» і місце вірування в житті православних українців.

Ключові слова: апотропей, оберіг, уроки, «погані очі».

Одним з найпопулярніших вірувань серед православних українців є віра у негативний вплив «поганих очей» на людину та її оточуюче

середовище. Ця тематика здавна привертала увагу етнографів і ще на зламі XIX – XX століть вивченню уроків свої дослідження присвятили Микола Сумцов, Василь Милорадович, Петро Іванов та інші. Вважаємо за потрібне привернути увагу до праці Миколи Сумцова «Личные обереги от сглаза», в котрій етнограф називає віру в зурочення загальновідомою і говорить про розповсюдженість цього вірування серед багатьох народів світу [34, с. 3]. Автор також приділяє значну увагу захисту від уроків – оберегам, розділяючи їх на різні типи та вивчаючи їх застосування. Цю працю можна сміливо назвати зразком комплексного підходу до даної теми.

Звісно ми не можемо оминати увагою і не згадати дослідників народної медицини, які у своїх дослідженнях розглядали походження і лікування уроків. Зокрема, це українські етнологи Зоряна Болтарович [12] та Ірина Колодюк [28]. На відміну від дослідників народної медицини, нас, передусім, у вивченні уроків цікавить аспект превентивних заходів, направлених на запобігання хвороби. Щодо визначення цих заходів, то ними є різноманітні обереги та апотропеїчні дії індивідів, направлені на захист від уроків.

Розпочнемо з розгляду причин набуття людиною так званих «поганих очей». До однієї з найпопулярніших відносимо їх набування через відлучення дитини від грудей два рази [29, с. 109], що підтверджується численними свідченнями респондентів. Так до прикладу: «от, а еслі одлучіла дитину, а через день, через два, ой так плаче, вона ще дала цицьку. О, то та дитина, кажуть, буде сильно вредна на вроки, та дитина буде, хай шось побачить, то її шкодить» [5, с. 15]. Для запобігання отримання цієї поганої особливості груди матері мазали полином [32, с. 16], для того, щоб дитина не мала бажання брати груди знову. Крім того, з «поганими очима», за народними уявленнями, можуть народитися, але до такої людини ставилися з розумінням [28, с. 67]. На Камінь-Каширщині (сс. Великий Обзир, Волиця, Оленине, Хотешів) вірять, що зурочити також може людина, яка народилася з поганою кров'ю: «якщо в людини тяжка кров, погано кров, то та людина якщо навіть вона і може і не думати зла зробити, но якщо вона особливо ще подивиться в очі – все, тому з ким вона спілкувалась буде погано» [3, с. 14 – 15]. Ще одна можливість набути властивість «зурочення» – це гріх вагітної жінки [28, с. 67], за який її дитина буде мати «погані очі».

На Харківщині вірять, що інколи людина сама може не знати те, що вона «погана на очі»: «от на нашій вулиці живе Йоновна, стара бабка... І от всі знають, шо еслі її йдеш на роботу й зустрів, то в тебе

шось случіться. От тьоті Маші Юрка, каже: «Йоновна, не дай Бог, Ви вийдете, поки я не пішов на роботу, поки я не проїхав, голову зверну. Постоянно, тільки Йоновна зустрілась, то колесо спустилось, то десь закрито. Це постоянно, це вже всі знають. Значіть один раз тут спішим опаздуєм, біжим на роботу... Тільки оділа нові туфлі, перший раз оділа, виносе з двору Йоновну... Ми посміялися, ми проходим п'ятнадцять метрів у мене каблук тільки хрусь і всьо на пополам...» [25]. У цьому випадку про «погані очі» індивіда і їх шкоду відомо усіх сусідам, але якихось превентивних мір вони не застосовують, лише попереджають винуватицю про можливі наслідки.

Для запобігання ж негативної дії своїх очей, «урочлива» людина спершу дивиться на свої нігті: «подивися на нігті, а тоді йди дивися...» [3, с. 14] (на дитину або худобу – прим. автора), повертаючи можливу шкоду на себе, тим самим, запобігаючи ураження іншого індивіда. Крім того, активно використовується плювання, що є однією з найпоширеніших магічних, охоронних та лікувальних дій: «то кажуть, шо треба подивиться, тьфу-тьфу поплювати і тоді йти... Три рази казали» [4, с. 63]. Цей приклад підтверджує збереження уявлень про лікувальні властивості слини, як і її природного аналога – води [28, с. 67]. На думку Миколи Сумцова початкове значення спльовування лікувальне чи антидемонічне, що в давній час співпадало. Тодішня мати вважала злизування і спльовування необхідним, спостерігаючи за тваринними самками, які лизали своїх дитинчат [34, с. 3]. Лизання дитини замінювало обмивання і далі переросло у захисну дію від уроків [34, с. 3].

Хоча зурочення остерігаються представники різних вікових категорій, особливо вразливими є діти, які потребують сильнішого захисту. Ще на зламі XIX – XX століть на Львівщині для того, щоб дитина не захворіла, після виходу з будинку сторонньої особи, мати спльовувала в бік і говорила: «пек, пек, пек поганим очом!» [35, с. 187]. У гуцулів після першого купання повитуха готувала для новонародженого «щкалиточку» – амулет у вигляді мішечку, в який вона клала часник, шматок глини від печі, вуглину і глину, взяту з-під сліду собаки. Вкладаючи до мішечку часник повитуха вимовляла, звертаючись до дитини: «аби ти була така люта, як часнок». Вкладаючи глину від печі: «аби тебе та нічого не ловило сі, як не ловить ся печі, аби тебе ніхто так не урік, як не можна печі уречі»; кладучи вуглину – «шоби погані очі на тебе подивляться, так перегоріли, як угля перегоряє», а кидаючи до мішечку землю від сліду собаки, заключала: «шоби так ніхто на

тебе не задивився, як не може задивити ся на сліди пєсчї». Після чоґо повитуха прив'язувала мішечок на праву руку дитинї [37, с. 3]. Захист новонародженої нехрещеної дитини здійснювали і від нечистої сили, тому що за віруваннями дитина приходить з потойбічного світу. Для цього у вузлик клали шматок глини від печі, шматок хліба з салом чи сіль і свічку кидали у цей вузлик зі словами: «на тобі, чорте, плату» [27, с. 154].

Різні засоби захисту від уроку використовувалися в кінці ХІХ – на початку ХХ ст., так на Харківщині дівчата іноді вмивалися помями, щоб їх не зурочили [13, с. 31]. Одна з дій, що зберігає семантику відвертання небезпеки – плювати, коли кричить ворона, в тому випадку, коли бояться зурочення, прокляття або ж хочуть відвернути від себе нещастя [33, с. 65]. У сучасних польових дослідженнях не зустрічаємо таких методів захисту від уроків. Однак, сьогодні фіксуємо на Поліссі використання потовиділення: *«як була в церкві, у мене дівчині стало погано, то кажуть: бери так з-під руки тим потом повитирайся три рази і воно, каже, пройде. О, і тако вона робила, Наташа тоді в церкві. Випускний був, погано стало, так три рази зробила і полегшало»* [1, с. 22] або сечі: *«з під лівої руки три рази тако мочі своєї візьми і «чим мати родила, тим вроки одходила», щоб ти знала як сказати»* [9, с. 3] у боротьбі з уроками. Використання сечі також фіксуємо і на Поділлі [24].

Повертаючись до найбільш вразливої категорії, а саме новонароджених дітей, зазначаємо, що поширеним є вірування про те, що хвала є одним з найдієвіших методів зурочення дитини [17]. Найкращим захистом для навіродженого вважається хрещення. Однак навіть перед обрядодією дитина потребує захисту, тому на Поліссі використовують освячені предмети і зілля: *«яке свяцьонеї зіллячко тамка, проскурочку носили. Он дитинка як маленька кладем проскурочку і шпільку, й голку і...і свяцьоне шо і ножика...Кладемо як такеє єсть, можна на Паску святити, класти, щоб дитинкі не те во...не нападало...Ой, є всякі, є і чебрець, і барвінок, і тоя...Святять зілля на Трійцу»* [7, с. 5].

Нині часто зустрічаємо одягання англійської шпильки, яка захищає від «злих очей»: *«в дитинстві носила булавочку, на ній ще глазік був»* [18], *«защипають, тако були баби, тако шпилічку защипають. Ну кажуть, мені батько казав, як в мене Катя вродилася, дочка моя, то батько каже, то ти свяцьоне шо носи, або голку затиши, або шпільку затиши...воно і правильно. Є і уроки всякі, шо може людина кончить»* [8, с. 32 – 33]. При цьому відбувається «замикання» індивіда шпилькою. Утворення замкненого простору, пов'язане з вірою у його

захисну магічну силу. Такі ж обереги застосовують для свого захисту і дорослі люди [17].

Захист дорослої особи від «недоброзичливців» є не менш важливим і має семантику відгону небезпеки за допомогою встановлення бар'єру на рівні підсвідомості або за допомогою відбивання небезпеки, спрямовування її до землі: *«мисленно постав перед собой зеркало, шо ти не досяжна для неї»* [25], *«крути дулі, кажуть як дулі скрутиш, то всьо – енергітичеське поле, воно тебе не достане»* [25], *«бываєт там дулю скручу одну ілі там плюю, ілі посилаю»* [21], *«в кишені дулю йому наставив да і все, щоб не врік ну тай таке»* [6, с. 29], *«булавку, або дулю в кармані»* [15], *«плюну я на землю: як слина на землі пропадає, так все зле-лихе в воді потопає...»* [14, с. 100, 113]. Дзеркало використовується як важливий елемент відбиття можливої небезпеки. Скручування дулі слугує як протидія на можливу шкідливу дію, тоді як плювання символізує відгін шкоди.

Особливо захист посилюється у переломні моменти життя, наприклад, такі як випускний вечір, весілля: *«когда замуж виходила, мне ті шо десять булавок понацепляли к сердцу»* [17] та ін.

По праву першість серед апотропеїв спрямованих на захист від уроків належить англійській шпильці: *«...булавки носю»* [19], яку одягають *«на віцах, на світері там, просто одіваю булавку на світер ілі куда там»* [20], *«і шпильку, булавку, головою вниз вішати»* [4, с. 62]. Застосування захисту відбувається теж по-різному: *«головне правильно її одіти гострим кінчиком до низу як вчила мене моя мама. Для того, щоб все зло йшло до низу, до землі»* [23]. З огляду на це, констатуємо, що вищенаведений захист в українській повсякденності популярний і має на меті відгін небезпеки від індивіда.

Цікаву інформацію вдалося записати на Вінниччині: *«шпильки носять тільки літом. Потому шо зимою, мені здається, шо все ж таки я прикритий від всякого зурочення якоюсь одежою. А літом я хиджу там, наприклад, в шортах і в футболці і через те, тоді я ношу булавки і шпильки в той період часу»* [16]. З цього прикладу видно, що одяг наділяють захисною функцією також. Вищенаведений приклад підтверджує і думку української дослідниці Марії Маєрчик про те, що одяг у традиційній культурі виконує роль значною мірою не засобу прикриття та обігріву тіла, а радше культурного аналогу тіла, символічного тіла [31]. Зважаючи на це, робимо висновок, що одяг вбирає в себе заподіяну шкоду, разом з тим захищаючи людину від уроків.

Іншу семантику несуть апотропеї, що об'єднані загальною ідеєю

створення сакрального кордону, який би забезпечував відсутність контакту між носієм небезпеки і об'єктом, що охороняється. Кордон найчастіше будується людиною або його сакральним покровителем (ангелом-охоронцем, Богом – автор) штучно у формі кола [30, с. 27 – 28]: *«перед кожним виходом на сцену, єсть таке понятіє як ставить себе в стакан. Ну це чисто енергетично ти сама собі внушаєш. Ти делаєш как би заціту і стакан, как би, стекло зеркало, как би відбиваєш от тебе погану енергєтіку. І ти как би мисленно вводиш себе, що ти как би в стеклянній колбі»* [26]. Щодо захисної функції дзеркала, то вона пов'язана з сприйняттям цього предмету як своєрідного вікна з потойбічний світ [36, с. 3], яке втягує в себе можливу небезпеку.

Зустрічаємо застосування захисту від уроків за допомогою червоної нитки: *«така красна ця... пов'язочка на руці, на зап'ясті ниточка якась там – це від зглазу. У, то вже попробуй зглазить!»* [22]. На думку Миколи Сумцова корені червоних пов'язок криються в якихось недостатньо вивчених психофізіологічних особливостях давніх рас, що переходили з покоління в покоління спочатку спадково, а потім традиційно, за звичкою і стійкою обрядовістю [34, с. 13].

На Поліссі червона стрічка використовується також для захисту худоби, а передусім, коней від уроків: *«а коникові лєнту красну вішають, шоб не те...»* [10, с. 22], *«червону лєнточку тоже зав'язують, то тоже вона од уроку»* [11, с. 21], *«чіпляють, бо то каже, що має наврочити, дивиться на коня, то на лєнточку подивиться раніше, то вроки... І не буде нічого йому, то таке я чула»* [4, с. 62], *«більша половина села вже з лєнтами, мона просто червону, можна свячюну хто як»* [2, с. 26].

Для зняття уроків на Слобожанщині та на Поліссі використовують свячену воду *«у нас на работе одна была, всё в тарелку наливает и ложки собирает и моет. А она потом этой водом умываетса - сглазили. И подолом вытерать»*, *«ставили миску с водой и кароче и берут 9 спичек. И кароче так спичку зажгли и через руку так девять, восемь – если там потонет какая из них... Погорит немножно, как бы успеет прогореть – значит сглазили тебя. Ты этой вадой умываєшса и этим же подолом вытираєшса»* [17]. На Поліссі теж *«миють водичкою і витирають подолками, шоб уроки не нападали»* [30, с. 179].

Підбиваючи підсумки зазначимо, що вище було прослідковано регіональні особливості символічного захисту від уроків на основі проаналізованої наукової літератури, написаної нашими попередниками. Крім того, доцільним доповненням стали польові етнографічні

матеріали автора, за допомогою яких виявлено етнорегіональну специфіку вірувань про уроки та превентивні міри по боротьбі з ними. Зважаючи на стислість викладу матеріалу і певні рамки, зауважимо, що дана стаття дає змогу ознайомлення з системою символічного захисту від уроків у повсякденному житті православних українців.

Николаева Анна

СИСТЕМА СИМВОЛИЧЕСКОЙ ЗАЩИТЫ ОТ СГЛАЗА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ УКРАИНЦЕВ: РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

В статье рассматриваются региональные особенности символической защиты от сглаза (превентивные меры). Кроме того, автор, на основе полевых этнографических материалов, анализирует происхождение «плохих глаз» и их место в жизни православных украинцев.

Ключевые слова: апомропей, оберег, сглаз, «плохие глаза».

Nikolaeva Anna

SYSTEM OF SYMBOLIC DEFENSE FROM WHAMMY IN TRADITIONAL UKRAINIAN CULTURE: REGIONAL SPECIFIC FEATURES

There are regional specific features of symbolic defense from whammy is viewing in this article. In addition, author is analyzing an origin of the evil eyes and the place of this belief in life of orthodox Ukrainians. This analysis is based on field ethnographical materials.

Keywords: apotropaic, talisman, whammy, the evil eyes.

Джерела та література

1. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 03. Записано автором від Дроздик Н.Ф. в с. Волиця Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
2. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 03. Записано автором від Пилипчук С. В. в с. Волиця Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
3. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 03. Записано автором від Савонік З. П. в с. Волиця Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
4. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 04. Записано автором від Остапчук Г. В. в с. Бузаки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
5. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 04. Записано автором від Уєвич В. П. в с. Видричі Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
6. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 06. Записано автором

від Філозоф М. Г. в с. Величме Ратніського р-ну Волинської обл.

7. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 07. Записано автором від Ліщук Є. С. в с. Оленине Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

8. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 09. Записано автором від Лошик К. Г. в с. Сошично Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

9. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 09. Записано автором від Мостика П. М. в с. Сошично Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

10. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 12. Записано автором від Климарчук Є. М. в с. Видерта Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

11. Архів ДНЦЗКСТК. – Спр. А. Ніколаєва – 14. Записано автором від Луцик Є. С. в с. Осівці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.

12. Болтарович З.Є. Народна медицина українців. – Київ, 1990. – 230с.

13. Грінченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов, 1899, Вып. 2.

14. Замовляння. – Київ: Дніпро, 1993. – 307с.

15. Записано автором від Білицької І.В. 28.01.2007р. у м. Валки Харківської обл.

16. Записано автором від Вакуленка В. (нар. с. Красносілка, Бернадського р-ну, Вінницької обл.) 04.11.2006р. у м. Київ.

17. Записано автором від жительки м. Харків 28.10.2006р. у потязі Харків-Київ.

18. Записано автором від Іванської О.С. 09.03.2008р. у м. Валки Харківської обл.

19. Записано автором від Колісник В.М. 29.03.2008р. у м. Валки Харківської обл.

20. Записано автором від Колесніка О.В. 04.11.2006р. у м. Валки Харківської обл.

21. Записано автором від Колесніка О.В. 22.08.2007р. у м. Валки Харківської обл.

22. Записано автором від Кузьменка М. (нар. с. Гребінки Київської обл.) 07.11.2006р. у м. Київ.

23. Записано автором від Кутишенко О. (нар. с. Сушки Коростенського р-ну, Житомирської обл.) 02.02.2008р. у потязі Львів–Харків.

24. Записано автором від Мельничук Г. І. в с. Човновиця Оратівський р-ну Вінницької обл.

25. Записано автором від Приліпко Л.Г. 26.01.2007р. у м. Валки Харківської обл.

26. Записано автором від Ханіної В.В. 29.01.2007р. у м. Валки Харківської обл.
27. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: «Наука», 1991. – 512с.
28. Колодюк. І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.) – К.: ВПЦ «Київський університет», 152с.
29. Колосова В.Б. Символика народной ботаники восточных славян (на общеславянском фоне). Этнолингвистический аспект. – М., 2003. – . –168с.
30. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М., 2002. – 334с.
31. Маєрчик М. Тіло в текстах культур: Зб. матеріалів наук. конф. / НАН України; Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського ; Український етнологічний центр / Ганна Скрипник (голов.ред.), Олена Боряк (упоряд.), Марія Маєрчик (упоряд.). – К., 2003. – 222 с.
32. Маковій Г.П. Затоптаний цвіт: Народознавчі оповідки. – К.: Український письменник, 1993. – 205с.
33. Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. – К., 1890.
34. Сумцов Н.Ф. Личные обереги от сглаза. Репринтное издание. – 1991. – 22с.
35. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // ЕЗ. – 1898. Т.V. – С.160-218.
36. Шавкунов Э. Зеркала в магико-религиозных обрядах в древности и средневековье. – Владивосток, 1990. – 38с.
37. Шухевич В. Гуцульщина. – Львів, 1900-1908. Ч.3.

Новак Валянціна

УДК 392.51(476.2)

ВЯСЕЛЬНАЯ АБРАДНАСЦЬ ГОМЕЛЬШЧЫНЫ: РЭГІЯНАЛЬНА-ЛАКАЛЬНЫЯ АСАБЛІВАСЦІ

У статті розробляється важлива теоретична проблема – співвідношення загальноетнічних, регіонального і локального. На автентичному матеріалі показаний процес локально-регіональної трансформації весільних традицій на Гомельщині.

Ключові слова: локальна (місцева) специфіка, регіон, регіональне,

етнічнае, фольклорныя традыцыі, весільны абряд, міфалогічны віруванні, структура.

Фальклор розных рэгіёнаў Беларусі ўяўляе сабой дыялектычнае спалучэнне агульнанацыянальных рысаў і ў той жа час непаўторных рэгіянальных адметнасцей. Гэтая з'ява – існаванне (бытаванне) этнічнага (агульнанацыянальнага) у шматварыянтнай тэматычнай і рэгіянальна-лакальнай разнастайнасці – адна з галоўных заканамернасцей сусветнага фальклору.

Праблемам вывучэння лакальнай спецыфікі фальклору прысвечаны працы беларускіх фалькларыстаў і этнографістаў Е. Раманава, М. Доўнар-Запольскага, П. Шпілеўскага, А. Сежпутоўскага, В. Ялатава, К. Кабашнікава, А. Фядосіка, Г. Барташэвіч і інш.

Аб'ектыўны факт бытавання рэгіянальна-лакальных асаблівасцей вясельных традыцый дае падставы сцвярджаць, што гэтая тая натуральная форма, у якой існуе агульнабеларускае вяселле. Рэгіянальныя адметнасці датычаць як у цэлым структуры вяселля беларусаў, так і асобных абрадавых момантаў, іх песеннага суправаджэння, міфалагічных уяўленняў, увасобленых у прыкметах і павер'ях. Сямейна-абрадавая паэзія – адзін з найбольш старажытных відаў мастацтва, у якім знайшлі яскравыя адбітак язычніцкія элементы.

Ва ўсіх рэгіёнах рэспублікі традыцыйнае вяселле складаецца з такіх абрадавых момантаў, як сватанне, заручыны, зборная субота, пасад, каравай, вясельнае застолле ў хаце жаніха і нявесты, паслявясельная частка. Адзначым, што вяселле – складаная структурная з'ява, у якой арганічна з'яднаны абрады, рытуалы і песні давясельнай, уласна вясельнай і паслявясельнай частак. Як слушна адзначыў А.С. Фядосік, “за многія стагоддзі склаўся пэўны вясельны рытуал, у якім няпісана рэгламентаваліся абрадавыя дзеянні, паводзіны ўдзельнікаў урачыстасці, спевы ў вызначаны час, прыгаворкі, зычэнні, тосты і інш.” [1, с. 42].

Праблему суадносін агульнаэтнічнага, рэгіянальнага і лакальнага разгледзім на матэрыяле вясельнай абраднасці Жлобінскага і Лоеўскага раёнаў Гомельскай вобласці.

Што датычыць вясельнага фальклору Жлобінскага краю, то варта адзначыць факты добрай захаванасці асноўных структурных кампанентаў беларускага класічнага вяселля і багацця праяў яго мясцовых асаблівасцей (у рытуалах, абрадах, песнях, прыкметах і павер'ях).

Пачыналася вяселле на Жлобіншчыне, як і ў іншых мясцовасцях Гомельшчыны, са сватання. Звычайна ў сваты прыходзілі хросныя бацькі, браты і сёстры: “Хросны бацька і матка прыходзілі на дагавор, таксама брацьця і сёстры” (запісана ў в. Казіміраўская Слабодка ад Снітко Ніны Вікенцьеўны, 1939 г.н.), жаніх з бацькамі: “Сначала жаніх са сваімі бацькамі ідзе сватацца ў хату да нявесты з хлебам і соллю” (запісана ў в. Кірава ад Прыходзька Аляксандры Пятроўны, 1937 г.н.), бацькі маладога са сватам: “Бацькі маладога бралі з сабою свата. Свата выбіралі гаваркога, вясёлага чалавека, і яго вельмі паважалі і цанілі” (запісана ў в. Малевічы ад Сталяровай Варвары Васільеўны, 1928 г.н.), іншы раз, каб “паглядзець будучую жонку сына, бацькі разам з кумам і сватам ішлі ў сваты” (запісана ў в. Мормаль ад Шабека Людмілы Фёдараўны, 1927 г.н.).

Паводле звестак, запісаных у в. Пірэвічы, “ішлі звычайна ў сваты толькі мужчыны, жанчыны ў сваты не хадзілі. Шоў жаніх, бацька, бацька хросны і яшчэ хто”. Прыведзеную інфармацыю пацвердзілі ў в. Чырвоны Бераг, дзе ў якасці сватоў выступалі таксама толькі мужчыны: “У сваты звычайна ідуць вечарам у суботу і толькі мужчыны – сват, жаніх, бацька жаніха, хросны бацька, брат яго або другія сваякі”.

Неад’емным атрыбутам усіх мясцовых варыянтаў вяселля на Жлобіншчыне з’яўляўся хлеб. “Увасабленне ў хлебе долі асабліва праяўляецца ў сямейнай трываласці. На вяселлі бацькі маладога, як бы выконваючы функцыі Бога, давалі жаніху хлеб з соллю, гаворачы: “Дарую цябе шчасцем і долею, хлебам і солею” [2, с. 532]. Бутэлька гарэлкі і хлеб, перавязаныя чырвонай стужкай, былі абавязковымі падарункамі падчас сватання з боку сватоў маладога: “Сваты павінны былі прынесці бутылку і хлеб, перавязаныя краснай лентай” (запісана ў в. Казіміраўская Слабодка ад Снітко Ніны Вікенцьеўны, 1939 г.н.). Менавіта разрэзаны нявестай хлеб з’яўляўся сімвалічнай умовай згоды на шлюб: “Калі нявеста згодна, яна адразуе кавалак хлеба” (запісана ў в. Кірава ад Скрыннікавай Ульяны Пятроўны, 1927 г.н.). Акрамя традыцыйных атрыбутаў (гарэлка, хлеб, соль), сваты у в. Рэкта прыносілі з сабой ёлку, якую “вырубаюць, наражаюць яе ўсялякімі кветкамі, канфетамі і нясуць да нявесты”.

Адзначым, што ёлка займае значнае месца ў вясельным комплексе беларусаў. Упрыгожаная ў зборную суботу “ёлачка” сімвалізавала дзявоцкасць маладой, яе хараство. Атрыбут уяўляў сабой невялікае дрэўца, нават яго вершаліну або галінку, прычым толькі зімой – яловую. Летам жа ў якасці “ёлкі” выступалі галінкі пладовых дрэў. “Ёлачку”

ўторквалі ў каравай ці ставілі на спецыяльную падстаўку, упрыгожвалі стужкамі і кветкамі. Такое выкарыстанне ёлкі абумоўлена яе сімволікай вечнасці, ідэяй сувязі светаў і станаў, што ўпісвалася ў больш агульную ідэю пераходу, асноўную для вясельнага, і для пахавальнага абрадаў” [2, с. 159]. Па кветках, узятых з прынесенай ёлкі, сяброўкі нявесты варажылі аб сваім будучым шлюбе: “Дружкі нявесты выхватываюць кветкі з ёлкі. Калі хто выхваціў дзве, то ў гэтым годзе таксама выйдзе замуж, калі адну, то – не” (в. Рэкта). Як адзначалася вышэй, ёлка як прадметны атрыбут выкарыстоўвалася на розных абрадавых этапах вяселля, напрыклад, у зборную суботу, калі дзяўчаты збіраліся і плялі вянок для маладой, а таксама падчас прыезду дружыны маладога да маладой. Цікавым адметным момантам у вясельнай традыцыі в. Чырвоны Бераг з’яўляецца ўпрыгожванне ёлкі ў хаце маладога: з ёй ішлі да маладога і закідвалі на страху хаты, што сімвалізавала пажаданне дабрабыту: “У маладога тожа ўюць такую ёлку, і яго баяры ідуць з ёй да маладой і закідваюць яе на крышу хаты для дабрабыта”.

Сватанне, у якім захаваліся са старажытнасці асобныя элементы форм шлюбу (умыканне і купля-продаж нявесты), суправаджалася рытуальным іншасказальным дыялогам: “Заходзяць у хату і кажуць, што ў вас іе цялушка, прадаеце цялушку, мы хочам купіць.

– Да, у нас цялушка іе, маладзенькая, харошая цёлачка.

– Ну, дак вот покажыце, пабачым.

Потым гавораць:

Дык знаеця што, дак мы ж прыйшлі к Вам у сваты, у вас іе дачка, а ў нас іе сын, дак будзем сватамі (в. Ляды).

Калі дзяўчына не давала згоды на шлюб, то жаніху выносілі, звычайна, гарбуз: “Калі жаніх палучыў гарбуза, то сваты зараз жа ад’язджаюць” (запісана ў в. Кірава ад Фамянок Анастасіі Раманаўны, 1928 г.н.).

Характэрнымі для жлобінскага вяселля з’яўляюцца такія давясельныя абрадавыя этапы, як запоіны і заручыны. Як правіла, на запоінах замацоўвалася згода на шлюб, вырашалася пытанне аб тым, як праводзіць вяселле, які падрыхтаваць пасаг для маладой і інш. (в. Малевічы). У в. Пірэвічы заручыны па часе супадалі са сватаннем. Як прыгадвала жыхарка гэтай вёскі Елізавета Карпаўна Сасна, 1912 г.н., на заручынах “нявеста аддавала падарунак сватам, каб тыя перадалі яго маці жаніха. Падарунак дарыла толькі ёй, астатнім – не”.

У в. Чырвоны Бераг заручыны, якія адбываліся праз пэўны час пасля сватання, замацоўвалі згоду маладых на шлюб. Бутэлька з зернем,

якую нявеста аддае маці жаніха, сімвалізуе развітанне з родным домам і далучанасць да іншага “роду”, да сям’і жаніха: “Калі нявеста дае зерне маці жаніха, гэта значыць, аддае сябе ім”.

У структуры сямейнай абраднасці Жлобінскага раёна мае месца і традыцыйны абрадавы этап зборнай суботы, калі ў хаце маладой “сабіраліся сёстры, падругі. Яны гатовілі нарад нявесты. Дзелалі цвяточкі для жаніха і нявесты і гатовілі галаўны ўбор, расплталі ёй касу. Пры етым яны пелі сумныя песні, у якіх прашчаліся са сваёй падругай, што выходзіла замуж” (в. Мормаль). Абрад, звязаны з “віццём вянка”, суправаджаўся песняй “Зборная субота настала”.

Значнае месца ў вясельнай абраднасці Жлобіншчыны займае каравайны абрад. “Важнасць каравайнага абраду абумоўліваецца надзвычай глыбокім шанаваннем хлеба і як асновы дабрабыту селяніна, і як шматзначнага і многафункцыянальнага сімвала, у якім увасабляліся міфалагічна-магічныя ўяўленні беларусаў” [1, с. 62].

З вялікай адказнасцю рыхтавалі жыхары Жлобіншчыны каравай, з якім яны звязвалі надзеі на заможнае і шчаслівае жыццё маладых. У сувязі з гэтым і імкнуліся падчас выпечкі каравая выканаць занатаваныя народнай мудрасцю ў стагоддзях шматлікія прадпісанні: “Удовы не пяклі каравай, толькі хто з мужыком жыве” (в. Кірава). Асцерагаліся, каб не пашкодзіць каравай: “Каравай, калі пёкса, мог так падняцца, што выцягнуць яго з печы нельзя. Тады разбіралі печ, а каравай нельга бурыць” (в. Чырвоны Бераг).

Паводле тлумачэнняў Надзеі Сцяпанаўны Грышкевіч, 1921 г.н. з в. Малевічы, “калі каравай будзе добры, то і жыццё ў іх будзе добрае, а калі ападзе ці ўзнімецца, то нешчаслівае, бо каравай абазначаў далейшае жыццё маладых”. Усе абрадавыя моманты, звязаныя з падрыхтоўкай каравая, суправаджаліся песнямі, з выкананнем якіх та́ксама звязвалі надзеі на тое, каб “каравай вырас вялікі, прыгожы” (в. Пірэвічы): “Ой, каравай, наш каравай, // Ты вялікі вырастай, // Як зярнятка, узрастай, // Сокам жытнім налівай” (в. Малевічы). Жыхары в. Пірэвічы звязвалі з караваем вызначэнне цнатлівасці дзяўчыны: калі апошняя захавала сваю дзявочую годнасць, то каравай абвязвалі чырвонай стужкай, “а калі дзяўчына ідзець нячэснай за хлопца, то каравай абвязвалі чорнай лентай. Усім блізкім нявесты абмазвалі дзёгцем дзверы і вокны, каб усе ведалі” (запісана ад Сасны Елізаветы Карпаўны, 1912 г.н.).

Рытуал выкупу маладой з боку дружыны маладога папярэднічаў абраду вячання. Вячачца маладыя павінны былі ехаць паасобку:

"Маладога і маладую садзілі на розныя вазы. Бацькі нявесты абыходзілі воз нявесты і абсыпалі жытам. Маладая ехала за жаніхом. Пасля вячаньня маладыя ўжо садзіліся на адзін воз" (запісана ў в. Пірэвічы ад Калядзенка Сафіі Васільеўны, 1935 г.н.).

Пасля таго, як маладыя пабылі ў царкве і павянчаліся, прыежджалі да хаты маладой, дзе і пачынаўся першы дзень вяселля: "Пасля царквы звычайна ехалі да маладой, дзе яе бацькі сустракалі з караваем. Малады з маладою выпівалі па чарцы, адкусвалі каравай і садзіліся за стол" (запісана ў в. Малевічы ад Грышкевіч Надзеі Сцяпанайны, 1921 г.н.).

Іншы раз, сустракаючы маладых, іх бацькі падносілі ім "румачку з гарэлкай і мёду, каб салодка ім жылося" (запісана ў в. Марусенька ад Асташкевіч Ганны Аўрамаўны). Прынята было ў мясцовай традыцыі в. Марусенька, каб "маладыя крыху адкусілі з паднесенага ім каравая", прычым, лічылі, "хто болей адкусіць, той будзе ўжо і ў доме галоўны".

У в. Шыхаў маладыя, калі павянчаліся, ехалі спачатку да хаты жаніха, дзе пачынаўся першы дзень вяселля, дзялілі каравай, падрыхтаваны з боку маладога. Паводле ўспамінаў Ульяны Пятроўны Скрыннікавай, 1927 г.н., з в. Кірава, калі "маладыя прыезжаюць, яны праходзяць праз вянец і першымі садзяцца за стол: жаніх – з адной стараны, а нявеста – з другой. Калі госці выпіваюць за маладых і крычаць: "Горка!", жаніх доўжэн прапаўці ўздоўж усяго стала і пацалаваць нявесту".

Няпарушнасьць сямейных адносін і іх моц звязвалі ў гэтай вёсцы з наступнымі сімвалічнымі дзеяннямі: "Маці нявесты ўдарае галавой жаніха галаву нявесты, каб іх сям'я была крапчэй. Чым сільней яны ўдараюцца галавамі, тым сільней будзе ў іх сям'я" (запісана ў в. Кірава ад Скрыннікавай Ульяны Пятроўны, 1927 г.н.).

Абрад расплётаньня касы сімвалізаваў пераход маладой у іншы стан – жаночкі: "Расплёўшы касу, нявесце з валос рабілі абручкы, адзявалі чапец, які шылі загадзя, а паверх – платок. Гэта азначала, што дзяўчына цяпер стала дамай і не мае права больш насіць касу. Гэта лічылася грахам. У сукенку дзяўчына пераапрааналася не белага колеру, а якога-небудзь іншага. Гэта таксама было знакам таго, што дзяўчына становіцца жанчынай" (запісана ў в. Пірэвічы ад Калядзенка Сафіі Васільеўны, 1935 г.н.).

У в. Радуша сімвалічныя дзеянні, звязаныя з пераходам маладой у іншы стан, былі вядомы пад назвай "завіванне нявесты": "На стале платок ляжыць, каб завіваць, бярэм етого платка, становімся ды спява-

ем: “Мы цябе, Наташко, завіваемо, // Шчасцем, долею надзяляемо...” (запісана ад Дземідзенка Кацярыны Міхайлаўны, 1924 г.н.).

Вясельны абрадавы цыкл на Жлобіншчыне заканчваўся звычайна так званай вясельнай бяседай, на якую бацькамі маладога запрашаліся ў госці і бацькі маладой і іншыя родзічы: “Назаўтрага прыгласалі ўсю нявесціну радню ў хату маладога, працягвалася вяселле” (запісана ў в. Верхняя Алба ад Валчанковай Марыі Фёдараўны, 1919 г.н.).

У в. Казіміраўская Слабодка паслявясельная частка мела назву “пятухі”: “На трэці дзень сабіраліся цыгане. Мужчыну перадзявалі ў нявесту, а жанчыну – мужыком. Потым хадзілі па хатах. Там давалі курэй або індзюкоў” (запісана ад Снітко Ніны Вікенцьеўны, 1939 г.н.).

У в. Чырвоны Бераг трэці дзень вяселля таксама меў назву “пятухі”: “У еты дзень нараджаюцца ў цыганей і ходзяць па тых хатах, хто гуляў на вяселлі. Уперадзе ў іх ідзе запрэжаны пятух. Кожна хата далжна падарыць куру або пятуха. Людзі даюць, а як няма – плацяць грошы за яго. В еты дзень гарэлку людзі прыносяць самі. А пішча – етыя пятухі. Іх скубуць, вараць, жараць. Тут ужо падстаўляюць другіх маладых з жанатых пар і прадаўжаецца такое вяселле” (запісана ад Саханчук Ганны Андрэеўны, 1936 г.н.).

У в. Малевічы на трэці дзень вяселля збіраліся ў хаце маладой і “спраўляліся крошкі”, лічылася, што “гэта ўжо маладая хазяйка частуе гасцей” (запісана ад Грышкевіч Надзеі Сцяпанаўны, 1921 г.н.).

У в. Пірэвічы бацькі нявесты прыязджалі ў госці да дачкі, як гаварылі ў гэтай мясцовасці, “раскідваць галавешкі”. Пры гэтым вяселле завяршалася пярэзвамі, калі “дзядзька вядзе спачатку ўсіх к сабе дадому, там гуляюць, угашчаюцца, выпіваюць. Потым цётка – к сабе. І так маглі абайці ўсю дзярэўню” (запісана ад Сасны Елізаветы Карпаўны, 1912 г.н.). На пытанне, чаму замацавалася такая назва (“раскідваць галавешкі”) за апошняй часткай вяселля, жыхарка в. Пірэвічы Ніна Міхайлаўна Сапачова, 1933 г.н. адказала: “Мы лічылі, што свадзьба – гэта вогнішча. А калі яна прашла, то тлелі галавешкі. Вот і збіраліся іх раскідваць”.

Пры гэтым паслявясельная цырымонія адбывалася ў жартаўлівай форме і па структуры не адрознівалася ад вясельнай часткі, за выключэннем маладых, ролю якіх выконваў хтосьці з саміх гасцей: “У гэты дзень хтосьці з гасцей пераапрапаналіся ў маладых, нявесту і жаніха. Яны займалі месца маладых і весялілі гасцей. Для іх рабілі таксама свій каравай. Усе госці падыходзілі да падстаўных маладых і жартоўна віншавалі іх, даравалі нешта. Напрыклад, даравалі жыта і казалі так:

“Дарую стакан жыта, каб жылі вы сыта. Дарую качан капусты, каб у вашай хаце не было пуста” (запісана ў в. Пірэвічы ад Сапачовай Ніны Міхайлаўны, 1933 г.н.).

У в. Шыхаў паслявясельныя бяседныя гулянні пад назвай “госці” адбываліся то ў хаце бацькоў маладой, то ў хаце бацькоў маладога: “На другую нядзелю маці маладой заве ўсіх родзічаў да сябе, а на трэцюю – маці жаніха” (запісана ад Ганжуравай Раісы Міхайлаўны, 1939 г.н.).

Надзвычай складаны і цікавы вясельны абрадавы комплекс Лоеўшчыны, які, як і традыцыйнае беларускае вяселле, складаецца з давясельнай, уласна вясельнай і паслявясельнай частак. Асноўныя абрадавыя этапы лоеўскага вяселля – гэта сватанне, заручыны, “дзявішнік”, каравай, вянчанне, вяселле ў хаце маладой, вяселле ў хаце маладога, паслявясельная цырымонія. Звернемся да характарыстыкі асноўных рытуалаў і вераванняў, звязаных з вясельнымі абрадамі, якія маюць у кожнай канкрэтнай мясцовасці сваю адметную спецыфіку, дасканала распрацаваную сістэму пэўных абрадавых дзеянняў, вялікую тэматычную разнастайнасць песенных сюжэта.

Увогуле “вяселле – комплекс абрадаў і звычайў у спалучэнні са шматлікімі фальклорнымі элементамі (песні, музыка, танцы, гульні, прыгаворы і інш.), якія суправаджаюць урачыстасць заключэння шлюбу і з’яўляюцца няпісаным юрыдычным актам зацвярджэння новай сям’і. Жывучасць вясельнай абраднасці тлумачыцца вялікай важнасцю сям’і, звязанай з асноўнай умовай існавання народа – яго ўзнаўленнем” [3, с. 126].

Сватанне – гэта адзін з важнейшых абрадаў перадвясельнага перыяду, мэтай якога было дасягнуць дамоўленасці аб шлюбе маладых. Важныя рытуальныя дзеянні гэтага абрадавага этапу давясельнай часткі – іншасказальны дыялог паміж сватамі і бацькамі маладой, сімвалічныя дзеянні маладой пры ўмове згоды або нязгоды на шлюб, перавязванне сватоў ручнікамі. Адметная асаблівасць сватання на Лоеўшчыне – бутэлька гарэлкі, перавязаная “чырвонай або розавай лентай з бантам”, якую прыносілі сваты. Як сведчаць жыхары, такі звычай быў шырока распаўсюджаны ў іх мясцовасці (вв. Сінск, Бывалькі, Дзяражычы, Вулкан, Каўпень і інш.). На лоеўшчыне, як сведчаць інфарматыры, колькасць людзей, што ішлі ў сваты, звычайна абмяжоўвалася наступнымі асобамі: “бацька, маці, хросная маці, хросны бацька, яшчэ якія родныя” (Запісана ад Сідарэнка Ганны Дзмітрыеўны, 1936 г.н., в. Бывалькі). Аднак у іншых вёсках маглі

ісці ў сваты толькі бацька, брат і хросны жаніха (в. Дзімамеркі), або бацькі, хросная маці і родны дзядзька (в. Вулкан), або жаніх, дзядзькі і жанатыя браты (в. Казярогі), бацькі, хросныя і сваты (в. Каўпень). Вар'іруецца ў мясцовай традыцыі і час сватання: хадзілі ў сваты “пасля пакопвання картошкі” (Запісана ад Булацкай марыі дзмітрыеўны, 1936 г.н., в. Дзімамеркі), позна вечарам, “часоў у дванаццаць” (Запісана ад Карась Ксеніі Іванаўны, 1922 г.н., в. Казярогі), пасля заходу сонца (в. Мохаў). Як адзначылі вяскоўцы, вяселля ў пост не спраўлялі (вв. Рэкорд, Крупейкі). Пасля “куплі-продажу” нявесты (звычайна ў алегарычных дыялогах – “цялушкі”) дзяўчыну прасілі пацвердзіць сваю згоду на шлюб. Калі нявеста была згодна выйсці замуж, то выконвалі наступныя дзеянні: яна пераразала хлеб папалам (г.п. Лоеў, вв. Бывалькі, Вулкан), адорвала падарункамі сватоў (в. Дзяражычы), уласна вышытымі ручнікамі (в. Крупейкі), бацькі маладой запрашалі сватоў за стол (в. Каўпень), прымала хлеб ад хроснага бацькі жаніха (в. Пабядзіцель). Часам у знак згоды бацькі нявесты і сваты выпіваюць “па першай чарцы-заручыны” (Запісана ад Зязюлі Наталлі Пятроўны, 1949 г.н., в. Карпаўка). Калі ж дзяўчына не хацела ісці замуж, то яна выходзіла ў апранутым навыварат кажусе (в. Малінаўка), выносіла сватам “гарбузу вараную” (вв. Мохаў, Дзімамеркі і інш.) альбо пачынала месці падлогу ў хаце, што таксама сведчыла пра тое, што яна адмовіла сватам.

Заручыны (“запоіны” ў в.Бывалькі) як наступны абрадавы этап вяселля мог адбывацца адразу ж пасля сватання, у той жа дзень (в. Бывалькі, г. Лоеў), ці праз некалькі дзён (в. Карпаўка). Часам “заручынамі” называлі вечар перад вяселлем, калі збіралася гуляць моладзь: “заручыны – ета толькі маладзёж” (Запісана ад Карась ксеніі Іванаўны) (вв. Вулкан, Казярогі). на заручынах “перавязваюць ручнікамі сватоў” (в. Каўпень). Асноўная ж мэта дадзенага этапа – канчаткова дамовіцца наконт тэрмінаў і вырашыць арганізацыйныя пытанні вяселля (в. Ліпнякі).

Галоўным атрыбутам нявесты быў вянок, які яна разам з сяброўкамі рабіла з кветак і стужак (в. Бывалькі, Казярогі і інш.). Сяброўкі таксама дапамагалі нявесце і ў дзень вячання: апраналі, запляталі касу, прычым апошняе рабілі, пасадзіўшы дзяўчыну на вывернуты кажух або падушку (в. Малінаўка). Каб не сурочылі маладых, нявесце “затыкалі ў плацце іголку”, хросная маці маладой тройчы аббягала вакол машыны (в. Казярогі).

Распаўсюджаным на Лоеўшчыне з’яўляецца і абрад вячання, які праходзіў у царкве (в. Карпаўка і інш.). Ён таксама меў свае адметнасці.

Нельга было пераходзіць дарогу маладым, калі тыя ехалі ў царкву, нельга было спяваць па дарозе да вянца (в. Каўпень). У царкве маладыя становіліся на ручнік – “падножнік” (в. Карпаўка) і падчас абыходжаньня вакол іконы павінны былі “цягнуць” яго за сабой (вв. Карпаўка, Крупейкі). Рабілася гэта дзеля таго, каб сяброўкі маладой таксама выйшлі замуж.

Асцерагаліся, каб падчас вячання не патухлі свечкі ў руках маладых: “калі агонь патушыцца, то той, у каго патухла, доўга жыць не будзе і скоро памрэ” (в. Мохай).

Пасля вячання, калі бацькі маладога сустракалі маладых, то нявеста, ступіўшы на парог, на некалькі хвілін спынялася і прамаўляла ўціхую ад усіх: “Ваша хата, ваша печ, маё слова, мая рэч”. Гэта можна растлумачыць імкненнем маладой заручыцца падтрымкай духаў продкаў. “Парог, найбольш рытуалізаваны сімвал мяжы паміж хатай як максімальна засвоенай, “акультуранай” чалавекам частка прасторы, і навакольным, патэнцыяльна варажым светам (іншасветам), светам памерлых” [2, с. 366].

Пасля вячання маладых сустракаюць бацькі з хлебам-соллю і іконай (в. Карпаўка). Рытуал абсыпаньня жытам жаніха і нявесты выконвалі, каб яны жылі багата, калі ж іх благаслаўлялі бацькі, то ім трэба было выпіць прапанаваную гарэлку, а чаркі разбіць: “Калі чарка не разаб’ецца, то дрэнна будуць жыць” (в. Ліпнякі). Лічылі, што чарку трэба разбіваць праз плячо, а не пад ногі, бо “гэта значыць – шчасце пад ногі” (в. Ліпнякі).

У некаторых вёсках (в. Бывалькі) бытаваў звычай карміць маладых мёдам, каб такім жа салодкім было іх жыццё.

Напярэдадні вяселля выпякалі два караваі (з боку жаніха і з боку нявесты), якія аздаблялі разнастайнымі ўпрыгожваннямі. Пеклі каравай толькі замужнія жанчыны, добрыя гаспадыні (в. Дзімамеркі і інш). Каравай выпякалі круглым, каб “дарога жыццёвая ў маладых была чыстая, шырокая” (п. Пабыдзіцель). Каравай, як сведчаць інфарматыры, мог мець такія памеры, што даводзілася нават разбіраць печ (в. Мохай). Дзяліў каравай або сват (вв. Дзімамеркі, крупейкі), або хросныя бацькі (вв. Бывалькі, вулкан). Верх каравая адразаюць і даюць маладым, а тыя яго “даюць у платочак дружкам, штоб скоро замуж ішлі” (в. Казярогі). У в. Крупейкі “вярхушку” каравая ажжавалі малыя дзецям, а маладыя забаранялі есці (“Можа хто на каравай жадае шчасця, а другія – не, дык вот не бяры свайго каравая”). Не дзялілі каравай толькі “ўдаўцы” (в. Бывалькі). Маладым аддавалі верх каравая, яго

сырэдную частку, каб такім жа “мяккім” было іх сумеснае жыццё (вв. Казярогі, Ліпнякі і інш.). У в. Бывалькі перад тым, як пачаць дзяльбу каравая, галоўны сват, як сведчаць інфарматыры, браў качаргу ці нейкі іншы прадмет і пачынаў стукаць ім па сцяне, запрашаючы гасцей “на ўспамаганне”, г.зн., што госці павінны былі адорваць маладых.

Падчас вяселля з маладой здымалі вянок, расплталі касу і завязвалі хустку, што сімвалізавала пераход ў новае для яе становішча – замужняй жанчыны. Касу дзяўчыне мог расплотаць старэйшы брат ці малады хлопец, якому сваты давалі выкуп за стужкі (в.Крупейкі). Аднак сустракаецца варыянт, калі касу расплталі маленькая дзяўчынка 5–6 гадоў (г. Лоеў). У в. Карпаўка стужкі вешалі на вокны, а ў в.Бывалькі іх кідалі гасцям: калі яны траплялі ў рукі сяброўкі нявесты, то шлюб будзе ўдалы, а калі ў рукі сябра жаніха, то “мужык будзе біцца” (Запісана ад Сідарэнка Ганны Дзмітрыеўны)

Існаваў на Лоеўшчыне і звычай садзіць маладых на кажух, каб жылі багата. Каб маладыя заўсёды былі разам, ім на галовы клалі века з дзяжы (вв. Крупейкі, Бывалькі, Мохаў і інш.).

Вечарам маладыя накіроўваліся да бацькоў жаніха. Дзяўчына везла з сабой пасаг, які размяшчалі ў хаце жаніха. Туды ж маглі прыйсці і аднавяскоўцы, каб паглядзець, ці багатая нявеста (в. Бывалькі). Уваходзячы ў дом свякрухі, нявеста становіцца на парог і спрыгвае з яго, каб яе любілі ў гэтым доме” (в. Дзімамеркі). Хто першы з маладых пераступіць цераз парог, той будзе гаспадаром у доме (в. Дзімамеркі). Хто больш адкусіць хлеба, якім сустракаюць маладых іх бацькі, той таксама будзе верхаводзіць у сям’і (в. Дзімамеркі). Каб не было сварак, маладыя пераступалі разам праз “асколкі разбітай нявестай тарэлкі” (в. Дзімамеркі). На другі дзень вяселле працягвалася ў хаце маладога.

Паслявясельная частка вядома на Лоеўшчыне пад рознымі назвамі: “Куры” (“па ўсёй дзярэўні ў тых людзей, што булі на свадзьбе, збіраюць курэй і гуляюць”) – в. Дзімамеркі; “Папялішча” (курэй, бутэлькі гарэлкі і інш., што збіраюць па дварах удзельнікаў вяселля, “зносяць у адзін двор к маладой ці к маладому. Папялішча дзелаюць такое” – в. Вулкан; “Збіраць курэй” (“У канцы вечара на жываце бацькі маладога білі гаршчок з попелам”, што абазначала канец вяселля) – в. Ліпнякі; “Галоўні” (“збіраюць курэй у тых людзей, хто ўчастваваў у вяселлі”) – в. Каўпень; “Пярэзвы” (“чэраз адну нядзелю едуць к маладой, каб паглядзець, як жыве яна. Першы дзень гуляюць у маладой, другі – у маладога, ну, а трэці – гэта апахмелка”) – г.п. Лоеў; “Разгрэбіны” (“кажды, хто гуляець, дае курыцу ці петуха. На палку павесяць і ідуць ужэ. Гулялі,

пераадзяваліся ў цыганей”) – в. Вулкан, п. Кірава.

Фальклорна-этнаграфічныя звесткі па вясельнай абраднасці Лоеўшчыны дазваляюць сцвярджаць, што мясцовыя варыянты абраду вылучаюцца як разнастайнасцю дзеянняў, рытуалаў, так і багаццем музычна-песеннага суправаджэння. Гэты факт яшчэ раз падкрэслівае значнасць вывучэння фальклорнай спадчыны Лоеўскага рэгіёна.

Асэнсаваны матэрыял па вясельнай абраднасці Гомельшчыны засведчыў карціну багатай мясцовай варыянтнасці, якая выяўляецца на ўзроўні асобных абрадавых этапаў, песеннага суправаджэння, міфалагічных ўяўленняў. Спецыфічныя лакальныя асаблівасці вясельнага абраду абумоўлены геаграфіяй яго бытавання.

Новак Валентина

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ГОМЕЛЬЩИНЫ: РЕГИОНАЛЬНО-ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

В статье разрабатывается важная теоретическая проблема – соотношение общезнаменного, регионального и локального. На аутентичном материале показан процесс локально-региональной трансформации свадебных традиций на Гомельщине.

Ключевые слова: локальная (местная) специфика, регион, региональное, этническое, фольклорные традиции, свадебный обряд, мифологические верования, структура.

Novak Valentina

WEDDING RITUALS OF GOMEL: REGIONAL AND LOCAL PECULIARITIES

The paper developed an important theoretical problem – the ratio of the general, regional and local. On authentic material shows the process of local-regional transformation of wedding traditions in the Gomel region.

Keywords: local specific character, region, regional, ethnic, folklore traditions, the wedding ceremony, the mythological beliefs, structure.

Выкарыстаная літаратура

1. Фядосік, А.С. Беларуская сямейна-абрадавая паэзія / А.С. Фядосік. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1987. – 126 с.
2. Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько,

Т. Валодзіна, У. Васілевіч [і інш.] – Мінск: Беларусь, 2004. – 592 с.

3. Этнаграфія Беларусі: Энцыкл. / Беларус. сав. энцыкл.; Рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) і інш. – Мн.: БелСЭ, 1989. – 575 с.

Новик Александр

УДК [615.89:398.47](477)

ЗНАХАРСКИЕ ПРАКТИКИ АЛБАНЦЕВ И ГАГАУЗОВ ПРИАЗОВЬЯ: АКЦИОНАЛЬНЫЙ КОД (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 1998-2012 ГГ.)

В Запорожской области Украины расположены три села с албанским и смешанным албанским и гагаузским населением: Гаммовка, Девнинское и Георгиевка. Названные поселения возникли в 1861-1862 гг.

Традиционным способом врачевания детей и взрослых было и остается, в известной мере, до сих пор обращение к «знающим» людям. Навыки целительства и колдовства пытаются передать чаще женщинам. В общей статистике знахарей-мужчин было очень мало.

Большинство «знающих» людей лечат от болезней тремя основными способами. Первый – с помощью чивита (ma çivit) – твердого мелообразного вещества темно-синего цвета (слово чивит обозначает в говоре албанцев Украины также темно-синий цвет). Это был наиболее распространенный способ врачевания. Главной составляющей подобной практики было «шептание» речевых формул. Процесс сопровождался либо завершался нанесением пятен чивитом на теле пациента.

Вторым способом врачевания было использование воска. Данный вариант являлся более действенным. К нему обращались тогда, когда «шептание» и чивит не помогали. Сеанс исцеления с помощью воска с технической точки зрения мог обставляться по-разному. Чаще всего расплавленный воск выливали в холодную воду, где он застывал.

Третий способ врачевания – сыпать муку. Высыпая муку на заслонку печи, «знающие» находили причину заболевания и назначали лечение. Важным инструментом в борьбе с недугами был нож.

Полиэтничный регион, в котором живут албанцы и гагаузы (совместно с русскими, украинцами, болгарам, греками и др.), наложил отпечаток на знахарские практики. Однако в них можно четко проследить балканские и тюркские мотивы как в плане обрядовой составляющей, так и в плане лексики, использования родного языка как профессионального аргю.

Ключевые слова: албанцы Украины, гагаузское население, знахарские практики, акциональный код, Приазовье, полиэтнический регион, Балканы, этнография, полевые материалы.

В Приазовском районе Запорожской области Украины расположены три села с албанским и смешанным албанским и гагаузским населением: Гаммовка, Девнинское и Георгиевка. Названные поселения возникли в 1861-1862 гг. На протяжении XX в. гагаузы в названных селах владели албанским языком и были важной составляющей полиэтнического и многокультурного населения региона.

Традиционным способом врачевания детей и взрослых было и остается, в известной мере, обращение к «знающим» людям.

Знахарь на говоре албанцев Украины звучит как дэдо (dedo). Знахарка по-албански бабо (babo, pl. babogo). Созвучие со славянскими «дед» и «баба» очевидно. Однако по-албански так называли знахарей, не зависимо от их возраста. В общей статистике знахарей-мужчин было очень мало. «Знающие» люди старались передать свой дар чаще женщинам. Мужчины были втянуты в общественную жизнь, работали в коллективе, всегда были на виду. Считалось, что им некогда заниматься целительством и ворожбой. А вот женщины практически до середины XX в. вели замкнутый домашний образ жизни. Они могли посвятить себя лечебным и магическим практикам, не будучи отвлекаемыми на общественные работы и т.п. И поэтому, как рассказывают информанты, навыки целительства и колдовства пытались передать именно женщинам.

Глагол «исцелять» звучит по-албански të ndreqe, т.е. «поправлять, изменять». Глагол «лечить» звучит на говоре illaç bun, т.е. «делать лекарство». Глагол «шептать» имеет в албанском говоре эквивалент këndon, т.е. «петь». По-гагаузски лекарь называется ilaççi или okuci, соответственно глагол «лечить» ilaçlamaa, «читать», заговаривать okumaa [6, с. 503]. Гагаузские [5] и албанские параллели на уровне лексики и терминологии в данной сфере очевидны.

«Знающие» лечили от самых разных болезней. Но у каждого была своя специализация: кто-то брался за исцеление от грыжи, кто-то лечил от испуга, кто-то избавлял от недугов детей. Некоторые знахари владели навыками лечить сразу от нескольких болезней. Считанные единицы лечили от очень многих болезней.

По сведениям информантов, большинство «знающих» людей лечат от болезней тремя основными способами. «Лечит каждый так, как

перенял – как его научили: кто молитвою, кто воском, кто мукою. Как получил дар, так и лечит» [3].

Первый способ – с помощью *чивита* (ma çivit) – твердого мелкообразного вещества темно-синего цвета (слово *чивит* обозначает в говоре албанцев Украины также темно-синий цвет). Это был наиболее распространенный способ врачевания. Главной составляющей подобной практики было «шептание» речевых формул. Процесс сопровождался либо завершался нанесением пятен *чивитом*. Точки рисовали на лбу, щеках, носу, руках и ногах ребенка или взрослого человека. Могли наносить точки и на другие части тела.

Подобная практика имела место на протяжении практически всего XX в. и лишь в последние десятилетия уступила место другим способам врачевания. Информанты затрудняются сказать, что представляло собой это вещество и откуда оно попадало к «знающим» людям (в действительности чаще всего использовали обычный химический карандаш). Скорее всего, оно являлось отвлекающим инструментом в ритуале, однако многие информанты верили в его целительную силу.

Вторым способом врачевания было использование воска. Данный вариант являлся, по мнению информантов, более действенным. К нему обращались тогда, когда «шептание» и *чивит* не помогали.

Сеанс исцеления с помощью воска с технической точки зрения мог обставляться по-разному. Чаще всего расплавленный воск выливали в холодную воду, где он застывал. Техническими средствами при этом обычно были кастрюля, в которую набирали воду, и сковорода – обычно использовали старую домашнюю сковороду из чугуна. В сковороду бросали кусок пчелиного воска и разогревали на плитке или в печи. Растопленный воск аккуратно выливали в холодную воду – в ней он приобретал причудливые формы, интерпретируя которые, знахари называли причину болезни.

Вторым способом использования воска был следующий. В кастрюлю наливали воду, доводили ее до горячего состояния (практически до температуры кипения), а затем бросали в нее кусок воска. Воск под воздействием температуры размякал и принимал всевозможные формы. Такой способ также считался весьма действенным, однако он требовал большего времени – в горячей воде воск меняет состояние медленнее, чем на раскаленной поверхности сковороды.

Выливание расплавленного или бросание застывшего воска в воду всегда сопровождалось молитвой – либо чтением речевых формул,

либо шептанием неразборчивых фраз и т.д. У каждого знахаря был свой секрет врачевания.

Далее следовал самый важный этап исцеления с помощью воска – необходимо было интерпретировать получившуюся восковую фигуру или множество фигур и осколков мягкой субстанции. Очень часто фигуры из воска получались размытых и неясных очертаний – в этом случае знахарю приходилось применять всю свою изобретательность и фантазию для интерпретации вышедшей фигуры, ведь пациентов приходилось убеждать в действенности своего метода. Однако, по сведениям информантов, часто их поражало сходство получавшихся в ходе описанных выше манипуляций фигур – они усматривали в них изображения испугавших их собак, лошадей, повозок и т.д. Любой подобный случай получал огласку в селах и способствовал популярности того или иного знахаря.

Выливание воска сопровождалось, как уже отмечалось, чтением молитвы или произнесением особых речевых формул. Одновременно большинство знахарей сопровождало свои действия нанесением крестного знамения на воду с воском, манипуляциями с ножом или другими предметами, которые должны были обеспечить исцеление.

Бабо Катерина читала молитву и держала в руке нож. Этим ножом она крестила воздух сверху, затем крестила воду, а потом воск. Если испуг был очень сильным, то она все делала по три раза. Т.е. она вначале три раза крестила воздух, потом три раза крестила воду, в котором плавал воск, а потом три раза крестила сам воск – всего девять раз чертила крест ножом.

Во время первого посещения она ножом воск крестила, к нему не притрагиваясь. Во второй раз ножом ближе к воску водила. А уже в третий кончиком ножа в воск тыкала, воск крестила – так испуг проходил [3].

Третий способ врачевания – сыпать муку. На данном виде целительства специализировались отдельные «знающие».

Так, в с. Георгиевке была «знающая», которая могла исцелять, сея муку. Сеанс ее врачевания выглядел следующим образом. Она брала стограммовый стаканчик, насыпала в него муку, затем закрывала его марлей. Этот стакан с мукой она подносила к пупу исцеляемого и начинала символически втирать муку через марлю в пуп больному. При этом она начинала шептать заклинания. Шептала очень тихим голосом – так что разобрать и услышать было ничего почти невозможно. Отчетливо можно было услышать лишь фразу “gjelet këndojnë” – «пе-

тухи поют». Затем знахарка брала по маленькой щепотке муки и развевала с помощью дыхания ее через голову больного, потом через одно плечо, затем через другое плечо.

Завершив первый этап врачевания, она снимала марлю со стакана. На оставшейся в нем муке на верхнем ее слое было какое-нибудь изображение, которое надо было интерпретировать. Как правило, знахарка давала объяснения – это был испуг, а это была драка, а здесь мы имеем дело с порчей и т.д. Обычно она всегда безошибочно обрисовывала случившееся в жизни пациента. Если знахарка могла определить причину, то болезнь уходила. Если у *бабо* не получалось справиться с мукой и шептанием – считалось, что это не ее пациент, причину болезни нужно было искать в другом.

Однако далеко не все знахари позволяли увидеть сам процесс врачевания – они держали свои методы в строгой тайне. Бывало, что больных оставляли в одной комнате, а сами проводили всевозможные манипуляции и читали молитвы или произносили речевые формулы в другой. Иногда это делалось из-за желания сохранить тайну своей практики – чтобы никто не видел самих действий и не мог разобрать слов (и таким образом перенять дар целительства несанкционированным образом). Часто так поступали из-за желания нагнать больше тайны на свое ремесло и, пользуясь современными терминами, запрограммировать больных на прием транслируемых материализуемых установок на выздоровление.

Сеанс исцеления мог проводиться не с одним, а сразу с несколькими пациентами. Все они могли находиться в одном помещении. Однако манипуляции с мукой и набор речевых формул предназначались каждому индивидуально.

Фиксируются и другие, более частные, способы лечения болезней, параллели которым можно найти на Балканах. Долгое время, пока не появилась современная медицина, люди, страдавшие от чирьев, волдырей, прыщей, гнойников и т.п., обращались к «знающим». Часто инфекция поражала язык и слизистую оболочку рта. В борьбе с этой напастью действенным считался следующий способ.

В с. Георгиевке на данных болезнях специализировалась *бабо* Наталка. Она всегда держала под потолком большое количество куриных длинных перьев. Когда к ней приходили страдающие от прыщей и гнойников люди, она лезла под потолок, брала перо и отправлялась во двор. Там она смачивала перо в воде из корыта, из которого пила домашняя птица. При этом она поступала так, независимо от того, была

га вода чистая или нет. Затем она начинала шептать заклинания и водила пером по покрытому чирьями или прыщами участку тела. Облегчение и исцеление наступали практически незамедлительно.

Я сама бабка. Но мне передали дар лишь на три болезни. Я могу только их лечить. А другое не умею. Вот могу гланды лечить. Это мне баба Наталка дар передала. Она эти гланды лечила ложкой. А я стала рукой, вот этим пальцем.

Люди, бывает, все больницы объезжают, операцию сделают, а все равно не помогает. И едут тогда до меня. А мне это просто удастся – гланды лечить. Я сую палец и нащупываю там мелкие точки. Я пальцем надавливаю – эти гнойники аж трещат!

А еще бывает такой синий прыщ. Он синий-синий. Вначале вскакивает малый, а затем становится все больше и больше. Прыщ этот вскакивает на пальцах только, на руках или на ногах, может еще и на пятке. С ним мало кто может справиться. Меня лечить его научила одна бабушка. Она дар мне передала на это.

Берешь ножичек и начинаешь читать молитву. Постой, вот сейчас молитву забыла – не могу вспомнить. Надо взять и тем ножичком начать чертить кресты на пороге. Чертишь кресты на пороге и читаешь молитву. Потом, как закончишь читать молитву, берешь иголку и синюю нитку. Продеваешь нитку в иголку. И дальше нитку отдаешь, а иголку оставляешь себе. И все – как рукой снимет [2].

Укус бешеной собаки. В сельской местности люди часто страдали от укусов бешеной собаки. В народном сознании факт бешенства не связывался с вселением демона в собаку. На Балканах мы фиксируем подобные факты. У гагаузов и албанцев Буджака и Приазовья записать подобные рассказы не удалось. Однако у албанцев Украины существовала любопытная лечебная практика, призванная исцелить пострадавшего от укуса бешеной собаки человека.

До середины XX в. самым действенным способом уберечь человека от болезни был следующий. Нужно было поймать укусившую человека собаку, срезать с ее спины клочок шерсти. Затем эту шерсть надо было сжечь, а пепел приложить к ране, оставшейся от укуса. Для сравнения с ситуацией сохранения традиций народной медицины можно привести материал, собранный во время экспедиции 2008 г. в Голоборду (пограничье Албании и Македонии). Здесь у македонцев-мусульман практикуется до наших дней подобный способ лечения от укусов собаки. Так, в селе Требишт мы были очевидцами, как одного нашего информанта, Рамазана Садику, его семидесятипятилетняя

мать пыталась уберечь от возможных последствий укуса собаки подобным же способом [1].

Бешенство человека. Бешенство человека считалось неизлечимой болезнью. По представлениям стариков, бешенство наступало от усталости мозга. Здесь мы видим, что информанты, как правило, не видят разницы между бешенством и сумасшествием или любыми иными психическими расстройствами.

Рассказывают, что всегда старики говорили о том, что некоторые люди много думают, очень себя нагружают размышлениями, все переживают – от этого и случается бешенство. Информанты, родившиеся в начале XX в. говорят о том, что во времена их молодости говорили о том, что бешенство у человека вызывают лучи солнца, проникающие в мозг. Это очень интересный сюжет, если иметь в виду, что есть болезнь, которую албанцы на Балканах ассоциируют с луной – это эпилепсия [7].

Историческая память нынешних информантов сохраняет сведения о знахарстве с момента переселения албанцев и гагаузов в Приазовье в середине XIX в.

Моя прапрабабушка детей лечила. Звали ее Калина. Это она еще в 1862 г. переселилась в с. Девнинское из Бессарабии. Рассказывала, что люди детей привозили к ней на лечение. Она брала того ребенка, мальчика или кого, и несла в попел. Раньше печки топили соломой. Она туда относила и шептала там. Что там делала, говорила, я не знаю. Но дитё поправлялось. Так лечили детей [4].

Плата за лечение. За целительство у знахарки или знахаря полагалось оставлять плату. Считалось, что если не заплатишь, лечение «не возьмется». На протяжении всего XX в. самой распространенной формой платы были деньги. Понятно, что часто целителям приносили домашние продукты (яйца, крупу и т.д.). Зачастую для лечения приносили необходимые средства – муку, воду и т.д. (муку сыпали от испуга и сглаза, на воду выгоняли различные хвори).

До конца XX в. общей практикой в албанских селах было оставлять деньги на свое усмотрение – кто сколько мог. Сейчас ситуация изменилась. «Вон говорят, бабо Мария П... цену установила. Раньше такого не было – сколько дашь. Тогда и лечение получалось. А теперь это называется габорство» (*габорство* (из укр. яз.) – взяточничество) [4].

Сами целители говорят, что плата для них никогда не была определяющим фактором – они просто всегда хотели помогать людям. Однако без платы, пусть даже и символической, лечение может не помочь [2].

Платили за лечение либо сами просящие, либо родственники, которые приводили больных. Деньги клали на стол, а не отдавали в руки. Именно такая передача платы считалась правильной – иначе лечение могло не «получиться». Если лечить водили сразу нескольких человек, платить полагалось ровно за каждого, одинаково как и приносить расходные средства – муку, воду и проч.

Явление святых, Божьей Матери и Господа Бога, предсказывающих дар целительства. Среди гагаузов и албанцев Приазовья бытуют рассказы о том, что способности к знахарству, умению лечить людей и проч. способностям может быть предсказано святыми, Божьей Матерью и самим Господом Богом.

Явление знахаря во сне. Среди албанцев и гагаузов Приазовья фиксируются устойчивые рассказы о том, что знахарь, способный помочь, иногда является больному во сне. Не все целители могут помочь в лечении – даже, если обычно они легко справляются с той или иной хворью. Болезнь в каждом конкретном случае индивидуальна и требует особого подхода.

Найти «своего» знахаря задача довольно сложная. Чаще всего люди отправлялись за исцелением к тем, кто пользовался лучшей репутацией в округе. Немаловажным фактором в решении отправиться к тому либо иному целителю была и психологическая совместимость. Очень ценили людей, которые могли быть приятными в общении, обходительными, обладали способностью убеждать.

Весьма важным был и эстетический фактор. Некрасивых старух и стариков побаивались на подсознательном уровне. У людей был инстинктивный страх перед уродством и глубокой старостью. К таким знахарям обращались в исключительных случаях – здесь побеждала, прежде всего, репутация умения побеждать всевозможные недуги.

Однако случалось так, что на выбор, к кому обратиться за помощью, решали сновидения. Как рассказывают информанты, бывало, что никто из знахарей не мог помочь и люди терзались в болезни. И неожиданная помощь приходила во сне.

Знахари против нечистой силы. Народные целители, по общему убеждению, могли избавить от видений, привидений, ночных стуков и нечистой силы. У разных целителей были свои методы.

Кража молитвы. Согласно бытующим представлениям, знахари, «знающие» люди занимаются целительством, используя молитву, определенный набор слов или словосочетаний, застывшие речевые формулы либо системный звуковой ряд, передающиеся из поколения

в поколение. Такая «молитва» обычно заучивается наизусть при передаче дара. Если знахарь в состоянии ее читать над больным – значит, это «его» болезнь, т.е. он в состоянии ее вылечить. Если вдруг молитва по какой-то неведомой причине «забывается» при сеансе лечения, то это явный сигнал свыше, что это не «его» болезнь, а больному следует обратиться к другому «знающему».

Очень часто, не рассчитывая на свою память, знахари записывают текст молитвы, речевые формулы и проч. на бумаге. Записанный текст хранят обычно в укромном месте – там, где его не смогут найти даже близкие (в любом случае эту запись берегут от постороннего взгляда).

Знахарство часто переплеталось с колдовством. Если в большинстве случаев информанты говорят о том, что некоторые «знающие» исцеляли от недугов, а другие, наоборот, приносили вред и наводили порчу, то бывало, что одни и те же лица могли как лечить, так и заниматься вредоносными практиками. Зависело это от отношения к людям – цели диктовались зачастую эмоциями.

Выводы. Полиэтнический регион, в котором живут албанцы и гагаузы (совместно с русскими, украинцами, болгарами, греками и др.), наложил отпечаток на знахарские практики. Однако в них можно четко проследить балканские и тюркские мотивы как в плане обрядовой составляющей, так и в плане лексики, использования родного языка как профессионального аргумента. Тема знахарства и народной медицины долгие годы находилась в тени научных интересов ученых, исследовавших эти группы населения (в силу, разумеется, понятных причин). Дальнейшая полевая работа и анализ полученных материалов могут помочь в освещении такой важной стороны традиционной культуры, как знахарские практики выходцев с Балканского полуострова.

Новик Александр

ЗНАХАРСКИЕ ПРАКТИКИ АЛБАНЦЕВ И ГАГАУЗОВ ПРИАЗОВЬЯ: АКЦИОНАЛЬНЫЙ КОД (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 1998-2012 гг.)

В Запорожской области Украины расположены три села с албанским и смешанным албанским и гагаузским населением: Гаммовка, Девнинское и Георгиевка. Названные поселения возникли в 1861-1862 гг.

Традиционным способом врачевания детей и взрослых было и остается, в известной мере, до сих пор обращение к «знающим» людям. Навыки целительства и колдовства пытаются передать чаще женщинам. В общей статистике знахарей-мужчин было очень мало.

Большинство «знающих» людей лечат от болезней тремя основными способами. Первый – с помощью чивита (*ma çivit*) – твердого мелообразного вещества темно-синего цвета (слово чивит обозначает в говоре албанцев Украины также темно-синий цвет). Это был наиболее распространенный способ врачевания. Главной составляющей подобной практики было «шептание» речевых формул. Процесс сопровождался либо завершался нанесением пятен чивитом на теле пациента.

Вторым способом врачевания было использование воска. Данный вариант являлся более действенным. К нему обращались тогда, когда «шептание» и чивит не помогали. Сеанс исцеления с помощью воска с технической точки зрения мог обставляться по-разному. Чаще всего расплавленный воск выливали в холодную воду, где он застывал.

Третий способ врачевания – сыпать муку. Высыпая муку на заслонку печи, «знающие» находили причину заболевания и назначали лечение. Важным инструментом в борьбе с недугами был нож.

Полиэтничный регион, в котором живут албанцы и гагаузы (совместно с русскими, украинцами, болгарам, греками и др.), наложил отпечаток на знахарские практики. Однако в них можно четко проследить балканские и тюркские мотивы как в плане обрядовой составляющей, так и в плане лексики, использования родного языка как профессионального аргю.

Ключевые слова: албанцы Украины, гагаузское население, знахарские практики, акциональный код, Приазовье, полиэтничный регион, Балканы, этнография, полевые материалы.

Novik Alexander

**THE HEALERS' PRACTICE
AMONG THE ALBANIAN AND GAGAUZIAN POPULATION
NEAR THE SEA OF AZOV: THE ACTIONAL CODE
(EXPEDITIONS 1998-2012)**

There are three villages in the Ukraine (the region of Zaporozhye) inhabited by the mixed Albanian and Gagauzian ethnic groups: Gammovka, Devninskoye and Georgiyevka founded in 1861-1862.

Up to nowadays a visit to people who have a special "knowledge" how to cure is a traditional way to deal with children and adults. Healing and witchcraft skills are mostly passed on from women to women. Men have rarely been involved in such practice.

There are three main means used by healers for treating people for an illness. The first mean is a treating with "tchivit" (ma çivit) - a solid chalk substance with a dark blue colour. Moreover the word "tchivit" also means "dark blue" in this dialect of the Albanians. Using this chalk was the most popular way of treatment among Albanian healers. The important part of the treatment was a "whispering" special speech formulas. This speech procedure was accompanied by spotting a patient's body with "tchivit".

Using of wax is the second way of treatment. This alternative way is considered to be more affective. Healers resorted to the help of wax in the case when "whispering" and "tchivit" were useless. Technically the process of healing by wax was organised in different ways. But most often the melted wax was poured out to the cold water and after that set.

The third mean to cure is to strew with flour. Strewing with flour on an oven door, healers managed to find a cause of illness and put a person on medication. Also a knife was an important tool to get over an illness.

The specific character of the polyethnic region is reflected in the healers' practice: Albanians, Gagauzians, Russians, Ukrainians, Bulgarians and Greeks share with each other this territory. Nevertheless we can easily find some Balkan and Turk motifs in the Albanian and Gagauzian traditional rites and in their lexicon as well, since they use their native languages as professional slangs.

Keywords: Albanians of Ukraine, Gagauzian population, healers' practice, actual code, Azov sea, multiethnic region, the Balkans, ethnography, expeditions data.

Источники и литература

1. АМАЭ: Новик: Голоборда 2008 – Новик А.А. Македонцы-мусульмане в Албании. Полевые записи. Ксерокопия с автографа. 2008. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1863. 33 л.
2. АОЕ: Новик 2009: Бурлачко_мифология – Новик А.А. Бурлачко: Мифология_1. Цифровая аудиозапись. 2009 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2009. Новик А.А.
3. АОЕ: Новик 2009: Мельничук_мифология – Новик А.А. Мельничук: Мифология. Цифровая аудиозапись. 2009 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2009. Новик А.А.
4. АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология – Новик А.А. Шопова_СМ_мифология. Цифровая аудиозапись. 2011 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2011. Новик.
5. Гагаузы, 2011 – Гагаузы / Отв. редакторы: М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. – М.: Наука, 2011. 615 с.

6. Квилинкова, 2011 – Квилинкова Е.Н. Народно-медицинская практика // Гагаузы / Отв. редакторы: М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. – М.: Наука, 2011. С. 502-517.

7. Tirta, 2004 – Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004. 452 f.

Паўлава Алена

УДК: 392.51(476)

ЖАНОЧЫЯ ВОБРАЗЫ Ў ВЯСЕЛЬНОЙ АБРАДАВАЙ ПАЭЗІІ БЕЛАРУСАЎ

Розглянуто основныя жаночыя образы, што сустрачаюцца ў весільных піснях на тэрыторыі Беларусі. Выявлено основныя асаблівості цих образів. Зазначена іх взаємодія, іх схожості та відмінності.

Ключовыя словы: абрад, весілля, образ, фольклорны образ, персанаж.

Найбольшая ўвага ў вясельнай абрадавай паэзіі беларусаў надаецца жаночым вобразам. Сярод якіх вылучаюцца наступныя: вобраз дзяўчыны-нявесты, вобраз маці маладой, дзяўчат-сябровак і многія іншыя. Тэрмін *вобраз*, у дадзеным выпадку *вобраз фальклорны* мае пэўнае значэнне, з аднаго боку, гэта “дзеючая асоба фальклорных твораў, элемент ці частка мастацкага цэлага, якая валодае самастойным зместам” [1, с.267]. У параўнанні з *мастацкім вобразам*, можна знайсці пэўныя адрозненні: “мастацкі вобраз адлюстроўвае не толькі агульны сэнс з’явы, але і непаўторную індывідуальнасць, галоўная асаблівасць мастацкага вобраза ў тым, што ў ім сутнасць з’явы раскрываецца праз індывідуальныя рысы” [2, с.46].

Першаснае азначэнне гэтых дзвюх паняццяў ў слоўніках дае падставы меркаваць, што фальклорны вобраз разглядаецца ў больш вузкім сэнсе, чым літаратурны, бо фальклорны вобраз – гэта “дзеючая асоба фальклорных твораў” [1, с.267], а слоўнік Лазарука дае наступнае, больш шырокае азначэнне паняцця мастацкага вобраза, такое як: “форма пазнання і адлюстравання жыцця ў мастацтве і літаратуры” [2, с.46].

Зноў жа нельга абыйсці ўвагай такія тэрміны, як *персанаж*, які таксама абазначае “дзеючую асобу літаратурна-мастацкага твора” [2, с.46], што ў сваю чаргу бліжэй па значэнню падыходзіць да паняцця фальклорны вобраз, бо і першы і другі маюць канкрэтнае значэнне, зварот да пэўнай дзеючай асобы.

Самым ярким вобразам ва ўсе часы лічыўся вобраз нявесты, яе стараліся паказаць з лепшага боку. Асноўная ўвага надавалася яе стараннасці, якая паказвалася на прыкладзе падрыхтоўкі дароў сватам. Рознымі прысмакамі, або прадметамі хатняй гаспадаркі дзяўчына адорвала гасцей у час абраду сватання. У розных раёнах Беларусі такія абрадавы момант праходзіў па-рознаму: напрыклад у Петрыкаўскім раёне Гомельскай вобласці “дзяўчына чакала, калі прыйдуць да яе госці, каб адарыць іх сваімі падаркамі. Часта гэта былі пірагі укусныя, каб паказаць, што яна сама пячэ” [Ф.К.С] У тэкстах вясельных песень таксама прасочваецца пахожыя прыклады, дзе вобраз дзяўчыны раскрываецца з большага боку, у іх паказваецца і яе хваляванне і адначасова ўнутраная стрыманасць:

Да за варотамі крыніца,
Крыніца.

Да на той крыніцы вадзіца,
Вадзіца.

Да на той вадзіцы дошчачка,
Дошчачка.

Да на той дошчачцы Ганначка,
Ганначка.

Да бяліла ручнікі бяленька,
Бяленька.

Прыйшла ж да яе матка яе,
Матка яе:

– Бялі, бялі, дзіцятка, беленька,
Беленька..

Ужо ж тваё сватоўе блізенька,
Блізенька...[3, с. 142]

Як бачна з прыведзенага прыкладу, вобраз дзяўчыны раскрываецца даволі поўна, пры дапамозе мастацкага сродку, як паўтор, які акцэнтуюе ўвагу на асноўных момантах: крыніца, вадзіца, дошчачка, Ганначка, матка і іншыя, якія ствараюць агульную карціну асноўных вобразаў, на якіх трэба засяродзіць сваю ўвагу.

Больш падрабязна пры дапамозе вясельных тэкстаў раскрываецца ўнутраны стан дзяўчыны, перадаюцца яе перажыванні і адначасова яе меркаванні наконт свята, праз яе паводзіны можна разгледзець яе жаданне ці нежаданне выходзіць замуж. Звычайна свой адказ жаніху і яго дружыне нявеста выказвае сваімі паводзінамі, яна проста сыходзіць з дому ў час сватання:

Прыехалі заручоны
Агрыпінку заручаці.
Аж яе дома няма [3, с. 39]

Пры абрадзе куплі-продажу нявесты, які адбываецца на сватанне дзяўчына паказвае свой нораў і адносіны да свайго будучага мужа. У розных раёнах Беларусі гэты абрадавы этап праходзіў па-рознаму. Як адзначаюць жыхары вескі Грабаў Петрыкаўскага раёна: “Прыходзілі ў сваты, давалі падаркі, гулялі, танцавалі. Раней бацькі прыводзяць якога хлопца-жаніха і застаўляюць сілаю” [К.М.М.]. Марыя Міхайлаўна ўзгадвае, я ў свой час “Мае бацькі рыхтаваліся да прыходу сватоў. І талеркі ставілі, і сталы накрывалі, але ўсё раўно, як мне не спадабаецца хлопец, адказвала яму і ўсё тут” [К.М.М.]



Вельмі яскрава адносіны паміж бацькамі і нявестай раскрываюцца калі бацькі прымаюць на сабе адказнасць ці аддаваць ці не сваю родную дачку за хлопца. Як бачна на прыкладах, маці згодна аддаць сваю дачку хоць за піўную чарку: “Аддая цябе мамачка, / Бярэ за цябе, родная, / Чарку піўную, / За цябе, маладую [3, с. 68]. Але ёсць выпадкі, калі дзяўчына сама просіць, каб не аддавалі за малую цану: “Таргуйся, татулька, таргуйся, / А папрасі горад стаўлёны, / Каб дзе было ўстаць, коней ўзяць, / Маладым баярам пагуляць [3, с. 68]. Або такі варыянт, калі дзяўчына на торг выстаўляе самае дарагое, сваю касу:

...Турбуйся, мамачка, турбуйся

Ды за маю касу таргуйся.

Стое мая каса тысячы дзве,

А я дзяўчына – не ўдава.

Стое мая каса чырванец,

А мой мілы не ўдавец [3, с. 69].

Пасля абраду сватання каса не заканчвала выконваць свае абавязкі, яна зноў з'яўлялася пры пасадзе, калі распляталі касу, што сімвалізавала пераход ад дзяўчыны да жанчыны. Гэты рытуал насіў сакральнае значэнне, што надавала яму найбольшую таемнасць і цікавасць.

Найбольшым драматызмам прасякнуты вобраз нявесты ў наступным дыялогу: “А ці мамка, вам дакучыла, што вы рана так заручылі?” [Ф.К.С.] або такі прыклад:

– Родная мая маманька,
Чым я табе надакучыла?
Чым я табе надакучыла,
Што мяне заручыла?
Ці сваім дзеваваннейкам,
Раненькім сняданнейкам?... [3, с. 97]

Крыўдай і невыносным болем прасякнуты радкі гэтай песні. Мастацкі сродак, як паўтор надае тэксту найбольшую напружанасць, нібы крык вырываецца з грудзей дзяўчыны: “Чым я табе надакучыла?” [3, с. 97]

Сваю абразу і крыўду на бацькоў дзяўчына выказвае сваім бацькам ў наступным тэксце:

Ой, каб я знала, каб я ведала,
Што мае заручыны.
Расчыніла б я, растварыла б я
У зелен сад вароцечкі.
А ўвагнала б я, а ўпусціла б я
Стада коней вараненькіх.
А няхай коні, няхай варанья
Руту-мяту паламаюць... [3, с. 110]

Дзяўчына любымі сіламі спрабуе вырвацца ад свайго заручэння, гэтым самым яна даволі эмацыйна выражае своеасаблівы пратэст. Але на прыканцы тэксту дзяўчына пачынае разумець, што ўсё дарэмна і здаецца:

...Ай, няхай рута-мята не будзе тута,
Ай, няхай не ляцеець.
Няхай Наташку мамка аддаець,
Ай, няхай не жалеець [3, с. 110].

Лепшымі дарадчыцамі з'яўляюцца сяброўкі нявесты, якія з вялікім задавальненнем прымаюць удзел ў яе лёсе. Выказваюць свае меркаванні наконт той ці іншай сітуацыі:

- Да заручонанька Верачка,
Да перайдзі сені, святліцу.
Да перайдзі сені, святдзіцу
Ды падай мамачцы вадзіцу.
- Да дзевачкі мае, сястрыцы,
Ужо ж я ў мамачцы не слуга.
Ужо ж я ў мамчкі не слуга,
Ужо ж мая вадзіца дарага... [3, с. 116]

Выраз “Я ў мамчцы не слуга” перадае эмацыянальнае стаўленне да будучага вяселля.

Калі разглядаць жаночыя вобразы на ўсіх абрадавых этапах, то можна будзе ўбачыць як яны раскрываюцца ў пэўных умовах, бо пры абрадзе сватання той жа вобраз нявесты паказваецца з аднаго боку, пры падзеле караваю – з зусім іншага.

Прыведзеныя прыклады вобразаў нявесты, яе маці і сябровак даюць нам падставы меркаваць аб тым, што вобраз нявесты – гэта сакральны вобраз, які нясе ў сабе пэўнае значэнне. І перадае не толькі знешнюю прыгажосць, але і ўнутраную стрыманасць. Таму можна лічыць, што ў дадзеным артыкуле гэтыя вобразы былі раскрыты найбольш поўна сыходзячы з таго, што ўсё ж такі ўсе гэтыя вобразы гэта пэўныя “Элементы ці часткі мастацкага цэлага, якія валодаюць самастойным зместам” .

Павлова Алёна

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДОВОЙ ПОЭЗИИ БЕЛОРУСОВ

Рассмотрены основные женские образы, встречающиеся в свадебных песнях на территории Беларуси. Выявлены основные особенности этих образов. Указано их взаимодействие, их сходства и различия.

Ключевые слова: обряд, свадьба, образ, фольклорный образ, персонаж.

Pavlova Helen

FEMALE CHARACTERS IN THE WEDDING RITUAL POETRY OF BELARUS

The main female characters that are found in wedding songs in Belarus. The basic features of these images. Pointed their interaction, their similarities and differences.

Keywords: ceremony, wedding, image, folklore image character.

Літэратура

1. Беларускі фальклор: Энцыклапедыя у 2т. Т.1: Акапэла–Куцця / Рэд-кал.: Г.П. Пашкоў і інш. – Мінск.: БелЭн, 2005. – 768с.
2. Лазарук, М.А. Слоўнік літаратуразнаўчых тэрмінаў / М.А. Лазарук, А.Я. Ленсу. – 3-е выд. – Мінск: Народная асвета, 2003. – 239с.
3. Вяселле. Песні ў шасці кнігах. Кн.1 / [Склад. Л.А. Малаш; Муз. дадат. З.Я. Мажэйка; Рэд. М.Я. Грыблат, А.С. Фядосік]. – Мінск.: Навука і тэхніка, 1980. – 680с.

Інфарматыры:

1. Запісана ў в. Конкавічы Петрыкаўскага р-на ад Фалеевай Клаўдзіі Сцяпанаўны, 1942 г.н.
2. Запісана ў в. Грабаў Петрыкаўскага р-на ад Касцюкевіч Марыі Мікалаеўні, 1941 г.н.

Пастух Надія

УДК 398.3:398.82(477-1.192.2:478)

ОБРЯД “ПОХОРОН ЛЯЛЬКИ” ТА СУПРОВІДНІ ГОЛОСІННЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ

Стаття присвячена аналізу обряду “похорон ляльки” та супровідної голосильної традиції, які побутують на теренах українсько-молдовського пограниччя та скеровані на те, щоб відвернути затьяжну посуху. Джерельною базою для дослідження стали матеріали семи експедицій, здійснених упродовж 2005-2009 рр. у десяти районах Молдови та семи районах Вінницької, Хмельницької та Чернівецької областей в Україні. У роботі проаналізовано причини, що сприяли природному входженню східнороманського плювіального ритуалу в систему традиційних українських обрядів. Саме явище осмислено як симбіоз української та молдовсько-румунської обрядово-фольклорних культур в умовах міжетнічного культурного пограниччя.

Ключові слова: “похорон ляльки”, обряди викликання дощу, голосіння, українсько-молдовське пограниччя.

Буття української народної обрядової культури та супровідного фольклору в умовах пограниччя об'єктивізується в низці своєрідних рис, одна з яких полягає в наявності на порубіжних теренах цікавих культурних явищ, вузьколокалізованих, обмежених зоною тісних контактів з іншими етносами та загалом не характерних усьому масиву.

Дослідження таких явищ важливе з огляду на те, що дозволяє окреслити особливості функціонування обрядів та фольклору на порубіжжі, а також простежити, який саме чужорідний елемент піддається вживленню в організм української народної культури та у який спосіб таке засвоєння відбувається.

Як одне з таких пограничних породжень постає обряд “похорон ляльки” та супровідні до нього голосіння, що побутують у середовищі українців у зонах їхніх контактів зі східнороманськими народами. Ця проблема була частково висвітлена в праці Анатолія Мойсея – в основному як порівняльна складова до обрядів викликання дощу в східнороманського населення Буковини [10]; а також у статті Лесі Горошко – в межах огляду загальної картини обрядів викликання дощу на теренах північної Молдови [6]. У цілому обрядове викликання дощу ставало предметом обговорення у працях останніх десятиліть Світлани Толстої та Микити Толстого [16]; [15]; [14]; [13]; [12], Тетяни Пригаріної [11], Наталі Велецької [3], Миколи Антропова [2], Танасія Колотила [8] та інших дослідників слов'янської та романської обрядових традицій. Однак деякі питання ще потребують окремого розгляду, зокрема актуальним залишається аналіз цього явища з погляду взаємовпливів української та молдовсько-румунської обрядово-фольклорних культур в умовах міжетнічного культурного пограниччя. Окрім того, наша стаття ґрунтується в основному на недрукованих матеріалах польових обстежень, які здійснив автор цього дослідження разом із колегою Ольгою Харчишин під час семи експедицій, проведених упродовж 2005-2009 рр. у десяти районах Молдови (Бричанський, Окницький, Дондушанський, Глодянський, Ришканський, Єдинецький, Фалештський, Флорештський, Синжерейський, Дрокіївський) та семи районах України (у Вінницькій, Хмельницькій та Чернівецькій областях). Частково залучатимуться й матеріали теренових досліджень етнолог Лесі Горошко, яка обстежувала українські села півночі Молдови в 2007 році.

На українських теренах обряд “похорон ляльки” та супровідні голосіння, які виконують у разі зтяжної посухи, побутують лише спорадично в порубіжних областях, як-от подекуди в Новоселицькому, Кельменецькому, Заставнівському, Сокирянському та Сторожинецькому районах Чернівецької області [10, с. 100]; [9, арк. 51; арк. 67], а також у Новоушицькому районі Хмельницької області [8, с. 34]. Із наближенням до Молдови частотність виконання обрядових чинностей зростає, зокрема на півночі Молдови про звичай *голосити за лялькою* згадують у більшості обстежених українських

сіл (с. Голяни Єдинецького р-ну, сс. Кодряни, Унгри Окницького р-ну, сс. Єлизаветівка, Мошана Дондушанського р-ну, с. Нова Чолаківка Фалештського р-ну, с. Николаївка Флорештського р-ну, с. Берлінці Бричанського району, с. Баронча Дрокіївського р-ну, сс. Слобода-Кишкаряни, с. Стара Таура Синжерейського р-ну). З огляду на таку картину цілком слушним видається припущення Анатолія Мойсея про те, що обряд був запозичений у сусідів-східнороманців [10, с. 100; с. 107; с. 109]. Разом з тим “похорон ляльки” глибоко увійшов у національну тканину ритуальної традиції українців, природно адаптувався до звичних і знайомих форм і сьогодні виглядає цілковито органічним у системі українських традиційних обрядів.

Добрий ґрунт для вживлення згаданого чужорідного елементу в українську обрядову культуру склало одночасно кілька обставин. По-перше, визначальною рисою українсько-молдовського пограниччя є загалом добра збереженість усієї похоронно-поминальної та голосильної традиції. Похоронний ритуал до сьогодні підтримує розгалужену та логічно вмотивовану послідовність обрядів, а архаїчні уявлення про смерть ще й нині залишаються запотребуваним сектором народного знання. Так, у більшості обстежених сіл виявлені порівняно недавні спогади про так звані *ігри при мерцеві* – релікт, що в основному затрачений на центральному масиві. Окрім того, ставлення до таких явищ українців периферійних теренів дещо різниться з їх оцінкою, поданою під час польових обстежень українцями основного етнічного ареалу. На віддалених від центру землях такі забави ще й сьогодні часто сприймають як здорове та цілком вмотивоване емоційне розкріпачення та належне, навіть оптимально підхоже за таких обставин, проведення часу. Таким же “духом старовини” овіяна голосильна традиція. Тут, за неодноразовими твердженнями інформаторів, голосити “*кажний може*”. Окрім того, повносила течія похоронно-голосильної традиції дихає на повні груди в системі інших різновидів плачів (*пародійних, сороміцьких голосінь*), що теж винятково добре збереглися на згаданому терені [4, с. 37]. Отож, переймання вторинних похоронів та голосінь у разі засухи від сусідів відбувалося за умов добре актуалізованої у свідомості та в повсякденній реалізації первинної форми обряду та вербального супроводу – похорону та похоронних голосінь.

Іншою не менш важливою обставиною, якою обумовлені легкість та природність сприйняття східнороманського обряду, стала наявність цілої низки типологічно схожих плювіальних обрядів, розповюдже-

них на усій українській етнічній території. Так, у період дошкульної засухи українці здійснювали громадські обрядодії різного характеру (збирання “податку на дощ”; особлива залученість до обрядів викликання дощу вдів; обрядові дії, пов’язані із місцями захоронення людей; наявність формульних текстів, виконуваних біля могил у час бездощів’я, існування дитячих закличок для стимулювання дощу; взаємні обливання; убивання тварин – жаби, вужа, горобця та їх захоронення [8, с. 33-48]), які перегукувались із окремими чинностями молдовського *Калояна* та загалом були дотичні до теми смерті.

І останнє – навіть на українських теренах, що віддалені від кордону із східнороманськими народами, можемо віднайти факти (хоча й поодинокі) виконання голосінь у ході “похорону” із метою викликання дощу. Так, на Поліссі (с. Чудель Сарненського р-ну Рівненської обл.) у 80-х рр ХХ ст. голосили за похованим раком: *“Наш раченьку, наш батеньку, / Да наш соколеньку, / Да як ми тебе похоронимо”*, вірячи в те, що *“як закопа’те ра’ка, то пі’де дош”* [12, с. 23]. Коментарі про спосіб захоронення та манеру голосіння схожі до тих споминів про поховання ляльки, які ми фіксували на українсько-молдовському пограниччі [12, с. 23]. Отож у свідомості українців – не залежно від терену проживання – уявлення про регуляцію вологи і тепла зберігали та продовжують зберігати генетичний зв’язок із комплексом уявлень про смерть та потойбічний світ.

На противагу характерним для східних романців та південних слов’ян назвам обряду викликання дощу (ім’я захороненої особи чи загальна назва на позначення померлого – Калоян; Скалоян; Герман; Пелегіє; Небіжчик; Мучениця; найменування метеорологічного явища, яке прагнуть гармонізувати шляхом проведення обряду, – Засуха; назва божества, відповідального за регуляцію тепла чи вологи в природі – Мати засухи; Мати дощу; Бабка дощу; Батько сонця тощо) українці послуговуються головню найменуванням “ховати ляльку (куклу)”, що відповідає типовим моделям дієслівних українських назв обрядів (як-от “колядувати”, “щедрувати”, “водити гаївки”). Подекуди можуть побутувати й інші назви, які відвертіше ілюструють зв’язок зі східнороманськими найменуваннями: “Поховання посухи” (с. Бабин Кельменецького р-ну) [10, с. 108]; “Суша” або “Пелегіє” (с. Михальча Старожинецького р-ну) [10, с. 109].

Обряд “похорону ляльки” в українських селах українсько-молдовського помезов’я не прив’язаний до певної календарної дати. Зрештою в обрядових традиціях усіх слов’ян захоронення ляльки, як

правило, не мають точної часової регламентації і відбуваються залежно від погодних умов у період від Юрія до Петра чи до Спасу [3, с. 188]. Обряд, отже, міг здійснюватися упродовж усього весняно-літнього періоду та розіграватися кілька разів поспіль. Водночас дослідники на підставі зіставлення “похорону ляльки” із типологічно схожими чинностями у східнороманських народів цілком резонно допускають думку про те, що певний із різновидів обряду міг мати визначену календарну прив’язку і здійснюватися як превентивний засіб із метою забезпечити “благодійну регуляцію тепла і вологи” [3, с. 192-193] упродовж усього весняно-літнього періоду. Дійсно, на території розселення східних романців обряд проводився як оказіонально, так і приурочувався до певної календарної дати (переддень Томової неділі, третього четверга після Великодня та ін.) [10, с. 100]. Разом з тим ознакою пограниччя є розмивання чітких вказівок щодо часової лімітації / довільності проведення обряду, унаслідок яких суміжні різноетнічні традиції наближаються одна до одної. Так, на Буковині східнороманське населення зберігає, як правило, лише оказіональну форму обряду [10, с. 100], тоді як українці на порубіжжі подекуди приурочують виконання обряду до певної встановленої дати, скажімо Івана Купала (с. Марамонівка Дрокіївського р-ну) [20, арк. 151] чи Вознесіння (с. Росошани Кельменецького р-ну Чернівецької обл.) [1, с. 328-329].

Збігаються в основних своїх рисах такі характеристики українського та молдовського плювіальних обрядів захоронення ляльки, як: 1) загальна структура обряду; 2) вік, стать та основні дії учасників “похорону”; 3) особлива участь в обряді старших жінок, які ініціювали проведення обряду; діями, порадами та грошима допомагали здійснити його, а також контролювали дотримання обрядового “канону”; 4) основне предметне оснащення чинностей; 5) обрані матеріали для виготовлення ляльки, труни та загалом “декорування” усіх похоронних атрибутів; 6) стиль “наряджання” ляльки; 7) місце захоронення; 8) місце та функції вербального компоненту в обряді.

Структурна схожість названого плювіального обряду в молдован і українців пояснюється не лише намаганням дотримуватися моделі запозиченого східнороманського обряду. Така подібність постає і внаслідок однотипності чинностей первинного обряду в обох сусідніх народів – похоронних ритуалів молдован і українців [7, с. 85], що лягли в основу розгортання вторинних похоронів. Переїнявши ідею хоронити ляльку з метою викликати дощ від сусідів-молдован, українці здійснювали сам обряд передусім відповідно до своєї моделі похорону.

Найпромовистіше про це свідчить вербальний супровід, який досить відчутно різниться від текстів, які зазвичай за таких обставин виконували молдовани. Навіть побіжний огляд тих творів, які побутують у ході молдовського Калояна, дозволяє побачити зовсім відмінний спосіб формування тексту, у якому основними можуть бути мотиви: “звернення до Матері дощу (Бабусі дощу) із закликом встати та відтак наслати дощ”; “звернення до Калояна (до дитини) із закликом передати нагору прохання люду про дощ”; “звернення до Калояна (до дитини) із описом безупинних його (її) пошуків матір’ю” [100, с. 95-97; с. 104]. Натомість тексти українських голосінь за лялькою переважно будувалися за схемою традиційних похоронних плачів українців: “Голося, як за мерцьом” (с. Мошана); “Як за вмирцями” (с. Марамонівка), “Да, так як за покойником” (с. Єлисаветівка). Спогади респондентів, а також тексти зафіксованих голосінь дозволяють стверджувати, що адресатом плачів найчастіше виступала донька, що зрештою збігається із “костюмом” персонажа захоронення: “Дитино, дитино моя, чого ти від мене забираєшся?” Таке во собі плели” (с. Дністрівка Кельменецького р-ну) [9, арк. 68]; “Я так голосила, як за дочков: “Стань та й поверниси, та й скажи, котрий твій жених, / Шоб мама до него заговорила...” (с. Нова Чолаківка Фалештського р-ну) [18, арк. 33]; “Ну, як, як голосят? Примірно: “Доню моя! Добра моя! Красіва моя! Чо’ ж ти вмерла?” (с. Мошана Дондушанського р-ну) [18, арк. 169]; “Вой, дочко, дочко! / Наша добра така! / Куди ти йдеш? / На кого ти нас лишаєш?” (с. Єлисаветівка Дондушанського р-ну) [19, арк. 42]. Як засвідчують мешканці обстежуваних сіл, голосильниці, звертаючись до покійниці, часто надавали їй певне ім’я, як правило, будь-яке жіноче ім’я: “Лялька... там дають мня – там Маня, Праня чи як там... Тай поплачут...” [18, арк. 169]; “Як давали мня, то: “Ой Манько, Манько!” чи то “Марусько, Марусько! Чо’ ти забираєшся? Чо’ ти нас лишаєш?” – так, як, знаєте, як старі жінки” [18, арк. 56]. Проголошуване ім’я конкретизувало імперсональний похорон та відтак, ймовірно, впливало на магічний ефект проведеного ритуалу. В окремих випадках голосіння згадують “бабуню”: “Катюшка моя! / Дай, бабуні, нам дощіку! / Дай, бабуні, дощіку...”; “Чьо’ бабуні ти нам дощіку ни даяш, / Та прибильни принеся ж? [5, арк. 41], що швидше за все можемо вважати впливом східнороманських голосінь у разі засухи, декотрі з яких адресовані Бабусі дощу: “Draga mea, moșica mea, / Da cum ne-ai supărat: / Pe noi ne-ai lăsat / Și ploaie ni ne-ai dat” (“Люба моя, бабцю моя, / Як ти нас засмутила: / Нас лишила / І дощу нам не дала”) [100, с. 96-97].

Як вже було зазначено, мотивне наповнення, композиція та ви-
конавська манера плювіальних плачів відповідали в основному
відповідним характеристикам похоронного голосіння. Однак голосіння
на випадок засухи разом з тим могли мати і свої особливості. Так, у
канву текстів впліталися формули, на кшталт: “Ой Манько, Манько,
дай, Боже, дощу!”, “Дай Боже, щоб дощ був, щоб нам всьо вродило,
щоб мали ми шо їсти”; “Господі, ну дай же нам дощучку! Господи!”. У
деяких селах голосіння за лялькою мали лаконічну узвичаєну форму,
яка не передбачала імпровізації: “Посухо, посухо, на кого ж ти нас
покидаєш?” [8, с. 34]; “Посухо, посухо, дай дощу по вухо! А як не по
вухо, то дай хоч...” (ади, не можу то нагадати)” [9, с. 68].

І все ж на українсько-молдовському порубіжжі трапляються
непоодинокі випадки, коли запозичений від сусідів-молдован обряд
виявляє своє генетичне коріння й у вербальному компоненті. Так, до-
водилося фіксувати спогади українців про побутування плачів, пере-
йнятих у молдован та виконуваних мовою оригіналу. До прикладу,
українка с. Стара Таура Синжерейського р-ну згадує про голосіння на
випадок засухи: “...Та дес на готар несли закопувати. Там і голоси-
ли за нев... По-молдавськи: “Сфинтул келетоаре / Пє ла сфинтул
соаре / Дей Думнєзеу плоає” [Святий мандрівник / До святого сонця
/ Дай, Боже, дощу]. Так ми, так голосили ми, як ішли на готар. По-
руськи не голосили” [20, арк. 57]. Окрім того, окремі голосіння виказу-
ють помітну суголосність до молдавської голосильної традиції:

Катюшка моя!

Дай бабуні нам дощіку!

Дай бабуні дощіку,

Та шоб урожай, шоб було, шоб мали їсти, Катюша.

Дитина наша, добра наша!

Чьо' бабуні ти нам дощъику ни даяш,

Та прибиль ни принеся ж?

Вітяни води витяче – ми будем жити.

Гай, Катюшко, йди та нам прибиль приноси.

Ми дуже ми його чекаїм,

Бо не будем мати, чим гудувати, чим жити [5, арк. 41].

Основна мотивна сув'язь “звернення із проханням про дощ – по-
яснення необхідності дощу” (дай нам дощу... – щоб...), як правило,
не фігурує у відповідних українських плачах. Однак типовою вона є
для молдовських (та й загалом східнороманських) голосінь на випа-
док засухи: “Прийди, дощ, / І намочи нас, / Щоб росла кукурудза!..”;

“...Надішли дощі, / Щоб вродили хліба...”; “... Щоб розпочався дощ, / Окропив жнива, / Щоб добре вродили / Ячмінь і пшениця, / Жито та просо, / Всі овочі, / І всілякі рослини!” [10, с. 114-115] та інші.

Варто наголосити на особливому серйозному ставленні до обряду та відтак на урочистому його проведенні із дотриманням усіх необхідних обрядових, вербальних і навіть емоційних складових. Свого часу на поважне, статечне ставлення до чинностей із лялькою звернула увагу С. Толстая, резюмувавши: “Поховальний обряд відтворюється цілковито серйозно і з усіма необхідними церемоніями (аж до участі справжнього попа у відспівуванні)” [14, с. 80]. Дослідниця зробила акцент на відсутності сміхових, пародійних елементів, характерних, скажімо, для таких вторинних похоронів, як похорон Костроми, Маслениці. Власні експедиційні матеріали підтверджують намагання учасників та глядачів чинностей якомога щільніше наблизити “похорон ляльки” до традиційного похорону небіжчика – із проведенням необхідних етапів, із залученням потрібних у таких випадках атрибутів, із дотриманням вербального комоненту та із відтворенням щирого емоційного фону обряду. Важливо було мати щирий жаль до покійниці, відчувати правдиві сум та журбу через втрату *дитини* та виявити їх у по-справжньому розпачливому голосінні. Це неодноразово підкреслювали респонденти українських сіл Молдови, описуючи обряд, очевидцями чи учасниками якого вони були: “Там п’ять-шість дівчат взрослых і я. Вони плачут всірйоз. Понімаєте?” (с. Білявинці Бричанського р-ну) [21, арк. 41]; “Хороним, плачем, голосим. Ціла процесія була. Йдем додому, поскорблені всі” (с. Молдаванка Фалештського р-ну) [17, арк. 76]; “Дала наставлення: “Дівчата, щоб ви ни сміялися. Ви бачте, шо нима... Ничо’ни всходи, всьо засихає. Голод буди. Ви понімаєте?” (с. Білявинці Бричанського р-ну) [21, арк. 41]. На щирості почуттів робили акцент і мешканці пограничних сіл в Україні: “За лялькою треба плакати від душі. як за рідною дитиною, щоб текли сльози” (с. Шебутинці Сокирянського р-ну) [8, с. 34].

Цікаво, що майже усі оповідачі, які розповідали про здійснюваний на їхніх очах чи ними ж самими обряд “похорону ляльки”, були непохитно переконані в ефективності таких дій. Кожен опис увінчувався картиною благодатної зливи, викликаної проробленими діями: “Дощу не було десь зо півроку. Горіло всьо на світі. Ми поховали ту ляльку, на другий день - дощ. Правда, чи не правда, але ми робили. Було такє, я пам’ятаю..” (с. Нова Чолаківка Фалештського р-ну) [18, арк. 33]; “І відтак через кілька день пішов дощ. То такі правду кажут, що за-

копувати ляльку” (с. Голяни Єдинецького р-ну) [18, с. 84]; “І, бувало, що лиш поховають – і дощ!” (с. Мошана Дондушанського р-ну) [18, арк. 170]. Сьогодні викликаний дощ, часом, по-сучасному пов’язують навіть не стільки із магічною дією самого обряду, скільки з вірою самих людей у результативність похорону: “Та якось вірили – та якось було” (с. Єлизаветівка Дондушанського р-ну) [19, арк. 43].

І сам звичай, і тверда віра в його ефективність, живуть та активно побутують ще й нині. На запитання, коли востаннє ховали ляльку в селі, ми, як правило, чули відповіді інформаторів про те, що обряд здійснювали ще й “цей год”, “в прошлом году”, “три года назад” (а фіксували такі спомини ми у 2007-2009 рр). Наші спостереження дозволяють зауважити, що порівняна актуалізація плювіального обряду відбулася в останні кілька років у зв’язку із нетиповими за своєю тривалістю і наслідками літніми посухами.

Отже, запозичений від молдован-сусідів обряд “похорон ляльки” та супровідна голосильна традиції, що побутують в українських селах українсько-молдовського пограниччя та скеровані на те, щоб відвернути затьяжну посуху, на сьогодні постають органічною складовою традиційної обрядової культури українців. Цьому посприяли і схожість традиційних похоронних ритуалів українців та молдован, і добра збереженість поховальної традиції та архаїчних уявлень про смерть на теренах українсько-молдовського пограниччя, і наявність цілої низки типологічно подібних плювіальних обрядів у двох суміжних народів, і світоглядна збереженість зв’язку між уявленнями про регуляцію вологи, з одного боку, та смерть і потойбічний світ – з іншого. Разом з тим в обрядовості та – меншою мірою – у супровідній пісенності українців присутні риси, що ще й нині засвідчують генетичний зв’язок ритуалу із східнороманською традиційною обрядово-фольклорною культурою.

Пастух Надія

ОБРЯД “ПОХОРОНЫ КУКЛЫ” И СОПУТСТВУЮЩИЕ ПРИЧИТАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ УКРАИНСКО-МОЛДАВСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Стаття посвящена аналізу обряду “похорони куклы” и сопутствующей голосильной традиции, бытующим на территории украинско-молдавского пограничья и направленным на прерывание затьяжной засухи. Основными источниками исследования послужили материалы семи экспедиций, осуществленных на протяжении 2005-2009 гг. в десяти районах Молдовы и семи районах Винницкой, Хмельницкой и Черновицкой областей в Укра-

ине. В работе проанализированы причины, которые способствовали природному вхождению восточнороманского плювиального ритуала в систему традиционных украинских обрядов. Само явление осмыслено как симбиоз украинской и молдавско-румынской обрядово-фольклорных культур в условиях межэтнического культурного пограничья.

Ключевые слова: “похороны куклы”, обряды вызывания дождя, причитания, украинско-молдавское пограничье.

Pastukh Nadiia

THE “DOLL’S FUNERAL” RITE AND LAMENTATION THAT ACCOMPANY IT ON THE TERRITORY OF UKRAINIAN-MOLDAVIAN BORDERLANDS

This article is dedicated to the analysis of the “doll’s funeral” rite and the tradition of lamentation that accompanies it, taking place on the Ukrainian-Moldavian borderlands and is meant to stop the longtime drought. The basis for the research are the results of 7 expeditions made during 2005-2009 on the territory of 10 regions of Moldova and 7 regions of Vinnytska, Khmelnytska and Chernivetska oblasts. The article represents the analysis of the reasons that promoted the natural entry of the eastern Romanian pluvial rite in the system of traditional Ukrainian rites. The phenomenon itself is seen through the symbiosis of the Ukrainian and the Moldavian-Romanian cultures of rites and folklore in the conditions of interethnic borderlands.

Keywords: the “funeral of the doll”, rainmaking rituals, lamentation, Ukrainian-Moldavian borderlands.

Джерела та література

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – Москва: Индрик, 2002. – 816 с.
2. Антропов Н.П. Белорусские этнолингвистические этюды: 2. *Вызывание дождя* (акциональный код) / Н.П. Антропов // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). – Москва: Индрик, 2004. – С. 190-216.
3. Велецкая Н.Н. Символы славянского язычества / Н.Н. Велецкая. – Москва: Вече, 2009. – 317 с.
4. Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило; [наук. ред. Л. Іваннікова]. – К., 2012. – 792 с.
5. Горошко Л.М. Календарні і рідинні звичаї та обряди в селах Дрокіївського, Синжерійського і Флорештського р-нів Республіки Молдова (польові матеріали 2007 р.). // Рукописний архів інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 568. – Арк. 1- 128.

6. Горошко Л.М. Обрядове викликання дощу на теренах північної Молдови: огляд польового матеріалу / Л.М. Горошко // Традиційна культура в умовах глобалізації: проблема збереження і оновлення етнічно-культурної спадщини: зб. наук. пр. за матеріалами міжнар. наук.-практ. конф., 27-28 серпн. 2008 р. – Харків: Видавництво “АТОС”, 2008. – С. 28-31.

7. Зеленчук В.С. Очерки молдавской народной обрядности (XIX, начала XX вв.) / В.С. Зеленчук. – Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1959. – 96 с.

8. Колотило Т. Про засуху в етнобаченні подолян / Танасій Колотило // Берегиня. – 2006. – № 3 (50). – С. 31-48.

9. Матеріали фольклористичної експедиції з теренів подільської та буковинської Наддністрянщини. Записала та розшифрувала науковий співробітник відділу фольклористики Ольга Харчишин // Рукописний архів інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 570. – Арк. 1-84.

10. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А. Мойсей. – Чернівці: ТОВ “Друк Арт”, 2008. – 320 с.

11. Пригарина Т.В. Обряды, связанные с дождем в весенне-летнем календарном цикле праздников украинцев, болгар и русских Одесщины / Т.В. Пригарина // Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования. Сб. научн. работ, посвященный 60-летию В.Н. Станко. – Одесса, 1997. – С. 327-334.

12. Толстая С.М. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва, 1986. – С. 22-27.

13. Толстая С.М. Пахание реки, дороги / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – Москва, 1986. – С. 18-22.

14. Толстая С.М. Похороны как вторичная ритуальная форма / С.М. Толстая // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд: конф.: тезисы докл. – Москва, Институт славяноведения и балканистики, 1985. – С. 79-81.

15. Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца / Н.И. Толстой, С.М. Толстая // Русский фольклор. – Т. XXI. Поэтика русского фольклора. – 1981. – С. 87-98.

16. Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полесье / Н.И. Толстой, С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – Москва, 1978. – С. 95-130.

17. Фольклор українців Молдови. Зап. О. Харчишин у 2005 р. // Рукописний архів інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 524. – Арк. 1-92.

18. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Понпа, Суворівка, Нова Чолаківка Фалештського району; у с. Голяни Єдинецького району; у сс. Бирладяни, Ружниця, Унгри, Наславча, Вовчинець, Кодряни, Каларашівка Окницького району, а також у с. Мошана Дондушанського району) 1-13 серпня 2006 року. Записали і розшифрували Н. Пастух, О. Харчишин // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 543. – Арк. 1-174.

19. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Єлизаветівка, Боросяни Дондушанського р-ну; с. Голяни Єдинецького р-ну) 10-14 серпня 2009 року. Частина I. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух // Рукописний архів інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 597. – Арк. 1-74. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Баронча, Первомайське, Марамонівка Дрокіївського району; у сс. Цамбула, Слобода-Кишкиряни, Таура Векі, Михайлівка, Ніколаївка Синжерійського району; у сс. Ніколаєвка, Проданешти Флорештського району) 15-27 серпня 2007 року. Частина I. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 567. – Арк. 1-162. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Білявинці, Верхні Халахори, Нові Каракушани, Берлінці, а також у м. Липкани Бричанського району) 22-27 серпня 2008 року. Частина I. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 582 а. – Арк. 1-68.

Петрова Наталія

УДК 392.332(=163.2)(477.74)

АТРИБУТИ ТА СИМВОЛИ ВЕСІЛЛЯ УКРАЇНЦІВ БУГО-ДНІСТРОВСЬКОГО МЕЖИРІЧЧЯ: КОРОВАЙ

Стаття присвячена аналізу побутування одного з головних обрядових атрибутів: короваю та інших виробів з тіста у весіллі українців Буго-Дністровського межиріччя. На основі власних польових досліджень охарактеризовано форми весільного печива та їх обрядове застосування.

Ключові слова: українці, коровай, шишки, весілля, обряд

Питання регіональної специфіки весільної обрядовості українців неодноразово ставало предметом наукової уваги, досліджувалось воно і автором статті [5-11]. Миколаївський район Одеської області

знаходиться на порубіжжі Лісостепу і Степу, є частиною Буго-Дністровського межиріччя, яке є малодослідженим в етнографічному плані, що актуалізувало проведення там етнографічних експедицій. В основу статті покладено матеріали власних польових досліджень в селах Андрієво-Іванівка, Антонюки, Ісаєве, Левадівка, Миколаївка, Настасіївка, Новопетрівка, Покровка, Скосарівка, Стрюкове впродовж 2007-2011 рр. з метою дослідження традиційної культури українців. Переважну більшість населення району за переписом 2001 року складають українці (92 %). Вони рівномірно розселені і визначають його етнокультурну виразність [7; 8].

Структура весільної обрядовості українців Миколаївського району в ХХ-ХХІ ст. є у своїй основі традиційною і поділяється на три цикли: передвесільний, власневесільний та післявесільний. У кожному з цих циклів збереглися основні обрядодії, особливою стійкістю відзначаються обрядодії санкціонуючого характеру.

Система атрибутивного коду весілля складається з наступних обов'язкових атрибутів: хліб, обрядове деревце, вінки, букети, одяг, прикраси, обрядові страви, напої, деякі характерні предмети окремих весільних персонажів, весільні дарунки, обрядові тварини (півень, курка, кінь), вода, вогонь та інш. Слід відзначити, що певною специфікою атрибутів є те, що в системі обрядових предметів є ритуальні атрибути, які спеціально виготовляються для даного весільного обряду з дотриманням традицій, натомість також є предмети, що є частиною повсякденного життя.

Розглянемо один з основних весільних атрибутів: хліб як поєднання обрядової семантики та символіки, що спеціально виготовляється для весільної церемонії. Важливим є те, що процес виготовлення весільних атрибутів є невід'ємною частиною весільного обряду.

Весільний хліб в традиційній культурі слов'ян хліб є предметом постійної наукової уваги [1-4; 12; 14]. Розглянемо присутність хлібу у різних атрибутивних проявах в ключових етапах весілля українців досліджених населених пунктів. Враховуючи, обмежені можливості висвітлити дану проблему в рамках статті ми не будемо подавати детальний опис перебігу обрядових дій, оскільки це вже було відображено у низці публікацій [6; 7, с.42-68; 8; 13].

Серед обрядодій *передвесільного циклу* найбільш стійкою за традиційним змістом є *сватання*. Обов'язковими атрибутами сватів (старостів), з якими вони приходили сватати молоду, були *хліб* та *рушник*: старости приносили *хліби* на рушнику [8, с.299]. Мати парубка

перев'язувала старостів рушниками, кожному старості давала по два хліби.

Старости (свати) вели розмову з батьками в алегоричній формі. Зазвичай мова йшла про купівлю-продаж курей, теличок, гусочок. Якщо батьки дівчини приймали хліб від старостів, це означало згоду на весілля. На знак згоди дівчина перев'язувала сватів (старостів) рушниками, нареченому виносила *калач* та гарну, шовкову, спеціально придбану хустину]. Хустку наречений викупував у дівчини, поклавши на тарілку гроші. [8, с.299]

У разі згоди дівчини на шлюб в Андрієво-Іванівці у кінці ХХ ст. мати молодої перев'язувала рушником жениха, старостів або дівчина перев'язувала старостів рушниками, а женихові на тарілці подавала хустину. Парубок клав на хустку хліб і викупував її у нареченої. Хустку передавав своїй матері. Рушники були і залишаються обов'язковим атрибутом сватання, натомість вже у 1990-х рр. дівчатам рушники вишивали бабусі. [8, с.300]

Хліб, принесений старостами на сватання, не віддавали, молода розрізала його на чотири частини та клала на чотири кутки столу. За іншим варіантом, принесений старостами хліб ламали і роздавали всім присутнім. У такий спосіб дівчина демонструвала свою згоду на шлюб. У 1960-х роках обрядодія з хлібом поступово зникає. Старостам дівчина віддавала свій хліб. У деяких селах обміну хлібом не було, але жених залишав хліб, принесений з батьківського дому. Молода його не розрізала, на випадок, якщо наречений передумає одружуватись і попросить його повернути, тоді молодий віддавав рушники і хустку. [8, с.300]

Обряд сватання існує і в наш час, але він втратив деякі традиційні структурні елементи, натомість хліб залишається одним з обов'язкових атрибутів у цьому обряді. [8, с.300]

Як вже зазначалось, весілля не обходилося без весільних атрибутів, серед них – хлібні вироби. У досліджуваному регіоні побутовали наступні види весільного печива: *коровай*, *гуски*, *голуби*, *шишки* та *калачі*.

Одним із важливих та стійких структурних компонентів весільної обрядовості українців досліджених сіл від 1940-х рр. і до початку ХХІ ст. залишається *коровайний обряд*.

Із здобного тіста виготовляли *короваї*, переважно округлої форми, в коровай запікали гроші і яйця, що, за народною уявою, мало забезпечити добробут молодому подружжю, шматком короваю обдаровували гостей. [7, с.50]

Зафіксовано також побутування *калачів*. Ними запрошували на весілля, їх дарували, на калачах підносили дарунки: неодруженим давали по одному, одруженим – по два калачі. За спогадами деяких респондентів, звичай випікати калачі для обдаровування весільних гостей поступово починає виходити з ужитку з 80-х рр. ХХ ст. [7, с.50; 8, с.303]

З шматочків прісного тіста випікали також *шишки – шишечки* : зовні схожі на шишку: ними запрошували на свайбу, обдаровували коровайниць, гостей. [7, с.50]

Зафіксовано парний виріб із шматків прісного тіста: *голуби – голубки*. Їх випікали парою так, щоб вони були разом.. Двох *голубків* перев'язували червоною стрічкою (лентою) та клали на тарілку перед молодими, молодята мали їх з'їсти, щоб жити, як голуби. Подекуди їх випікала мати нареченої.

Для роздачі дітям випікали *гуски* – переплетення з тіста.

Навіть в наш час виготовляють *гілля – гільце (гіллячко)* – гілочки вишні або виноградної лози обліплені шматочками тіста та запечені в печі, їх обмащували масою із збитих білків та цукру. «Гіллячко» вставляли в коровай і роздавали частинами в кінці весілля дівчатам, або ці гілочки обгризали молоді, їх нікому не повинні були давати. У Настасіївці гілку вишні, обліплену шишечками з тіста, так і називали – шишкою.

Зафіксовано побутування повір'я, що весільний хліб потрібно випікали у четвер, «бо чистий він», хоча подекуди якщо весілля починалося в неділю коровай випікали в суботу. [7, с.51; 8, с. 304]

Приготування весільного хліба супроводжувалось відповідними обрядовими діями. Коровай та інші види весільного печива випікали у молодого та у молодої вдома, а не деінде. Так, ще у 1980-х роках коровай обов'язково випікали відповідно до традиції, а від 1990-х вже здебільшого замовляють.

Для випікання весільного хліба (на *коровай*): короваю, шишок, голубів, калачів інших виробів з тіста батьки запрошували *коровайниць* - жінок, які були щасливі в шлюбі, мали дітей, оскільки, за народною уявою, їхня доля передавалась подружжю. Вдів та розлучених не запрошували. [7, с.51; 8, с. 304; 13, с. 360]

Кількість коровайниць мала бути парною: зазвичай їх було шість. Натомість в Ісаєвому коровай випікала не парна кількість жінок. Випікала коровай і мати при допомозі родичок, сусідок, куми (5-6 осіб). Іноді коровай випікала кухарка. На третій день весілля за гарний, вда-

лий коровай молоді несли їй додому хліб. У Новопетрівці коровайні обряди починались у суботу. Дві жінки, перев'язані рушниками, з калачами, пляшкою вина запрошували «на коровай»: «Батько, мама, невеста просить вас на коровай». У цей же день запрошені приходили «на коровай», з курячими яйцями, борошном, цукром. У цьому є прояв давнього звичаю колективної допомоги та участі роду і сільської громади у підготовці весілля.

Тісто місили по парах: спочатку одна пара, потім інша. Двом жінкам-коровайницям, які починали місити тісто, господарка гарним рушником зв'язувала руки, або за пояс, щоб молоді завжди були разом в парі, щоб коровайниці, діючи разом, насичували магією єднання цей ритуальний хліб.

Під час випікання короваю жінки були вив'язані, чисті, прифартушені. Ніхто не мав входити під час вимішування тіста, поки не посадять коровай у піч. Вважалося, що хлопання (бахкання) дверима може негативно відобразитися на сходженні тіста. Жінки навіть не сідали (щоб тісто не сіло), спеціально призначена для цього жінка давала їм воду, витирала піт, подавала борошно тощо.

Під час виконання обряду коровайниці співали:

Коровай регоче, горілочка хоче.

Горілочка наливається,

Короваю сподобається.

Коли коровай несли до печі, співали:

Наша піч регоче,

Короває хоче,

А челюсті усміхаються,

Короває сподіваються. [7, с.51; 8, с. 304-305]

У коровай обов'язково запікали ціле сире яйце [7, с.52; 8, с. 305; 13, с. 360-361], як символ початку життя, щоб у наречених обов'язково були діти; запікали монети, щоб молоді були багатими, щоб був добробут у сім'ї [20, 37, 48, 50, 59].

Залежно від кількості гостей випікали декілька короваїв (іноді навіть шість). Один серед них вирізнявся з—поміж інших великими розмірами, прикрашений шишками, квіточками. У нього встромляли свічки, гільце. Короваї досліджуваного регіону мають особливість: їх змащували білою масою збитих яєчних білків та цукру «щоб був гарний», прикрашали виліпленими з тіста колосками, шишками та голубами, вкладали сільничку. Можливо, використання білкової маси з цукром є запозиченням традиції приготування та прикрашення виробів з тіста до Великодня.

За випікання короваю жінкам дарували шишки.

Випікали також маленький коровайчик для молодих. Під час весілля вони його розламували і дивилися: в кого більший шматок, той буде головним у родині.

Після випікання короваю коровайниці мили руки, і воду виливали під дерево або поїли худобу, окрім свиней, їх не сприймають за благородних тварин [7, с.51; 8, с. 305; 13, с. 360].

З короваем пов'язано чимало прикмет та повір'їв, що віщували долю наречених. Якщо тісто сходило гарно, легко, то життя молодих буде добрим, якщо коровай тріснув, то життя не складеться. У Левадівці кажуть: якщо коровай гарно росте, то будуть гарно жити. Іноді коровай готували (перепікали) кілька разів, був випадок, коли коровай не вдався, але мама молодій про це нікому не сказала і сама перепекла коровай, її донька довго не жила в шлюбі, всього 10 років, потім розвелась. Мати вважає, що це прикмета збулася. У Скосарівці кажуть: згорів коровай – то геть заміж і не йди.

Тому ні за яких обставин не можна було зашкодити вже спеченому короваю (поламати його та інш.). Якщо коровай був завеликий, особливо дивились, чи не припікалася «голова» короваю, як він вийде з печі, щоб витягти його неушкодженим, розбирали піч (виламували челюсті).

Якщо під час приготування щось розбилося чи розлилося – молоді вже не будуть щасливі. Як коровай пригорів – життя не складеться.

Спечений коровай зберігали в такому місці, де ніхто не міг заподіяти йому шкоди, особливо стежили, щоб хтось не виламав шматок короваю. Зберігали в прохолодній хаті, іноді навіть відносили до сусідів.

З діжею (ваганами), в якій місили тісто, також зафіксовані деякі ритуальні дії. Червоною тряпкою, якою вимивали діжу (вагани), втирали молодого та молоду, щоб «були розові і не марніли». Ставали в коло, підіймали діжу і танцювали з нею [7, с.52; 8, с. 306].

Респонденти зазначають, що тільки у важкі роки (в часи війни – Н.П.), якщо не мали можливості, не випікали коровай. Замість нього випікали великий, високий хліб, в який запікали монети, прикрашали, вставляли свічки. Весільний хліб випікали тільки в тій оселі, де відбувалось весілля.

Вироби з тіста також побутували у якості обов'язковго атрибуту в обрядодії *запросин* на весілля.

Маємо варіанти *запросин*: у п'ятницю або у суботу кожен своїх гостей: наречена – своїх, наречений – своїх. В Андрієво-Іванівці та Левадівці у 1960-х рр. в четвер, шафар і шафарка з *шишечкою* і з бу-

кетиком, з пляшкою ходили запрошувати гостей. [7, с.53; 8, с. 306] В Ісаєвому за три дні до весілля ввечері невеста з друзками ходили з *шишками* чи *голубками* запрошувати на весілля.

З часом в обрядодії запросин відбуваються зміни, так у 1940-х рр. подекуди на весілля починають запрошували за тиждень листівками. У середині 1960-х років не весілля наречена і наречений запрошували кожен своїх гостей. Натомість обов'язковим елементом в обрядодії було те, що зайшовши в хату, звертались до господарів по імені і запросивши їх на весілля на визначений день, залишали *шишку*. З початку 1970-х рр. на весілля вже запрошували спеціально виготовленими фотографіями з відповідним надписом-запрошенням на весілля, з *шишками* вже не запрошували. Натомість, слід зазначити, що вже в останній чверті ХХ ст. спостерігається відродження деяких елементів традиційного запрошення на весілля. Наречений і наречена запрошували на весілля за тиждень: кожен своїх гостей: *шишками* та листівками, які передавали особисто в руки. [7, с.53; 8, с. 306]

Обрядові дії, які відбувалися ввечері напередодні весілля і за змістом відносяться до *дівич-вечора* (головиці), але у Миколаївському р-ні такої назви щодо вечора не зафіксовано. Натомість деякі респонденти пригадують розповіді своїх батьків, що перед весіллям були обряди, під час виконання яких мили голову, розчісували, заплітали косу.

Напередодні весілля збиралася молодь у молодого і робили гільце. В Ісаєвому виготовляли його з гілки будь-якого дерева, дружби з друзками прикрашали стрічками, квітами. Гільце несли поперед нареченого, коли йшли до молодої. Витанцьовували з гільцем у Каховці. У Настасіївці *гільце* випікали в той же день, що і коровай.

У нареченої у суботу дівчата також робили гільце. Для цього брали гарну гілочку верби чи іншого дерева, прикрашали паперовими квітами, цукерками. Після обряду покривання молодої, який відбувався дома у молодого, гільце розривали і роздавали дітям. В іншому випадку гільце розбирали ще у молодої, перед тим, як її забирав молодий.

У *власне весільному циклі* обрядів хліб відігравав важливу обрядову роль, так, як згадують респонденти батьківське благословення в 1940-1950-х рр. було обов'язковим: тримаючи в руках (в)ікону, мама проводжала молодих і казала «Хай Бог помагає, вік живіть, діти, мирно і дружно. Не лайтеся, є кусочок хліба: діліть пополам», а батько в руках хліб тримав.

У *перший весільний день* зранку у нареченого дома збиралися гості, батьки перев'язували їх рушниками і хустками, після застілля

виряджали нареченого за нареченою. Наречений у супроводі музик йшов за нареченою з шафарем, нанашками, старостами, весільними гостями або весільний почт їхав на двох підводах, прикрашених паперовими квітами. З 1950-1960-х рр. за нареченою їдуть на заквітчаному авто. Наречений обов'язково приносить з собою два *хліби*, загорнуті у рушник, які мати нареченої обмінює на свої.

Перед молодим влаштовували різного роду перепони, після подолання перешкод батьки нареченої зустрічали нареченого з *хлібом* і обмінювались *хлібами*. Рушник, у який був загорнутий його хліб, наречений після весілля забирав. Після обміну *хлібом* батьки нареченої зв'язували нареченому руки і заводили до хати або він тримався за хустину і мати заводила його у хату.

Після проведення обряду викупу жених забирав невесту і весільний поїзд вирушав на реєстрацію, батьки виряджали молодих до сільради та церкви з *хлібом*, іконою. Мати давала два *хліби*, які залишали в сільраді.

Коли жених і невіста йшли разом, не дозволялось переходити їм дорогу з порожнім відром, але потрібно переливати дорогу. В Шабельниках це не можна робити жінкам, тільки чоловікам. Жених або шафар давали гроші. В Ісаєвому, Каховці та інших селах на на застелений рушником стілець або табурет клали *калачі* або *хліб*, і діти обов'язково переливали дорогу. Боярин платив гроші, йому віддавали рушник і хліб.

Реєстрація шлюбу проходила в урочистій обстановці у сільраді, сільському клубі у присутності навіть тих, кого на весілля не запрошували. У 1960-1980-х рр. урочиста реєстрація шлюбу проводилася за затвердженим органами влади сценарієм, і тільки у 1990-х рр. з'явилася можливість вносити зміни і додавати елементи з традиційного обряду. З традиційних атрибутів обряду під час реєстрації шлюбу найбільш вживаними були і залишаються хліб та рушник.

Після реєстрації шлюбу та вінчання молодих біля воріт зустрічали батьки з хлібом – сіллю (у 1960-1980-х рр. – без ікони).

Респонденти зазначають, що у 1940-1950-х рр. на весілля приходили з хлібом і горілкою, сплачувати гроші на «марш» музикантам.

На весільному столі перед нареченими ставили *коровай*. За третім столом староста запрошував дарувати. Відбувалося це наступним чином: старший боярин (шафар) ставав на ослін і вдавав, що ніж зовсім тупий, не хоче різати коровай, та не розрізав короваю доки його не перев'яжуть і не дадуть могорич. Мати нареченої перев'язувала його рушником, в останній чверті ХХ ст. – відрізами з матерії і так

перев'язували його доти, доки не нав'яжуть достатньо рушників. [7, с.59-60; 8, с. 315]

Потім старший боярин (шафар) розрізав коровай на стільки шматків, скільки було запрошених. Шматки нарізав якомога тоншими, щоб більше залишалось – боярину (шафарю). Перший шматок короваю давали нареченим. Якщо в цьому шматку їм попадалася копійка, це віщувало багатство. Після них коровай роздавали всім гостям. Починали дарувати з батьків, потім: нанашки, старости, тітки, дядьки. Підносячи на тарілці дві чарки з горілкою або вином та приказуючи: «жених і невеста просять на квіточку, на горілочку» або «жених і невеста просять на подарок», шафар називав ім'я гостя і ким він (вони – родина) доводяться молодим – так він запрошував дарувати. У Каховці промовляли: «Просим на хліб, на сіль жениха і невесту, щоб щастя, здоровля було». У Настасіївці дружбар запрошував дарувати словами: «У наших молодой/молодого є рідна тітка/хресна мама/дядько. Тітка Маруся, молодий та молода дарують вас хлібом». Підошву короваю віддавали музикам.

Гості випивали чарку, кляли гроші на тарілку або давали подарунок: гостям роздавали по шматку короваю та калачі. Членам родини давали два калачі і два шматки короваю або шишку. Мати на кожен калач клала хустку (платок): щоб не голий хліб людям роздавати. Коровайницям дарували шишечки.

В останній чверті ХХ ст. процедура дарування залишається традиційною, дарували переважно гроші. Відбувалося це наступним чином: шафар наливав у склянки горілку, клав у миску дві скибки короваю, і по черзі підходив до гостей. Дарували по дві скибки короваю, навіть якщо вдова чи розведений, такий звичай: щоб була пара. Крім короваю, дарували ще й калачі. Якщо родичам дарували калачі, покривали подарунком. Першими дарували найближчі родичі: спочатку батьки, потім нанашки, далі родичі і гості, або першими пригощали нанашків, потім батьків. Дарували у молодой лише її гості, гості молодого, які прийшли з ним, дарували пізніше – у жениха. Підошву від короваю давали музикам. Шишку (прикрашену тістом гілку) роздавали дітям перед тим, як різали коровай. Якщо молода була з іншого села, дарування могло проходити у молодой на другий день весілля.

Дарування могло проходити і на другий день весілля, відповідно й коровай ділили на другий день. Менший коровай забирали до молодого, коли забирали наречену. У такому випадку у перший день дарували неодружені, а на другий – одружені.



*Молодий з хлібами в рушниках.
1986 р.*



*Ресстрація шлюбу в сільраді.
Весільний коровай та свічки. 1994 р.*



Батьки зустрічають молодих. 1986 р.



Коровай та гілля. 1985 р.



*Коровай на весіллі батьків.
2012 р.*



Дарування. Калачі. 1990 р.

Після закінчення дарування у Петрівці віддавали гільце. Дівчата його оберігали, але як тільки шафар закінчував дарувати, він кидав гільце. Вважали, що та, що його спіймає, наступною піде заміж.

У молодій весілля тривало до п'ятої-шостої години вечора, потім приходив час забирати молоду до молодого і після викупу приданого батьки молодій проводжали доньку до молодого.

Батьки молодого зустрічали молодих з іконою, з хлібом і сіллю на рушниках, обсівали зерном, у невести також були дві хлібини, які дали її батьки, вона обмінювалася хлібом з батьками нареченого, цілувала батька, а молодий – матір.

Наречена дарувала батькам молодого подарунки та промовляла:

Папа, дарую вам сорочку,

Щоб любили, як рідну дочку.

Мама, дарую вам хустину,

Щоб любили, як рідну дитину.

Батьки молодого казали, що в них сьогодні появилася ще одна дитина: «Поважай нас, а ми будемо любити тебе». Батьки молодого давали молодим хліб, ті його куштували, а свекруха придивлялась: який шматок невеста відкусить.

Мати жениха перев'язувала молодим руки рушником, заводила до хати, обводила тричі кругом столу. На весільному столі у молодого в *короваї* стояли ті самі свічки, що і у нареченої, їх приносили нанашки молодій. Світилки засвічували свічки, коли молоді сідали за стіл.

У нареченого перебіг другої половини дня весілля був такий самий, як і в нареченої. Запрошені гості з боку невести після першого столу вже їхали (йшли) додому. Дарування проходило за схожою до весілля у молодій схемою. Дарували весільних гостей двома калачами і шматком короваю. Гості не розходились, поки не подарували, іноді дарували на другий день: за першим столом дарували молодим, а за другим, коли батьки переодягались, вже їм дарували.

У післявесільних обрядодіях також зафіксовано побутування короваю та виробів з хліба, так всі весільні гості приходили з хлібом і горілкою.

Другого весільного дня застілля влаштовували у молодій та молодого. Одним з ключових моментів після весільних обрядів було засвідчення (демонстрація) цнотливості (чесності) молодій: молодий засвідчував це червоним вином, в пляшках і графинах, пов'язаних червоними стрічками. Перші чарки молодий наливав батькам, як подяку за гарно виховану доньку, а потім всім іншим. В Олексіївці у гра-

фин, перев'язаний червоною стрічкою, встромляли колосок пшениці. З цього графина спочатку наливали жениху і невесті, а потім іншим. Червоною стрічкою (ниткою) перев'язували курку і пританцьовували з червоною стрічкою. Натомість, нами зафіксовано, що окрім того, що на ознаку чесності молодої ще у 1960-х роках демонстративно возили селом простирadlo (простінь) молодих, пили червоне вино, всі пляшки перев'язували червоними стрічками. На ознаку того, що дівчина була «нечесною» наливали горілку і чіпляли білі стрічки, це було соромом для молодої та її батьків. Респонденти зазначають, що у першій половині ХХ ст. якщо дівчина була «нечесною», перев'язували пом'яту кружку або серед подвір'я клали решето на дві палиці і прив'язували канатом, а невістку заставляли носити воду з криниці, щоб наповнити це решето. Відомі випадки, коли у *коровай* запікали зім'яту кружку, якщо (ще до весілля – Н.П.) було відомо, що молода «нечесна». Це означало, що наречена вже була пом'ята. [7, с.65; 8, с. 320]

У випадку одруження останньої (або єдиної) дитини на другий день весілля батьків переодягали у наречених та робили «весілля батьків» [7, с.65; 8, с. 320-321]. Батьки виступали в ролі «молодих»: перед ними ставили спеціально спечений *коровай*.

Також в цей день обов'язковим було відвідування сватів сватами: батьки нареченої обов'язково зустрічалися з батьками нареченого. Після частування гостей за першим столом у молодого, приїжджали батьки молодої, як і всі гості, з *хлібом* та горілкою, свати їх зустрічали, перев'язували, обмінювалися подарунками.

Люди, які брали шлюб вдруге, весілля не робили. Коровою не випікали.

В наш час відроджується все більше елементів традиційного весілля: в сільradі до церемонії громадської реєстрації шлюбу включено елементи, притаманні традиційному обряду укладання шлюбу: молодих зустрічають з хлібом, молоді стають на рушник, і ним також зв'язують руки молодим.

Хліб є найбільш функціонально значимим серед всіх атрибутів, він присутній на всіх етапах весілля. Особлива символічна значимість хліба має тісний зв'язок з загальною семантикою весільного обряду, хліб та вироби з тіста є уособленням долі, плодючості. Продукуюча функція хліба є домінуючою у весільному обряді. Кожен етап весілля супроводжується присутністю хліба, що відіграє свою роль в структурі обряду: сватання, взаємні відвідування родичів напередодні весілля, викуп дарів та приданого, обряд приготування хліба, запросини, виїзд

нареченої з дому батьків, вінчання, зустріч молодих в домі нареченого, весільна трапеза, перша шлюбна ніч, та інш. Присутність хліба та виробів з борошна в ключових моментах весілля не є випадковою, під час весільного ритуалу в момент розділу хліба знову відбувається перерозподіл долі та щастя, тому віра в магічну силу хліба та обрядових дій з ним є найбільш стійкою в весільному обряді. Ритуал роздачі хліба на весіллі має глибоку символічність: приготування хліба відбувається з продуктів, які збирали всім селом або родом: борошна, яєць та інш.

Отже в структурі весілля українців Буго-Дністровського межиріччя, зокрема Миколаївського р-ну, на всіх етапах одним з ключових атрибутів виступає коровай, хліб та інші вироби з тіста. Важливе обрядове значення мають особливості приготування, замішування та випікання весільного хліба та його різновидів. Зафіксовано також регіональні особливості у прикрашенні весільного короваю та гільця, це питання потребує додаткового дослідження. Обрядовий хліб відіграє важливе значення в діях обрядового санкціонування згоди на шлюб під час сватання, запрошення на весілля, під час зустрічі молодого/молодої, благословення, дарування. Зазначені обрядодії були спрямовані на плодючість молодої, на щасливе подружнє життя молодих, на добробут в їхній родині і ключову роль в цьому відігравав обрядовий хліб.

Петрова Наталья

***Атрибути и символи свадьбы украинцев
Буго-Днестровского междуречья: каравай***

Статья посвящена анализу бытования одного из главных обрядовых атрибутов: каравая и других изделий из теста в свадьбе украинцев Буго-Днестровского междуречья. На основе собственных полевых исследований охарактеризованы формы свадебного печенья и их обрядовое значение.

Ключевые слова: украинцы, каравай, шишки, свадьба, обряд

Petrova Natalia

Atributy and characters of wedding of Ukrainians of Bugo-Dnestr country between: round the loaf of bead

The Article is devoted analyze bytovaniya one of main ceremonial attributes: round the loaf of bead and other wares from a test in wedding of Ukrainians of the Bugo-Dnestr country between. On the basis of the own field researches the forms of wedding thin captain and their ceremonial value are described.

Keywords: Ukrainians, round the loaf of bead, cones, wedding, ceremony

Джерела та література

1. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців.-К., 2000.-191 с.
2. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження).-К., 1988.- 192 с.
3. Борисенко В.К. Форми побутування весільного короваю. // Народна творчість та етнографія, 1981. - №5. С.37.
4. Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1988.
5. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Весільна обрядовість українців південно-західної України: порівняльний аналіз //Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність. Науковий збірник.-Кам'янець-Подільський: Абетка-НОВА, 2002.-С.118-126.
6. Кушнір В.Г., Петрова Н.О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.).-Одеса: Гермес, 2008.- 256 с.
7. Кушнір В.Г., Петрова Н.О., Поломарьов В.М. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський р-н). – Одеса СМІЛ, 2010.- 392 с. (49 др. арк.)
8. Петрова Н.О. Весільна обрядовість українців Миколаївського р-ну Одеської області середини ХХ – початку ХХІ ст.: нові польові матеріали // Весільна обрядовість у часі і просторі. Збірка наукових праць. /Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання».- Одеса, 2010.- С.293-324.
9. 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.
10. Петрова Н.О. Деякі аспекти вивчення коровайних обрядів в українському весіллі Одещини //Історія України. Маловідомі імена, події, факти. (Збірник статей). Випуск 8. Проблеми вивчення та відтворення історико-культурної спадщини.-Київ: Рідний край,1999.-С.163-168.
11. Петрова Н.О. Коровайні обряди в передшлюбних дійствах українського весілля Одещини //Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. Третя Міжнародна етнологічна конференція студентів та молодих вчених. -Одеса, 1998.-С.126-129.
12. Сумцов Н.Ф. Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков. – 1885
13. Чокан К. Коровай у весільній обрядовості українців Верхнього Потилігупля (40-70-ті рр. ХХ ст.) // Весільна обрядовість у часі і просторі. Збірка наукових праць. /Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання».- Одеса, 2010.- С.359-364.
14. Ястребов В. Свадебные обрядовые хлебы в Малороссии // Киевская старина. – 1897. - №11.

ОБРЯДОДІЯ ЗАПРОШЕННЯ НА ВЕСІЛЛЯ У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ

Головну увагу у статті приділено особливостям обрядодії запрошення на весілля на території Східного Поділля.

Ключові слова: *весілля, трансформація, традиційна випічка.*

Дослідження стану збереження традиційної весільної обрядовості українців, її окремих елементів є одним із актуальних завдань сучасної української етнології. Цікавим, на наш погляд, є регіон – Східне Поділля, для якого характерні етнокультурні зв'язки українців з різними етносами, що склались упродовж різних історичних періодів: входженням до складу різних держав та сусідством з Молдавією, що позначилось на особливостях культури цього регіону, зокрема, його південно-східної частини, що охоплює Могилів-Подільський, Ямпільський, Піщанський райони Вінницької області, розташовані у смузі міжетнічного молдавсько-українського порубіжжя.

Метою даної статті є аналіз особливостей обрядодії запрошення на весілля на території Східного Поділля.

Запрошувати на весілля намагались за тиждень до весілля, дотримуючись певних заборон: обов'язково запрошували в хаті, а не на вулиці, про це свідчить і народна мудрість: *«Просили на дорозі, щоб не були на порозі»*. На переважній частині досліджуваної території на весілля традиційно запрошують у суботу: *«На весілля молода запрошувала в суботу вдень, а гостей з інших сіл могла запрошувати за тиждень до весілля»* [23, Арк. 3], локально фіксується запрошення і у п'ятницю, спорадично побутує запрошення в четвер. Про зміну чітко визначеного дня, в який запрошували на весілля, свідчить респондент із села Вербка Чечельницького району Вінницької області: *«Запрошувати гостей на весілля починають з вівторка, а колись запрошували лише один день, в п'ятницю!»* [18, Арк. 3]. Проте, в окремих селах має місце запрошення в *будь-який інший день* тижня. Такий звичай поширений у окремих населених пунктах Вінницького, Барського, Тростянецького, Бершадського, Жмеринського, Калинівського, Хмільницького, Крижопільського, Козятинського, Літинського, Липовецького, Могилів-Подільського, Немирівського, Муровано-Курило-

вецького, Оратівського, Погребищенського, Піщанського, Тульчинського, Іллінецького, Чернівецького, Тиврівського, Шаргородського, Чечельницького, Ямпільського, Теплицького районів Вінницької області, а також у Дунаєвецькому, Красилівському, Летичівському, Теофіпольському районах на Хмельниччині. Так, у селі Буша Ямпільського району Вінницької області запрошувати на весілля могли у *вівторок*.

Отже, матеріали дослідження показали, що на переважній частині Східного Поділля традиційним для запрошення днем є – *субота*, малопоширеним є запрошення у *п'ятницю*, спорадичним явищем є запрошення у *четвер*. Обов'язковим при запрошенні на весілля є дотримання звичаю запрошувати у хаті. У селах Стіна Томашпільського району, Слобода Бушанська – Ямпільського району та Краснопілка – Гайсинського району Вінницької області поєднувалась традиція запрошення на весілля в *п'ятницю* та *суботу*.

Польовий матеріал засвідчив, що на більшій частині досліджуваної території побутує форма запрошення на весілля, коли молоді запрошують на весілля *особисто*, менш поширеним є запрошення *листівками*. Так, у селі Красненьке Іллінецького району Вінницької області *молодий з боярином ходили до своєї родини, а молода з дружкою до своєї і просили* [9, Арк 4]. Ця традиція поширена уселах Вінницького, Барського, Бершадського, Тростянецького, Гайсинського, Жмеринського, Калинівського, Хмільницького, Крижопільського, Козятинського, Літинського, Липовецького, Могилів-Подільського, Немирівського, Оратівського, Погребищенського, Піщанського, Томашпільського, Тульчинського, Іллінецького, Чернівецького, Шаргородського, Тиврівського, Чечельницького, Ямпільського, Теплицького районах Вінницької області, а також у Дунаєвецькому, Красилівському, Летичівському, Старокостянтинівському, Теофіпольському районах Хмельницької області.

За традицією, для запрошення на весілля і молодий і молода, використовували спеціальну випічку – *калачі*. Детальний опис запрошення на весілля вдалося зафіксувати у селі Стіна Томашпільського району Вінницької області: «*Старша дружка носить в руках калач молодої, прикрашений куклою з прядива, васильком і двома червоними квітками, зв'язаними червоною стрічкою. Це той калач, через який у п'ятницю вони рвали барвінок... Запрошує: вітається, три рази вклоняється в хаті – «Просили тато і мама і я вас прошу на весілля!» На столі молода кладе калач із куклою. Молоду з дружкою (молодого з дружною) запрошують сісти. – «Сідайте, будь ласка, бо і в нас є дівчата, щоб і в нас старости сідали».* Рідніші пригощають.

Якщо молода близька родичка – її перев'язують хусткою і запрошують разом із дружкою за стіл. Після чого молода дякує, забирає свій калач і йде просити далі» [16, Арк. 12]. Використання великої кількості калачів поширене у східних районах Вінницької області. Так, у селі Сологубівка Оратівського району Вінницької області молода також запрошувала на весілля калачами, які носила в торбі. У цьому населеному пункті зафіксовано пісню, яку співали для молодої, коли та поверталась додому після запрошення:

«Спитай мене, моя мамо, звідки я йду,

Спитай мене, моя мамо, що я несу.

Несу тобі торбу з калачів –

Попросила на весілля родичів» [14, Арк. 34];

Молода просила на весілля гостей з калачем, який мав бути оберезаний стрічками [6, Арк. 5]; Молода просить на весілля з калачами, які повинні бути перев'язані червоною стрічкою [10, Арк. 6]. Такий звичай зафіксовано у деяких селах Вінницького, Бершадського, Гайсинського, Жмеринського, Калинівського, Крижопільського, Козятинського, Літинського, Липовецького, Погребищенського, Тульчинського, Іллінецького, Шаргородського районів Вінницької області, а також у Красилівському районі Хмельницької області.

Калачі, якими запрошували найближчих родичів, мали певну відмінність за формою і розмірами від калачів, якими запрошували інших гостей. Так, у селі Слобода Дашківецька Вінницького району Вінницької області хрещених рідного дядька і тітку запрошували з сорочкою, хусткою, рушником та обов'язково із «паровим калачем», який боярин клав на стіл [19, Арк. 2]. Паровий або парний калач складався із двох невеликих, зліплених до купи калачиків. У селі Малі Крушлинці родичів запрошували маленькими калачами, а хрещених – великим калачем [4, Арк. 23]. У нашій роботі фіксується рідкісний обряд, коли молода запрошує на весілля молодого: у селі Велика Стадниця після того, як молода запросила всіх гостей, вона поверталась додому, їй за традицією давали «паровий калач», щоб вона йшла до молодого і просила його за чоловіка [3, Арк. 7]. У ньому простежується зв'язок з описом звичаю у Боплана, за яким дівчина просила у хлопця взяти її за жінку [24, с.75]. Як бачимо, певна відмінність виявляється у виді випічки для запрошення в межах одного Вінницького району. У південних і південно-східних районах для запрошення на весілля випікають один або пару великих калачів, які лише кладуть на стіл, а, виходячи з хати, забирають з собою [28, с. 39].

Як бачимо, молода могла ходити з одним калачем, який вона забирала після запрошення або ходити з одним калачем і забирати його після запрошення, а господарям залишати один з калачів, які носили дружки – цей варіант побутує у селі Хоменки Шаргородського району Вінницької області: *«Молода колач брала на бинду, а дружки в хустку чи на бинду (з 30 чи скільки треба) і просили.»*[27, с. 374]. У селі Бірків Літинського району Вінницької області починали просити з хрещених і найближчих родичів, яких просять подвійним калачем і хусткою, сусідів же з простим калачем [11, Арк. 4].

Сліди давніх вірувань зберігає звичай використання маленького калачика для першого стрічного при запрошенні у селі Малинки Погребищенського району Вінницької області: *«На весілля запрошували парою калачів, прикрашених квітами і зв'язаних червоною стрічкою, які носили дружка (у молодого дружба). У молодого чи молодій ще був маленький гарно прикрашений калачик, яким запрошували першого стрічного на дорозі»*[15, Арк. 3]. Подібна обрядодія запрошення першого стрічного побутує у родильній обрядовості: *«На Наддніпрянщині і Лівобережжі, якщо попередні діти вмирили, за кумів запрошували перших стрічних людей – «стрічних кумів», «кумів з дороги».* І в тому, і в іншому випадку виходили із єдиного правила, що визначалось бажанням перехитрити злі сили, що могли нашкодити здоров'ю дитини [25, с. 120]. Проте, в межах різних обрядів одне правило може мати різні функції та різний зміст. На наш погляд, давання нареченою випічки при запрошенні першому стрічному можна розглянути у двох аспектах. Перший: подавання калачика – дар, жертва; другий: мотив першого зустрічного – за аналогією християнської милостині магія ґрунтується на уявленнях про випадкового перехожого як образу мандрівних святих, убогих (яких в ім'я господа слід обдарувати), на кшталт тих, хто завжди біля церкви просить милостиню.

Побутування обрядодії, коли калач на запросинах залишають господарям, зафіксовано у селах Вінницького, Козятинського, Літинського, Оратівського, Іллінецького, Чернівецького, Теплицького районів Вінницької області. Калач, який залишають в хаті під час запрошення на весілля, потрібно зразу ж з'їсти: *«щоб не черствів, аби молоді швидко не зостарілися»* [9, Арк. 13]. Тому у більшості сіл ці калачі відразу розламували і куштували. Проте у окремих населених пунктах Барського, Гайсинського, Липовецького, Ямпільського районів Вінницької області, а також у Красилівському районі Хмельницької області використання випічки при запрошенні відсутнє. Калач не зали-

шають у селі Стіна на півдні Вінниччини, що є локальною особливістю даного населеного пункту. У нашому дослідженні вперше фіксується локальний різновид випічки для запрошення на весілля, а саме – у селі Фронтівка Оратівського району Вінницької області, де молодого використовується спеціальний вид печива у вигляді птаха – голуб, яким вона просила гостей на весілля. За народним уявленням голуб – символ вірності і кохання. У закарпатських українців існує повір'я: якщо дівчину і хлопцю дати по половині серця голуба, вони будуть вічно любити одне одного [26, с. 516]. Для запрошення батьків наречених як молода, так і молодий носили *калачі* [13, Арк. 12].

Записи польового матеріалу засвідчують, що у середині ХХ століття при запрошенні на весілля у більшості населених пунктів Вінниччини, крім південно-західних її районів зберігався *народний стрій* (повністю стрій), у якому була одягнена молода, зокрема, у населених пунктах Вінницького, Бершадського, Гайсинського, Жмеринського, Калинівського, Крижопільського, Козятинського, Літинського, Оратівського, Погребищенського, Томашпільського, Тульчинського, Іллінецького, Теплицького районів Вінницької області та у Красилівському районі Хмельницької області. Так, у селі Маньківка Бершадського району Вінницької області запрошуючи на весілля молода була одягнена так само, як і до шлюбу: *вишивана сорочка, широка спідниця, поверх жакета чи свити (залежно від пори року) – перев'язаний пояс, а на голові вінок і багато лянт...це той самий вінок, який молода одягне в неділю»* [1, Арк. 8]. Також молода могла мати в одязі окремі елементи народного вбрання, наприклад, у *вінок з стрічками* – у південно-західних та південних районах Вінницької області, з приляганням до нього сіл Хотьківці, Митинці, Заруддя, Попівці – на півночі Хмельницької області: *«Обов'язково запрошувала у віночку, який плели на вінкоплетинах, до якого чіпляли багато різнокольорових стрічок «лент». Намагалися чіпляти якнайбільше стрічок, оскільки за віруваннями вони асоціювалися з багатством: «ленти – багатство!»* [23, Арк. 3]; *Як я ходила просити, то була вбрана в українському...з вінком, лентами, і ходила з друзками селом, просила родичів*[5, Арк. 14]. *Ходила нівеста просити по селі в лентах* [7, Арк. 28].

Проте, як показало наше дослідження вже у середині ХХ століття у більшості сіл Вінницького, Барського, Бершадського, Тростянецького, Гайсинського, Жмеринського, Хмельницького, Калинівського, Козятинського, Літинського, Липовецького, Могилів-Подільського, Немирівського,

Муровано-Куриловецького, Оратівського, Піщанського, Іллінецького, Шаргородського, Тиврівського, Чечельницького, Ямпільського, Теплицького районів Вінницької області та у Дунаєвецькому, Красилівському, Летичівському, Теофіпольському районах на Хмельниччині, народного вбрання не використовували.

Суцільне обстеження досліджуваної території визначило поширення певної кількості дружок або бояринів при запрошенні, що відповідало давній традиції. Зазвичай запрошувати на весілля молода ходила із *однією дружкою*, ця традиція поширена у східних, у центральних, південних районах Вінницької області, а також на півночі Хмельниччини. Звичай запрошувати на весілля молодію з *багатьма дружками* є характерним для північних, західних, південно-західних, центральних районів (з накладанням на ареал поширення запрошення *ізоднією дружкою*), південних, спорадично у населених пунктах східних районів Вінницької області, а також на півночі Хмельницької області. Так, у селі Пеньківка (42) Літинського району запрошуючи на весілля дружки співали:

«Ой на горі жито, а в долині просо,

Молода дівчина на весілля просе»[12, Арк. 9]. Так само, як і молода, молодий запрошував на весілля з *одним боярином*, щопоширено у північних, західних, центральних, південних, спорадично у східних районах Вінницької області, з додаванням до нього сіл Митинці та Вереміївка на півночі Хмельниччини, або *багатьма* боярами, що є традиційним для східних та південно-східних сіл, із поширенням на центральні та південні райони, Вінницької області, а також на півночі Хмельницької області.

Запрошення на весілля супроводжувалося традиційною промовою. У своїй роботі ми умовно виділяємо *три види тексту запрошення*. Для цього існує сталий текст: *«Просили батько і мати на хліб, на сіль, – і я прошу – на весілля»*, який характерний для переважної частини досліджуваної території. Крім сталої традиційної форми запрошення, на досліджуваній території зустрічається й *інший текст*. Так, наприклад у селі Шипинки Барського району Вінницької області текст запрошення є наступним: *«Прошу Вашого благословення, прошу на весілля!»*[20, Арк. 2]. У селі Маньківка Бершадського району, запрошуючи на весілля, молодий проказував: *«Добрий вечір! Будьте здорові з суботою, прошу вас на хліб, на сіль і на своє весілля, а Наталю (молоду) – за світилку! – клав калачі на стіл – Не на рік, а на весь вік, не за ту, що світить, а за ту, що весь вік жити!»*. Локальною особливістю

запрошення на весілля у цьому населеному пункті є використання молодим трьох калачів: «*Дівчина приймає три калачі. Два їй, як нареченій і світилиці, а один – родині*» [1, Арк. 8]. Майже у всіх населених пунктах досліджуваної території, крім південних її районів, поширене *взаємне запрошення* молодими батьків молодих. Цілком зрозумілим є те, що в межах одного населеного пункту могли побутувати два види запрошення. Наприклад, у селі Китайгород, Іллінецького району Вінницької області для запрошення на весілля використовували різний текст, для родичів – традиційний: «*Просили батько і мати на хліб, на сіль, – і я прошу – на весілля*», а запрошуючи батьків, казали: «*Просили батько і мати на хліб, на сіль, – на весілля! А я Вас прошу батька – за батька, матір – за матір!*»[8, Арк. 5]. Поєднання запрошення *традиційним текстом* та *текстом при запрошенні батьків* поширене на сході Вінницької області з приляганням до нього села Стрільнику центру Вінниччини.

Ідучи запрошувати гостей на весілля, молоді мали дотримуватися певних заборон, наприклад, намагалися *не зустрічатись* на дорозі. Так, у селі Сосонка Вінницького району Вінницької області запрошуючи на весілля молода з друзками і молодий з боярами намагалися не зустрічатися по дорозі, а якщо зустрінуться, то обмінюються калачами [2, Арк. 15].

Проте у середині 50-тих років ХХ століття помітно видозмінились звичаї, пов'язані із *запрошенням на весілля*. За традицією, крім усного запрошення, на даному етапі весільного дійства обов'язково використовували *обрядовий хліб* – калач або шишку. Такий обряд почав зникати в основному у повоєнний час. Так, оповідачі із села Дорошівка Ямпільського району Вінницької області згадували, що у 40-х роках ХХст. «*молода ще просила з калачем на руці, руку просувала в дірку*» [21, Арк. 3]. Хоча, як показує наш матеріал та праці попередніх дослідників, обряд запросин із калачем поширений і дотепер у деяких селах Томашпільського р-ну Вінницької області. «*Кожній дружці, світилиці, дружбам печеться по два калачі «подвійняки»* [16, Арк. 15]; *Молода просить з калачем*[17, Арк. 4]. «Один калач дають під час запрошення, з ним вони повинні прийти на весілля» – пише С. Творун [28, с. 99].

У повоєнні роки набуває поширення запрошення, яке здійснюється за допомогою *листівок*, що поширено у населених пунктах Гайсинського, Крижопільського, Липовецького, Муровано-Куриловецького, Ямпільського районів Вінницької області, що є наслідком впливу ра-

дяньських традицій. У деяких селах у 60-х роках особисте запрошення молодою зникає: поштою пересилаються листівки. Так, у селі Буша на Вінниччині записано: «У нас, якщо ходила нівеста, то носила запрошення, зразу на папірчиках, а потім – пішло на открытках, а по тому – вже й не ходив ніхто – поштою. Принесли на пошту, побив начальник пошти, роздали листоношам, і ті понесли!» [22, Арк. 2].

Отже, як показало наше дослідження, до 50-х років ХХ століття на переважній частині території побутувала форма запрошення, коли молодий та молода запрошували особисто. Водночас поширеним є запрошення особисто та листівками, що входить в ужиток у повоєнний період. Дослідження показало, що при запрошенні особисто молодий і молода використовували спеціальну випічку – калачі, шишки. У роботі вперше описано обряд, коли молода із паровим калачем йшла просити молодого за чоловіка. Зафіксовано архаїчний обряд випікання калача для першого стрічного. Запрошення зберегло структурно виокремлений характер. Польовий матеріал зафіксував збереження до середини ХХ століття традиційного строю чи окремого його елемента (вінок із стрічками) у молоді при запрошенні на весілля. Досліджено також кількість дружок та боярів при запрошенні, виокремлено три види тексту запрошення, виявлено побутування взаємного запрошення батьків молодих, а також вірування щодо заборони зустрічі молодих при запрошенні.

Пилипак Максим

ОБРЯД ПРИГЛАШЕНИЯ НА СВАДЬБУ В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ВОСТОЧНОГО ПОДОЛЬЯ

Основное внимание в статье уделяется особенностям обряда приглашения на свадьбу на территории Восточного Подолья.

Ключевые слова: свадьба, трансформация, традиционная выпечка.

Pilipak Maxim

CEREMONY OF THE WEDDING INVITATIONS ON WEDDING CEREMONY OF THE EASTERN PODOLLIA

The main attention in the article is paid to the peculiarities of the ceremony of the wedding invitations on the territory of the Eastern Podollia.

Keywords: wedding ceremony, transformation, traditional pastries.

Джерела та література

Архівні фонди Вінницького державного педагогічного університету ім. М. М. Коцюбинського.

Приватний архів В. А. Косаківського

1. Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 27. Клибанська А. Весільні звичаї та обряди с. Маньківка Бершадського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 29 Арк.
2. Ф. 1. – Оп. 3. – Спр. 3. Романенко О. В. Весільні звичаї та обряди с. Со-сонка Вінницького р-ну, Вінницької обл. Комп'ютерний набір. Арк. 12 –28.
3. Ф. 1. – Оп. 3. – Спр. 9. Ілік Т. Українські народні звичаї і обряди. Весільні звичаї та обряди с. Велика Стадниця Вінницького р-ну Вінницької обл. Рукопис. 20 арк.
4. Ф. 1. – Оп. 3. – Спр. 49. Герцун І. А. Весільні звичаї та обряди с. Малі Крушлинці Вінницького р-ну Вінницької обл. Рукопис. 45 арк.
5. Ф. 1. – Оп. 3. – Спр. 80. Рудницька Н. В. Українські народні звичаї та обряди с. Бохоники, Вінницький р-н, Вінницька обл. Весільні звичаї та обряди. Рукопис. Арк. 12 – 21.
6. Ф. 1. – Оп. 4. – Спр. 20. Шахрай Т. Г. Весільні звичаї та обряди с. Сокільці Гайсинського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 8 арк.
7. Ф. 1. – Оп. 5. – Спр. 56. Андрушкова Н. Українські народні звичаї та обряди с. Мартинівка, Жмеринський р-н, Вінницька обл. Весільні звичаї та обряди. Рукопис. С. 16 – 42
8. Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 50 а. Сорока Н. Народні звичаї та обряди с. Китайгород Іллінецького р-ну Вінницької обл. Весільні звичаї та обряди. Рукопис. 22 арк.
9. Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 76. Мазур Н. Ю. Народні звичаї та обряди села Красненьке Іллінецького р-ну, Вінницької обл. Весілля. Арк. 5-25.
10. Ф. 1. – Оп. 9. – Спр. 1. Прикмета А. Українські народні звичаї і обряди. Весільні звичаї та обряди с. Зеленянка Крижопільського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 11 Арк.
- 11 Ф. 1. – Оп. 11. – Спр. 13. Зайцева О. В. Весільні звичаї та обряди с. БірківЛітинського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 11 Арк.
12. Ф. 1. – Оп. 11. – Спр. 26. Губчакевич І. Українські народні звичаї і обряди. Весільні звичаї та обряди с. Пеньківка Літинського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 36 Арк.
13. Ф. 1. – Оп. 15. – Спр. 27. Немирована І. Весільні звичаї та обряди с. Фронтівка Оратівського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 18 Арк.
14. Ф. 1. – Оп. 15. – Спр. 72. Мелятинська Н. Українські народні звичаї і обряди. Весільні звичаї та обряди с. Сологубівка Оратівського р-ну Вінницької обл. Рукопис. 67 арк.

15. Ф. 1. – Оп. 17. – Спр. 1. Єсіпова І. О Українські народні звичаї та обряди с. Малинки Погребищенського р-ну Вінницької обл. Весільні звичаї та обряди. Рукопис. 10 Арк.
16. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 13. Полтавська Г. Українські народні звичаї і обряди. Весільні звичаї та обряди с. Стіна Томашпільського р-ну Вінницької обл. Рукопис. Арк. 1–24.
17. Спр. І. Качур–1. Матеріали записані в с. Яланець Томашпільського р-ну Вінницької обл. 12 квітня 2003 року. Комп'ютерний набір. 16 арк.
18. Спр. М. Пилипака–3. Матеріали записані в с. Вербка Чечельницького р-ну Вінницької обл. 18 серпня 2007 р. Комп'ютерний набір. 10 арк.
19. Спр. М. Пилипака–6. Матеріали записані в с. Слобода Дашківецька Вінницького р-ну Вінницької обл. 3 листопада 2005 р. Рукопис. 12 арк.
20. Спр. М. Пилипака–7. Матеріали записані в с. Шипинки Барського р-ну Вінницької обл. 5 червня 2005 р. Комп'ютерний набір. 13 арк.
21. Спр. М. Пилипака–8. Матеріали записані в с. Дорошівка Ямпільського р-ну Вінницької обл. 7 жовтня 2007 року. Комп'ютерний набір. 12 арк.
22. Спр. М. Пилипака–9. Матеріали записані в с. Буша Ямпільського р-ну Вінницької обл. 7 жовтня 2007 року. Комп'ютерний набір. 8 арк.
23. Спр. М. Пилипака–17. Матеріали записані в с. Митинці Красилівського р-ну Хмельницької обл. 26 липня 2007 року. Комп'ютерний набір. 11 арк.
24. Боплан Г. Л. де. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансильванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн. – К. : Наук. думка, 1990. – 253 с.
25. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры : (по материалам родильной обрядности украинцев) / Гаврилюк Н. К. – К. : Наук. думка, 1981. – 279 с.
26. Гура А. В. Голубь / А. В. Гура // Славянские древности : этнолингвистический словарь : [в 5 т.] / РАН, Ин-т славяноведения / под общ. ред. Н. И. Толстого. – М. : Междунар. отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 516–517.
27. Косаківський В. А. Весілля в с. Хоменках Шаргородського району / Косаківський В. А. // Подільська старовина : зб. наук. праць на пошану В. Д. Отамановського. – Вінниця, 1993. – С. 373–377.
28. Творун С. О. Українські обрядові хліби : на матеріалах Поділля / Творун С. О. – Вінниця : Книга-Вега, 2006. – 92 с.

УДК 392.51 (477.85)

ВЕСНЯКИ І ГАЇВКИ В ОБРЯДОВІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ

У статті досліджено фольклорний супровід і символіку весняних свят і обрядів. Проведено групування фольклорного супроводу весняних свят, ігор і забав молоді.

Ключові слова: хороводи, ігри, забави, пісні, танці, символи.

В українців на протязі тисячоліть сформувалось багата святково-обрядова культура. Особливо багатою на звичаї, обряди, фольклорний супровід є календарна обрядовість, яка умовно поділяється на весняну, літню, осінню і зимову.

Український фольклор цікавив багатьох українських етнографів і фольклористів. Етнографом В.Гнатюком опубліковано два томи легенд біблійного і світського змісту західноукраїнського регіону, куди включено фольклорні матеріали з Волині.

Захоплювався фольклором й І. Франко. Багато фольклорних та етнографічних матеріалів письменник надрукував у журналі "Житє і слово" в рубриці "З уст народу". Він заохочував знайомих і друзів, щоб збирали в народі пісні, легенди, казки тощо. Письменникові вдалося зібрати значну кількість переказів з Західної України, які опублікував у "Етнографічному збірнику". Переказів було так багато, що вони склали три томи, а кожен містив по дві книги. Таким чином, ці перекази склали аж шість випусків "Етнографічного збірника".

Весняну обрядову поезію українців на основі свят Великодня і Юрія у радянський час досліджував Р. Кирчів. Він звернув увагу на те, що етнорегіональну специфіку весняної фольклорної традиції, насамперед гаївкової обрядовості, включно з Волиню.

Як зазначають українські етнологи (Г.Кожолянко): «Виняткове значення у формуванні всієї української пісенності мають календарно-обрядові пісні, які творилися і побутували у тісному зв'язку з трудовою діяльністю людей, супроводжуючи річний цикл сільськогосподарських робіт»[2, с.325].

В Україні починають водити весняні хороводи й танки та виспівувати пісні - веснянки з того дня, коли вперше закує зозуля, в інших – коли з'явиться пташка - веснянка зі своєю пісенькою, ще в інших – з часу, як за народним прислів'ям «щука хвостом розбиває лід».

За часом виникнення і за своєю функцією веснянки і гаївки діляться на дві групи: стародавні, архаїчні за своєю обрядовою функціональністю хороводи з пантомімою, іграми й танками (їх збереглося менше) і новіші ліричні та жартівливі пісні, що їх співали дівчата як супровід до старовинного за походженням «кривого танцю» чи «кривого колеса» або й просто на вечірніх сходинах десь на вулиці, вигоні чи в гаю. Всі вони були своєрідним поетично - музично - хореографічним компонентом найдовшого народного свята – свята весни, що тривало від раннього пробудження природи до літньої робочої пори.

Веснянки в глибокій давнині були підпорядковані практично - магичній меті: прикликати весну, прогнати зиму, виворожити урожайне літо, напророкувати дівчатам й парубкам щасливого обрання пари і весілля. У танках і хороводах, супроводжуваних простими за змістом співами, люди розбуджували бадьору енергію, життєрадісний настрій.

Дослідник української народної культури М.Максимович ще у першій половині ХІХ ст. здійснив групування веснянок:

1. Кругові: «Мак», «Кріп», «Перепілка», «Заїнько», «Ящур», «Король», «Нелюб», «Подоляночка», «Царівна», «Голубка» та ін.;

2. Ключові: «Галка», «Горобей», «Лісаниця», «Кривий танець», або ж зімкнувшись в два ключі, як у танці «Просо сіяти» і «Шумі»[8, с.72].

Яскравим відблиском дохристиянського обоювання природи виступає у веснянках і гаївках щедра персоніфікація її явищ. Так відтворюється образ весни і її дочки («Ой весна, весна, весняночка, де ж твоя дочка – панночка»), зеленого шуму (гра «Шум»), вітру, сонцю, дощу. У них, як і в описі бажаних весняних дарів, в звертаннях до птахів – провісників весни, до дібров і гаїв, до дерев і квітів, як і в трудових мотивах веснянок та гаїлок ще й тепер можна вловити приглушений відгомін магичного обряду – піснею й танком просити природу сприяти людині. Вони відбивають очікувальний настрій, повний світлих сподівань від пробудженої і визволеної з-під зимових пут природи, захоплення нею:

Вишні, черешні розвиваються,

Синь-озеро розливається, гей!

Ясне сонечко усміхається,

Жито силюньки набирається, гей!

Особливо виділяються сповнені символіки сільськогосподарських робіт весняні хороводи й ігри хліборобського циклу, що славлять родючу землю і весняну працю. Наслідування в танках та іграх хліборобських рухів при оранці, сівбі, плеканні молоді рослини (хороводи «Просо»,

«Мак», «Огірочки», «Грушка», «Льон» і т. п.) мало на меті сприяти трудареві й допомагати буйному зросту врожаю.

Весна – це чудова пора молодості, зустрічей, товаришування, поетична пора кохання, найніжніших, найліричніших почуттів, а отже і пісень. Навесні гулянки в селі набирали найбільшого розмаху. Дівчата й парубки своїми піснями та іграми вносили в трудову атмосферу села бадьорий, піднесений настрій та радість [3, с. 115].

Центральним у любовних веснянках і гагілках є образ дівчини. В поетичній передачі гармонії її зовнішньої краси і щирої благородної душі народна фантазія виявила себе винятково щедрою і неперевершеною щодо простоти зображення.

В образній системі цієї групи творів дуже широко розвинена символіка, багаті асоціації і чудові порівняння та часті прийоми розгорненого паралелізму. Вибір у хороводі дівчини («Качурик», «Зайчик»), тестя, тещі, діверів та зовиць, прохання парубка, щоб дівчина напоїла коня, звання вінків і дарування їх, покоління рути, заманювання соколونька, збирання милим намиста, рятування милої, що тоне, і т. п. – все це символи кохання, сватання та шлюбу.

О. Потєбня, аналізуючи символіку весняних ігор «Просо», «Воротар», «Мости», «Вербова дощечка» та ряду інших, ствердив, що в багатьох випадках вона вказує на глибоку старовинність веснянки чи гагілки [7, с. 16]. Особливо переконує в цьому подібність образів - символів і розміру українських пісень і пісень інших слов'янських народів (російського, сербського, болгарського). На думку О. О. Потєбні, це пояснюється не пізнішими запозиченнями, а первісною спорідненістю або ж запозиченнями настільки старовинними, що відрізнити їх від первісної спорідненості уже неможливо [7, с. 39]. Велику давність окремих веснянок засвідчує наявний у них відгомін старовинних сімейних та громадських відносин (викупування дівчини, одержання викупів за дівчину, викрадення дівчат і т. п.).

Однією з найбільш поширених в усіх населених пунктах України є кругова, ігрова веснянка «Подоляночка». Популярність її, в якійсь мірі, пояснюється тим, що дана веснянка у період радянської доби, використовувалась як гра для дітей дошкільного та молодшого шкільного віку [4]. Веснянка є кругова, з елементами пантоміми. Учасники беруться за руки, утворюючи коло (символ сонця), і йдуть, співаючи, за сонцем (за годинниковою стрілкою). В середині кола знаходиться «каталяночка», яка пантомімічними жестами відтворює зміст веснянки. Даний зразок побудований на основі гексахордово-

го ладозвукоряду, з використанням форми ритмічної організації типу репетиція.

Одним з найпоширеніших зразків, який побутує в активі на теренах нашого краю є «Кривий танець». «Кривий танець» є найпоширенішим із ключових танків, існує в багатьох варіантах. Виконують його один або два ключі, кожен з 10-15 дівчат. Вони йдуть одна за одною, тримаючись за руки, «змієюю» (символ вічності життя). Перед веде «Царівна» (так говорять на Волині) або «ведений» (на Поділлі). Ключі вигадливими фігурами обходять намічені точки (від двох до чотирьох - камені, деревця, іноді ставлять малих дівчат, які в такий спосіб поступово пізнають науку вести танок). Окреслювання ключами фігури пояснюють і походження самої назви – «кривий танець». У віршованому тексті частково використовується конкатенація, або ланцюжкова зв'язка (слова, якими закінчується 2-а строфа, з'являються на початку третьої). Для більш яскравого вираження сюжетної лінії використовується прийом порівняння: «дівоцька краса, як житня роса» та «парубоцька краса, як пізня роса». В даному варіанті використано тип однорядкової, три сегментної строфи, складочислова будова (6+6+6). В основі ритму лежить ритмотворча форма типу репетиція [5].

Подібні пісні зустрічались у ХІХ- початку ХХ ст. і на Буковині[3].

Ой кривого танця / ой кривого танця // та й не виведеш кінця.

Однією з наулюбленіших ігрових веснянок є веснянка «Жучок». Дівчата стають в довгий ряд парами. В парі обидві дівчини звернені до себе обличчями. Кожна бере правою рукою свою ліву зверху в кисті; тримаючи так, бере лівою рукою праву руку зверху в кисті іншої дівчини з пари. Робляться «крісельця» по яких ходить «жучок». Пара обабіч пари близько! Двоє найвищих дівчат йдуть поволі по обох боках пар і підтримують за руки «жучка» - 5 - 6 - річного хлопчика, щоб не впав. Як «жучок» переступить на «крісельце» наступної пари, то попередня перебігає з боку глядачів, тримаючись за руки, в голову ряду пар. Так перебігає кожна пара! Отже ряд пар завжди однаків, але виглядає, що ніби посунувся. «Жучок» іде від лівої руки глядача до правої. Ряд приростає спереду, загинає хід і «жучок» обходить цілу сцену. Співають всі весь час. Спів підтримують ті дві, що ведуть за руки «жучка» [6].

У даній веснянці змальовується образ «жучка», гіпотично, що це був колись малого зросту, але надзвичайно обдарований музика, якого за його гру так любили, що аж на руках носили. Веснянка побудована трирядковою двосегментною строфою складочислової будови, типу «заспів-приспів»:

Ходить жучок/ по ручках (4+3)

Йо в червоних/ чобітках, (4+3)

Граї, жучку, граї/ граї, вигравай. (4+3)

Наспів побудований на гексахордовій основі. Ритм типу репетиція.

У весняній обрядовості знайшла яскраве вираження ідея врожайності, яка виражається в асоціативних зв'язках між родючістю природи і жіночою фертильністю. Тому саме в кінці червня, (за старим стилем) коли сонце досягло зеніту своїх можливостей, біля купальського деревця, як зосередження плодотворних сил, проводився цілий комплекс ритуальних дій, (очищення вогнем, водою, обрядовий спів та танці – що являло собою розмаїті види землеробської магії) із завершенням матримоніальними регламентаціями. Це відбувалося в історичний період існування нерегламентованого групового шлюбу, а також в більш пізніший період – епоху матриархату. З переходом до сучасної моногамної форми сім'ї, втратилась первинна сутність купальських обрядів і тому відбулася трансформація тематики купальських пісень. Але основна ідея залишилась і у піснях більш пізнього періоду. Тема вибору нареченого, об'єднання долі, створення сім'ї з метою продовження роду залишається головною ідеєю купальської обрядовості. Тому тематика, музичні особливості веснянок, а також символіка та комплекс обрядово–ритуальних дій, які збереглися в пам'яті народу і донеслися до нас із далекого історичного минулого свідчать про те, що закликання весни на Україні відіграло важливу роль в свідомості людей і було одним з найважливіших моментів народного календаря.

Сабран Иван

ВЕСНЯНКИ И ГАЕВКИ В ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ УКРАИНЦЕВ

В статье исследовано фольклорное сопровождение и символика весенних праздников и обрядов. Проведено группировки фольклорного сопровождения весенних праздников, игр и забав молодежи.

Ключевые слова: хороводы, игры, забавы, песни, танцы, символы.

Sabran Ivan

VESNIANKY AND HAYVKY IN CEREMONIES CULTURE OF UKRAINIAN

The article examines the symbolism of spring celebrations and ceremonies. A grouping of folk accompaniment spring holidays, games and amusements of youth.

Keywords: dancing, games, games, songs, dances, characters.

Джерела та література:

1. Гусев В. Эстетика фольклора. – Л., 1967.
2. Кожоляно Г. Народознавство. Українознавство. – Чернівці, 2011.
3. Маковій Г. Пісні одного села. – Чернівці, 1997.
4. Матеріали Лабораторії музичної етнології КОГПІ ім.Т.Шеченка. Записав В. Сабран в с. Забара від Довгалюк У. 20.05.1999 р.
5. Матеріали Лабораторії музичної етнології КОГПІ ім.Т.Шеченка. Записав В.Сабран в Кордишів Шумського району від Поліщук Г. 16.05.1999 р.
6. Матеріали Лабораторії музичної етнології КОГПІ ім.Т.Шеченка. Записав В. Сабран в с. Татаринці Ланівецького району від Басюк М. та Кравчук В. 17.05.1999 р.
7. Потєбня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. – Варшава, 1883.
8. «Русская беседа», 1856, №1.
9. Українська народна поетична творчість: У 2 т. За ред. М.Т. Рильського. К., 1958.

Сєгеда Сергій

УДК 904:929.7:393

МІСЦЕ ОСТАНЬОГО СПОЧИНКУ ГЕТЬМАНА ІВАНА МАЗЕПИ: ЗДОГАДКИ, ВЕРСІЇ, ФАКТИ

Стаття присвячена аналізу джерел, які стосуються місцезнаходження могили Івана Мазепи. Простежується хронологія подій, пов'язаних з похованням гетьмана України, наведено основні версії щодо долі його кісткових решток. Зроблено висновок про необхідність проведення археологічних досліджень на території зруйнованого монастиря св. Юрія (Георгія) в м. Галац (Румунія).

Ключові слова: гетьман, могила, монастир

Гетьман України Іван Мазепа належить до сонму найвидатніших історичних діячів кінця XVII – початку XVIII ст., образ якого не раз привертав увагу європейських дослідників і митців. І за життя, і після смерті цієї визначної особистості довкола неї було створено багато міфів і переказів, зумовлених різними, переважно політичними, причинами, а іноді – відсутністю або обмеженістю джерельного підґрунтя. Це, зокрема, стосується й місцезнаходження та долі його могили. Мета даної публікації – узагальнення історичних свідчень, необхідних для

висвітлення даної проблематики і з'ясування перспектив подальших досліджень у цій царині.

Відомо, що 15 липня 1709 року після поразки під Полтавою залишки шведського війська на чолі з королем Карлом XII і близько двох тисяч козаків разом із гетьманом Іваном Мазепою переправилися через Південний Буг, за яким розпочиналися володіння турецького султана. Згодом вони вирушили до Бендер, де була потужна фортеця і знаходилась резиденція сераскира Юсуф-паші, який влаштував почесним гостям урочисту зустріч. Незабаром шведські вояки і козаки облаштувались на правому високому березі Дністра поблизу села Варниця, розташованого неподалік від Бендер. Тут знаходилась також резиденція Карла XII. Що ж до Івана Мазепи, то ще по дорозі він тяжко занедужав і після прибуття до Бендер йому надали тут спеціальне помешкання.

Незабаром стан гетьмана значно погіршився. 21 вересня (2 жовтня) він втратив пам'ять і марив всю добу. Звістка про це швидко поширилася у шведському і козацькому таборах. Карл XII в супроводі англійських і голландських дипломатів прибув до Бендер, аби попрощатися з Іваном Мазепою, але той уже не впізнавав їх. «Після відходу короля, – зауважує канадський історик Василь Лупів, – почалася небувала злива і над Бендерами навис справжній хмаролім, протягом цілого дня і ночі. Під гук розгнужаної стихії... відійшов у вічність великий гетьман України Іван Мазепа» [11, с.30].

Гетьмана поховали в Миколаївській церкві с. Варниця. Детальний опис поховальної відправи подав у своїх спогадах самовидець Георг Нордберг, похідний священик і біограф шведського короля: «Спочатку Мазепа був похований за греко-церковним обрядом неподалік від шведського табору... Похоронна процесія мала такий вигляд: першими верхи на конях їхали королівські сурмачі та барабанщики, супроводжуючи похоронним маршем процесію від самої квартири гетьмана у Бендерах аж до місця поховання; за ними один із козацьких старшин ніс гетьманську булаву, оздоблену справжніми коштовними каменями та перлами. Далі, на возі, запряженому трьома парами білих коней, везли тіло гетьмана. Труна була покрита червоним оксамитом з золотими галунами. По обидва боки процесії гарцювали козаки у бойовому спорядженні і з шаблями наголо. За ними пішки йшов гурт жінок, плачучи й голосячи, бо так велить козацький звичай. За ними верхи їхав гетьман Орлик, що згодом неабияк прославився, та племінник Мазепи Войнаровський, а наостанку – тридцять шведських офіцерів. По узбіччях дороги їхало козацьке військо з опущеними знаменами та мушкетами.

Церква знаходилась за містом, до неї тіло несли на руках. Священики позапалювали безліч свічок. Тоді відспівали панахиду. Тіло козаки опустили в могилу, у ту ж мить козаки дали сальву» [Див: 7, с. 154 –155].

Місце поховання гетьмана – сільська церква – не задовольняло козаків, які спочатку збиралися перепоховати його прах в Яссах. Про це йдеться в останньому пункті «Покірного меморіалу запорозького війська до св. королівського маєстату Швеції», з яким 7 жовтня 1709 року козацька старшина звернулася до Карла XII, а саме: «Боліємо над неславним похороном Ясневельможного гетьмана Мазепи, що ті дорогі тлінні останки, геройська душа в яких наповнила весь світ славними вчинками, прийняла марна земля цього простого села. Тому Військо Запорозьке звертається до св. Королівського маєстату з проханням змоги поховати тлінні останки свого Гетьмана врочистіше в славнішому місті, зокрема в Яссах, у так званому монастирі Ґоляя» [Цит. за: 15, с. 332.]. Пізніше сподвижники гетьмана відмовились від цього наміру, вирішивши перепоховати їх в Галаці, в монастирі Святого Георгія (Юрія), що 1647 року зусиллями митрополита Варлаама було підпорядковано церкві Гробу Господнього Єрусалимського патріархату [2, с.163 – 164]. Очевидно, на це рішення вплинуло дві обставини, а саме: 1) козаки побоювались, що в Яссах прах гетьмана може потрапити до рук Петра I, який вимагав видачі «скверного трупа проклятого Мазепі или одной его злокозненной головы» [Цит. за: 3, с. 78]; 2) Гетьман висловлював бажання знайти вічний спокій в Єрусалимі, де в церкві Гробу Господнього донині зберігається стільниця для причастя, виготовлена його коштом.

Організатором перепоховання був племінник гетьмана Андрій Войнаровський, а безпосереднім виконавцем цієї акції – Григорій Герцик, якого 1719 року заарештували під час перебування в Варшаві і передали російським властям. Ув'язнений, він під час допитів надав інформацію про те, що разом із двома челядниками і одним волохом супроводжував труну з прахом гетьмана до Галаца, де тамтешнім митрополитом «...тот труп тамо похранен ...» [5, с. 600].

Свідчення Григорія Герцика підтверджуються рядками із заповіту Андрія Войнаровського, складеного ним 1716 року в Бреславі (Вроцлаві). Згідно з цим документом, Войнаровський відписав тисячу талярів монастирю «Галаца у Валахії, де поховане тіло його екселенції, запоризького гетьмана Мазепи, мого покійного дядька по матері» [7, с.155].

Подальший долю гетьманової могили вперше у вітчизняній історіографії простежив професор університету св. Володимира у Києві

Володимир Антонович на підставі розвідки історика М.Когальнічано, опублікованій французькою мовою в Яссах (1845). В ній, крім іншого, наведено фрагменти хронік і мемуарів молдавських авторів, які стосуються першої чверті XVIII ст. [1, с. 501 - 505].

З розвідки М.Когальнічано випливає, що труну з прахом Івана Мазепи розмістили посеред трапезної церкви в цегляному склепі. Вхід до склепу закривала мармурова плита, на якій було висічено герб гетьмана, зображення одноголового орла і напис, що засвідчував особу небіжчика.

Через кілька місяців після перепоховання гетьмана, як зазначається в хроніці логофета (канцлера) Молдавського князівства Ніколає Костіна, під час Прутської компанії могилу осквернили. Це трапилось тоді, коли Галац зайняли і розграбували турки, які «... відкопали тіло Мазепи, сподіваючись знайти в його могилі великі скарби, та, як кажуть, викинули на берег Дунаю» [Цит. за: 11, с. 31]. Під час цієї варварської акції надмогильна плита з епапітафією була розбита.

Все ж прах гетьмана 1710 року якимось дивом уцілів. Довідавшись про наругу над його могилою, козаки, що воювали у складі турецького війська, «почали негайно шукати за тілом Мазепи, а віднайшовши його, поклали знову в давній гріб, як відновили: тільки розбитої долівки не поправили, залишаючи її у такому самому стані на спомин злочину» [4, с. 102].

Через 12 років після цих подій в Галаці перебував Пилип Орлик, котрий у червні 1722 року у своєму «Діарію подорожньому» зробив такий запис: «А звечора пішов у церкву Святого Юрія, в якій відвідав поховання небіжчика Мазепи і помолився за його душу. Його смерть залишилася непомітною, дивуюся, що такий великий славний керманіч не має гідного поховання» [12, с. 313 - 314].

1811 року під час російсько-турецької війни на могилу гетьмана потайки (тоді це вважалось ледве не державною зрадою) навідався офіцер Олексій Мартос, згодом український історик, зробивши у своєму щоденнику відповідний запис. [Див.: 16, с. 267].

1845 року для перевірки історичних відомостей і ознайомлення зі станом могили Івана Мазепи до Галаца спеціально приїздив Н.Когальнічано в супроводі відомого французького дипломата барона Адольфа д'Аврїля, який опікувався політикою своєї держави на Балканах. З'ясувалось, що 10 років тому її перенесли на нове місце, за межі церкви святого Георгія (Юрія). Це трапилось тому, що, як зауважує Н.Когальнічано, на той час « грецькі ченці не знали вже імені особи

(було затерте), похованої в церкві. У цьому році вони бажали покласти серед церкви боярина, що тоді помер; він називався сердар Д. Дерекчі-баша. Приготовляючи йому могилу, наткнулись на звід гробу і відкрили його. Усередині виявлено череп і скелет покійного. Ченці відсунули набік невідомі їм останки і в тому ж гробі положили тіло згаданого боярина. По кількох літах молдавський уряд видав заборону хоронити мерців усередині церковних будинків. Тоді свояки Дерекчі-баші відкрили його гробницю, вийняли його останки разом із кістками Мазепи та, відправивши панахиду, перенесли їх до нової гробниці, виготовленої поза церквою направо від входу. Тоді ж забрали стару надмогильну плиту і подарували її, як історичну пам'ятку, братові попереднього молдавського господаря Михайлові Гіці, що збирав історичний музей» [Цит. за: 11, с. 32].

В своїй книзі, фрагмент якої опублікував Ілля Борщак, Адольф д'Авріль дещо доповнив інформацію, наведену Н.Когальнічано: «Ми спільно вирушили на розшуки могили... Церква, здається, стародавня, але тому, що візантійський стиль досі існує в князівствах (Молдово-Валахії), важко точно означити час поставлення церкви, тим більше, що її часто направляють та малюють білою фарбою. З півдня церква оточена ганком із гарним виглядом на дунай й на перші гори Добруджі. Праворуч брами знаходиться надгробний камінь із білого мармуру...» [8, с. 78]. Французький дипломат також повідомляє, що під час перенесення могили поруч із кістяком Івана Мазепи виявили зброю. За його словами, «...Зброю зложили в церкві, де тепер її уже нема. Надпис над надгробником теж зник. Кості, згідно зі звичаєм, зложили в лантух і поховали. Тільки орел з короною нагадує про цю знахідку» [8, с. 78 - 79]

Чи не останнім з дослідників, хто спеціально за дорученням Українського наукового інституту у Варшаві приїздив до Галаца на могилу гетьмана, був В. Трепке, що під час служби Божої в церкві Святого Юрія чув, як серед її ктиторів священник називав ім'я Івана Мазепи [14, с. 6].

На рубежі 50 - 60-х років минулого століття за розпорядженням властей соціалістичної Румунії будівлі монастиря було зруйновано потужним вибухом. Нині тут залишився лише пагорб, з верхівки якого добре видно Дунай. Про могилу гетьмана в післявоєнний час нагадували лише назви двох мікрорайонів Галаца – Мазепа I і Мазепа II, розташованих неподалік.

В роки т.зв. «перебудови» і після проголошення незалежності України ім'я гетьмана стало поступово повертатись на сторінки періодики

і наукових досліджень. З'явилися і перші публікації, присвячені його могилі [6]. За ініціативою Всесоюзного товариства політичних в'язнів і репресованих Президія АН України створила експедицію для пошуку й ідентифікації праху Івана Мазепи, яка в серпні 1993 року провела велику пошукову роботу в архівах і бібліотеках й обстежила ймовірні місця поховання гетьмана в Румунії. Зібрані матеріали дозволили дійти висновку, що могила гетьмана справді знаходилась у Святоюріївському (Георгіївському) монастирі міста Галац. У головному архівному управлінні в Бухаресті повідомили, що автентичні документи цього монастиря, що містять інформацію про поховання Івана Мазепи і суми пожертв його спадкоємців, можна відшукати в Греції.

Здавалося б, на цьому слід поставити крапку. Однак магія особистості Івана Мазепи була і залишається настільки потужною, що спричинювала і продовжує спричинювати появу нових версій про місцезнаходження могили і долю його тлінних решток.

Перше. Згідно з деякими джерелами, українського гетьмана було поховано не в монастирі св. Юрія (Георгія), а в церкві Матері Божої Заступниці (Пречистої Діви). Цієї версії дотримувався відомий молдавський просвітник ХІХ ст. Георгіє Асакі, який присвятив Іванові Мазепі одну із своїх історичних новел [2, с. 71 - 93] Такої ж думки дотримувався український дослідник М. Галин, який у своїх спогадах, опублікованих на сторінках мюнхенського тижневика «Шлях перемоги», так розповів про свої пошуки в 1929 році святині українського народу : «Церкву (мається на увазі церква Пречистої Діви. – С. С.) я знайшов, бо її, як і вулицю Мазепи, що проходить повз церкву, знає не тільки кожен візник, але й кожен мешканець Галацу. Оглядаючи церкву всередині, я не подибав нігде на які-небудь ознаки надгробка і тоді звернувся до старої жінки, що продавала свічки, і запитав її, де могила Мазепи. Вона відповіла: «Не тут, ходіть за мною». На подвір'ї церкви, за кілька кроків перед головними дверима церкви, баба стала лицем до дверей перед ґанком і її порогом: «Отут була могила Мазепи, де зараз стою, і де бур'ян оцей росте, була давно-давно мармурова дошка, на якій не по-румунські було написано» [14, с. 7]. Можливо, ця плутанина пояснюється тим, що відстань між монастирем св. Георгія (Юрія) і церквою Матері Божої Заступниці (Пречистої Діви) становить лише кілька десятків метрів.

Друге. Деякі самовидці твердять, що особисто бачили надгробок Івана Мазепи у другій пол. ХІХ ст. не перед входом до церкви, а всередині приміщення. В «Споминах з російсько-турецької війни 1877–

1878 рр.» визначного українського актора, режисера і громадського діяча Миколи Садовського (Тобілевича), що вперше вийшли друком 1917 року, читаємо таке: «20 квітня ми перейшли молдаванський кордон біля Баштажаки і через два дні прийшли в Галац. Тут відпочивали кілька днів. Блукаючи від нудьги по місту, я зайшов у галацький собор. Роздивляючись його архітектуру та убрання, я запримітив чийсь гробничку, на яку, увійшовши, не звернув навіть уваги. Гробничка стояла самотньо, мов сирітка, праворуч як увійти в церкву. Я підійшов. Роздивляюсь. Біла, невеличка, завбільшки як скриня на колесах, гробниця з мідною дошкою зверху і навколо мідними латинськими літерами надпис: „Іван Степанович Мазепа, гетьман славного низового війська Запорозького і всеї України 11 року божого...“ Неначе хто обухом ударив мене в чоло! Я остовпів. Коли б знаєцька, серед чистого ясного дня гримнув грім і блискавка упала на землю біля моїх ніг, здається, не так би мене здивувало, як те, що я побачив. Не вірю своїм очам. Читаю знов. Так. Вірно. Він! ...» [13, с. 97].

Третє. В окремих джерелах трапляються твердження про те, що кісткові рештки Івана Мазепи були знищені представниками царської або радянської влади. В книзі Миколи Лазорського «Світло й тіні» є така інформація: «Вже повертаючись додому, московський генерал Скобєлев згадав, що тут (в Галаці – С.С.) поховано великого гетьмана І. Мазепу. Він доручив спритним фельдфебелям відшукати ту могилу, святу могилу нашого народу. Могилу було знайдено швидко. Труну було витягнуто з церкви святого Юра і по-блюзнірському розбито, кості й похоронний одяг спалено» [14, с. 6]. З наведеним перегукуються слова жінки похилого віку із спогадів М.Галина: «Але тридцять років назад прийшов до Галацу російський пароплав, і матроси з того пароплава під команду свого офіцера і з своїм попом прийшли, викопали з цього місця все, що було під тою мармуровою дошкою, і забрали з собою до Росії» [14, с. 7]. І, нарешті, остання за часом подібна версія належить відомому сучасному кобзареві і літератору Миколі Литвину: «Вже по війні стояла частина, в якій служив дядько Близнюк (односелець оповідача. – С.С.), в румунському містечку Галац, на території якогось дуже давнього монастиря. Одного дня їх вишикували в каре перед монастирською церквою. Особісти на очах солдатів ломачами розбили вхід до склепу, що самотів праворуч від входу до церкви, винесли зі склепу домовину, віддерши віко, витрусили з неї кістяк, облили бензином і підпалили. Коли вогонь погас, підігнали вантажівку з опущеними бортами, згребли лопатами й висипали в кузов ще тліючий попіл.

Майор-особіст хрипло прокричав: «Так будет с каждым изменником нашей великой Родины!». Махнув рукою, і вантажівка, підстрибуючи на вибоїнах, рвонула в чистий степ. – А хто ж то був, що вони його й мертвого боялися? – запитав батько. Дядько Близнюк, глянувши сторожко на вікна й двері, відповів: – Гетьман Мазепа...» [10, с. 3].

Четверте. Перекази про знищення праху Івана Мазепи часто супроводжується оповідями про їхній чудесний порятунок. За версією Степана Матвієнко, генерал Скобелев наказав не спалити, а викинути кості гетьмана до Дунаю. Це мали зробити Степан Булат й однофамілець гетьмана Мазепи (його ім'я призабуте), які служили в козацькому охочекомонному полку. Проте вони не виконали цього наказу і перепоховали тлінні рештки гетьмана поблизу козацького села Волонтири в Бессарабії. Згодом про це дізналася російська комісія, що проводила розкопки могили на місці козацького табору у Варниці, і звернулася до місцевої влади з проханням перевірити, чи достовірною є така інформація. Це зробив становий пристав, болгарин за національністю Кірілов, імені якого Степан Матвієнко не наводить. Розкопавши могилу у Волонтирах, він знайшов частину людського скелета: череп, кості рук і ніг. Кірілов хотів передати свої знахідки комісії, але вона з якоїсь причини залишила Варницю, не дочекавшись результатів розкопок могили у Волонтирах. Після цього становий пристав заховав знайдені ним кісткові рештки на горищі власного будинку, де вони залишалися і під час революції та окупації Румунією Бессарабії. 1925 року про цю історію дізналася румунська служба безпеки і, за словами Степана Матвієнко, «...забрала їх (тобто кості. – С. С.) і перенесла до Генеральної сигуранци в Букарешті, де й треба шукати слідів» [17, с. 150].

П'яте. Особливу категорію складають версії, за яким Іван Мазепа лише інсценував свою смерть в Бендерах аби обдурити російського царя Петра I та його таємні служби. Одну з них навів Микола Костомаров, який у своїй монографії занотував таке: «В Малоросії виникла легенда, поширена й нині, нібито Мазепа не помер і не був похований в Молдавії, а там лише влаштували фіктивні похорони; сам же колишній гетьман таємно пробрався в Київ, став іноком, а потім і ченцем в Печерській лаврі під чужим іменем і там завершив свій життєвий шлях в каятті» [9, с. 319]. Ця легенда перегукується з іншою, за якою Іван Мазепа, перебравшись у турецькі володіння, «...усадовився в Галацу при замку, збудованім генуезцями, був уже в пізнім віку, жалував своїх давніх помилок і жив свобідно наче на відпочинку» [15, с. 337].

Восени 1999 року на шпальтах багатьох періодичних видань про-

майнула сенсаційна звістка про перенесення могили Івана Мазепа до його столиці – міста Батурин. Ось що писав з цього приводу ініціатор акції письменник Богдан Сушинський: «Вже було точно визначено місце поховання. Мене запитують, чи були виявлені там кістки, якісь тлінні останки. Я відповідаю – так, і стою на цьому, що прах гетьмана зійшов у рідну землю, з якої ми виходимо і куди зрештою повертаємось. Ось бачите оригінал документа – акт про передачу праху Мазепи, завірений мерією. Він навіки залишиться тут, у музеї» [16, с.275].

Хто і коли знайшов могилу Івана Мазепи – невідомо, жодних наукових публікацій, де були б відображені основні етапи цього процесу: розкопки, їх фото- і кінофіксація, – немає. Наївне посилання на довідку, завірену мерією міста Галац, не замінить наукових методів наукової (антропологічної та генної) ідентифікації кісткових решток гетьмана.

У звіті, поданому учасниками експедиції 1993 року (Володимиром Ричкою, Глібом Івакіним, Сергієм Сегедою) в Президію НАНУ і Товариства політ'язнів і репресованих України йшлося про те, що візуальне обстеження пагорба, де колись знаходилась церква св. Георгія (Юрія), дає підстави сподіватись, що склеп (або, принаймні, його руїн), в якому було перепоховано Івана Мазепу, міг уціліти і його можна виявити в процесі археологічних досліджень. Тоді ця інформація не знайшла належного відгуку. Однак вона все ще залишається на часі.

Сергей Сегеда

МЕСТО ПОСЛЕДНЕГО УПОКОЕНИЯ ГЕТМАНА ИВАНА МАЗЕПЫ: ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ, ВЕРСИИ, ФАКТЫ

Статья посвящена анализу источников, касающихся местонахождения могилы Ивана Мазепы. Отслеживается хронология событий, связанных с погребением гетмана Украины, приведены основные версии, касающиеся судьбы его костных останков. Сделан вывод о необходимости проведения антропологических исследований на территории разрушенного монастыря св. Юрия (Георгия) в г. Галац (Румыния).

Ключевые слова: гетман, могила, монастырь

THE LAST RESTING PLACE OF HETMAN IVAN MAZEPA: GUESSES, VERSIONS, AND FACTS

The article is dedicated to the analysis of sources concerning the location of Ivan Mazepa's grave. A chronology of events related to the Ukrainian hetman's burial is traced, and the main versions regarding the fate of his bone remains are provided. A conclusion is drawn on the need for archeological research in the territory of St. George's Monastery in Galați, Romania.

Keywords: *hetman, grave, monastery*

Джерела та література:

1. Антонович В. Молдавские сведения о месте погребения и могиле Мазепы // Киевская Старина, 1885. – Т. VII. Июль. – с. 501 – 505.
2. Асаки Г. Мазепа в Молдове / Асаки Г. Исторические новелы. Дневник молдавского путешественника. Избранные статьи. – Кишинев: Литература артистикэ, 1988. – 168 с.
3. Аствацатуров Г. Бендерская крепость – Бендеры: Научное общество болгаристов Республики Молдова, 1997. – 175 с.
4. Борщак І., Мартель Р. Іван Мазепа: Життя й пориви великого гетьмана. – (пер. з фр., упоряд. Л.Ю. Копань). – К.: Радянський письменник – журнал «Київ», 1991. – 316 с.
5. Допрос Григория Герцика об участии его в измене Мазепы // Киевская Старина, 1883. – Т. V. Март. – С. 595 – 610.
6. Заремба С. Доля могили Мазепи // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – К., 1997. – С.4 - 8.
7. Єнсен А. Мазепа // Історичні картини / Пер. зі швед. Н. Іванчук, передм. і прим. Б. Якимовича. – К.: Радянський письменник, 1992. – 206 с.
8. Іван Мазепа / Упоряд. і передм. В. Шевчука. – К.: Веселка, 1992. – 134 с.
9. Костомаров Н. И. Мазепа. – М.: Издательство «Республика», 1992. – 336 с.
10. Литвин М. Таємниця гетьмана Мазепи // Наш час. – 1993. – № 16 (53). – 4 с.
11. Луців В. Життя і смерть гетьмана Мазепи на чужині // Мазепа: людина й історичний діяч / Упоряд. Й. Чікало. – К.: Ритм-II, 1991. – С. 29 – 32.
12. Орлик П. Конституція, маніфести та літературна спадщина: Вибрані твори. – К.: МАУП, 2006. – 736 с.
13. Пилипчук Р. Микола Садовський над могилою Івана Мазепи / Іван Ма-

зепи / Упоряд. і передм. В. Шевчука. – К.: Веселка, 1992. – С. 97 - 100.

14. Ричка В. Іван Мазепа у міждоріжжях вічності (історичний детектив) // Історія України. – 1996. – № 13. – 8 с.

15. Ричка В. Остання таємниця Івана Мазепи // Батуринська старовина (Збірник наукових праць, присвячених 300-літтю батуринської трагедії). – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2008. – С. 329 – 337.

16. Сегеда С. Гетьманські могили. – К.: Інформаційно-аналітична агенція «Наш час», 210. – 240 с.

17. Семенко О. Харків, Харків... – Харків; Нью-Йорк: Березиль – М. Р. Kots, 1992.

Серебрякова Олена

УДК 398.3 (=161.2) (292.452)

ШЛЮБНІ ВОРОЖІННЯ З ЧОБОТАМИ У ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ ЧЕРКАЩИНИ

У статті на основі власного польового матеріалу проаналізовано шлюбні ворожіння з чоботами у традиції українців Черкащини. З'ясовано, що вони є загальноукраїнськими, а також виявлено спільні та відмінні риси з іншими регіонами України.

Ключові слова: ворожіння (дивінації, гадання, мантичні дії), чоботи, українці Черкащини, хата (дах), правий, лівий, шлюб, дівування.

З огляду на брак відповідних фактів, питання мантичних практик зі взуттям у календарній обрядовості українців на цей момент з'ясовано ще недостатньо. Низкою науковців призбирано лише фактографічні відомості про локальні різновиди цього способу ворожіння, а спеціальні дослідження окресленого явища відсутні, за винятком принагідних згадок в окремих працях (П. Чубинського, О. Кольберга, В. Милорадовича, М. Дикарева, П. Іванова, О. Ріпецького, С. Толстой, Г. Маковій, В. Скуратівського, Л. Василечко, І. Мисюка, Т. Агапкіної, М. Маєрчик) [8, с. 688; 10, с. 12; 11, с. 125; 12, с. 158; 13, с. 76; 14, с. 63; 17, с. 188; 18, с. 194; 19, с. 20; 21, с. 163-164; 22, с. 175; 23, с. 228; 25, с. 260; 26, с. 81].

Розслід ґрунтуватиметься здебільшого на матеріалах польових пошуків, які впродовж 2008-2010 рр. було здійснено автором у селах Корсунь-Шевченківського, Канівського і Золотоніського р-нів Черкаської

обл. Таким чином, наукова база поповниться вартісними відомостями з цього унікального краю.

На досліджуваному терені ворожіння зі взуттям здійснювали на свято Андрія, Різдво, Новий рік, а найчастіше на Меланку. Зазвичай дівчата по черзі перекидали свої чоботи з правої ноги, стоячи обличчям до хати. За народними віруваннями, чобіт повинен перелетіти і “вказати” носком, в який край панянка віддасться. Якщо ж він застрягне, то “не піде заміж, буде дівкою в цьому році” (сс. Яблунів, Беркозівка, Хмільна Канівського р-ну) [5, арк. 180, 200, 214]. Аналогічно, щоправда спиною до хати, чинили та визначали результат у сс. Межиріччі Канівського р-ну, Ситниках, Сотниках Корсунь-Шевченківського р-ну, Мицалівці, Богуславці Золотоніського р-ну [5, арк. 145, 151, 227, 296, 308], а жительки Пекарів, Луки Канівського р-ну та Хвильово-Сорочина Золотоніського р-ну, ставши так само, кидали чобіт через голову або праве плече [5, арк. 222, 228, 352]. Подібні вірування побутували в Карпатах, зокрема в Коросненському і Ясельському повітах (Північна Лемківщина), де черевик відданиці кидали перед собою [24, с. 5].

Мантичні дії з правим чоботом виконували у Сахнівці, Стеблеві Корсунь-Шевченківського р-ну, Таганчі Канівського р-ну [5, арк. 14, 34-35, 169]. В інших черкаських селах не мало суттєвого значення, з якої ноги знімали взуття, оскільки, кидаючи його через хату, також примічали напрямок носка (сс. Деренківець, Заріччя, Черепин, Завадівка, Прутильці Корсунь-Шевченківського р-ну, Прохорівка, Литвинець Канівського р-ну, Гельм'язів Золотоніського р-ну, Яснозір'я Черкаського р-ну, Полознівка Чигиринського р-ну) [2, арк. 69; 3, арк. 3-4, 110; 5, арк. 26, 108, 127, 154, 158, 160, 223, 320]. За такими ж прикметами про своє сімейне майбуття подекуди довідувались жителі Карпат, Покуття, Слобожанщини, Полісся [1, арк. 62; 4, арк. 36; 6, арк. 57; 7, арк. 106; 12, с. 158; 26, с. 81]. Принагідно зауважимо, що у с. Дягова Менського р-ну Чернігівської обл. взуття кидали у ватру на свято Юрія [8, с. 688].

Зрідка, бік, у який дівчині судилося вийти заміж, “віщувала” халява (сс. Ситники Корсунь-Шевченківського р-ну, Дмитровка Золотоніського р-ну) [5, арк. 145, 279]. Аналогічні пояснення занотовано від старожила с. Андрієво-Іванівка Миколаївського р-ну Одеської обл., а також на Галицькій Гуцульщині, де відданиці починали ворожити саме з чоботом, примовляючи: “Андрію, Андрію, коноплі сію. Коноплі волочу, віддаватися хочу” [11, с. 125; 20, с. 268].

За оповідями інших респондентів, дівчата звертали увагу лише на те, чи перелетить чобіт через хату. Тільки в такому разі можна

було сподіватися на близьке одруження: “Як перелетить, то візьмуть заміж” (сс. Стеблів, Набутів, Квітки, Глушки, Кошмак, Хильки Корсунь-Шевченківського р-ну, Драбівці, Плешкані, Кропивна Золотоніського р-ну). Якщо він зачепиться або не долетить, відданиця ще дівуватиме [5, арк. 34-35, 49, 78, 89, 97, 245, 324, 335]. Аналогічної думки дотримувались в центральних областях України [15, с. 105]. А, скажімо, на Буковинській Гуцульщині, ворожачи опівночі на Андрія, дівчата спостерігали, в який бік упаде чобіт. Мантичні дії мали такий вербальний супровід: “Не чобіт кидаю – судженого зазиваю, най серцю мому си вкаже, аби знала, в який бік ступи моя нога” [18, с. 194]. У схожий спосіб, щоправда без примовки, про свою долю довідувались бойківчанки (с. Цінева Рожнятинського р-ну Івано-Франківської обл.) та гуцулки (с. Середній Березів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) [1, арк. 71; 10, с. 12].

За даними польових пошуків, а також з етнографічної літератури відомо, що пророчу семантику чобіт мав й у разі, коли його перекидали не лише через хату. Так, у золотоніських селах Коробівці, Ковтунах, Антипівці це робили правою ногою (у с. Деньгах з лівої ноги рукою) через ворота (з двору) на вулицю. Навпаки чинили у Богуславці (рукою з дороги в середину двору) [5, арк. 284, 288, 302-303, 331, 340, 347]. Схожим чином ворожили також на Полтавщині (с. Щеки) та Поліссі (с. Дорогичин поліський) у передноворічну ніч, а на Кременеччині (м. Шумськ) в андріївську, вірячи: куди впаде носком – в той бік іти заміж. Якщо він стане носком до двору, то “дівка або зовсім не вийде заміж, або прийме приймака” [9, с. 3; 19, с. 20; 25, с. 260].

Табу на кидання чобота через ворота рукою було в с. Андріяшівці, що на Лохвиччині (Полтавщина). Інакше пояснювали тут й наслідки ворожіння. Так, за народними віруваннями, якщо він повернеться носком на село, то дівчина знайде собі пару в своєму селі, а як із села – то в чужому. А коли впаде носком до воріт, а халявою на дорогу – ще сидітиме вдома [21, с. 163-164]. Жителі Куп'янщини (Харківщина), окрім воріт, мали змогу кинути чоботи через пліт або голову, а на Чорнобильщині (Київщина) – колодязь або до хатнього порога [14, с. 63; 16, с. 132]. Подекуди на Слобожанщині “віщий” чобіт пророкував не тільки куди йти заміж, але й як складеться подружнє життя. Для цього після Святої вечері дівчата кидали пару взуття через голову перед воротами на вулицю. Прикметно, що один чобіт був із хлібом-сіллю, а другий – з печиною (цегла – О.С.) та вуглиною. “Куди який чобіт дальше впаде носом, туди й заміж іти: коли з хлібом впаде далі,

дівчина буде замужем добре жити, коли з печиною – погано” [13, с. 76].

Траплялися випадки, коли відданиці не встигали подивитись, куди повернувся носок чобота, оскільки його зумисне хапали хлопці (сс. Сахнівка, Хильки, Ситники, Шендерівка, Кірове, Сотники Корсунь-Шевченківського р-ну, Межиріч Канівського р-ну, Мицалівка, Антипівка, Богуславець, Гельм'язів Золотоніського р-ну, Мошни Черкаського р-ну) [5, арк. 3, 14, 28, 49, 55, 60, 83, 137, 151, 227, 296, 302-303, 320, 331]. Такі ж ритуальні бешкети зафіксовано в одному з карпатських сіл (Майдан Лукавецький Вижницького р-ну Чернівецької обл.) [4, арк. 78].

Яскрава шлюбна символіка простежується в поясненнях цих дій самими носіями традиції: “Який собі намітив (парубок – О.С.) же цю дівчину, він хоче з нею зустрічатися, хоче, щоб вона була його, а вона ж не соглашається, то їй украде чобота... Як хлопець не вкраде чобіт, то дівчата брали чоботи свої і діували дальше. Вона мала бути його, а як не хотіла за нього заміж, то лишала йому той чобіт (с. Таганча Канівського р-ну)”; “...хлопці ловили – який вловить, за того підеш заміж” (сс. Тростянець Канівського р-ну, Драбівці Золотоніського р-ну); “Той хлопець стоїть і держить чобіт. Значить, я вийду за того хлопця заміж” (с. Деньги Золотоніського р-ну). У Ковтунах Золотоніського р-ну “такий обичай був”: “А той, що з нею гуляє (парубок – О.С.), то стоїть за хатою та й забрав”. “Хто поймає на тій стороні, за того заміж виходиш. Як уже таке, що і не оддають, що до утра будеш бігати, тоді батькові сказав, він піде та візьме” (с. Богуславець Золотоніського р-ну) [5, арк. 169, 239, 245, 292, 308, 347].

Як свідчать старожили, ритуальна крадіжка здійснювалась з метою викупу – поцілунку або могорича. Ця символічна платня з боку дівчат передувала отриманню свого взуття назад. Зокрема, такий обмін відбувався в Стеблеві, Пішках Корсунь-Шевченківського р-ну, Скориківці, Кропивній, Деньгах Золотоніського р-ну, а також в Андрієво-Іванівці, що на Одещині. На основі нотаток зі Скориківки можна припустити, що частіше панянки відкуплялись могоричем: “Це тепер поцілував, а тоді Боже сохрани! Я уже і заміж пішла, так я в дзеркало не дивилася при матері. Як нема матері, то я подивлюся в дзеркало, а як мати в хаті, то я і в дзеркало не подивлюся, не то, щоб хлопця поцілувати...”. Цікаві відомості щодо виконавців ворожіння маємо з Пішок. Так, знявши чобіт з якоїсь дівчини, один хлопець перекидав його через хату, а другий забирав. Відтак вона мусіла викупляти його. А в Скориківці повідомили, що парубки приносили усі схоплені чоботи та, сміючись, демонстрували відданицям, куди вони лежали носком, вима-

гаючи від них викупу. "Ну а каждая ж свій знає" [5, арк. 40-41, 122, 130-131, 264-265, 335, 340, 347; 20, с. 268]. Функцією викупу є ритуальне закріплення нового соціального статусу, у даному разі – наречених. Позаяк обмін – насамперед універсальний спосіб урегулювання відносин всередині соціуму, а також між людиною і потойбіччям, то, ймовірно, хлопці реперезентують "інший" світ і є "чужинцями" по відношенню до "тутешніх" дівчат, які ворожать. До того ж парубки ставали трансляторами відомостей стосовно дівочої долі, попри те, що деколи брали її в свої руки (аби запевнити собі успіх при сватанні).

Хлопці не лише "допомагали" дівчатам на виданні, але зрідка ворожили й самі. Про це оповіли у с. Деренківець Корсунь-Шевченківського р-ну, щоправда респондент, на жаль, не знав, за якими "признаками" вони довідувались наслідки мантичних дій, але впевнено сказав, що чобіт "має власти". "Свої прикмети" були й у представників сильної статі зі с. Плешкані Золотоніського р-ну. З Куп'янщини (Харківщина) маємо відомості про те, що у минулому парубки кидали взуття через ворота, пліт або голову [5, арк. 21, 324; 14, с. 63]. Як бачимо, такі мантичні практики ще почасти живуть у спогадах старожилів, проте відбувається їхня поступова затрата.

Завдяки польовим розслідам можна потвердити, що подекуди на Корсунь-Шевченківщині побутував й інший спосіб гадання з чоботом. Рідкісне шлюбне ворожіння не лише для досліджуваного терену, але й для України загалом, вдалося занотувати у смт. Стеблеві. Так, місцева жителька пригадала, як колись вона за порадою матері одягнула на ніч чоботи і спала в них до ранку задля викликання віщого сну. "Хто прийде тебе роззувать, то той і це твій жених буде" [5, арк. 40-41]. За даними В. Скуратівського, на Лівобережній Україні хлопці та дівчата робили устілки з сіна, що лежало на покуті зі Святого вечора, для правого чобота, а напередодні Нового року клали під подушку, приповідючи: "Хто мені судиться, той сю ніч присниться" [22, с. 175].

Попри те, що інформатори старшого віку досить добре пам'ятають цей спосіб ворожби, багато з них особисто вже так не гадали. Приміром, жителі Ситник, Черепина Корсунь-Шевченківського р-ну, Хмільної Канівського р-ну зауважили, що мантичні обрядодії з чоботами виконували ще їхні матері або сестри [5, арк. 137, 160, 214]. На перекази батьків спиралися й у Середньому Березові (Косівського р-ну Івано-Франківської обл.) [1, арк. 62]. Зі с. Луки Канівського р-ну маємо досить новітнє тлумачення стосовно затрати цього звичаю: "А тепер вже не кидають – тепер розумніші стали" [5, арк. 228].

Про неї свідчать й польові розсліди з Полісся (с. Великий Обзир, Стобихва Камінь-Каширського р-ну Волинської обл., Біле Володимирецького р-ну Рівненської обл., Вербівка Дубровицького р-ну Рівненської обл., Мощенка Городнянського р-ну Чернігівської обл.) і Гуцульщини (с. Нижній Березів Косівського р-ну Івано-Франківської обл.), де лише пригадали, що так ворожили на Меланку і Щедрий вечір [1, арк. 22; 7, арк. 110; 23, с. 228].

У сучасну пору гадання з чоботами вже не побутують (окрім с. Попівка Канівського р-ну), практично затратились і народні пояснення його суті [3, арк. 47]. Стосовно парубочих дивінацій, то наші поодинокі фіксації на досліджуваному терені усе ж дозволяють констатувати їхнє побутування у минулому.

Позаяк обов'язковою умовою для здійснення ворожіння є контакт з потойбічним світом, то перекидання взуття мало на меті переміщення цього ритуального атрибуту у "верхній" світ, зі "свого" до "чужого" простору, звідки подається знак, який слід пояснити. Семантика відправки на "той світ" розкривається через локуси (дах хати, ворота, колодязь, поріг), що витлумачується на основі синонімічних опозицій верх / низ. Водночас чобіт як знак культури символізував приналежність до світу людей, а боса нога – до потойбіччя. Ймовірно, задля успішності мантичних обрядодій їх виконували саме правою рукою (ногою). Висліди дивінацій трактували за аналогією: напрямом носка (подекуди, халяви) віщував бік, у який дівчина віддасться. Якщо ж чобіт застряг, то й дівчина "сидітиме", а його переліт віщував "виліт" з батьківської хати, тобто одруження. Попри локальні особливості досліджуваного явища у традиції українців Черкащини (спосіб виконання, тлумачення результатів, мета, отримання викупу), такі ворожіння є загальноукраїнськими. У подальшому цікаво було б дослідити цей спосіб гадання у інших районах Черкаського краю, віднайти "родзинки" та порівняти з уже занотованими відомостями.

Серебрякова Елена

БРАЧНЫЕ ГАДАНИЯ С САПОГАМИ В ТРАДИЦИИ УКРАИНЦЕВ ЧЕРКАЩИНЫ

В статье на основе личного полевого материала проанализированы брачные гадания с сапогами в традиции украинцев Черкащины. Выяснено, что они являются общеукраинскими, а также проведены параллели с другими регионами Украины.

Ключевые слова: ворожба (дивінації, гадання, мантичні дії), сапоги, українці Черкащини, изба (крыша), правый, левый, брак, девичество.

**ON MATRIMONIAL DIVINATIONS BY MEANS OF BOOTS IN
CHERKASY UKRAINIANS' TRADITIONAL PRACTICE**

In the article based on author's own field materials has been analysed a kind of matrimonial divinations made by means of boots in Cherkasy land Ukrainians' traditional ritualism. It has been proven that mentioned mantic acts were spread along the whole of Ukraine; some special all-Ukrainian and regional features of mantic practice have been found and exposed.

Keywords: *divinations (mantic actions), boots, the Ukrainians' of Cherkasy land, house (roof), right, left, marriage, girlhood.*

Джерела та література

1. Архів ІН НАНУ. – Од. зб. 513. – Арк. 1-73.
2. Архів ІН НАНУ. – Од. зб. 587. – Арк. 1-72.
3. Архів ІН НАНУ. – Од. зб. 594. – Арк. 1-143.
4. Архів ІН НАНУ. – Од. зб. 607. – Арк. 1-100.
5. Архів ІН НАНУ. – Од. зб. 608. – Арк. 1-354.
6. Архів ЛВ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського АН УРСР. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 362 а. – Арк. 41-77.
7. Архів МХП ІМФЕ АН УРСР. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од.зб. 304. – Арк. 90-112.
8. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с.
9. Вакульчик М. Різдвяні звичаї на Поліссі / М. Вакульчик // Жіноча Доля. – Коломия, 1936 (1-15 січня). – Ч. 1-2. – С. 2-3.
10. Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Л. Василечко. – Брошнів: МПП "Талія", 1994. – 58 с.
11. Гірська веселка / авт.-упор. Іван Ю. Мисюк. – Снятин: ПрутПринт. – 2000. – 288 с.
12. Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волості) у Вороніжчині / М. Дикарев // Матеріали до українсько-руської етнології, 1905. – Т. 6. – С. 113-204.
13. Дикарев М. Різдвяні свята [переклад В. Лукича] / М. Дикарев // Зоря. – 1895. – Ч. 4. – С. 75-76.
14. Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда, Харьковской губернии / П. Иванов. – Х.: Типография «Печатное Дело», 1907. – 216 с.
15. Курочкін О.В. Новорічні свята українців: Традиції і сучасність / О.В. Курочкін. – К.: Наукова думка, 1978. – 192 с.: іл.
16. Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята / О. Курочкін. – К.: Бібліотека українця, 2004. – 248 с.
17. Маерчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маерчик. – К.: Критика, 2011. – 325 с.

18. Маковій Г.П. Затоптаний цвіт. Народознавчі оповідки / Г.П. Маковій. – К.: Укр. письменник, 1993. – 205 с.
19. Милорадович В. Рождественскія Святки в северной части Лубенскаго уезда / В. Милорадович. – Полтава: Типографія Губернскаго Правленія, 1893. – 24 с.
20. Петрова Н. Календарна обрядовість українців Миколаївського р-ну Одеської області середини ХХ ст.: нові польові матеріали / Н. Петрова // Матли Міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання»: «Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу» (24-25 червня 2011 р., Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, м. Одеса). – С. 267-278.
21. Ріпецький О. Парубочі й дівочі звичаї в селі Андріяшівці Лохвицького повіту на Полтавщині / О. Ріпецький // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. XVIII. – С. 155-169.
22. Скуратівський В. Місяцелік: український народний календар / В. Скуратівський. – К.: Мистецтво, 1993. – 208 с.: іл.
23. Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К-П / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. – М.: Наука, 1986. – С. 178-243.
24. Хомик В. Звичаї та обряди лемків / В. Хомик // Наше Слово. – 1963. – № 23. – С. 5.
25. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край / П.П. Чубинский. – С.-П., 1872. – Т. 3.
26. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. T. I / O. Kolberg. – Kraków: Z drukarni uniwersytetu Jagiellońskiego, 1882. – 360 s.

Соболева Олена

УДК 392.51=512.145 (477.75) "19/20"

«ЗОЛОЧЕНИЙ ПІВЕНЬ» В РОДИННИХ РИТУАЛАХ КРИМСЬКИХ ТАТАР: СЕМАНТИКА ОБРАЗУ ТА МЕЖІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ОБРЯДОВОГО АТРИБУТУ

В статті йдеться про форми побутування «золоченого півня», важливого обрядового атрибуту-символу кримськотатарської сімейної обрядовості. Розвідка містить широкі цитування оповідей респондентів, на свідченнях яких й здійснене це дослідження.

Ключові слова: кримські татари, півень, весілля, обряд обрізання, атрибутика

Звернення до предметного поля, яким оперує традиційний обряд (атрибутика, ритуальні страви) дозволяє розкрити та дослідити окремі

семантичні ланки через які реалізується основна функція сімейних ритуалів – функція статево-вікового переходу. Одним із маловивчених атрибутів-символів кримськотатарської традиційної сімейної обрядовості, а саме обрядів весілля («той») та обрізання («суннет той») є «золочений півень» - «телли хораз», «теппенген хораз», який зустрічаємо в різних районах півострову. Побутування даного атрибуту не знайшло достатнього висвітлення у науковій літературі, лише невелика стаття турецького автора, маловідома вітчизняним читачам, описує традиції, пов'язані з «телли хораз» у кримських іммігрантів в Туреччині [1, с. 26].

Півень як весільний атрибут, представлений на більшості степових територій Кримського півострова. У результаті польових експедицій вдалося виявити його поширення у весільному ритуалі та обрядах обрізання в низці степових районів півострову, а саме в Роздолненському (с. Каймачі та Буюк-Асс), Советському (с. Шейх-Манай) Красноперекопському (с. Киш-Кара), Джанкойському (в с. Тюбень, готували півня на обрізання), Лененінському (півень на весілля було виявлено в м. Керч, с. Сарай-Мін, Керлеут, Сарилар, Аджи-Елі, Бабик) , Кіровському (на весілля готували півня в селах Бурундук, Аджигол, в м. Старий Крим; в селах Джума-елі та Бакаташ готували і на «суннет», і на весілля), Сакському (весільний півень зафіксований в селах Буюк-Бараш, Темеш-Вакуф та Каракурт), в окремих селах був зафіксований півень лише на весілля: Красногвардійському (в с. Салгир-Кият), Нижньогірському (с. Бурнаш) та Чорноморському (с. Чеголтай) р-нах. У деяких селах звичаї, пов'язані із півнем, виражені більш чітко, в інших менш виразно, іноді респонденти взагалі не можуть пригадати атрибут. Проте чи вказує це на відсутність функціонування цього атрибуту в означених селах, чи пояснюється це занепадом традиції і стосується не лише півня, але й інших елементів весільної обрядовості сьогодні встановити досить важко. Крім степових територій, цей атрибут був також зафіксований і на деяких перехідних гірських та південнобережних територіях Криму, а саме в м. Бахчисарай (одна згадка) та селах Коклуз і Шури Бахчисарайського р-ну, м. Сімферополь та в селах Буюк-Янкой і Бешуй Сімферопольського р-ну, в м. Білогірськ (Карасубазар) та селах Аілянма та Бахсан-Кой Білогірського р-ну, в с. Ельбузлі (лише на весілля), Хутлах, Ай-Серез та Тарахташ (і на весілля, і на обрізання) Судацької м.р. Як на весілля, так і на обрізання готували півня в с. Улу-Узень та Кучук-Узень Алуштиснької м.р. Згадують про весільного півня вихідці із с. Отуз та с. Аджигол Феодосійської м.р., в селах Ай-Васіль

та Дереконь Ялтинської м.р. півня готували лише під час святкування обрізання хлопчиків.

В переважній більшості записаних варіантів, приготування півня відбувалося на стороні молодого: *«Коли весілля йде, наречений та наречена сидять, з боку молодого роблять ось такий сини, а посередині ставлять півня. Цілого півня варять, всередині все вичищають, зварять його цілого на воді, а потім його прикрашають різним папером.[...] Це на перший день, за столом коли сиділи»* [19]. Але було зафіксовано кілька прикладів, коли респонденти вказували на те, що півня могли готувати як в домі молоді, так і в будинку молодого, або навіть тільки з боку нареченої: *«Його готує сторона нареченої. Його наряджають, і він стоїть довго, а вже як наречена йде туди, то його відвозять на ту сторону. Везуть разом з її приданим. А потім його ставлять в її кімнату. Він там стоїть, не знаю, до якого часу. А всі цукерки та печиво так гарно там розкладають. Той, хто заходить в кімнату, може скуштувати, і тоді бажають йому, щоб він також дожив до такого щасливого часу, щоб у нього також було весілля»* [8]. Однак свідчення про приготування півня в домі молоді поодинокі та, судячи з усього, належать до локальних варіантів весільного обряду.

Керувала приготуванням півня близька родичка нареченого, як правило, його тітка (у випадку приготування в домі молоді – родичка молоді). Приготування півня мало урочистий характер і знаменувало собою початок весільних святкувань: *«Танці бувають, коли прикрашають цього півня. На дворі грають і танцюють, тоді співають пісні. Це дуже урочисто. Тоді вже вважається, що весілля почалося. От, наприклад, сьогодні зарізали півня, а завтра вже починають пекти «пах лав“у»* [8].

За свідченнями інших респондентів півень на весілля слугував подарунком від найближчого родича, переважно від тітки нареченого: *«Наприклад, я одружуюсь, в мене є дуже близька тітка, вона пекла «курабьє», у нас називається. Там різне печиво. Вона готувала такий підніс, там це печиво, а ще по центру там робили «телли хораз». Він був прикрашений різними кольоровими папірцями. Це робила близька людина. Близька сестра моєї мами робили. На сини клали все солодке і півня. Прикрашали різними ганчірками. Потім ця людина клала собі його на голову. Це був її подарунок. Вона піднімала його на голову, і тоді для неї музика грала «хощ кельди». [...] На моєму весіллі сестра моєї мами зробила таке»* [26].

«Кожен ніс як подарунок такі великі «сини», називаються. Туди клали курку або півня різали, варили цілим і красиво наряджали. Посередині там клали також пиріжки, «курабсь», «шекир кыик». Це все ставлять і несуть. Це роблять близькі люди або сусіди. Це як подарунок. Її не всі несуть. Сьогодні гроші і подарунки несуть, а тоді так було» [32].

«Коли ми робили обрізання, то тітка хлопчика прикрашала півня, а дядько прикрашав живого барана. Прикрашав його бахромою» [20].

Півня спочатку різали, чистили нутроші, а далі, за різними місцевими традиціями, його могли зварити або засмажити (більшість записаних варіантів) або залишати сирого, як опудало, середину тоді начиняли соломною і зашивали. Якщо півень був сирий, то його за різними традиціями або вищипували, або залишали з пір'ям. В сирому вигляді птах використовувався або як суто атрибут («Його не варили, а просто в пір'ях ставили на підніс. Потім його просто викидали» [29]), або згодом його могли приготувати і розподілити між учасниками дійства («Хто крав півня, той його потім варив і їв» [15]). Птаха ставили на широкий мідний підніс «сини», ніжками його садили на невеликий глиняний глечик для того, щоб півник не падав. Через горло простромлювали паличку чи проволочку, щоб у нього не падала голова. Трішки розкривали крила, намагалися досягнути такого ефекту, щоб півень стояв, за словами респондента, «як живий». Зверху його прикрашали блискучим, різнокольоровим папером та стрічками, обкладали солодким печивом та фруктами. У деяких селах разом з півнем на підносі стояла прикрашена пляшка горілки, пізніше – шампанського (с. Бешуй Сімферопольського р-ну) [18]. За словами інформаторів, до дзьоба півню клали скручену купюру грошей в подарунок.

Коли розпочиналися святкування в домі молодого, його тітка або хтось із інших близьких родичів (за іншими свідченнями, хлопчик) урочисто виносив на голові підніс із півнем. У цей час лунала музика «хош кельды» або «хораз авасы». Під спеціальну мелодію родичка молодого виконувала обрядовий танець з півнем: «Його ставили на підлогу, і навколо нього танцювали» [10]; «Коли весілля починається, коли вже наречену привезли, найближча людина з «хоразом» танцює першу «хайтарму». А потім одна людина підніс тримає, і туди гроші кидають» [9]. За словами інформатора із с. Аджигол, (сьогодні Феодосійська м.р.) ритуальний танець-протиборство з півнем виконували два юнаки [24].

Згодом півня ставили на стіл в кімнаті, де відбувалося частування для чоловіків – «шабаш» або «кьонушма». Тут за ним пильно стежили товариші молодого, адже особливою звитягою вважалася крадіжка півня, за нього крадій міг вимагати великий викуп від друзів молодого. За іншими спогадами, півень стояв кілька днів в кімнаті молодих на столі з ласощами для наречених – «куев софрасы» (с. Тарахташ Судацької м.р.) [22].

Розподіл та частування м'ясом півня на весіллі відбувалося або під час чоловічої вечірки «кьонушма», або на наступний день після завершення весільних церемоній. Вранці після весілля приходили друзі нареченого і тоді смажили півня та відбувалося частування м'ясом півня всіх неодружених юнаків, друзів та родичів молодого [22]. Уроженка села Хутлах Судацької м.р. описала звичай розподілу «золоченого» півня поміж родичами та гостями: *«Голову дають головному свату – «баш худа». Ніжки дають «аяхчилара», вони офіціанти, вони весь час на ногах. Крильця дають дівчині, нареченій, вона йде з рідного дому»* [33]. За словами інформаторки, півня готували в домі молодого, головна сваха виносила атрибут під спеціальну пісню і під окрики «Кукареку!» дарувала його головному свату, примушуючи танцювати із птахом.

В с. Бурнаш Нижньогірського р-ну весільний півень, за словами інформаторки, «сидів» на столі, за яким відбувалася чоловіча вечірка «кьонушма», коли вже наставав час проводити молодого до кімнати нареченої, учасники процесії брали «золоченого» півня та прикрашену напередодні лампу, робили дорогою коло і перед заходом молодого до весільної кімнати починали ділити та їсти м'ясо півня [23].

Майже ідентичні обрядодії, пов'язані із «телли хораз», відбувалися також і під час святкування обрізання «суннет той». Півень виступав подарунком від близьких родичів для хлопчика:

«Коли в нас обрізання роблять хлопчикам, тоді півня прикрашають, на стіл кладуть. До дзьоба кладуть гроші. Навколо нього клали цукерки, яблука, квіти, «курабье», «пахлава», цукерки різни. Потім його можна зварити і хлопчикам роздати» [6].

«Обрізання роблять в три роки, або в п'ять років. Це дуже важливо. Там на тацю ставлять півня, його гарно прикрашають. Це півень варений. Пір'я миють і їх назад тикають. Палички втикають, щоб він стояв. Навколо півня – «пахлава». Його потім їдять, як всі за столом сидять. Його всім хлопчикам роздають, але одну ніжку все одно хлопчику дають. Цей півень називається «телли хораз» [14].

На обрізання також існував звичай красти півня та вимагати за нього викуп: *«Ми діти охороняли його майже до ранку. Нам було по 10 років. Сусід з заднього двору, він також трохи випив, він все ж обманув та вкрав півня»* («Суннет той») [4].

В селі Бахсан-Кой на підніс із прикрашеним півнем запрошені кидали гроші, які потім дарували хлопчику. Таця із півнем стояла перед музикантами, згодом півня обсмажували, а його м'ясом пригощали музик [17]. Географічне поширення обряду прикрашання півня на обрізання майже співпадає із поширенням весільного півня, лише, як зазначалося вище, в деяких селах фіксується тільки півень на обрізання (Ялтинський та Алуштинський р-ни).

Крім готового атрибуту в обряді весілля та обрізання фіксуємо і використання живого птаха. Захисну магічну функцію виконували дії, які супроводжували входження молодої в дім нареченого. Так, в степу побутував обряд, за яким мати, або інша родичка молодого брала чорну курку чи півня і прикладала її по всьому стану молодої, намагаючись начебто вигнати страх дівчини перед шлюбом [35, с. 7; 3, с. 546]. Втім інформаторка призначення таких дій характеризує по іншому: *«Коли моя невістка приїхала, я спеціально приготувала півня, щоб обкрутити їй голову три рази цим півнем. Це робила не я, а моя сестра. Вона взяла цього великого красивого півня і три рази обкрутила навколо голови нареченої. Потім вона його собі забирає. Це для того, щоб усі брудні духи відійшли, щоб усе погане відійшло. Півня ж потім ріжуть, і воно усе з кров'ю іде. Щоб не було поганих думок і щоб сатани не було»* [5]. В цьому обряді півень виступає одночасно жертвою, яку віддають на честь нового члена родини, та об'єктом контагіозної магії – доторкання до голови молодої забирає погані магічні впливи, які нейтралізуються разом із смертю пташки.

Подібні функції тварини-жертви фіксуємо і під час обряду обрізання: *«Коли моєму племіннику старшому робили, я пам'ятаю, тато мій його відволікає: “Зараз півень з'явиться!”. І коли йому ріжуть [крайню плоть – С.О.] , раз, й півня показують. Було це саме в цей момент. Саме в той момент півня показують живого. Він відволікається»* [36]. Згодом півня могли приготувати.

Звичай прикрашати півня на весілля та обрізання у кримських татар майже повністю був втрачений до кінця ХХ ст. Спочатку замість півня почали дарувати лише прикрашену пляшку з шампанським або горілкою, а згодом місце півня зайняв весільний торт на замовлення: *«сьогодні торт роблять, а раніше цього півня прикрашали»* [28], «в

наш час вже прикрашали пляшку шампанського»[27]. Лише в окремих сім'ях, де ще живі старі люди, які пам'ятають давні традиції, іноді прикрашають на весілля півня: «В минулому році племінницю одружували. Так, їй дуже багато привезли «табах» з солодощами. І на один «табах» півня посадили, солодким обклали, і по колу по сотці гривень виклали. Дуже багато всього було. З півнем танцюють, потім на стіл ставлять. А вже згодом його їдять» [30].

Отже, з наведеного вище матеріалу випливає, що усі обряди, пов'язані із «телли хораз», приурочені у весіллі майже виключно до весілля в домі молодого, а також до чоловічого святкування («кьонушма» або «шабаш»), а в обряді обрізання півень – це подарунок для хлопчика. Навіть, якщо півня на весілля готували в будинку нареченої, це був подарунок для молодого. Розподіл та вживання м'яса півня також відбувалося майже виключно між чоловіками, переважно неодруженими друзями нареченого, під час обрізання м'ясо півня та солодощі із таці ділили поміж дітми-хлопчиками. Тож у обрядах, що відбувалися навколо «телли хораз», виразно проявляється чоловіча символіка. Весільний півень, очевидно, має тотемне походження. Обряди, що розгорталися навколо нього мають символіку ритуального жертвоприношення сакральної тварини та обрядового споживання її м'яса, що підтверджує і обрядовий фольклор.

Так в народній пісні «Кураз дестаны» розгортається розповідь про влаштування хазяїном весілля для свого улюбленого півня:

Цього півня я женив, приготував приміщення

Для прийому шістдесяти двох свах та сімдесяти трьох сватів

Я спочатку зарізав шість козлів, потім вісім молодих волів,

Але цього сватам було не достатньо...

Далі за якусь провину приймається рішення про вбивство півника:

Потім, не знайшовши виходу, остаточно зарізав півня.

І м'ясом цього півня сам наївся.

Потім весілля у пісні поступово переходить у поминки півня:

Після смерті наді мною заріжте горобця;

Половину його м'яса та жиру збережіть на сороковий день!

Багато не витрачайте, нехай вистачить на сотий день поминок по мені...[16, Арк. 12-13]

Історія завершується приготуванням з півня пирога, та частуванням його м'ясом, що нагадує ритуальне вбивство тотемної тварини

з подальшим її колективним поїданням у народів з т.з. примітивною архаїчною культурою.

Зображення півня, який дзьобає зерня можна також зустріти на тканинах, що мали ритуальне значення у весільному обряді – хустинках та рушниках [7, с. 94], а також і на рушниках, призначених для обряду обрізання («суннет») [25, с. 66].

Подібний звичай у тюркських народів вдалося виявити серед балканських турків. У турецького населення м. Текірдаг «telli horoz» також готували під час весільних обрядів [2]. «Золотили» півня на весіллі також і в маріупольських греків-урумів, які довгий час проживали поряд із кримськими татарами [11, с.76]. Серед народів нетюркського походження подібний до татарського звичай побутував у весільній обрядовості корейців. Півня на весіллі у корейців так само прикрашали різнокольоровими нитками та стрічками, а в дзьобі він тримав стручок червоного перцю. Під час весілля птах стояв на святковому столі, а після шлюбних церемоній його розподіляли поміж родичами молодят [21, с. 353]. У південних слов'ян та угорців наречений тримав зображення півня під час урочистої весільної процесії [31, с. 309-310].

Звичай прикрашати курку, рідше півня побутував в багатьох слов'янських таридціях, частіше прикрашали квітами та стрічками живого птаха, якого згодом різали та готували. Серед українців існував звичай, за яким наречений ніс батькам молодій смажену курку прикрашену барвінком та калиною із золоченою головою [12, с.63]. Семантика юнацької вікової ініціації досить виразно представлена в обрядах болгар, у яких побутував звичай в день Єфимія Великого в домі, де були діти-хлопчики, різати півня, якого згодом варили, а м'ясо роздавали із побажанням здоров'я дітям [13, с. 31].

У багатьох народів світу півень утілює сонячну символіку, він є уособленням небесного вогню. Так, за народними віруваннями кримських татар, на першому небі знаходиться ангел, який має вигляд білого півня, кожного ранку він своїм співом прославляє Бога [34, с. 235]. В образі півня також втілювалися уявлення про воскресіння з мертвих та вічного відродження життя. У цьому контексті стає зрозумілим поширення традицій жертвопринесення півня у багатьох етнічних традиціях світу. Образ півня також є семантичним втіленням плодючості та часто отримує еротичне трактування, що пояснює таке широке використання цього символу в різних локальних варіантах у весільних святкуваннях. Півень, на відміну від курки, яка пов'язується із жінкою, виступає втіленням чоловічої сили та у весільному обряді є символічною

інтерпретацією молодого, а у ритуалі обрізання – хлопчика, над яким здійснюється релігійний обряд. У побутуванні обрядового півня найбільш виразно представлена символіка жертвопринесення та чоловічої статевовікової ініціації та переходу.

Елена Соболева

«ЗОЛОЧЕНЫЙ ПЕТУХ» В СЕМЕЙНЫХ РИТУАЛАХ КРЫМСКИХ ТАТАР: СЕМАНТИКА ОБРАЗА И ГРАНИЦЫ ФУНКЦИЙ АТРИБУТА

Статья посвящена изучению форм бытования «золоченного петуха», важного обрядового атрибута-символа крымскотатарской семейной обрядности. Статья содержит широкие цитирования рассказов респондентов, на основе которых проведено это исследование.

Ключевые слова: крымские татары, петух, свадьба, обряд обрезания, атрибутика

Olena Soboleva

«GILDED COCK» IN CRIMEAN TATARS' FAMILY RITUALS : THE SEMANTICS AND FUNCTION OF RITES

The article describes different ritual forms of a "gilded cock", an important attribute in Crimean Tatar family rituals. Article presents wide citations of interviews with informants that become a base of proposed research.

Keywords: Crimean Tatars, cock, wedding, the rite of circumcision, attributes

Джерела та література

1. Aktaş A. Koraz telleme ve telli şırak / A. Aktaş // Kırım. – 1993. – № 4. – S. 26.
2. Erman Artun Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri – Doğum Evlenme Ölüm [Електронний ресурс] / Artun Erman // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. – № 9–10, – İstanbul, 1998. – S. 85–107. – Режим доступу: http://turkoloji.cu.edu.tr/ HALKBILIM/artun_teklrdag_evlenme.pdf.
3. Shatskaia O. Antiche ceremonie nuziali del tartari di "Crimea Vacchia" e dei dintorni / O. Shatskaia // Oriente Moderno. – Roma, 1928. – Anno. 8. – № 1 – P. 546.
4. Аблязов М. (1927 р.н.), нар. Отуз (Щепетівка), Феодосійської м.р. Запис автора 2008 р., м. Старий Крим.
5. Аблялімова М. (1934 р.н.), нар. в с. Буюк-Асс Роздолнинського р-ну. Запис автора 2007 р. в м. Євпаторія.
6. Адіслямова А. (1930 р.н.), нар. в с. Тюбень Джанкойського р-н. Запис автора 2007 р., с. Синапне, Бахчисарайський р-н.
7. Акчурина-Муфтиева Н. Терминологический словарь крымскотатарского декоративно-прикладного искусства – Симферополь : КРП Издательство Крымучпедгиз, 2007. — С. 94.
8. Алієва З. (1936 р.н.), нар. в с. Сараймин Ленінського р-ну. Запис автора 2007 р., с. Андрусове, Сімферопольського р-н

9. Батішаєва З. (1936 р.н.), нар. в м. Керч Ленінського р-ну. Запис автора 2007 р., м. Сімферополь.
10. Бекірова Ш. (1921 р.н.), нар. в с. Улу-Узень (Генералське) Алуштинської м.р. Запис автора 2007 р., с. Андрусове, Сімферопольський р-н.
11. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди греків Приазов'я / В. К. Борисенко // Під одним небом : Фольклор етносів України / [упоряд Л. К. Вахніна]. — К. : Голов. спеціаліз. ред. літ. мовами нац. меншин України, 1996. — С. 76.
12. Бушкевич С.П. Курица / С.П. Бушкевич // Славянские древности: этнолингвистический словарь. В V томах. — М.: Институт славяноведения РАН, 1995. — Том III. — С. 63.
13. Гура А.В., Узенёва Е.С. Петух // Славянские древности: этнолингвистический словарь. В V томах. — М.: «Международные отношения », 2009. — С. 31.
14. Дербишева Т. (1931 р.н.) нар. в с. Хутлах (Веселе) Судацької м.р.; Шерфедінов Р., (1924 р.н.), нар. в с. Отузи (Щепетівка) Феодосійської м.р. Запис автора 2008, с. Близьне, Феодосійської м.р.
15. Джебара М.(1933 р.н.), нар. в с. Джума-Елі (Привітне), Кіровського р-ну. Запис автора 2008 р. м. Старий Крим.
16. Ефетов С.Б., Филоненко В.И. Песни крымских татар //Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. — 1927. — т. 1. — С. 69–84. // Сектор рукописних архівних матеріалів Кримської бібліотеки ім. І. Гаспринського. — 59 од. зб. — Арк. 12 — 13.
17. Ідрісова Р., (1931 р.н.), нар. в с. Бахсан-Кой (Міжгір'я) Білогірського р-н. Запис автора 2008 р., с. Близьне, Феодосійська. м.р.
18. Ісмаїлов А. (1927 р.н.), нар. в с. Бешуй, Сімферопольського р-ну. Запис автора 2007 р., с. Кудрине, Бахчисарайський р-н.
19. Ісмаїлова З. (1933 р.н.) нар. в с. Шури (Кудрине) Бахчисарайського р-ну. Запис автора 2007 р., с. Кудрине, Бахчисарайського р-н
20. Кастаміров Н. (1930 р.н.), нар. в с. Киш-Кара (Воронцовка) Красноперекопського р-ну. Запис автора 2007 р., м. Євпаторія.
21. Ли Г. Н. Энциклопедия корейцев России [Електронний ресурс] / Ли Г. Н., Цой А. Д., Цой Б. [и др.] ; [под ред. Цой Брони]. — М. : РАЕН, 2003. — С. 353.
22. Меджитова Ф. (1938 р.н.), нар. в с. Тарахташ (Дачне) Судацької м.р. Запис автора 2007 р., м. Сімферополь.
23. Муждабаєва К. (1926 р.н.), нар. в с. Бурнаш (Уваровка) Нижньогірського р-ну. Запис автора 2010 р., м. Бахчисарай.
24. Османова Ш. (1925 р.н.), нар. в с. Аджигол, Феодосійської м.р. Запис автора 2008 р., м. Старий Крим.
25. Рославцева Л. И. Одежда крымских татар кон. XVIII–XX вв. / Л. И. Рославцева — М. : Наука, 2000. — С. 66.
26. Сейдаметов С. (1928 р.н.), нар. в с. Буюк-Янкой (Мармурове) Сімферопольського р-ну. Запис автора 2007 р., с. Камиш-Кора Сімферопольського . р-н.

27. Сейтаметова Т. (1932 р.н.), нар. в с. Аілянма (Поворотне) Білогірського р-н. Запис автора 2007 р, м. Джанкой.
28. Сейтжалил Г. (1949 р.н.), батько родом з м. Карасубазар (Білогірськ). Запис автора 2007 р., с. Чистеньке, Сімферопольський р-н.
29. Сейт-Муратова А. (1937 р.н.) нар. в с. Аджі-Елі Ленінського р-ну. Запис автора 2007 р, м. Сімферополь.
30. Сейт-Яг'яєва А. (1937 р.н.), нар. в с. Каймачі Розд. р-ну. Запис автора 2007р., м. Євпаторія.
31. Топоров В. Н. Петух / В. Н. Топоров // Мифы народов мира [Гл. ред. С. А. Токарев]. – Т. 2. – М. : Сов. энцикл. : Изд-во малого предприятия «Останкино», 1992. – С. 309–310.
32. Халілова З. (1926 р.н.), нар. в с. Коклуз (Багата Ущелина) Куйбишевського (Бахчисарайського) р-н. Запис автора 2006 р., м. Бахчисарай.
33. Хураєва Х. (1926 р.н.), нар. в с. Хутлах (Веселе) Судацької м.р. Запис Соболевої О. та Артюх А. 2011 р., с. Золоте Поле, Кіровський р-н.
34. Шевельов Є. Народні татарські вірування / Є. Шевельов // Неопалима Купина (літературно-художній та історичний щомісячний журнал). – К., 1995. – № 5–6. – С. 235.
35. Шерфединов Я. Очерк свадьбы крымских татар Феодосийского, Керченского, Джанкойского и отчасти Евпаторийского районов / Я. Шерфединов // Песни и танцы крымских татар / сост. Я. Шерфединов. – М. : Музгиз, 1931. – С. 7;
36. Якубова З. (1960 р.н.). Запис автора 2010 р., м. Бахчисарай.

Станкевіч Александра

УДК 811.161.3'282.2: 811.161.2'282.2:398.5

НАЗВЫ ВЯСЕЛЬНЫХ ЧЫНОЎ У БЕЛАРУСКИХ І ЎКРАЇНСКИХ ГАВОРКАХ: РЭГІЯНАЛЬНЫЯ І ЛАКАЛЬНЫЯ АДМЕТНАСЦІ

У статті аналізуються назви діючих осіб у весільній термінології в говірках Гомельської області Білорусі, розглядається їх функціонально-типологічна та стилістична характеристика, наводяться лексичні відповідності в українських діалектах Луганській області.

Ключові слова: весільна лексика, назви весільних чинів, головні і другорядні персонажі весільної обрядовості, загальнонародні, міждіалектні і регіональні номінації весільних персонажів.

Матэрыяльная і духоўная культура ўсходніх славян, у якой вытокі нашай нацыянальнай самабытнасці і непаўторнасці, заслугоўвае са-

мых беражлівых і ўважлівых адносін да сябе як з боку яе стваральнікаў і носьбітаў, так і з боку даследчыкаў. Сістэмны падыход да вывучэння разнастайных з’яў народнай культуры дае магчымасць паказаць іх узаемасувязь і ўзаемадзеянне, дазваляе вызначыць фактары, якія абумовілі агульнае і лакальнае, традыцыйнае і рэгіянальнае ў фарміраванні і развіцці духоўнай спадчыны.

Народна-дыялектная мова, у лексічную сістэму якой уваходзяць розныя па паходжанні, часе ўзнікнення, семантыцы і сферы выкарыстання словы, з’яўляецца аксіянальна значнай часткай духоўнай культуры і ўяўляе асаблівую цікавасць для вывучэння. Важнае месца ў лексічнай сістэме нацыянальнай мовы займаюць сямейна-абрадавыя назвы, якія засноўваюцца на апазіцыі “чалавек – сям’я” як адной з галоўных карэляцый канцэптасферы духоўнай культуры. Гэтыя назвы адлюстроўваюць разнастайныя значныя з’явы і падзеі ў сямейным жыцці нашага народа.

З усіх сямейных абрадаў найбольш поўна ў наш час апісаны вясельны абрад як самы складаны рознажанравы шматактны фальклорна-этналінгвістычны комплекс, які мае значную прасторава-часавую працягласць, адыгрывае важную ролю ў жыцці чалавека і адлюстроўвае духоўную культуру народа. Лексіка вясельнага абраду як аднаго з найбольш важных комплексаў сямейнай абраднасці ў беларускім мовазнаўстве пакуль што вывучана недастаткова і таму ўяўляе значную цікавасць для даследавання.

Структура вясельнага рытуала змяшчае акцыянальны, агенсны, вербальны і рэчыўны кампаненты. У сувязі з гэтым кодавая сістэма вясельнага абраду, як адзначаюць даследчыкі, складаная, яна ўключае устойлівыя слоўныя, дзейсныя і прадметныя коды [1, 2]. Састаўнымі элементамі вясельнага абраду з’яўляюцца абрадавыя акты, выканаўцы рытуальных дзеянняў і інвентар рэалій.

Вясельная лексіка ўключае адпаведна назвы абрадаў, выконваемага дзеяння, назвы асноўных удзельнікаў абрадаў, выканаўцаў і адрасатаў абрадавых дзеянняў, а таксама назвы рытуальных прадметаў, сімвалаў, выкарыстоўваемых у час абраду. У вясельнай тэрміналогіі, такім чынам, адлюстроўваюцца толькі функцыянальна значныя моманты шлюбнага абраду, парадыгма вясельнай лексікі засноўваецца на ўзаемазвязанай трыядзе “дзеянне – асоба – прадмет”.

Аб’ектам нашага даследавання з’яўляецца сістэма намінацый агенснага, або актантагнага кода вясельнай цырымоніі, крыніцай фак-

тычнага матэрыялу – дыялекталагічны архіў кафедры беларускай мовы Гомельскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Ф. Скарыны, складзены па выніках дыялекталагічнай практыкі ў розных раёнах Гомельскай вобласці, а таксама выданні фальклорных матэрыялаў гэтага рэгіёна, прысвечаныя вясельнай абраднасці [3-6], асобныя ўкраінскія лексікаграфічныя і фальклорна-этнаграфічныя крыніцы [7-8].

Вясельную абраднасць даследчыкі звычайна падзяляюць на тры этапы: дашлюбны, шлюбны і пасляшлюбны. Вясельны абрад на Гомельшчыне, як і ў іншых рэгіёнах Беларусі, а таксама на Украіне, у цэлым таксама мае такую ж структуру.

У сістэме вясельных абрадаў вызначаюцца асноўныя, абавязковыя, або спецыфічныя і дадатковыя, факультатыўныя элементы. Асноўныя і дадатковыя абрады могуць быць, акрамя таго, устойліва прымеркаванымі, якія маюць строгую часавую прымеркаванасць або мабільнымі, якія выконваюцца ў розных канкрэтных варыянтах у розны час вяселля [1, с. 273]. Сістэма абрадавых дзеянняў вясельнага цыклу мае, такім чынам, пэўныя лакальныя і часавыя параметры, свайго роду вясельны “хранатоп”, у якім яна рэалізуецца.

Сістэма назваў асоб-удзельнікаў вяселля, або вясельных чыноў займае другое месца па колькасці пасля назваў дзеяння ў вясельнай тэрміналогіі. Яна ўтварае *агенсную* (ад лац. *agens, ntis* – дзеючы) або *актантную* (лац. *acta* – дзеянні) парадыгму вясельнага абраду, якая ўключае выканаўцаў і адрасатаў абрадавых дзеянняў і вызначаецца строгай іерархічнасцю вясельных чыноў, дакладнай рытуальнай рэгламентацыяй кожнага ўдзельніка вяселля і ў той жа час адлюстроўвае калектыўны характар вясельнай цырымоніі. Гэту групу можна падзяліць на тры падгрупы: галоўныя ўдзельнікі абраду – жаніх і нявеста, род нявесты і род жаніха, другарадныя персанажы [9, с. 11].

У дакладзе разглядаюцца назвы асоб-удзельнікаў вясельнай цырымоніі паводле сферы іх пашырэння ў беларускай мове, стылістычнай афарбоўкі і іх лексічныя адпаведнікі ва ўкраінскай мове.

Функцыянальна-тыпалагічная характарыстыка назваў вясельных чыноў у гаворках Гомельшчыны дазваляе ў залежнасці ад ступені распаўсюджвання вызначыць агульнанародныя, міждыялектныя і рэгіянальныя, лакальныя тыпы намінацый. Агульнанародныя назвы ахопліваюць усе дыялектныя зоны і найчасцей уваходзяць у склад літаратурнай мовы, напрыклад, назвы галоўных удзельнікаў вяселля: бел. *жаніх*, укр. *жених*, *женіх* ‘хлопец, які дасягнуў шлюбнага ўзросту і збіраецца жаніцца’; бел. *малады*, *заручоны*, укр. *молодий*, *заручений*

‘хлопец пасля заручын да вяселля’, бел. *нявеста, нівеста*, укр. *невеста, нівеста* ‘дзяўчына, да якой сватаюцца’, ‘дзяўчына пасля заручын да вяселля’, бел. *маладая, заручона, засватаная*, укр. *молода, заручена, засватана, просватана, зговорена* ‘дзяўчына пасля заручын да вяселля’; бел. *маладыя*, укр. *молоді* ‘маладыя ў час вяселля’; бел. *сват, сваха*, укр. *сват, сваха* ‘асоба, якая выконвае галоўную ролю ў абрадзе сватання’; бел. *свідзецель, свідзецельніца*, укр. *свідетілі, свідетіль* ‘сведка ў загсе’, ‘старшыя дружок і дружка ў час вячання’; бел. *маці, бацька, бацькі*, укр. *мати, батько, батьки* ‘родныя бацькі маладых’; бел. *хросная маці, хросны бацька, хросныя бацькі*, укр. *хресна мати, хресний батько, хресні батьки* ‘хросныя бацькі маладых’, бел. *свекар, свёкар, свякроў*, укр. *свекор, свекруха* ‘бацька і маці маладога’; бел. *цесць, цешча, цёшча*, укр. *тесть, теща* ‘бацька і маці жонкі’; бел. *радня, раство, родзічы*, укр. *рід, рідня, родина* і інш.: *Жаніх бярэ хроснага, свідзецеля і свайго бацьку і едуць да нявесты* [3, с. 23]; *Дзяўчыначка мая, заручоная, Чаго ж ты такая засмучоная?* [6, с. 42]; *Прыехалі сваты на сівай кабыле, Маё прыданае забралі, Пра мяне забылі* [6, с. 66]; *“Дарую зялёную рошчу, Штоб зяць пацалаваў цёшчу. І яшчэ хлеба кусочак. Штоб і цесця разочак”* [4, с.72]; *Сколькі ў каго было родзічаў, яны дзелалі банкеты пасля свадзьбы* (в. Хальч, Ветк.); *Жаніховы раство банкеты водзяць, і нявесціны банкеты. От адні атводзяць нядзелю, а тады тыя нядзелю* (в. Старое Сяло, Ветк.).

Міждыялектнымі можна назваць намінацыі, якія ўжываюцца ў розных гаворках, часцей за ўсё суседніх, сумежных тэрыторый.. Да такіх назваў у гаворках Гомельшчыны адносяцца лексемы *стараста, першы стараста* ‘распарадчык вяселля, які дае дазвол на выкананне важных абрадавых дзеянняў’, *дружок, баяр, баярын, шахвер, старшы (первы) дружка* ‘сябар маладога, які кіруе вясельнай цырымоніяй, бярэ на сябе функцыі маладога’, *паджанішнік* ‘памочнік старшага дружкі на вяселлі’, *маршалак* ‘распарадчык на вяселлі’; *дружка, дружачка, баярка, шахверка, старшая (первая) дружка* ‘сяброўка маладой, якая прымае ўдзел у вясельнай цырымоніі’, *паднявесніца* ‘памочніца старшай дружкі’, *свяцілка, свяцёлка* ‘асоба, якая прысутнічала на вячання, удзельнічала ў абрадзе “завівання” маладой, дзялення караваёй, яна трымала свячу, адсюль і назва гэтай асобы’: *Дружок нясе караваёй, бласлаўляе, вядзе свадзьбу* (г. Ветка); *Первая дружка і первы княжы дзяржалі над маладымі вянец* [3, с. 34]; *А малады з баярыкамі сядзеў на лаўке з краю* [3, с. 237]; *Паджанішнікі вядуць жаніха ў хату, і ўсе выпіваюць па стаканчыку. Эта значыць, што нявеста сагласілася*

на свадзьбу з гэтым хлопцам [3, с. 226]. Адзначаным намінацыям у гаворках Луганшчыны адпавядаюць *баяр, боярын, бояре, друг, дружка, падруги, падружжы, пiдбоярын, пiддружый, пiдстароста, свiтилка, староста, шахвары, шахварыцi* з аналагiчнай семантыкай [7].

Да пакальнадыялектных намінацый можна аднесцi лексемы тыпу бел. *закасяне* 'радня нявесты, якая суправаджала яе на вяселлi': *Нявеста забiрае сястру, некалькi цётка, но толькi не падруг i не мацi. Iх называлi закасяне* [4, с. 26]; *заручнiкi* 'удзельнiкi заручын': *Наехалi заручнiкi Ды па белы ручнiкi* [4, с. 31]; *скрынавозы* 'асобы, якiя перавозiлi пасаг маладой'; укр. *анголик* 'свяцiлка маладога ў час вячанання' [7, с. 16]; *балакач* 'памочнiк старасты жанiха' [7, с. 16]; *вермен* 'чалавек, якi вымятае печ перад выпечкай каравая' [7, с. 25]; *мiзника* 'наняты чалавек, якi кiруе першымi вясельнымi коньмi' [7, с. 86] i iнш.

Назвы галоўных удзельнікаў цырымонii – жанiха i нявесты не адназначныя ў стылістычных адносінах. Акрамя адзначаных вышэй нейтральных намінацый *жанiх, малады, малод, заручоны, муж, маладая, заручона, нявеста, нявестка*, на Гомельшчыне выкарыстоўваюцца паэтычныя (у вясельных песнях, у абрадзе сватання) назвы, пераважна алегарычнага характару: *галубок, сокал, саколiк, лябёдзiк, дзяцiнка, казак, казачок, зязюля, галубка, лябёдка, звёздачка, канпелька*: "Лябедзiк, лябедзiк – Ванечка, Лебедзiнка, лебедзiнка Манечка"[5, с. 221]; *У хату дзяўчыны заходзiлi сваты. "Яны казалi: "Ёсць саколiк, па табе скупае"*[4, с. 67]; *:"Мы чулi многа добрага пра вашу дачушку, а ў нас ёсць галубок да пары вашай галубцы"* [4, с. 28]; *"Заручаеш мяне, мамка, маладую, Ой, дай зязюлю лугавую"* [4, с. 29]; *"Мы глядзелi: з нашага двара выляцела звёздачка.. Мы бачылi: яна ў гэты двор упала, папытайце жанiха"* [4, с. 26];

фальклорныя, узнёсла-велiчальныя *князь, кароль, каралеўна, княгiня*: *А кароль, кароль – малады Iванка, А каралеўна, каралеўна – маладая Валечка* [5, с. 303]; *Выйдзi, мамачка, на парог паглядай, А што мы цябе прывезлi. Прывязлi пярину I маладую княгiню* [4, с. 117];

метафарычныя – у рытуале сватаўства: *бык, бычок, охотнiк, купец, цялiца, цёлачка, цялушка, цёлка, тавар, кунiца*: "Добры вечар, добры вечар, – гавораць, – нам казалi, што ў вас цёлачка ё харошая, пародзiстая тамака..." (в. Старое Сяло, Ветк.); *Зашлi к маладой, а тут ужо з юмором гавораць, што цёлка зашла во двор, а хто гаворыць, што кунiца зашла ў двор, а ў нас охотнiк* (в. Валаўск, Ельск.). Такая размова называлася торгам: *I тут пачынаецца торг. Сваты гаравылi, што можа тут цялушка есць i мо прадасце яе. Бацькi*

адказвалі, што ніякой цялушкі няма, а есць у іх дочка (в. Семурадцы, Жытк.); *Кагда прыязжаюць у сваты, то сразу не гавораць, чаго прыехал, і . гавораць “вам тавар – нам купец”* (в. Церуха, Гом.) ;

гіпербалізаваныя іранічна-пеяратыўныя (у песнях): *нягадзяй, жаніхна, чапуруга, нявехна, няўдала, негадзя-нявехна: Ох, што ж табе да, Валечка, случылася, Што ты з з такім нігадзяям злюбілася?* [4, с. 54]; *Негадзя-нявехна, негадзя, Па ваду пайшла – забурылася, Па дровы пайшла – завалілася, Абедаць села – удавілася* [4, с. 114]; *Паехалі пацярухаю, За сваёю чапуругаю* [4, с. 54].

Названым намінацыям ва ўкраінскіх гаворках адпавядаюць стылістычна маркіраваныя паэтычныя, узнёслыя назвы маладых у вясельных песнях і прымаўках сватоў: *княгиня, княгинь, князіня, князь, козак, пан, паня, паняночка*; метафарычныя (пры сватанні): *куниця, кунічка, купець, куріпка, охотник, синиця, сокілка, соловеечко, телиця, теличка, галочка чорненька* і інш. [7].

Акрамя вышэй пералічаных асоб, на вяселлі павінен быў быць чалавек, які не з’яўляўся блізкім сваяком маладога, гэта мог быць сябар або добра знаёмы мужчына, роля якога – пазабавіць прысутных, прыцягнуць іх увагу, развесяліць. Яго называлі *дружка, маршалак*. У наш час на гэту ролю запрашаюць прафесійна падрыхтавага чалавека, які называецца *тамада*. Яго рытуальная функцыя – адцягнуць увагу ад маладых, абараніць іх ад суроку і шкоднага ўздзеяння.

Дапаможную функцыю ў шлюбнай цырымоніі выконвалі такія персанажы, як *каравайніцы* – жанчыны, якія выпякалі каравай; *ездавыя* – асобы, якія ладзілі вясельны поезд, кіравалі коньмі; *закасяне* – радня нявесты, якая суправаджала яе на вяселлі; *бяседнікі* – удзельнікі бяседы, зборная назва *бяседа* – госці маладога, якія ехалі па маладую; *прыданшчыкі, прыданья, скрынавозы* – госці, якія перавозілі пасаг маладой; *пасцельнікі* – перавозілі пасцель маладой; *паязджане* – удзельнікі вясельнага пезда; *завіваўначка, завівальніца* – жанчына, якая “завівала” маладую; *заручнік* – удзельнік заручын, эпізода сватаўства; *перавязначка* – удзельніца пярэзваў, наведвання бацькамі і роднымі нявесты маладых у доме жаніха пасля вяселля; *падстаўная* – жанчына (мужчына), пераапанутыя ў нявесту; *пастароннія* – людзі, якія не былі запрошаны на вяселле; *пявунні* – жанчыны, якія выконвалі вясельныя песні; метафарычныя назвы *цыганы, ражаныя* – удзельнікі заключнага этапа вяселля, якія пераапаналіся ў цыганоў і гулялі па хатах. У складзе гэтай групы пераважна міждыялектныя і рэгіянальныя намінацыі.

Наменклатура вясельных чыноў другарадных персанажаў ва ўкраінскіх гаворках Луганшчыны з'яўляецца даволі цікавай і надзвычай разнастайнай. Жанчын, якія выпякалі вясельнае печыва, называлі *майстрыці, мастериці, пекарі, пскарьки, стряпухи*; чалавека, які кіраваў першымі коньмі вясельнага поезда – *візник, візніка, візниця, візныця, возчик, водітэль, ізвозчик, звозчик, їздовий, кучер, погонич*; сукупнасць удзельнікаў вяселля – *беседа, бесида, братія, бригада, компанія, свадібні, свадьбові, свальбешники*; удзельнікаў вясельнага поезда – *поїзд, поїжджани*; жанчын, якія перавозяць пасаг маладой – *пріданиці. приданки*; асоб, якія перапыняюць вясельны поезд з мэтай атрымаць выкуп – *протестанти*; родныя маладога, якія на другі дзень вяселля ідуць у госці да бацькоў маладой – *снідалники*; людзей, якіх не запрасілі на вяселле і якія назіраюць за ім у сенях, за парогам – *некликані, неприглашонні, непрохані, посторонні, любители, глядачі, запорожці, зіваки, зрители* [7].

Лексіка вясельнага абрада, якая называе яго ўдзельнікаў, з'яўляецца традыцыйнай і мае пераважна празрыстую структурна-семантычную матывацыю. Па паходжанні яна, за рэдкім выключэннем тыпу *ням. шафер, шаферка, маршалак*, – сваямоўная лексіка, у складзе якой як вытворныя, так і невытворныя намінацыі. Найчасцей гэта назоўнікі, матываваныя выконваемым абрадавым дзеяннем: *завівальніца, свідзецелі, заручона, бяседнікі* або аб'ектам дзеяння – рытуальным прадметам, з якім яны выконваюць пэўнае абрадавае дзеянне: *каравайніца, пасцельніца, скрынавозы, прыданшчыкі*, асобай, да якой мае дачыненне вясельны чын: *паднявесніцы, паджанішнік*. Гэта аднаслоўныя намінацыі: *сват, жаніх*, субстантываваныя назвы: *малады, маладая, старыя*, атрыбутыўныя спалучэнні: *первая паднявесніца, старшы сват*. У асобную групу выдзяляюцца значныя па колькасці назвы метафарычнага тыпу, у ліку якіх – зааморфныя метафары *бык, цяліца, карова, куніца*, алегарычныя назвы *сокал, галубок, галубка, зязюля, лябёдка*, народна-паэтычныя *каралеўна, княгіня, кароль, баярыкі, княжы*. У складзе намінацый вясельных чыноў значная колькасць форм з суфіксамі суб'ектыўнай ацэнкі. Дэрываты, утвораныя пры дапамозе суфіксаў эмацыянальнай ацэнкі, у большасці выпадкаў маюць экспрэсіўна-ласкальнае: *заручоначка, нявестачка, нявестухна, нявестанька, нявестунька, свёкарочак, свякратачка, свякрушанька, свякравачка, свякровухна*, у некаторых – зневажальнае адценне: *жаніхна, нявехна*.

Такім чынам, назвы асоб, якія абазначаюць выканаўцаў і адрасатаў абрадавых дзеянняў на вяселлі, складаюць у гаворках Гомельшчы-

ны даволі шматлікую групу і ў большасці сваёй маюць лексічныя адпаведнікі ва ўкраінскіх гаворках Луганшчыны, што сведчыць аб агульнасці духоўнай спадчыны нашых народаў. Яны ўтвараюць свайго роду агенсную парадыгму вясельнай тэрміналогіі. Як беларускія, так і ўкраінскія намінацыі вясельных чыноў розныя паводле арэальна-тыпалагічнай характарыстыкі, стылістычнай афарбоўцы, разнастайныя як у семантычным, так і структурным плане і з'яўляюцца ўстойлівай часткай вясельна-абрадавай лексікі.

Станкевич Александра

**НАЗВАНИЯ СВАДЕБНЫХ ЧИНОВ
В БЕЛОРУССКИХ И УКРАИНСКИХ ГОВОРАХ:
РЕГИОНАЛЬНЫЕ И ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ**

В статье анализируются названия действующих лиц в свадебной терминологии в говорах Гомельской области Беларуси, рассматривается их функционально-типологическая и стилистическая характеристика, приводятся лексические соответствия в украинских говорах Луганской области.

Ключевые слова: свадебная лексика, названия свадебных чинов, главные и второстепенные персонажи свадебной обрядности, общенародные, междialeктные и региональные номинации свадебных персонажей.

Stankevich Alexandra

**THE NAMES OF THE WEDDING OF THE CHARACTERS IN THE
BELARUSIAN AND UKRAINIAN DIALECTS:
REGIONAL AND LOCAL PECULIARITIES**

The article analyzes the names of the actors in the wedding terminology in the dialect of the Gomel region of Belarus, are considered by their functional-typological and stylistic characteristics, are given lexical coincidences in the Ukrainian dialects of the Lugansk region.

Keywords: wedding vocabulary, names of wedding ranks, major and minor characters wedding rites, nationwide, the words used in different dialects and regional nomination wedding characters.

Крыніцы і літаратура

1. Никольский, Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н.М. Никольский. – Изд.-во АН БССР. – Минск, 1956. – 273 с.;

2. Варфоломеева, Т.Б. Северобелорусская свадьба: обряд, песенно-мелодические типы / Ред. З.Я. Можейко / Т.Б. Варфоломеева. – Минск: "Наука и техника", 1988. – 156 с.

3. Вечнае: Фальклорна-этнаграфічная спадчына Веткаўскага раёна / Аўт. уклад.: І.Ф. Штэйнер, В.С. Новак. – Гомель: УА “ГДУ імя Ф. Скарыны”, 2003. – 362 с.
4. Вяселле на Гомельшчыне: фальклорна-этнаграфічны зборнік / уклад. І.Ф. Штэйнер, В.С. Новак – Мінск: ЛМФ “Нёман”, 2003. – 472 с.
5. Палескае вяселле / Уклад. і рэд. В.А. Захаравай. – Мінск: “Універсітэцкае”, 1984. – 303 с.
6. Вясельная традыцыя Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік / Укладанне В.С. Новак; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны. – Мінск: Права і эканоміка. 2011. – 485 с.
7. Магрицька, Ірина. Словник весільной лексики українських східнословобожанських говірок (Луганська область) / Ірина Магрицька. – Луганськ: Знання, 2003. – 172 с.
8. Весільна абрядовість у часі і просторі / Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса, 2010. – 384 с.
9. Ларина, Л.И. Терминология свадебного обряда курского региона в этнолингвистическом аспекте. Автореф. дис. канд. филол. наук по спец. 10.02.01 – русский язык. – Воронеж, 1990, – 19 с.

Старков Валерій

УДК 394.3 “18/19” М. Дикарів

ЛОКАЛЬНИЙ СВІТ МИТРОФАНА ДИКЕРЕВА: ДО ДЖЕРЕЛ ТРАДИЦІЙНОЇ ІГРОВОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНСЬКОЇ ВОРОНІЖЧИНИ

Етнографічна спадщина Митрофана Дикерева висвітлює реалії невеликого регіону на сході українського етнічного терену кінця XIX ст. – українських повітів Воронізької губернії. Але локальність віддаленої етнічної території не позначилась на загальноукраїнському характері ігрової культури населення цього регіону.

Ключові слова: Традиційна ігрова культура, народні ігри та розваги, М. Дикарів, Воронізька губернія.

Малознаний і нині український етнограф та філолог Митрофан Дикарів залишив по собі значну наукову спадщину. Ми вже говорили про складну долю його архіву та бібліотеки, які він заповідав Науковому товариству ім. Шевченка у Львові [11, с. 88], на що першими звернули увагу Іван Франко [12] та Володимир Гнатюк [1]. Вони піддали праці

М. Дикарева серйозній науковій критиці, відзначивши про цьому його безсумнівні заслуги у вивченні української етнографії.

Ми вже звертались до теми вивчення М. Дикаревим традиційної культури української людності і, зокрема, ігрової [9; 10]. Він вивчав культуру і побут українців Вороніжчини та Кубані (куди переїхав влітку 1893 р.) і значне місце в його творчій спадщині посідають етнографічні праці, присвячені, в основному, календарній обрядовості [2; 3; 4; 5].

Окрім елементів ігрової культури, які постійно згадуються в календарній обрядовості (ігрові драматичні дієства: водіння кози, ведмедя, кобили, машкарад; веснянки; танці; різні розваги тощо) (див.: “Великдень на Україні и Черноморіи...” та “Народний календар Валуйського повіту...”) у “Різдвяних святках...” докладно описані зимові ігри дорослих і дітей. Це – у свинки, у цурки, у сніжки, у боротьбу, катання на санках, крижинах, кониках (лижах), різних гойдалках, тощо. Митрофан Дикарів постійно цікавився різними аспектами ігрової культури українців, про що свідчить його епістолярна спадщина. Відомості про це містяться в його листах до Федора Вовка, Бориса Грінченка та інших визначних діячів української культури. Так у листі до Вовка від 3 жовтня 1899 р. (за старим стилем) він писав, що назбирав багато матеріалів з дитячого життя, в т.ч. і про дитячі ігри та розваги (Науковий архів інституту археології НАН України, ф. 1, № 2226). В цьому ж листі зазначено, що він передбачав видати свої етнографічні матеріали, додаючи до вже відомих етнографічних програм свої питання “з дитячих забавок, ігор, виховування дитини з фізичного і духовного боку” (Там само, № 2212).

Митрофан Дикарів був добре обізнаний із сучасною йому етнографічною літературою, про що свідчить лист до Федора Вовка від 16 серпня 1894 р., де на запит останнього він переповідає докладну бібліографію етнографічної літератури рідної йому Вороніжчини. В той же час, у листах згадуються праці, присвячені українським народним іграм, зокрема відома збірка дитячих ігор з Куп'янського повіту Харківщини Петра Іванова, яка була видана 1890 року [7], ігрові розділи праць Павла Чубинського [6] та інших авторів.

Саме з двох, не дуже великих за розмірами, регіонів, з українських повітів Вороніжчини (переважна частина) та Кубані подавав, за допомогою своїх численних кореспондентів, етнографічні матеріали Митрофан Дикарів. Зайвий раз ми можемо у цьому пересвідчитись, якщо уважніше розглянемо у XVIII томі “Матеріалів до української етнології”, які видані у Львові 1918 р. і упорядковані В. Гнатюком, опубліковані

матеріали з паперів Митрофана Дикарева про збірки сільської молодіжі в Україні [6]. Нагадаємо, що це остання, видана посмертно, велика праця вченого. У вступному слові В. Гнатюка згадана коротка історія архіву М. Дикарева, показані відмінності у проведенні збірок молоді в Галичині та Буковині та “за кордоном”, тобто у “великій Україні”. В. Гнатюк вказує на від’ємні риси східноукраїнських вечорниць і продовжує “що їх не легко усунути, але не доказує, що не можна зреформувати, перемінивши їх приміром у формальні організації молодіжі (в роді “Січей”), в яких можна би плекати музику, спів, танці,... гімнастику, уряджувати гри, забави...” [1, с. 172].

Наведений численний пісенний матеріал на “вулицях”, на вечорницях, цих громадських дійствах, на яких переважно зароджувались стосунки представників обох статей, свідчить про суто українське населення [6, с. 210–224]. Хлопці та дівчата “співають більше про любов, найбільш приспівки... і співають тут різні укоризні пісні дівчата на хлопців, а хлопці на дівчат” [6, с. 210].

В матеріалах наведені численні записи кореспондентів М. Дикарева, як побачимо, практично тільки з Валуйського, Богучарського та Острогожського повітів. В цих повідомленнях згадуються як безпосередні ігри молоді, так і багато ігрових елементів календарної обрядовості. Наприклад у Тишанці, Валуйського повіту: “На вулицю виходять що дня од великодних святків аж поки на вичорниці стануть ходити, до Семина (Семена, 14 вересня, н. ст. – В.С.). Виходять хлопці і дівчата, співають пісні, грають у скрипки, балабайки, скачуть. У піст гуляють *в робака*, у *ворона*, у *лунька*, у *хрещика*, у *заюшки*, у *мняча* (м’яча – В.С.) (і після празника), у *рай і пекло*, у *котика*, у *горобчика*, у *масличка*, у *стовпа* (великі грають), у *редьку* (великі і малі самі собі); з весни: у *креймашки*, *орішки* (малі), у *гуси* (малі); коли попадуть: у *латки*, *кузьмірки*, *панаса*, *дрібущечки* (малі); на масниці з усеїдної неділі що дня *козла водять*, на великодних святках *просо сіють*” [6, с. 182]. У слободі Попасній Богучарського повіту : “грають у нас парубки та дівки у *козла*, у *крамаря*, у *горішки*, у *ширляя*, у *сракача*”. Згадуються *кулачки* [6, с. 188]. У тій же слободі є й інші розваги: “молодьож на святках робить *релі*, хитається, а на Різдвяні святки *крутілку*. Коляку забивають у землю і надівають (із мельниці де нібудь візьмуть) стару сімірню і туди закладають два дручки, один коротчий, а один довший; на довший привязують санки, а за коротший крутять. Так крутиться, що як стоятимеш на дорозі, так не вступиш ізкочить з дороги; а як упаде із санок, так котиться сажень на десять. ... А парубки *навкулочки гра-*

ють, каші на кашу, або край на край, хто подужа. Або *борятьця*: хто подужа, то самий сильніший” [6, с. 190–191].

Докладно описана низка ігор у повітовому містечку Валуйках, у яких “молодьожі буде около двох сотинь” [6, с. 193]. Зимою, у святкові дні багато городян гуляють на льоду на річці Валуй. Катаються *на санях*, хлопці та учні – *на ковзанах*. “На вичорах кромі танців та пісень нима нічого, а на собраніях після скаканя гуляють у *карти*, при цім співають, потім гуляють у *панаса*” [6, с. 194]. Далі йдуть докладні описи хатніх ігор “у *панаса*”, “у *сусіда*”, “у *судьби*”, “у *жута*” та деякі інші [6, с. 194–199]. Ці записи з Валуйків та Валуйського повіту – Павла Тарасевського від 1895 року. Він зазначає, що у Валуйках “на вулицях ніяких ігрищ нима, бо і моди нима, а може потому, шо тут заперт на улицах бізчинствувать. Тут у *мняча*, в *шара*, в *цурки*, і *кузмірки* ни гуляють ніхто, ні дівчата, ні хлопці. А коли хто охотний до гулянки, то гуляють у *кегли* в саду і там бируть 5 коп. од партії. А то так на *біліарт* у трактирі і в карт гуляють, і все на гроші” [6, с. 199].

На вечерницях у слободі Попасній “дівки шиють, а парубки грають у *карти*, попрограють гроші, обідці, хрестики”. Популярні *вербальні ігри* на загадки та задачки тощо [6, с. 201–203]. Гра у “сліпці” – по суті той же “панас” (Опис. В даному повідомленні ми опустили деякі, іноді дуже цікаві описи ігор, щоб не перевантажувати текст) [6, с. 227], в т.ч. і в Борисівці [6, с. 235].

Наведені такі обрядові ігри: “у *козла*” (Попасна; Тишанка, Борисівка) [6, с. 206, 224, 225], на Великдень – “*просо*” (Грушівка) (опис) [6, с. 224], “у *журавля*” (Борисівка) (опис) [6, с. 235].

Окрім “весняного” “проса” дівчата з піснями грають “у *козиря*” (опис), яка нагадує відомого по всій Україні “*короля*” та у “*другого короля*” (опис) (Хутір Козка Острогжського повіту) [6, с. 227].

Про гру у карти треба сказати особливо, бо у другій половині XIX ст. вона значно поширилась на теренах України, про що говорять і джерела (С. Ісаєвич (1887), В. Ястребов (1894), В. Милорадович (1897)) [8]. У цій збірці гра у карти неодноразово згадана кореспондентами М. Дикарева як у містечку (Валуйки), так і в селах і слободах (Попасна, Борисівка) [6, с. 194, 201, 205–208]. При описі гри у карти в слободі Борисівці перераховані такі картярські ігри: “... у *сього козиря*, в *дурачка* – в одного козиря (здають усі карти), у *хвиля*, у *кобили*, у *шустя* (роздають карти і починають мінать ця і викидять пари: у кого останиць ця ця карта, той дурак), у *невіри*, у *п'яниці*, у *короля*, у *мельника*, у *парів* (у п'ять карт дурачок) [6, с. 208].

Загалом зазначимо, що у такому невеликому, навіть локальному, територіальному просторі, на східному кордоні українських етнічних земель, були поширені загальновідомі, і відзначені іншими джерелами, українські ігри (у ворона, у гуси, у хрещика, у заюшки, в рай і пекло, у креймашки, кузьмірки, панаса, дрібушечки, навкулачки, релі, крутілка тощо) та обряди з ігровими елементами (козла водити, просо сіяти тощо).

В опублікованих записах кінця XIX ст. Павла Тарасевського, одного з головних інформаторів М. Дикарева, проступає різниця між тогочасною сільською і міською ігровими культурами. Адміністративними заходами з вулиць міст і містечок прибирались такі відомі традиційні рухливі ігри як у різноманітні "цурки", які гралися виключно на свіжому повітрі і потребували простору, численні ігри у м'яча, різні види рухливого "квача", в т.ч. і "кузьмірки"; таким чином вибудовувались штучні кордони поширенню цих ігор. Натомість, це сприяло розвитку у містах і містечках хатніх ігор на кшталт ігор "у сусіда", "у судьби" "у лото" тощо, із значним вербальним елементом, а також розповсюдженню новітніх ігор (кегли, більярд тощо).

Незважаючи на деякий відмінний характер самих "вулиць", "вечорниць" та "досвідок", у різних регіонах України, про що зазначав В. Гнатюк, ігри та ігровий елемент молодіжної обрядовості, навіть у такому віддаленому, локальному, регіоні української етнічної спільності як переважно українські повіти Вороніжчини, носили, як впевнено показав Митрофан Дикарів, загальноукраїнський характер, що зайвий раз підкреслює культурну єдність українського етнічного простору кінця XIX ст.

Старков Валерій

ЛОКАЛЬНИЙ МИР МИТРОФАНА ДИКАРЕВА: К ИСТОЧНИКАМ ТРАДИЦИОННОЙ ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ УКРАИНСКОЙ ВОРОНЕЖЩИНЫ

Этнографическое наследие Митрофана Дикарева отображает реалии небольшого региона на востоке украинской этнической территории конца XIX ст. – украинских уездов Воронежской губернии. Локальность отдаленной этнической территории не сказалась на общеукраинском характере игровой культуры этого региона.

Ключевые слова: *традиционная игровая культура, народные игры и развлечения, М. Дикарев, Воронежская губерния.*

LOCAL WORLD OF MYTROFAN DYKARIV: TO A SOURCE OF TRADITIONAL PLAY CULTURE OF UKRAINIAN UYEZDS OF THE VORONEZH PROVINCE

The Mytrofan Dykariv's ethnography legacy reflect reality of small region of east Ukrainian ethnic territory in the end of 19 century. These are Ukrainian uyezds of the Voronezh province. The play culture of this local region populations had all-Ukrainian character.

Keywords: *traditional play culture, people's games and amusement, M. Dykariv, Voronezh province.*

Джерела та література

1. Г[натюк] В[олодимир]. [Передмова] // Збірки сільської молодіжі на Україні. 3 паперів Митр. Дикарева // Матеріали до української етнології / Видає етнографічна комісія НТШ. – Т. XVIII. – Львів, 1918. – С. 170–173.

2. Дикарев М. Велькдень на Украине и Черномории (Отрывки из народного календаря) // Кубанские областные ведомости. – 1897. – № 84.

3. Дикарев М. Отрывки из малороссийского календаря: I. Рождественские святки. II. Масленица. III. Великий пост" // Кубанские областные ведомости. – 1895. – №№ 1, 3, 5, 30, 60; а також: Зоря. – 1895. – № 4. – С. 75–76; № 6. – С. 111–113.

4. Дикарів М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // Матеріяли до українсько-руської етнології. – Т. 6. – 1905. – С. 114–204.

5. Дикарів М.. Різдвяні святки в станиці Павлівській Єйського oddілу на Чорноморії // Етнографічний Збірник. – Т. 1. – Львів, 1895. – С. 1–24

6. Збірки сільської молодіжі на Україні. 3 паперів Митр. Дикарева // Матеріали до української етнології / Видає етнографічна комісія НТШ. – Т. XVIII. – Львів, 1918. – С. 170–275.

7. Иванов П. Игры крестьянских детей в Купянском уезде. Собрал П. Иванов (С предисловием Н.Ф. Сумцова) // Сборник Харьковского исторического общества. – Т. 2. – 1890. – С. 4–81.

8. Старков Валерій. Джерела про побутування карт у дозвіллі населення України у XVII–XIX ст. // Університет. – 2012. – № 2. – С. 20–26.

9. Старков Валерій. Ігрова культура українців у творчій спадщині Митрофана Дикарева // Матеріали міжнародних науково-практичних читань присвячених пам'яті українського фольклориста Михайла Пазяка "Українське народознавство: Стан і перспективи розвитку на зламі віків". – К., 2000. – С. 262–263.

10. Старков Валерій. Митрофан Дикарів. Історіографія життя і творчості // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Місто, 2000. – С. 50.

11. Старков В.А. Особовий архів Володимира Гнатюка та його роль у дослідженні ігрової культури українців // Архіви України. – 2001. – № 3. – С. 86–100.

12. Франко Іван. Передмова // Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору та мітології // Збірник Філологічної секції Наукового товариства Шевченка. – Т. 6. – Львів, 1903. – С. V–XII.

13. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским Русским Географическим Обществом. – Т. I–VII. – СПб, 1872–1878. Особливо відзначимо в ігровому аспекті том III “Народный дневник: календарь народных обычаев и обрядов с соответствующими песнями: колядки, щедривки и богатый вечер” (С. 32–108) та том IV “Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны” (С. 32–51).

Сторожко Тетяна

УДК 94(=214.58)

ЦИГАНИ ОХТИРЩИНИ: ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА РОДИННОЇ ЗВИЧАЄВОСТІ

Дана стаття є першою спробою розглянути локальну специфіку родинної звичаєвості циган Охтирщини (Сумська обл., Україна) ХХ – поч. ХХІ ст. В контексті вивчення обрядів, пов'язаних з народженням, весіллям та похованням, автор враховує впливи міжкультурної комунікації циганської громади в умовах україно-російського прикордоння.

***Ключові слова:** локальний простір, циганська громада Охтирщини, родинна звичаєвість, традиції.*

Починаючи з другої половини ХХ ст. і зі значною інтенсивністю в останній його чверті соціально-гуманітарні науки проходили через серію різних “поворотів” та “викликів”. Зазнала значної трансформації соціальна реальність, змінились моделі її відображення та стратегії дослідження. Зростання наукового інтересу до локальних соціокультурних форм буття, стимулювало актуалізацію проблеми простору і просторових вимірів історичних досліджень. Так видається доцільним по-новому поглянути на можливості етнографії, коли з одного боку використовуються підходи традиційної етнографії, з іншого – етнографічної складової міської повсякденності [5]. Цьому

сприяє і новий погляд на об'єкт вивчення, коли місцева історія регіону розглядається як "мікросуспільство", головними характеристиками якого виступають діяльність і взаємини людей в їх етнічному, соціальному і особистісному взаємовпливі в локальному просторі. Розвідки присвячені циганам, базовані на усноісторичних матеріалах, не входять до класичних досліджень в рамках вивчення місцевої історії, тому затребуваним стає етнографічне знання. Зважаючи на те, що нині 70,8% українських циган – мешканці міст, актуальним є розробка моделей вивчення дисперсних етногруп, зокрема циганської громади Охтирщини.

У даній статті поставлено за мету прослідкувати локальну специфіку родинної звичаєвості охтирських циган ХХ – поч. ХХІ ст. Циганська спільнота традиційно відрізняється відносною автономністю, тому для досягнення поліваріантності етносоціальних моделей розвитку циганської культури важливо враховувати історію регіону і те, як вписується циганська громада в етнокультурне поле в нашому випадку, в умовах українсько-російського прикордоння [6].

Етнографічне дослідження Слобожанщини розпочалося з кінця ХVІІІ ст. Цигани, які протягом століть мешкали на території Слобідської України (зокрема, Охтирщини) й до цього часу залишаються малодослідженими. Так навіть у фундаментальних історико-краєзнавчих працях Д.І. Багалія та М.Ф. Сумцова лише побіжно згадується перебування циган в цьому регіоні [1, 14]. Окрім існуючих історико-джерелознавчих досліджень М. Плохинського кінця ХІХ ст. та етнолінгвістичних праць О. Бараннікова кін. 20-х рр. ХХ ст., це питання в історіографії не піднімалось [10, 2]. На основі джерел М. Плохинський прослідковує наявність укорінених традицій, взаємодії циган з українською громадою на побутовому рівні, а О. Баранніков виокремлює мовні анклавні етнодіалектних груп *русска рома* і *сервів*. Наша стаття базується на експедиційних дослідженнях автора 2008-2013 рр.

За нашими дослідженнями сучасна циганська громада бере свій початок з 30-х рр. ХХ ст., коли, за спогадами охтирських старожилів, з Таганрогу до Охтирки переїхав родинний циганський ансамбль, який складався з 12 осіб. Їхні нащадки стали невід'ємною складовою місцевого населення [13]. Найбільші циганські роди: "гличики", "дульчата", "кубушки", "юди", компактно розселені в с. Кардашівка Охтирського р-ну та на околицях м. Охтирка (загалом бл. 200 осіб).

На процес міжкультурної комунікації циганської громади накладає свій відбиток концепт "свій-чужий" (абсолютизація свого та виокремлення

чужого). Сутність цієї дихотомії (циг. “*рома – гадже*”, тобто “*цигани – нецигани*”) має визначальний вплив на родинну звичаєвість. Вона є уособленням “свого” і зазнає незначних впливів [12].

Відповідь на питання, яким шляхом відбувається проникнення українських елементів в родинну звичаєвість циган є однією зі складових наших досліджень і може зацікавити не лише циганознавців, а й дослідників української традиційної культури. Досліджуючи механізми адаптації циган в іноетнічному, зокрема слов'янському оточенні, необхідно розуміти й більш загальний контекст, на тлі якого розгорталися культурні взаємини. Слід враховувати, що цей досвід сприймався як через безпосередні контакти (торгівля, родинні зв'язки), так й опосередковано, через залучення циган до більш загальних соціокультурних процесів [5].

Перехід до осілості сприяв зближенню циган з корінним населенням, у першу чергу в зоні спільного проживання. Для охтирських циган характерні два типи розселення: куткове й дисперсне. Окрема циганська “слобідка” сформувалася в с. Кардашівка. Низка вулиць розташованих на околиці Охтирки, де раніше зупинялись кочові табори, нині залишаються переважно “циганськими”. Дещо пізніше відбулось відокремлення сімей від великих родин в результаті купівлі квартир, будинків, чи землі під забудову в інших районах міста.

В Охтирці відомі не поодинокі випадки, коли сусіди виявлялися включеними в життя громади і мали змогу опанувати окремі норми звичаєвого права циган. Серед охтирчан поширеним є знання місцевої говірки циганської мови, чи окремих її елементів. Серед найбільш поширених шляхів опанування циганською мовою українцями можна назвати спільне навчання в школах, де значну частину учнів складають циганські діти; регулярні контакти під час торгівлі, чи гадання; набагато рідше – в результаті змішаних цигансько-українських шлюбів (переважно через одруження з українками). Згадуючи в розмові, цигани не забувають підкреслити, що така людина “майже як циган/циганка” (“*сир романо/романі чаво/чай*”) або ж “*романо гаджо*” (букв. “циганський не циган”). Стосовно таких не циган, пов'язаних із циганами спільним соціокультурним простором, можуть застосовуватися ті ж норми звичаєвого права, що й відносно циган [7]. Це є порушенням кордонів дії подвійних стандартів для “своїх” і “чужих”.

Родинний цикл є найбільш збережений і через нього відбувається трансляція культурного досвіду. Тому у статті ми розглянемо обряди, пов'язані з народженням, весіллям та похованням [4].

Хоча і в наш час не люблять цигани звертатися до лікарів, та все ж існує приємний вийняток – народжують охтирські циганки в пологових будинках. Тому, коли народжується циганча, під вікнами лікарні, де лежить мати, родичі влаштовують справжній бенкет з гучними піснями та вітаннями. Народженню дитини в циганській родині завжди надавали важливого значення. Тільки після народження першої дитини, особливо, якщо це хлопчик, молода жінка стає повноправним членом родини чоловіка. А чоловік набуває вищого соціального статусу статусу в циганській громаді, який вкладається в поняття *патив* [11, с.551].

Традиційно в родильній обрядовості виділяють три складові: звичаї та обряди, пов'язані з вагітністю та пологами; обряди прийняття новонародженого в родину, громаду; обряди очищення.

До першої групи звичаїв та обрядів відносять обрядовість, пов'язану з вагітністю і пологами. Як і українці цигани мають безліч повір'їв, що регламентують поведінку вагітної жінки. Ці обряди становили своєрідну систему табу та заборон щодо їжі, місця перебування майбутньої матері, занять чи видів праці, поведінки, й ґрунтуються на основі уявлень, збережених у численних забобонах. Передродові обрядові дії спрямовані на вдале протікання вагітності жінки та її спокійне самопочуття. Цей період насичений обереговими діями та повір'ями. В них поєднуються раціональні елементи народного досвіду, забобонні та магічні.

В минулому жінки якомога довше намагались приховати свою вагітність, аби злі сили не нашкодили матері і плоду. Вагітній заборонялося дивитися на багаття, бо на тілі дитини можуть з'явитися родимі плями. Не дозволялося переступати через натягнуту мотузку, через паркан, бо пуповина може задушити дитину. Не можна відганяти ногою собаку, бо у дитини на тілі може вирости щетина. У циган присутні також і цілком раціональні звичаї, продиктовані турботою про здоров'я матері й немовляти. Так, наприклад, вагітній не відмовляють у бажаній їжі [4].

Вагітність тісно пов'язана з уявленням циган про ритуальну чистоту. Нечистота – циг. "*магірдо*" може бути тимчасовою, чи постійною, і є важливим засобом регуляції соціальної поведінки. Вагітна жінка вважалася нечистою на рівні ритуальної і соціальної установки, тому вона повинна була уникати чоловіків (не тільки чужих, але й близьких родичів), намагалася не з'являтися їм на очі. Особливо ретельно дотримуються заборони переходити дорогу цигану, а також запряженому коню. Однак, вагітність не звільняє жінку від обов'язку заробляти, а вдома виконувати свої повсякденні обов'язки.

Раніше жінка народжувала в наметі, усі мешканці якого виходили назовні. Допомогала підчас пологів зазвичай старша родичка. Якщо пологи проходили довго і з ускладненнями, жінці розплітали коси, а чоловік розв'язував пояс. Одразу по народженні дитину купали.

Жінку після пологів ізолювали від членів громади, а по можливості й від членів родини. І нині породіллі забороняється доторкатися до загального посуду. Вона окремо їсть впродовж сорока днів, потім її столові предмети викидають [4, с. 292]. Перші шість тижнів матір і дитя особливо ретельно оберігали від злих духів. В циганських родинах с. Кардашівка Охтирського р-ну дитину пов'язують червоною стрічкою, щоб її не зурочили [8].

У охтирських циган, як і в українців побутує повір'я про те, що жінка, яка вже має дітей і не хоче більше завагітніти, не повинна їсти з одного посуду з вагітною, або з породіллею. У родині, яка втратила дітей, заборонялося їсти курячі яйця. А якщо знову народжувалося маля, його купали в спеціальній купелі з трав й читали замовляння. Цікаво, що мати повинна була тримати дитину за п'яти, а батько за голову. Потім дитину сповивали в червону або зелену хустку [7].

Звичай прилучення новонародженого до громади – одна з найважливіших подій родильної обрядовості. Це нерідко поєднання декількох обрядодій: ім'янаречення, хрестини та пострижини. Втім ці обряди могли виконуватися і окремо.

Хрещення дитини, як правило, відбувається за церковною традицією відразу через сорок днів після народження. Раніше до хрещення ніхто, крім матері, не брав дитини на руки. Зараз цього звичаю дотримуються не всі родини, але доступ до дитини обмежений. Ті, хто хрестять дитину, стають кумами стосовно батьків похресника й між собою: *курви* – кума й *курво* – кум. За кумів намагаються покликати найповажаніших циган, а відмова від запрошення бути хрещеним засуджується і навіть вважається образою. Також гріхом вважається посваритися з кумом. Цікаво, що на Охтирщині деякі циганські родини покумувалися з місцевими українцями. Якщо кумами запрошуються не цигани, то вони зазвичай обираються з одного міста (це або сусіди, або особи з якими у циган є спільні економічно-стратегічні зв'язки), що не є обов'язковим для циган, яких можуть запросити з інших регіонів, навіть з Росії.

Волосся немовляти не стригли до одного року, після цього влаштовували родинне свято – пострижини. Оповідають, що раніше дитину не стригли до ознак статевої зрілості. Зараз, якщо дитина хворіє,

її можуть теж не стригти, тільки зрізають пасмо і кладуть за ікону [9].

Висока інтенсивність внутрішньоетнічних зв'язків, характерна для циган, прослідковується не лише в територіальному, а й в соціальному просторі, зокрема в міжпоколінній та гендерній ієрархії. Жорсткий розподіл праці на жіночу та чоловічу накладає відбиток на виховання, обумовлює щоденне оточення дитини – для дівчаток це мама, тітки, сестри, бабуся, які змалечку вчать їх вести домашнє господарство; для хлопчиків відповідно – батько, дідусь, старші брати, яким ті допомагають виконувати чоловічу роботу. З раннього віку у підсвідомість підростаючого покоління закладається шанобливе ставлення до старших; дівчаткам прищеплюють особливу повагу до чоловіка, перш за все, до батька та до братів. Тому вже років до 7-8 у дітей формується беззаперечний авторитет дорослих, сприйняття як віковичних системи звичаїв. Прикметно, що дітей не ізолюють, а навпаки – свідомо залучають до участі, спочатку як спостерігачів у житті циганської громади.

У циган, традиційно батьки відігравали значну роль у виборі партнерів для шлюбу. Оскільки родинні взаємини відігравали, і значною мірою продовжують виконувати суттєві соціальні функції в житті циганських громад, особливого значення набувають весільні обряди.

Якщо раніше цигани могли засватати дівчинку років 9-10, то зараз домовляються про одруження більш дорослих юнаків та дівчат, хоча дорослими вважаються дівчата 14-15, а хлопці – 17-18 років.

Оглядини – один із звичаїв, що зберігся донині. Таких гостей називають “зальотними”. Поспілкувавшись з родиною та дівчиною, гості запрошують її батьків до себе для знайомства. У таких випадках важливими є рекомендації поважних членів громади з обох сторін. Сьогодні, коли засоби комунікації досить розвинені, циганам достатньо кілька годин, аби дізнатись про майбутніх родичів все необхідне. Якщо родини сподобались одна одній, а наречені не заперечують, то призначають дату сватання. Якщо ж родичі нареченого говорять: “Туме лаче мануша. Не чай манде терні, мек побешел кхере” – “Ви гарні люди. Але моя дочка ще молода, хай посиде вдома”, – така відповідь означає остаточну відмову. Коли родина дівчини згодна, то відповідають дещо інакше, але прямої згоди не дають: “Туме лаче мануша. Явенте поракіраса.” – “Ви гарні люди. Приїжджайте поговоримо”[8].

Сватання проходить чітко регламентовано. У дім нареченої приходять батьки й родичі юнака, двоє з них називаються сватами. Вони ведуть переговори з батьками нареченої, які проходять у невимушеній атмосфері.

У охтирських циган після домовленості про дату та умови весілля на стіл ставиться заздалегідь спечений родичками нареченого коровай, закритий хусткою або рушником. Хустку знімає наречена і пов'язує нею руку нареченого. Найбільш розповсюджені кольори хустки: червоний (символ вогню) чи зелений (символ життя) [4]. Потім хліб розламується навпіл, і наречений роздає шматки чоловікам, а наречена – жінкам. Існувало повір'я, що той з гостей, хто перший зумів відламати шматок від пирога, щасливо одружить своїх дітей. Але тоді щастя цієї пари може бути під загрозою і потрібно ще провести спеціальний обряд "захисту" (на наречених одягали спеціальні обереги). Зараз "щастя" уже ніхто не краде. Вважається гарним знаком, якщо кожний, хто отримав шматок пирога, принесе його своїм дітям [7].

З моменту, коли нареченому говорять: "так", всі витрати на частування гостей перекладаються на його родину. Родички нареченої прибирають зі столу, на який близькі нареченого виставляють завчасно приготовані страви. Родичі нареченого намагалися перетворити сватання на пишне свято, при цьому намагалися показати свій достаток і досягти того, щоб батькам нареченої було незручно відмовити сватам [7].

Сьогодні досить рідко зустрічається шлюб через викрадення нареченої. Раніше результат таких дій міг бути двоякий: або молоді так улаштували втечу, щоб їх не наздогнали, а тоді за деякий час повертались в табір. Тоді їх сприймали вже як подружжя. Якщо ж юнака й дівчину встигали наздогнати, тоді розв'язка могла бути трагічною. В разі, коли запобігти небажаному союзу не вдавалось, батьки намагалися якомога швидше організувати весілля, щоб не була зіпсована репутація їхньої сім'ї. Це пов'язано з тим, що кожен член родини несе особисту відповідальність за соціальний статус своєї родини і асоціальною поведінкою ставить під загрозу майбутнє своїх молодших братів, сестер, чи власних дітей [9].

Донині весільне застілля у циган вважається важливим статусним моментом. Після нього циганська громада визнає шлюб. В наш час цигани в РАГСі реєструють шлюб лише за особливої необхідності. Реєстрація не вплетена в канву традиційного весілля і може відбуватись за місяць до весілля, чи через тиждень по ньому [11].

Переважна більшість охтирських циган – православні християни. Вони не лише належать до постійних прихожан більшості охтирських церков, циганські діти співають в церковному хорі, а в с. Запілля служить ієрей Ярослав (у миру Руслан Бобров, голова великої циганської

родини). В наш час важливою частиною весільних обрядів є вінчання в церкві. Намагаються домовитись про вінчання в Свято-Покровському кафедральному соборі – головному храмі Охтирки. Після вінчання по приїзді додому батьки благословляють молодих іконами.

У циган не прижився місцевий звичай, коли гості кричать: “Гірко!”, вимагаючи поцілунку наречених. Такі відкриті прояви почуттів вважаються непристойними. У розпал весільного застілля молоді ішли до окремого намету (зараз – до кімнати). Іноді з ними могли залишитись старі жінки. Саме в цей час у місцевих циган у розпалі танці. Кульмінацією весілля традиційно є давній звичай виносу сорочки молодої на блюді (нині – демонстрація простирадла), прикрашеному червоними квітами. Гості п’ють за батьків нареченої й дякують за виховання дочки, чим ті дуже пишуться. Святкове вбрання родичів прикрашають червоними стрічками, чи квітами. Якщо ж ні (що і досі залишається вкрай рідким явищем), батьки молодої відшкодовують весільні витрати. З цього моменту наречена переходила в статус дружини. Традиційно вона не повинна була показуватися перед чоловіками з непокритою головою [4, с.285-286]. Звичай покривання голови хусткою у місцевих циганів зберігався до кінця 1970 – сер. 1980-х рр. Нині головний убір втратив своє символічне значення і його можна побачити переважно на голові літньої жінки [7].

Як і в усіх народів, у циган існувало багато прикмет, які пророкували нещастя, зокрема й смерть людини. Наприклад, поява шпака поряд з оселею віщує смерть. “*Накуч мерять манушес*” – “недобре міряти людину”, – кажуть цигани, адже вимірюють людину, коли купляють їй труну. Велику увагу приділяють цигани тлумаченню снів. Так, бачити увісні зуб з кров’ю – прикмета, що означає смерть близької людини [9]. До речі, аналогічні повір’я існували і в інших народів. Вірили, що людина, яка померла не своєю смертю, могла стати приви́дом, повернутися і завдати шкоди.

Згідно зі звичаєм, усі родичі померлого повинні (якщо є така можливість) повинні зібратися на похорон. Запрошувати на похорон чи поминки у циган не заведено. Втім вважається обов’язковим повідомити про них всіх членів громади, адже безпідставна відсутність може бути сприйнята родиною померлого як глибока образа. У місцевих циган зберігся звичай, за яким людям, які приїхали на похорон суворо забороняється цілуватись, чи обійматись, не зважаючи на те, скільки часу вони не бачились [7].

Перш ніж покласти небіжчика в труну, його обмивали, одягали в новий одяг. Літні люди готують собі одяг “на смерть” завчасно, оскільки

у циган побутує уявлення, що в нове життя слід прийти чистим і гарно одягненим.

В приміщенні обов'язково завішують дзеркала, аби душа померлого не заблукала в цьому світі. Учасникам похоронної процесії заборонено йти парами, "щоб одна смерть не потягла за собою іншу". На кладовищі цигани кидають в могилу жмені землі, примовляючи: "*Лакхи леске пхув подосвэто*" ("*Нехай земля йому буде пухом*"). На зворотньому шляху не дозволяється обертатися – бо душа померлого потягнеться слідом [3].

Жалоба за померлими родичами у циган триває рік, протягом якого суворо заборонено співати, танцювати, вступати в шлюб. Якщо в родині відбулось кілька похорон поспіль, дату весілля членів родини можуть відкласти на кілька років. Під час трауру жінки традиційно носять чорні хустки чи пов'язки, темний одяг, а чоловіки не голяться від кількох днів до півроку.

Характерний для циганської громади рівень солідарності підтримується не лише практиками повсякденного спілкування, а й організацією спільних обрядових, зокрема поминок. В рамках такого спілкування відслідковується репутація сімей, здійснюється обмін інформацією, тому зібратись намагаються всі родичі. Як і у всіх православних, померлого поминають через дев'ять і сорок днів, потім через півроку і рік. Додатковими днями для поминання вважаються дні народження чи смерті померлого, Радониця (на десятий день після Пасхи) і Трійця (циганською *Русаля*). Ці дні є приводом для єднання родин у згадуванні своїх померлих родичів. Родичі йдуть на могилу, беруть з собою вино, їжу. Коли п'ють самі, ллють трішки на могилу. На кладовищі пригощають одне одного їжею. Згідно з народним повір'ям, якщо не поминати померлих в ці дні на могилі та в церкві, чи хоча б вдома за столом, то вони "будуть на тому світі голодними". Існувала низка прикмет, які "сповіщали" живих, що вони когось погано поминають. Слід відзначити, що нині спостерігається формування на території міського кладовища окремого "циганського" кутка, тоді як більш давні поховання мають безсистемне розташування [7].

Таким чином родинна звичаєвість українських циган може розглядатись як у контексті вивчення етногруп, специфіки циганської спільноти, так і української традиційної культури. На родинну обрядовість найбільший відбиток накладає спільна православна обрядовість, побутові сусідські контакти, міжетнічні шлюби. Значно менше відбувається проникнення через систему освіти – в дитсадки циганські діти не ходять взагалі, а

ступінь зближення в школах регулюється батьками. Традиційні уявлення про дистанціювання від гадже поступово пом'якшуються. Але продовжує зберігатись обмеження фізичного контакту: уникання спільного застілля, упереджене ставлення до подарунків від не циган.

Українські впливи в багатьох випадках не усвідомлюються циганами, а подібні компоненти культури вважають своїми традиційними. Під час спілкування з іншими циганським етногрупами ці запозичення проявляються особливо яскраво і часто стають приводом до зневажливого звинувачення в тому, що охтирські цигани зукраїнізувалися. В останні десятиліття ці процеси пришвидшилися у зв'язку з обмеженням контактів з родичами та представниками споріднених етногруп (*серви* та *русска рома*), які проживають на території Росії.

Зважаючи на те, що родина є основою життя циганської громади, ми можемо говорити про те, що сімейна обрядовість займає центральне місце і впливає на календарну обрядовість.

Сторожко Татяна

ЦИГАНЕ АХТЫРЩИНЫ: ЛОКАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА СЕМЕЙНЫХ ОБЫЧАЕВ

Данная статья является первой попыткой рассмотреть локальную специфику семейных обычаев цыган Ахтырщины (Сумская обл., Украина) XX - нач. XXI в. В контексте изучения обрядов, связанных с рождением, свадьбой и похоронами, автор учитывает влияния межкультурной коммуникации цыганской общины в условиях украинско-российского пограничья.

Ключевые слова: *локальное пространство, цыганская община Ахтырщины, семейная обрядность, традиции.*

Storozhko Tetyana

AKHTYRKA' GYPSIES COMMUNITY: THE SPECIFICS OF THE LOCAL CUSTOMS

This is the first attempt to examine the specifics of the local customs of the Akhtyrka' gypsies community (Sumy region., Ukraine) XXth - early XXIth century. In the context of examining the traditions connected with birth, marriage and funeral, the author takes into account the effect of cross-cultural communication gypsies community in the Ukrainian-Russian borderland.

Keywords: *local space, Akhtyrka' gypsies community, family rituals and traditions.*

Джерела та література

1. Багалій Д.І. Історія Слобідської України. –Х.: Союз, 1918. – 308 с.
2. Баранніков О.П. Українські цигани // Національні меншини Радянської України. – К., 1931. – Кн.2. – 60 с.
3. Бессонов М.В. Ігри дітей та молоді в циганських кочових таборах // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. Т.15. Тематичний випуск «Роми України: із минулого в майбутнє» – К., 2008. – С. 57 – 72.
4. Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган – новый взгляд. – Воронеж. ИПФ Воронеж. – 2000. – 336 с.
5. Зіневич Н. Локальна історія: виклики та перспективи // Регіональна історія України. Вип.4. – К., 2010. – С. 27-46.
6. Зіневич Н., Сторожко Т. Цигани Охтирщини (за матеріалами усних джерел та родинних фотоархівів) // Наукові записки. – Т. 19. – Кн. II. – Ч. 2. Джерела локальної історії: методи дослідження, проблеми інтерпретації, популяризація. К.: Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України, 2009. – С. 593-611.
7. Інтерв'ю Т. Сторожко з Р.В. Івановою (1976 р.н.), циганкою із роду юди, с. Кардашівка, 2012 р.
8. Інтерв'ю Т. Сторожко з Р.Р. Булдиженко (1978 р.н.), циганкою із роду глечики, м. Охтирка, 2010 р.
9. Інтерв'ю Т. Сторожко із Т.І. Пінчуковою, циганкою із роду дульчата (1945 р.н.), м. Охтирка, 2008 р.
10. Плохинский М. Цыгане старой Малороссии (по архивным документам) // Этнологическое обозрение. – М., 1890. – № 4. – С. 95 – 117
11. Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Цыгане. Происхождение и культура. Социально-антропологическое исследование. – Москва-София: Парадигма, 2009.
12. Сторожко Т. Дихотомія «свій-чужий» в традиційній культурі охтирських циган // Наукові записки. Серія «Культурологія», Вип. 5. (Проблеми культурної ідентичності: глобальний та локальний виміри. Мат-ли міжнар. наукової конференції 23 – 24 квітня). – Острог, 2010. – С. 571-581.
13. Сторожко Т. Родинні спогади як джерело до вивчення циганської громади Охтирщини ХХ –ХІХ ст. // Матеріали ІІІ Міжнародної Волинської історико-краєзнавчої конференції. – Житомир, 2010. – С. 127-128.
14. Сумцов М.Ф. Слобожане: Істор.-етногр. розвідка. – Харків: Союз, 1918. – С.86-99.

ЛОКАЛЬНІ ВАРІАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СЛОБОЖАНЩИНИ

Стаття розкриває наявність окремого слобідсько-українського варіанту традиційної української культури, що складається з декількох локальних варіацій, причиною появи яких є регіони походження предків сучасних українців-слобожан.

Ключові слова: *Слобідська Україна, українці-слобожани, традиційна народна культура, народна архітектура, костюм, сімейна обрядовість, родильна обрядовість, весільна обрядовість, поховальна обрядовість.*

З постанням незалежної української держави в українській етнологічній науці відновлюється цікавість до тем, вивчати які за радянських часів було фактично неможливо з політичних міркувань. Серед таких було й вивчення української традиційної культури північного сходу України — Слобожанщини. Відсутність етнологічних студій у краї впродовж 1930-х — 1990-х років спричинилася до того, що нерідко дослідники, подаючи огляд певної галузі народної культури, приєднували Слобожанщину до Полтавщини, описуючи центральноукраїнські реалії як притаманні усьому Лівобережжю.

Проте навіть наявні факти дають змогу твердити не лише про риси, властиві саме слобідсько-українському регіону, а й про наявність у регіональній традиції віразних локальних варіантів. Ми спробуємо охарактеризувати їх на матеріалах народної архітектури, яка для традиційної культури була відповідним етнічним, регіональним та локальним маркером громади, народного костюму — такого ж маркера не лише громади, а й особи, а також — сімейної обрядовості, що також відіграє роль важливої ознаки народної культури.

Історико-етнографічний регіон "Слобожанщина" включає в себе за сучасним адміністративним поділом майже всю Харківську область (без 4-х південно-західних та південних районів), південно-східні райони Сумської, декілька північних районів Донецької та північні райони Луганської областей України, а також – південь Курщини, Белгородщини та Воронежчини Російської Федерації [13].

Своєрідність історико-етнографічного регіону Слобожанщини зумовили: 1) пізня остання колонізація краю — з другої половини XVII ст.; 2) багатонаціональний склад населення зі збереженням в межах одно-

го етносу локальних рис регіону походження; 3) ранній та інтенсивний промисловий розвиток регіону. Нині важливим фактором стала сучасна територіальна розірваність регіону між двома державами.

Українці становлять не лише титульний, а й найчисельніший етнос регіону: за даними етнології, українці становили від понад 90 % населення краю на поч. XVIII ст. до 80–50 % у XX ст. (Сумщина – понад 80 %, Харківщина – до 70 %, Донеччина та Луганщина – понад 50 %, даних щодо північної частини регіону немає) [16, с. 148–149]. У зв'язку із різночасовим переселенням до Слобідської України нащадки переселенців до поч. XXI ст. зберігають особливості побутової культури, які дають змогу виділити у традиційній культурі Слобожанщини декілька локальних зон.

Етнографічне вивчення Слобожанщини розпочалося з кін. XVIII ст. і за час досліджень як періоди значного піднесення (1830-ті рр., кін. XIX – 1930-ті рр.), так і майже цілковитого занепаду (1940-і – 1980-ті). На нашу думку, час цих наукових студій можна розподілити таким чином:

- XVIII ст. — друга половина XIX ст. — накопичення наукових знань;
- друга половина XIX — перша половина XX ст. — постання та діяльність місцевої наукової школи;
- 1930-ті роки — репресивне припинення етнографічних наукових студій;
- 1990-ті і донині — відновлення етнографічних студій.

У XXI ст. етнографічні дослідження Слобожанщини не лише поновилися, а й вийшли на якісно новий рівень. Вони ведуться за основними розділами етнології (фольклор, народні ремесла, побут, обрядовість, світогляд, народне мистецтво) як силами місцевих фахівців, так і спеціалістами провідних наукових установ. Збираються не лише оповіді інформантів, а й речі матеріальної культури, що стають частиною Музейного фонду України та вводяться до наукового обігу. Речі дають змогу відображати культуру нашого краю в експозиціях закладів різного типу та рівня (напр., виставка “Світ народного майстра” (2000–2004 рр.) Харківського історичного музею; виставки та етнографічна експозиція Донецького обласного краєзнавчого музею, частина експозиції Луганського обласного краєзнавчого музею та ін.).

Одним з найважливіших чинників утворення регіональних рис народного будівництва Слобожанщини дослідник українського мистецтва та архітектури XX ст. С.А.Таранушенко визначав “первісний склад колонізаторів”: адже сюди “зійшлись виселенці з усіх кутків України – від

Галичини до Полтавщини, від Холмщини до Поділля, а єсть вказівки, що заходили сюди також бойки й гуцули з гір Карпатських” [14, с. 1–2].

До середини ХХ ст. на Слобожанщині існувало декілька типів поселень: міста та містечки різного значення та підпорядкування; села, з яких деякі стали містами або навпаки перетворилися на села із сотенних містечок та хутори.

Забудівля поселень була здебільшого хаотичною, пристосованою до особливостей ландшафту. Центром поселення або якоїсь його частини ставала церква та церковний майдан, від якого у вільному плануванні розходилися вулиці та провулки.

У “Топографічному описі Харківського намісництва” автор розповідає, що садиба українського селянина мала хату, яка стояла окремо, та “підварок” – господарські будівлі двору, об’єднані одним дахом.

Декілька типів планування української садиби на Слобожанщині можна звести до двох основних: хата і господарські будівлі розташовні паралельно. Хата причілковою стіною (“около”) виходить на вулицю, перед цією стіною з вулиці може розбиватися квітник та саджатися кілька плодкових дерев. У такому разі курник та саж розташовуються здебільшого за сараями, біля виходу на город – не на чистій частині двору. Господарські будівлі нерідко розташовуються під одним дахом, навіть і погріб (Сумщина, смт. Липова Долина; РФ, Белгородщина, с. Максимівка, Большетроїця).

– Хата і господарські будівлі розташовні П-подібно і паркан з воротами замикає композицію. В такому разі хата може або виходити однією з причілкових стін на вулицю (переважний варіант), або розташовуватися у глибині двору. Господарські будівлі розташовуються під одним дахом або частково розкидані по господарському двору (Основний тип регіону).

Житло відноситься до компонентів культури, розвиток яких особливо залежить від навколишнього природно-географічного середовища, відбиває соціально-економічні умови життя. Уже в “Топографічному описі Харківського намісництва” докладно описана слобожанська хата кін. XVIII ст., вказані два основних конструктивних типи (рублена та каркасна), планування внутрішнього простору та декорування, які стали домінуючими до поч. ХХ ст. [9, с. 66–68]. Ці декілька типів житла продовжували домінувати до 1970-х рр.:

– Найдавнішим видом було зрубне житло, яке було характерним від початку останньої колонізації краю до межі ХІХ–ХХ ст., особливо у

північних районах Слобідської України. Стіни такої хати зводилися з дубових колод, покладених горизонтально. Надалі поверх колод набивалася дранка–клинцовка – планки для кращого прилягання глини. Після цього стіни уліплювалися кількома шарами “чорної” глини та білилися.

– У ХХ ст. основним типом на всій території Слобожанщини стало каркасне житло, коли стіни зводилися з колод дерева, поставлених всторч, які після клинцювання обмазувалися глиною та білилися.

– На півдні Слобожанщини, вірогідно від самого початку заселення, основним типом житла були саманні (з глиняної цегли) та хати з топтаними стінами (глина виливалася між двома рядами опалубки та застигала, утворюючи стіни помешкання).

Донині хатою на Слобожанщині вважається будівля з чотирикатним дахом [Польові матеріали автора]. Криття дахів у ХVІІІ ст. було гонтовим, відтоді і до сер. ХХ ст. було солом'яне або очеретяне. Дахи хат на Слобожанщині мали характерні навіси–“піддашки” — виноси даху по фасадній стіні, що спиралися на стовпи.. Згодом ці піддашки стали закритими, утворюючи додаткове господарське приміщення – «галерею», «коридор». Нерідко по глухій стіні хати робили невеличку комірчину – “прихалабок”.

Зведення каркасних хат, поширення солом'яних дахів, очевидно, було пов'язано з поступовою вирубкою лісу. У ХІХ ст. рідкісними стали “хати на помості” (з дерев'ю підлогою). Зазвичай, селянські та міщанські хати мали лише земляну долівку.

У ХVІІ – пер. пол. ХVІІІ ст. житла простих козаків та козацької старшини розрізнялися дуже мало [1, с. 163]. Тільки після зрівняння у правах російського та українського дворянства, українське панство відійшло від традиційного побуту.

Таким чином, навіть побіжний огляд житлового огляд будівництва Слобожанщини свідчить про те, що від ХVІІ до останньої чверті ХХ ст. українці-слобожани зберігали місцеві, українські будівельні традиції, принесені з місць переселення. Зміни, що відбувалися, були викликані здебільшого соціальними умовами.

Костюм у традиційній культурі слугував своєрідним паспортом особи.

Традиційний костюм українців Слобожанщини мав чітку вікову стратифікацію: дитяче вбрання (льоля); молодіжне вбрання (дівочий та парубочий варіант); вбрання дорослих – одружених – людей різного віку (жіноче та чоловіче). Вбрання розрізнялося як за складовими, так і за матеріалом виготовлення та орнаментикою.

Для дітей наймолодшого віку вбрання перешивалося з одягу (сорочок) батьків. Дослідниця української культури поч. ХХ ст. В.Білецька як приклад хлопчачої сорочки наводить "стрілкову" (перед та спинка з'єднані між собою кольоровими вставками з тканини іншого ґатунку – "стрілками") [6, с. 64–65] з Богодухівщини (північно-західна Слобожанщина), яка нині зберігається в Харківському історичному музеї. Стілкові сорочки В.Білецька вважає підвидом уставкових і припускає, що вони були розповсюджені по всій Україні. Однак уже в часи Віри Юхимівни ця сорочка була єдиним зразком у музейних колекціях України.

Жіночі сорочки тунікоподібного крою були розповсюджені наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. слабко і збереглися як натільне або повсякденне вбрання на Сумщині. Основним типом були уставкові сорочки, пошиті з трьох полотнищ (стан), з ласткою та вишитим рукавом на облямівці. Такою ж облямівкою оздоблена і горловина.

Перелік основного жіночого вбрання ХІХ ст. включав сорочку, плахту, фартух, пояс, керсетку, до нього входило взуття (чоботи, черевики) та головні убори (дівочі – вінки, жіночі – очіпок, зимовим – різні види платових головних уборів: платочок, платок, хустка, шаль, підшалник). Верхнім жіночим вбранням була юпка, дівочим – біла свита, взимку – кожушанки [17, табл. 36]. У ХХ ст. до переліку додалися "кохти-ватянки", які на південному сході могли називатися "кираса".

На сході регіону як поясне вбрання носили "охвоти" [15, с. 133], а на півночі краю (сучасна Белгородська область) – розпашну спідницю "фартух", подібну до галицького шорца [Польові матеріали автора]. Іноді плахта називалася на східній Слобожанщині запаскою [15, с. 133].

З кінця ХІХ ст. плахту змінюють різні види спідниць, які спочатку виготовлялися з доморобної вовняної фарбованої тканини, а згодом стали шитися з різних видів купованих тканин – т. зв. "кубові" спідниці (з вибійчаного ситцю), які ще називалися через велику ширину "рясними". Якщо спочатку такі спідниці були лише "вихідними", то вже у пер. пол. ХХ ст. вони стають і повсякденним вбранням. Такі спідниці могли носитися з такою ж кубовою кохтою, складаючи "парочку" – це вбрання у якості старечого проїснувало до середини 1970-х рр.

Серед поясного вбрання типу спідниць окреме місце займають "шарахвани" ("сарахвани", "саяни"), які згадуються навіть у слобожанських веснянках: "А в нас на базарі – козел в шарахвані..." На нашу думку, поясне вбрання з ліфом як констуктивною частиною або зйомною неодмінною деталлю походить від спідниць-"саянів" та керсеток-"бострогів", які у ХVІІ ст. носилися під жіночий кунтуш. Та-

кий одяг з цінних тканин описаний у реєстрах секвестрованого майна охтирських полковників Івана та Данила Перехрестових [11, с. 174]. Ми погоджуємося з думкою Б.А.Куфтіна, щодо можливості генетичного зв'язку "шарахвана" із західноєвропейським костюмом [18, с. 177], однак походження слобідсько-українського вбрання від білоруського саяна (андарака) потребує ґрунтовнішого доведення: про таке походження можливо і доречно говорити стосовно розвитку російського сарафану з ліфом, однак стосовно український костюм міг зазнати західноєвропейського впливу напрому.

Особливістю літнього одягу слобожанок є наявність зйомної кишені – "кармана".

Чоловіче вбрання складалося з сорочки, штанів, пояса, чобіт та головного убора (брить, картуз або шапка) [2, с. 57, 62]. До початку ХХ ст. основним типом чоловічого поясного вбрання на Слобожанщині були штани "з матнею до очкура" з доморобного нефарбованого полотна. Уже акад. М.Ф.Сумцов звертав увагу на швидші зміни у чоловічому костюмі на відміну від консервативнішого жіночого, через більшу задіяність чоловіків у виробництві та громадському житті [12, с. 130].

Для виготовлення кожухів існувало декілька ремісничих кушнірських центрів, головними з яких були Охтирка, Красний Кут та Богодухів (північно-західна Слобожанщина).

Костюм був своєрідною знаковою системою і позначав щаблі переходу особи: від небуття до появи (дитяче вбрання), підвищення громадської ваги (наближення до вбрання дорослих), набуття громадського статусу (одруження та дорослий вік), зниження статусності (похилий вік), перехід до небуття ("смертна справа").

Сімейна обрядовість українців-слобожан складається з родильної, весільної та поховальної. Як і по всій Україні, усі ці види обрядовості об'єднують і локуси розгортання обрядодій, і спрямованість та головні персонажі – члени малої сім'ї та роду. Характерною ознакою усіх видів є трискладовість обрядовості: докульмінаційні дії (передродові, передвесільні та до факту смерті), кульмінація (народини, саме весілля, смерть) та посткульмінаційні дії, що уводять усіх дійових осіб у новий статус та якість (обряди до 1 року дитини, повесільні обряди, поминальні обряди річного циклу).

Регіональний інваріант кожного з видів сімейної обрядовості загалом тяжіє до центрально-українського. Локальні особливості особливо виразнюються в атрибутиці: обрядових стравах (бабина каша — на хрестинах чи пострижинах; весільні шишки — північна та центральна

частина краю, та різки — південний схід; обрядова поминальна страва — каша з ячменю, мед, солодка вода — кутя, коливо, канун (від півночі та заходу краю до південного сходу), орішки (північ Слобожанщини) тощо, декоративних тканинах, які використовуються як сакральні коди обрядодій (напр., намітка баби пупової, рішники на причілку на похороні — на півночі Слобожанщини). Відрізняються пісенні складові обрядовості, в якій аж до середини ХХ ст. етномузикологи вважають найвиразніше представленими 2 традиції: поліську — північ Слобожанщини — та подільську — південь. В меншій мірі це стосується сценарного перебігу дійств.

Накопичений масив відомостей дає змогу виокремити в українському етносі регіону 3 основні локальні групи:

1. Населення південно-західних районів Сумщини, більшої частини Богодухівського, Золочівського, півночі Харківського (колишня Липецька округа), Вовчанського районів Харківської області та південних українських сіл Шебекінського району РФ ми відносимо до північної групи, а регіоном його походження, користуючись даними поховальної обрядовості, визначаємо Волинь та Східну Галичину.

2. Чугуївський, Шевченківський, Дворічанський, Ізюмський, Борівський, Куп'янський райони Харківської області, а також північ Луганської області складають окремий спільний різновид традиційної культури, який ми позначаємо як південно-східний. Регіоном походження основної маси сучасних старожилів краю, на нашу думку, є Поділля.

3. "Перехідну" групу становлять західні райони Харківщини (південь Богодухівського, Краснокутський, Коломацький, Валківський та Нововодолазький, а також частково Зміївський), оскільки деякі особливості традиційної культури наближають її до північного, а за певними ознаками ця частина Слобожанщини тягнє до сусідньої Полтавщини. На нашу думку, регіоном походження українського населення цієї частини Слобожанщини є Середнє Подніпров'я.

Незаперечним фактом є карпатська, зокрема, бойківська колонізація земель сучасного Лебединського району Сумської області. Дані підтверджуються відомостями з народної та церковної архітектури цих місцевостей як сер. ХХ ст., так і 1990-х рр.

Ступінь наукової вивченості традиційної культури краю показово свідчить про самобутність, рівень розвитку, розмаїття та багатство цієї культури. Саме вивчення культури переселенців з різних місцевостей своєї прабатьківщини, порівняння цих даних зі змінами культури у регіонах походження дають науковцям широке поле для досліджень

динаміки та особливостей процесів трансформації народної культури взагалі.

Сушко Валентина

ЛОКАЛЬНЫЕ ВАРИАЦИИ УКРАИНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ СЛОБОЖАНЩИНЫ

Статья раскрывает наличие отдельного слободско-украинского варианта традиционной украинской культуры, состоящего из нескольких локальных вариаций, причиной появления которых являются регионы происхождения предков современных украинцев-слобожан.

Ключевые слова: Слободская Украина, украинцы-слобожане, традиционная народная культура, народная архитектура, костюм, семейная обрядность, родильная обрядность, свадебная обрядность, похоронная обрядность.

Sushko Valentyna

THE LOCAL VARIATIONS OF THE UKRAINIAN TRADITIONAL CULTURE OF THE SLOBOZHANSCHINA

The article clarifies special local features of ceremonial rites of Ukrainians of Slobidian Ukraine, regional and local peculiarities, general Ukrainian features.

Keywords: Slobidska Ukraine, the ukrainians-slobozhane, a traditional people culture, the people architecture, a dress, the family rites, the maternity rites, the wedding rites, the funeral ceremonial rites.

Джерела та література

1. Астахова О.В., Крупа Т.М., Сушко В.А. Свята та побут Слобожанщини: Альбом / О.В.Астахова, Т.М.Крупа, В.А.Сушко.– Харків: Колорит, 2004.– 125 с.: іл.– (Серія "Українська колекція").
2. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / Передмова, коментар В. В. Кравченка.- Харків: Основа, 1991.- 256 с.: іл.
3. Білецька В. Ю. Вишиті кожухи в Богодухівській окрузі на Харкіщині // Науковий збірник Харківської науково-дослідчої кафедри історії української культури. Ч. VII. Етнологічно-краєзнавча секція. Вип. 1./ За ред. О.В. Ветухова.– Харків, Державне видавництво України, 1927.– С. 63–70, іл. на вклейці.
4. Білецька В. Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментация // Матеріали до етнології й антропології / Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка у Львові. Т. XXI–XXII – Частина 1. Збірник праць, присвячений пам'яті В.Гнатюка. [Впорядкував Ф.Колесса].– Львів: З друкарні Наукового Товариства імені Шевченка, 1929.– С. 43–109.

5. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Т. I.– Харьков: Изд. губ. стат. комитета, 1898.– 1012 с.
6. Иванов В.В. Современная деревня в Харьковской губернии // Харьковский сборник: Литературно-научное приложение к "Харьковскому календарю" на 1893 год. Вып. 7-й. / Издание Харьковского губернского статистического комитета [Под ред. члена-секретаря комитета В.В.Иванова].– Х.: Типография губернского правления, 1893.– с. 1–28.
7. Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества.– Харьков, б. изд., 1907.– С. 74-109.
8. Муравський шлях–97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. Красиков М., Олійник Н., Осадча В., Семенова М.– Харків: ХДІК, 1998.– 360 с.
9. Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст.: Описово-статистичні джерела / АН УРСР. Археограф. Комісія та ін. Упоряд. В.О.Пірко, О.І.Гуржій; Редкол. П.С.Сохань (відп. ред.) та ін.– К.: Наук. думка, 1991.–220, /3/ с., [24] л. іл.: іл.
10. Скубак М. Одежда крестьян слободы Араповки Купянского уезда, приметы и поверья, относящиеся к ней и к материалам, из которых она сделана // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1890 год. Выпуск 4-й: Отдел II. Литературно-научный / Издание Губернского статистического комитета / Под ред. члена-секретаря комитета В.И.Касперова.– Х.: Типография Губернского Правления, 1890.– с. 49–56.
11. Старинная одежда и принадлежности домашнего быта слобожан // Харьковский сборник /Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1887 г. / Под ред. П. С. Ефименко.– Вып. 1.– Харьков, издание Харьковского Губернского Статистического Комитета, 1887.– С. 171-181.
12. Сумцов М.Ф. Слобожане. Историко-етнографічна розвідка / Підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова; слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна.– Х.: Акта, 2002.– 282 с.
13. Сушко В.А. До питання про визначення територіальних меж Слобідської України // Десяті Сумцовські читання. Матеріали наукової конференції "Музей і сучасність".– Харків, 2005.– С. 15–16.
14. Таранушенко С. Мистецтво Слобожанщини XVII – XVIII вв.– Харків, Музей українського мистецтва, 1928.– 9 с., XXXVI табл. Іл.
15. Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / Упор. М. Семенова.– Харків: Регіон-інформ, 2001.– 160 с.
16. Українці: Историко-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 1.–

Опішне: Українське народознавство, 1999.– 528 с., іл.

17. Українське народне мистецтво: Вбрання / Під заг.ред. К.Г.Гуслистого. Упор. С.Г.Колос (кер.), І.В.Гургула, Б.Б.Лобановський, О.Т.Полюшкевич.– К.: Державне видавництво образотворчого мистецтва і музичної літератури УРСР, 1961.– 328 с. (XXXVI+248 табл. іл. + анотації)

18. Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры.– М.: Наука, 1988.– 256 с.

Таран Олена

УДК: 393.9:303.436.3(477.73)

АРХАІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ ПЕРЕДПОХОВАЛЬНОГО ЦИКЛУ УКРАЇНЦІВ (ЗА ПОЛЬОВИМИ ДОСЛІДЖЕННЯМИ ПІВНІЧНОЇ МИКОЛАЇВЩИНИ)

У статті на основі польового матеріалу висвітлюється стан побутування архаїчних елементів передпоховального циклу поховально-поминальної обрядовості українців Північної Миколаївщини та його взаємозв'язок із традиційною культурою повсякдення.

Ключові слова: Миколаївська область, поховальна обрядовість, покійник, смерть, прикмети

Поховально-поминальна обрядовість посідає важливе місце в обрядовості життєвого циклу. Відносна консервативність поховально-поминальних ритуалів фіксується дослідниками в усіх етнографічних зонах – від Гуцульщини до Слобожанщини [7, 1, 22, 24] – із збереженням значної частини архаїчних вірувань та обрядів, які своїм корінням сягають сивої давнини. Це як світоглядні уявлення, так і звичаї та обряди перед-, поховального та поминального циклів – уявлення про душу, низка заборон та пересторог для членів родини померлого (часткове табу на контакт із тілом під час обмивання; копання могили), «годування» померлого, очисні обрядодії із використанням води та вогню.

Для сучасного поховально-поминального комплексу характерні ті ж самі тенденції та процеси, що й для решти сегментів сімейної обрядовості. Загальносвітові глобалізаційні процеси з неминучими кроскультурними взаємовпливами відбиваються на змісті та структурі поховальної обрядовості українців. Насамперед, спостерігається тенденція до спрощення самого обряду, розмивається його глибинний зміст, втрачається розуміння інтерпретації окремих складових. На такі

узагальнення нас нашоувхнули результати польових досліджень, проведених 2008 р. на Півночі Миколаївської обл. – у Арбузинському (с. Семенівка), Братському (с. Ганнівка), Єланецькому (с. Куйбишівка), Новобузькому (с. Ульянівка), Первомайському (с. Лиса Гора) районах. Опитування проводилися за програмою, укладеною Н.К. Гаврилук [3]. Усі респонденти – люди літнього віку (переважно жінки), які самі не раз брали участь в організації похорон, а також виступали у ролі «обмивальщиць», «раділок», «читалок». Майже всі респонденти мають середню або неповну середню освіту, лише одна з вищою освітою (колишній директор школи).

Вільна наразі діяльність православної церкви у селі призвела до домінування релігійної форми проведення поховального ритуалу із залученням священика та «читалок». Попри незаперечний авторитет церкви досі зберігається структура поховально-поминальної обрядовості в комплексі з трьома основними фазами: передпоховальний, поховальний та поминальний цикли. Перший складається з дій та уявлень, пов'язаних із передсмертним станом та обрядовій над тілом до початку похорону [24]: 1) підготовка смертного вбрання, 2) передчуття смерті, 3) прикмети на смерть – сні, поведінка тварин та птахів, 4) передсмертна агонія та її полегшення, 5) обмивання та спорядження померлого, 6) ночівля померлого в хаті.

Особливістю поховально-поминальної обрядовості є її зв'язок з ірраціональним, потойбічним світом і як наслідок – забезпечення спокою та добробуту живих [2]. Усталені в народі віками уявлення про смерть, душу, рай, пекло, зв'язок живих і мертвих зумовили характер і послідовність усіх перед-, поховальних та поминальних обрядодій.

Найпоширенішими «прикметами на смерть» були раптові події, негаразди в хаті й садибі – несподівано впала ікона, тріснуло дзеркало, налетіло багато мух чи вскочила жаба до хати; смерть когось в родині передвіщала зміна поведінки тварин та птахів – собака виє головою донизу, «курка півнем заспівала», *«Сич кричить там коло тої хати, де має бути покойник. Обачно він так кавкає, а то кричить «Поховав, поховав, поховав». Прямо так дуже вимовляє»* [11]. Попри страх перед смертю живі намагалися убезпечити себе та свій життєвий простір від лиха, виконуючи певні ритуали, спрямовані на запобігання раптовій смерті («міряти хату куркою»: *«Як курка співає, то треба її мірять од столу до порога. Як попаде головою до порога, то треба одрубать, щоб більш не співала. Як хвостом попаде, то значить на добре, не можна рубать»* [13], *«Якщо курка заспівала – це погано, то її міряють»*

до порога. Якщо ноги попадають на поріг, то її відпускають, а якщо голова, то рубають голову. Це міряться од того міста де вона співала. Якщо ногами попаде, то харашо – хтось у гості прийде, а якщо головою – то треба одрубать, бо хтось помре» [15]).

На думку респондентів, вірною ознакою наближення неминучої смерті є **сни-прикмети**. В таких снах з різними варіаціями основного сюжету померлий родич/предок приходять за живим – кличе до себе, уводить із собою, щось дає. Такі сюжети поширені по всій території України, відбивають давні світоглядні уявлення про Смерть, зв'язки і взаємовідносини живих і мертвих. Рудименти міфологічних уявлень про смерть зберігаються у трактуванні снів, сюжет яких прив'язаний до будівництва чи руйнування хати або її частин (покуті, стіни, сволока, стріхи) або роботою на землі (копання ями, обробіток ґрунту тощо).

У народній уяві про наближення смерті можуть попереджати померлі родичі, яких бачить лише помираючий. У с. Лиса Гора зафіксовані оповіді, в яких помираюча людина бачить померлих родичів, розмовляє з ними: «*І заболіла [дівчинка 7-ми років – О.Т.] і все кликала: «Іди, мамо, клич швидше» - це я у перед розкажую – «Іди, мамо, клич швидше батька, хай прийде, я вже приготувилась». «Іди клич батька, іди клич! Я вже буду йти з ним - оно він іде, оно він іде». [...] А вона гукає його. Ну і вона померла – ми поховали» [8].*

По можливості близькі, відчуваючи наближення смерті родича, намагалися «прийняти смерть»: бути до останньої секунди земного буття рідної людини, або запрошували з цією метою членів громади – «*Перед тим, як має кончатся, бабки ходили до таких людей – родичі, але більш старенькі. І от, як бачуть, що ось-ось кінець, світили свічку і держали свічку, поки не кончиться» [21].*

У народі вірять, що важка смерть чекає на відьом: «*вона не вмере, пока стелі їй не порубають. Не знаю, чи рубали їй стелю, чи не рубали – я там не була. Казали, що не вмере, бо вона відьма» [14], «Знаю, коли відьма помирає, вона завжди сильно мучається, бо вона відьма, тоді дірку в стелі пробивають, щоб вилетіла нечиста сила, тоді вона умре» [9], «Вони вмирать не можуть, вони як вмирають, то пробивають стелю. Пробивають наскрізь колком, щоб дірка була, щоб витягало сквозняком. У хаті стелю треба обов'язательно пробить, то вона не вмере. Корчиться, хто зна що з нею робиться, тільки нада пробить дірку в стелі, щоб вона вмерла. Вона знає, що це з нею буде, а передає своїй дитині, а дитина своїй дитині» [17], «*Як відьма помирає, то це лихе диво. Над ними стелю рвуть, у стелі роблять дірочки, щоб отой не-**

чистий вилетів туди. У нас тут була баба Ярина, то вона тиждень умірала. Оце геть умерла, лежить. Кинуться її споряжать, а вона раз – і ожила. А тоді її чоловіка сестра взяла да проколупала дірочку – баба Ярина взяла і умерла. Вона на пагане знала, а на хороше нічого не знала» [12], «як умирала, то знаєш, вона не могла умерти. До неї всі збігалися, а вона кричала на весь двір, поки не виковирали веретенном дірку над нею, у стелі, аж на горищі, й вона почала помирать» [10].

В межах заявленого нами як предмета дослідження передпоховального циклу зберігається стійка традиція підготовки смертного вбрання («на смерть», «вузол», «чамайдан») залежно від віку респондента: «жінки старі готували собі в гардеробах вузли [...] І там, у вузлі, все, що необхідне. Зараз поїдеш у ритуальні услуги, купиш все, що потрібно, а раніше – це вузли домашні» [20]. Більшість опитаних починають збирати одяг та супутні поховальні атрибути («прохідну», хрестик, свічки, хустки, рушники для майбутніх учасників поховального обряду) у віці 50-55 років для себе та своїх чоловіків.

Обов'язковим залишається обряд підготовки тіла померлого до поховання – обряд обмивання. В кожному селі (у великих – на куток або вулицю) існують обмивальщиці. Якщо раніше цей обов'язок брали на себе жінки клімактеричного періоду («такі, що не перуться», «старих жінок гукають удвох там» [18], «приглашають стареньких, щоб обмили. Чужі обмивають покойника» [19], «Обмивають покойників у нас жінки. Кого попросять, то той і обмиває. Сусіди, як молоді кругом, то йдуть. А більше-то ідуть старенькі» [16], «Обмивають чужі. Це в крайньому випадку, коли нікого вже склалося, що нема, то тоді із своїх хтось» [20], «Жінку – жінки... [...]. У мене обмивала в Івана – баба Дунька і одівала баба Дунька» [8]), то останні 15-20 років такими виступають і молоді жінки, спонукою для яких є фінансова складова процесу. Принагідно нагадаємо, що у традиційній культурі грошами в таких випадках не обдаровували, а віддячували хусткою/рушником/відрізом тканини, з 1950-60-х рр. – ще і шматком мила: «Дають полотенець і кусочок мила. Це благодарність» [19], «...Дають їм по куску мила і по полотенцу. ...Хліб у нас не дають. Або якусь матерію на плаття. Гроші не дають. Ніколи на похороні гроші не давали. [...] Да де ви бачили, щоб рука простяглася взяти на похороні гроші» [17], «Помили: брусочок мила, платок чи рушник» [21]. Близьким родичам було заборонено обмивати померлого. В окремих випадках покойника могли обмивати некрівні родичі: невістки, свахи, куми: «дві невістки -

рідних братів жінки» [17], «мого чоловіка мила братова жінка. Брат двоюрідній та мила його жінка» [21].

Відзначимо, що всі респонденти знають, що воду, якою обмивають померлого («мертва вода»), треба виливати у місця, де не ступає нога, але дехто з респондентів вже не може пояснити причини, чому це роблять («так треба, і все»).

Обов'язковість відвідування померлого із останньою шаную незалежно від ступеня спорідненості говорить про давні відбиває давні архаїчні уявлення про смерть як надзвичайну подію для всієї громади, «яка порушує повсякденну організацію побуту» [23, 136]. Важливим елементом перед поховального циклу є обряди, пов'язані із останнім перебуванням (ночівлею) покійного у власній оселі із обов'язковим чатуванням його тіла близькими та рідними: *«Потом, як покойника ложуть, вечером сходяться старушки і співають похоронні молитви. Есть ті, шо при расставанії души з тілом. То співають оці молитовні пісні. Хто читає, хто співає молитви. Той, хто читає, читає цілу ніч. Хто може, остається спать з покойником. Кажуть – «спать» – сидять з покойником. Покойніка після 12-ті накривають лице, а ці люди сидять коло покойніка, не бросают його» [19], «Якщо він сьогодні помер, то обов'язково повинен перенчувать в хаті. Да, бо говорят, шо повністю людина вмирає не за два часа після його смерті, а через суткі. То обов'язково покойник повинен побуть у власній хаті, перенчувать. [При ньому хтось має сидіти? – О. Т.] До заходу сонця. А на захід сонця накривають його полотном, ну, чим там накривають. І можна – наймають старушок, щоб спали, за це їм платять – там чи грішми чи хтось дасть» [20].* Застереження не залишати померлого на самоті притаманне українцям усіх етнографічних регіонів, мешканці Миколаївщини не виняток.

Досі побутує звичай влаштування поминальної вечері в хаті покійного із обов'язковою рідкою гарячою стравою: *«Обязательно вечерають, тільки надворі вечерають. Читають «Отче наш», як положено за каждым обідом. Вечерають усі. [Йому ставлять?] Ставлять. Перше, шо там приготовлене, в стаканчик наливають чи водку чи води і кусочок хліба, ложку. Значить, тарілочку ставлять. Раніше у нас було заведеане, шо оце, що положили покойнику, должна рідня хто-то з'їсти. Сейчас батюшка розкажує, що це приготовлене покойніку, значить його нада десь вилить. А в нас у селі – село старе, була сильна церква, в нас було так заведено, що хто-то з рідні должен був це поїсти. Утром відкривають покойника, витирають лице, кажуть*

– «умивають»» [19], «Коли у мого Петі батько помер, то мама вечерять ставила – локшину з курятиною. На курятині зварена лапша – локшина, і це ми таке вечеряли» [20]. Пояснити обов'язковість гарячої страви на такій вечері інформанти не можуть.

Результати польових досліджень поховально-поминальної обрядовості українського населення Північної Миколаївщини, представлені у статті, засвідчують загальну спільність сценарію передпоховального циклу українців. Загальна тотожність архаїчних рис може бути пояснена універсалізмом людського мислення, що відбилося і в релігійних уявленнях та обрядах.

Таран Елена

АРХАИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ ДОПОГРЕБАЛЬНОГО ЦИКЛА УКРАИНЦЕВ (ЗА ПОЛЕВЫМИ ИССЛЕДОВАНИЯМИ СЕВЕРНОЙ НИКОЛАЕВЩИНЫ)

В статье на основе полевого материала отображается современное бытование архаических элементов допогребального цикла похоронно-поминальной обрядности украинцев Северной Николаевщины и его взаимосвязь с традиционной культурой повседневности.

Ключевые слова: Николаевская область, похоронная обрядность, покойник, смерть, приметы.

Taran Olena

ARCHAIC ELEMENTS OF PREFUNERAL CYCLE OF THE UKRAINIANS (ACCORDING TO THE FIELD STUDIES OF NORTHERN MYKOLAIV REGION)

On the basis of field materials the present using of archaic elements of prefuneral cycle of funeral rites of the Ukrainians of Northern Mykolaiv region and its correlation with traditional culture of daily occurrence are reflected in the article.

Keywords: Mykolaiv region, funeral rites, the deceased, decease, distinctive marks.

Джерела та література

1. Борисенко В.К. Поховальні звичаї та обряди // Поділля: історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1994. – С. 228-233.
2. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978. – 240 с.
3. Гаврилюк Н. Поховально-поминальні звичаї та обряди / Програми-запитальники. Сімейна обрядовість. Наукове видання. – К.: ІМФЕ., 2008. – С. 22-27.
4. Гаврилюк Н.К. Похоронно-поминальные обряды и обычаи: Поверья и

обряди, связанные с наступлением смерти и подготовкой к похоронам // Украинцы. – М.: Наука, 2001. – С. 321-324.

5. Гаврилюк Н.К. Традиционная погребальная обрядность Полесья в сравнении с Карпато-Буковинской зоной // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд / Тезисы докладов. – М., 1985. – С. 28-30.

6. Геннеп А. ванн. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.

7. Гузій Р.Б. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX – XX ст.) // Автореф. дис. ...канд. іст. наук. – Львів, 2002. – 24 с.

8. Зап. О. Боряк 31.10.2008 р. у с. Лиса Гора Первомайського р-ну від Бабич Олени Федорівни, 1926 р. н., родом із м. Кіровоград, тут мешкає з 1946 р., та Бабича Віктора Івановича, 1951 р. н.

9. Зап. О. Боряк 30.10.2008 р. у с. Семенівка Арбузинського р-ну від Сигиди Ганни Харитонівни, 1921 р. н., та Ісаєнко Людмили Петрівни, 1943 р. н.

10. Зап. О. Боряк 02.11.2008 р. у с. Куйбишівка Єланецького р-ну від Ігнат'євої Марії Олексіївни, 1927 р. н.

11. Зап. О. Васяновича 03.11. 2008 р. у с. Ульянівка Новобузького р-ну від Луценко Ліди Михайлівни, 1925 р. н., Брюмкової Зої Іванівни, 1933 р. н., приїхала з Криму наприкінці 1980-х рр., Паніна Григорія Григоровича, 1937 р. н., та Паніної Валентини Миколаївни, 1944 р. н.

12. Зап. О. Васяновича 01.11.2008 р. у с. Ганнівка Братського р-ну від Будоцької Таміли Яківни, 1937 р. н.

13. Зап. О. Васяновича 30.10.2008 р. у с. Семенівка Арбузинського р-ну від Фурси Фросини Яковни (Єфросинії Яківни), 1925 р. н.

14. Зап. О. Васяновича 30.10.2008 р. у с. Семенівка Арбузинського р-ну від Колісник Олени Дмитрівни, 1928 р. н.

15. Зап. О. Васяновича 02.11.2008 р. у с. Куйбишівка Єланецького р-ну від Глядешкіної Раїси Пилипівни, 1947 р. н., переїхала з с. Веселого Олександрійського р-ну Кіровоградської обл.

16. Зап. О. Васяновича 31 жовтня 2008 р. у с. Лиса Гора Первомайського р-ну від Паши Ліди (Лідії) Антонівни, 1927 р.н.

17. Зап. О. Таран 30.10.2009 р. у с. Семенівка Арбузинського р-ну від Піскун Діни Миколаївни, 1940 р. н., та її чоловіка, 1937 р. н.

18. Записала О. Таран 01.11.2008 р. у с. Ганнівка Братського р-ну від Красножон Марії Антонівни, 1923 р. н., та Кияс Ольги Миколаївни, 1970 р. н.

19. Зап. О. Таран 02.11.2008 р. у с. Куйбишівка Єланецького р-ну від Федоренко (дів. Заворотня) Софії Платонівни, 1941 р. н., та Паладій Таїси Василівни, 1937 р. н.

20. Записала О. Таран 03.11.2008 р. у с. Ульянівка від Новобузького р-ну від Головченко (дів. Співак) Валентини Данилівни, 1940 р.н, та її чоловіка Петра

21. Зап. О. Таран 31.10.2008 р. у с. Лиса Гора Первомайського р-ну від Шевченко Марії Миколаївни (баби Машуні), 1929 р. н., та її сусідки

22. Захарченко Г.М. Традиційна поховальна обрядовість українців: за матеріалами експедицій на Одещині // Етнічність в історії та культурі. – Одеса, 1998. – С. 129-132.

23. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Т.1. – Етнологістичні студії. – Житомир, «Полісся», 2007. – 356 с.

24. Сушко В.А. Життя незкінченне: поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ – ХХІ ст. – Х.: СПДФО Бровін О.В., 2012. – 236 с.

Трошкина Ольга

УДК [82-053.2:398.3](=511.131)

ПОБУТУВАННЯ МІФОЛОГІЧНИХ РОЗПОВІДЕЙ В СУЧАСНОМУ УДМУРТЬСЬКОМУ ДИТЯЧОМУ СЕРЕДОВИЩІ

У статті розглянено роль страшних історій і традиційних міфологічних розповідей серед удмуртських (сільських) дітей за підсумками польових досліджень з 2010 по 2012 рр. в Удмуртській республіці. Польові роботи тривали в селах Малопургінського, Алнашського, Зав'ялівського і Шарканського районів республіки. Опитано 116 дітей. З них більшість дівчатка (83). Вік - від 6 до 14 років. Результати польових досліджень свідчать, що традиція побутування страшилок і міфологічних оповідань (бувальщин) залишається активною.

Ключові слова: дитячий фольклор, страшні історії, міфологічні розповіді.

На границе между фольклором младших школьников и детей «среднего возраста» стоят страшные истории, которым фольклористы дали название «страшилки» [4: 307]. В качестве синонима ученые употребляют термины «страшный» фольклор, мифологические рассказы, страшные рассказы, современная фольклорная проза детей [5: 240]. Страшилки являются одним из популярных жанров в современном детском фольклоре.

Страшилка – гетерогенный жанр, образовавшийся на стыке сказочной традиции, суеверной прозы взрослых, игровых форм поведения, бытовых культурных реалий современности, в число которых входит разнообразная печатная продукция, телевидение, кинематограф [2: 28].

Несмотря на активное современное бытование страшилок, они не являются исследованным жанром в удмуртском фольклоре. В 2005 году вышла монография А. С. Мутиной «Катится изюминка. Современный русский детский фольклор Удмуртии», в которой представле-

на глава «Современная детская мифология». В нее входят страшные истории, вызывания, садистские стишки, хеппиэндовки русский детей, проживающий на территории Удмуртской республики. Былички и побывальщины удмуртского народа на сегодняшний день остаются так же малоизученным жанрами. Имеются некоторые публикации текстов Н. Г. Первухина (XIX в.), Б. Мункачи (XIX в.), Ю. Вихмана (XIX в.), В. К. Кельмакова (XX в.), Т. Г. Владыкиной (XX в.).

Страшилки рассказываются как среди детей дошкольного возраста, так и среди школьников.

Ребенок понимает страх уже в первые дни с момента рождения. Он испытывает страх потерять близких людей, страх одиночества, темноты, сказочных персонажей. Став постарше ребенок начинает бояться смерти [5: 239]. Она представляется как некое физическое существо, а причина ее появления объясняется наказанием за непослушание, за нарушение запретов, принятых в обществе [9: 80] Но в какой-то момент ребенок находит оптимистическое объяснение смерти и тогда для него она не является сильным потрясением. Ребенок верит, что он остается бессмертным [5: 239].

А.: «На потолке одного дома появилось желтое пятно. Мама увидела его, испугалась и пропала. На другой день папа и старшая сестра пропали. Маленький мальчик пошел на чердак, чтобы посмотреть, что там и увидел: котенок писает». Л.: «А куда они пропали? Может, умерли?» С.: «Нет, не может быть!» «А! Они тоже, наверно, пошли и смотрят сверху». Л.: «Они, наверно, решили обмануть сына, чтобы он был храбрым». (Алёша, 12 лет, Лиза, 10 лет, Света, 10 лет)

Большинство рассказов имеют одинаковые сюжетные конфликты и развязки, где происхождение таинственных событий – это вмешательство сверхъестественных сил.

Детские страшилки занимают большое место среди удмуртских детей. Они рассказывают истории, связанные с неодушевленными предметами, которые окружают его с момента его рождения. Здесь четко прослеживается граница между «своим» и «чужим». «Свое» пространство – замкнутый, защищенный мир, в который злые духи не могут проникнуть до какого-то времени. Когда ребенок выходит из «безопасного укрытия» или в доме появляется новый предмет, «загадочное» по мнению ребенка, пятно граница между «своим» и «чужим» разрушается [5: 241]. Неизвестно, что именно ребенок посчитает нужным для себя, что в дальнейшем будет связано с его жизнью.

«Папа с мамой купили новое зеркало. Ночью из зеркала вылезали люди. Оно их забирало в себя и больше не выпускало – там и жили. Одну девочку зеркало тоже забрало. Нельзя в него ночью смотреться, иначе оно заберет тебя в себя, как ту девочку» (Ирина, 8 лет)

Среди детей рассказы о зеркале встречаются часто. Ребенок живет в двух мирах – в настоящем и в собственных мыслях. Для него игра с зеркалом очень интересна и важна. Эта граница дает ребенку новые переживания, идеи, позитивные эмоции, вместе с этим ребенок как бы открывает новый мир.

Зеркало имеет многообразные роли в человеческой культуре и аккумулирует в себе различные культурно-исторические значения. Будучи универсальным отражателем, оно таит в себе универсальные свойства – отражает реальный мир и создает мир сверхреальный, иллюзорно-зеркальный. И это «зазеркалье» <...> отражает действительность и ее преобразует.

Образ зеркала всегда занимал большое место в фольклоре. Зеркало всегда таило в себе какой-то секрет. Таинственность зеркального отражения – стимулятор воображения зеркало участвует в мифологических легендах, в сказочных и фантастических событиях, в культовых и магических обрядах, в поверьях и приметах [3: 46].

Значение зеркал во всех их разновидностях бесконечно многообразны в зависимости от контекста истории, культуры общественно-человеческих отношений. Первоначально в истории человечества и отдельного человека эти значения не дифференцированы на виды. Маленький ребенок радостно открывает в зеркале себя и окружающих и превращает свое отношение к зеркалу в игру.

Образы в детских страшилках делятся на три группы – главный герой, его помощники и противники. 1. Часто главными героями бывают сами дети – мальчик, девочка, но встречаются образы «одной женщины», «одного мужчины», «одной старушки», «одного старика». 2. Помощники – «хорошие люди», милицейские и часто полицейские. Следует отметить, что «полиция» не от того, что поменялось название государственных служб и органов по охране общественного порядка из «милиции» в «полицию». Здесь влияние имеют американские фильмы и для ребенка «крутым» является не добрый милиционер дядя Степа, а «настоящий суровый» полицейский, по словам ребенка, «в фильмах милиции не бывает. Есть полиция». 3. Противники – это ожившие мертвецы, черт (шайтан), пятно, злые духи, мифологические персонажи – мунчокузё (банник), нюлэскузё (леший), коркакузё (домовой).

Большинство страшных историй переняты удмуртскими детьми от русского городского населения, фильмов-ужасов, радио, литературы, газет, интернета. Одни и те же сюжеты циркулируют на русском и удмуртском. Меняется терминология мифологическая (черт – шайтан), значение слов (рус. пятно – удм. пыты – след), в удмуртских текстах нет подробного описания ситуации, человека (как он выглядит, достаток), смерти (задушили, повесился, порезался), предмета (например, о зеркале – старинное/нет, с рамой/без, большое/маленькое, целое/осколок).

Многие тексты схожи между собой, многовариантны, повторяемы. К примеру, страшилка про девочку, утонувшую в туалете оздоровительного лагеря, встречается чаще.

«Это, говорят, было в нашем лагере. Девочка Нина пошла в туалет со своей подругой ночью, упала в дырку и утонула. После этого ее прозвали Гнилой Ниной» (Света, 10 лет)

В данном тексте девочка просто утонула. В текстах встречается, что она выходила по ночам и пугала детей. Также «Гнилая Нина» выходила ночью, пугала детей и забирала девочек, которые пошли ночью в туалет.

Также часто встречается образ пятна. Такие рассказы тоже являются заимствованными от русского населения. Чаще встречается образ красного и черного пятна.

Красный цвет в народной культуре один из основных элементов цветовой символики. Он является как цветом жизни, солнца, плодородия, здоровья, так и цветом потустороннего мира, хтонических и демонических персонажей – красного цвета глаза и зубы у ведьмы, кожа и глаза у черта, волосы у домового, русалки, лешего. Так же красный цвет связан с кровью [6: 647]. Ребенок всегда боялся крови, поэтому во многих придуманных им страшилках встречается образ крови, красного пятна.

«На кровати появилось черное пятно. Первые дни его никто не замечал, но потом оно начало расти, и становилось все больше и больше. Никто не понимал, почему оно растет, и никто не мог ничего с ним поделать. Со следующего дня начали пропадать члены семьи. Оказалось, это пятно забирало в себя людей, поэтому росло» (Настя, 8 лет)

Черный цвет в свою очередь занимает большое место в страшилках. Он показывает темноту (часто действие в страшилках происходит в темное время суток), которой ребенок боится.

«На потолке одного дома появилось черное пятно. Мама увидела его и умерла от страха, на следующий день это пятно стало больше. Папа увидел – тоже умер. Маленький мальчик один остался. Ждал, когда его это пятно тоже заберет. Ждал-ждал, от него остались одни кости. Там и сгнил». (Руслан, 9 лет)

Слова со значениями 'черный, темный, грязный, нечистый' <...> включены в обширное семантическое поле, связанное с низом, бессознанием, темнотой [8: 29].

С возрастом дети не воспринимают страшилку всерьез, и она приобретает пародийную форму. Объектом комического становятся обычные жизненные ситуации, которые преподносятся как ужасные. Здесь главными выступают типичные герои и ситуации. Вместе с тем интонация и изменение голоса – рассказчик исполняет страшилку шепотом, в конце резко поднимает голос, от чего слушатели пугаются. Таким образом, смешная история приобретает характер страшилки. Чтобы рассказать смешную историю и испугать слушателей, рассказчик должен иметь актерские навыки.

«Жили мама, папа, девочка. В один день на потолке появилось какое-то большое пятно. Мама терла-терла – не смогла оттереть и на следующий день пропала. Папа тер-тер – не смог, тоже пропал. Девочка начала тереть, а оттуда выходит <пауза и страшным голосом> черт (шайтан). Девочка спрашивает: «Ты почему моих маму и папу забрал?» А черт отвечает <пауза и весело>: «А почему они мою лысину терли?» (Маша, 12 лет)

Таким образом старшие дети демонстрируют, что они старше, опытнее, а так же чувство превосходства над младшими, которые верят в такие истории, смеются над своими страхами и переживаниями, которые испытывали раньше. Такие страшилки подобны анекдотам. Ужасные существа, убивавшие и похищавшие людей, в таких страшных историях утрачивают свою зловещую сущность. Сами дети называют их «страшными анекдотами», «смешными страшилками», «тупыми историями».

Страшилки являются своего рода способом осмысления мифологического мира.

Во вторую группу входят рассказы о мифологических персонажах. Удмуртский этнограф Г. Е. Верещагин мифологические персонажи (божества и духи), по приписываемым им различным свойствам, разделяет на 7 групп: добрые божества (Инву, Инмума, Воршуд, Кылдысин), «более добрые, чем злые» (Нюлэсмурт, Гудыримума, Шундымума),

боги и духи жилых покоев и конюшен (Коркамурт, Гидмурт), «исключительно злые божества» (Акташ, Керемет, Шайтан, Вумурт), олицетворяемые болезни (Кыль, Кезег), людоеды (Кузьпинёмурт, Искалпыдомурт, Калмык-Кышно (= Баба-Яга), Мунчомурт, Обиньмурт), к седьмой группе относит таких божеств и духов, как Пери, Притча, Инвожо, Акшан. Все эти боги и духи, по верованиям инородцев, могут вовлечь в какую-нибудь беду, или же при несоблюдении каких-либо обычаев суеверия [1: 209].

Наиболее распространенными мифологическими персонажами в современных детских страшилках являются Вумурт, Нюлэскузё, Коркакузё.

Дети-удмурты рассказывают былички, которые среди удмуртов называются *ишан*. Термин «быличка» («*ишан*») – встреча с представителями «низшей мифологии» и духами умерших предков, так и столкновение с чем-то непонятным, необъяснимым. Ишан как жанр имеет в удмуртском фольклоре устоявшиеся жанровые особенности. В зачине представлено место, время действия и действующее лицо. Основная часть – встреча с мифологическим существом. Финал – исход, как правило, трагический [7: 83]. Такие рассказы заканчиваются фразой: «Ишанзэ адзем» (это стало его судьбой), «ишан вал со» (это было видение). Главная черта, определяющая ишан – установка на правдивость рассказываемого, уверенность адресата в достоверности истории.

Старшее поколение рассказывает младшему поколению рассказы о встрече с Нюлэсмуртом, Вумуртом, Коркакузё, Мунчокузё. В рассказах детей, так же, как и в рассказах взрослых, мифологическое существо имеет неопределенный, расплывчатый облик, при этом не всегда показывается на глаза, а дает о себе знать действиями, шумом. Но все обязательно знают, что это именно Коркакузё, Вукузё или Мунчокузё.

В отличие от взрослых, для детей ишан частично является нормой поведения. Они рассказывают их часто по вечерам, как страшные истории, чтобы испытать страх, а взрослые используют их в речи, приводя какие-либо примеры или только в том случае, если другого человека ишан заинтересует. Таким образом, можно сказать, что ишан функционирует как страшилка, но есть мифологическая легенда.

Среди удмуртских детей наибольшее количество о баннике. В большинстве случаев – это злой и мстящий персонаж. Причины для мести разные и существует множество поверий, связанных с банным духом. К примеру, пошел человек в баню после полуночи – баннику

это не нравится; заснул человек в бане – баннику не понравилось, что на «его территории» чужие; ребенка одного оставлять в бане нельзя – банный дух заберет, а вместо него полено оставит и т. д.

А.: Один парень после полуночи пошел в баню. Так как родители сходили уже в баню, то ему пришлось одному идти. После того, как он зашел в баню, какие-то духи отрубили его голову. Л.: Откуда знаешь, что это сделал банник? А.: Да, банник! Кто же еще? Бабушка говорила, что после двенадцати нельзя ходить в баню, а он пошел. Он, получается, потревожил банника. Вот он (банник) и разозлился. Может даже он (парень) помылся в тазике банника. (Аня 10 лет, Лена 12 лет)

Удмурты почитали и, вместе с тем, боялись существ, которые «охраняют» их очаг. К примеру, до сих пор во многих семьях тот, кто последним возвращается из бани, должен приготовить воду для банника в тазе, рядом оставить мыло и мочалку.

Истории заканчиваются оценкой рассказчика или принятием какой-либо меры:

«Один парень после дискотеки пошел в баню после двенадцати, там и заснул. Проснулся и не находит дверь. Сказал «Господи!» и сразу увидел дверь». (Игорь, 8 лет)

Такого рода истории встречаются и о Нюлэсмурте (Лешем). Он так же вводит человека в заблуждение, что тот не видит выхода, который находится перед ним.

Рассказы о Вумурте (Водяном) встречаются среди детей не так часто.

«Недавно, мол, дядя Митя на рыбалку ходил. Недалеко от берега большая-большая рыба была. Дяде Мите мама раньше рассказывала, что нельзя ловить рыбу у берега. Но он все равно «Ай, ничего не станет», сказал и поймал ее. Потом как рыба начала биться, и ветер стал сильнее, а рыба так и вместе с удочкой уплыла. Дядя Митя подумал, что это шан был – водяной. Ну, не может же уплыть так сильно пораненная рыба! Потом вернулся домой и рассказал жене. Та тоже подумала, что ишан. Через несколько недель у них старуха померла. Вот, он ишан увидел». (Наташа, 11 лет)

У удмуртов существовал запрет гарпунить щук, находившихся головой к берегу, т. к. это может быть водяной. Например, Г. Е. Верещагин приводит пример распространенного сюжета: «По рассказу крестьянина <...> был такой случай при рыбачестве острогой... Плыли они (рыбаки) возле берега и вдруг увидели большую рыбу, стоящую головой к берегу. Товарищ хотел было ударить рыбу острогой, но дру-

гой остановил его, говоря, что ту рыбу, которая лежит головой к берегу, не надо трогать <...> При возвращении увидели ту же рыбу <...> и держащий острогу ударил рыбу. Вдруг вода в реке забушевала, лодку закачало, и они, испуганные этим, причалили к берегу и вышли... Один из рыбаков, сняв с себя шабур (верхняя одежда), покрыл ею пень и [ушли]. Отошли на некоторое расстояние и оглянулись. Вдруг из воды выглянуло какое-то страшилище и, дойдя до пня, ударило остройгой в пень, острога осталась тут же. Они, напуганные этим, ушли домой. – Кто же это был? – спросили рыбаков слушатели. – Кто, как не Вумурт, – ответили рыбаки. – Его ведь не убьешь. Это не была рыба, а только Вумурт <...> Вумурта не убьешь, скорее, он утянет в воду» [1: 147].

Коркаузё в детских страшилках не менее популярный персонаж. Он выступает в роли доброго только до тех пор, пока его не разозлят. Существует множество поверий, связанных с домовым. Например, нельзя в доме громко кричать, взрослому человеку нельзя ходить совсем голым, нельзя ребенка надолго оставлять одного. Коркаузё представляется как нечто мягкое (как кошка) или невидимое существо, издающее шум (например, шаги).

«Я, мол, в детстве постоянно плакала, капризной была. Потом меня к знахарке сводили, она сказала, что меня домовый напугал. Вылечила, и я хорошей стала. Она сказала, что грудного ребенка одного нельзя оставлять»(Оля, 15 лет)

«Раньше, когда мама с папой еще жили вместе, у нас жил домовый. Говорят, что он на ощупь как кошка. И это правда. Один раз я спала уже и у моей кровати на стуле что-то зашевелилось. Спросонья я подумала, что это Барсик – наш кот. Я обняла его, а он так странно завизжал и убежал. Утром я проснулась и вспомнила, что кота у нас давно уже нет. Через некоторое время мама с папой развелись. Они постоянно до этого ругались. Мама сказала, что нельзя дома кричать друг на друга, иначе домовый может уйти и в доме не будет покоя. Вот, это был ишан. Я точно знаю» (Марина, 15 лет)

Из последних рассказов следует, что среди удмуртов до сих пор остается традиция почитания домашних духов – хранителей очага. Издавна они почитали их и боялись их ухода. Язычество и в наши дни занимает большое место и не потеряло свою силу.

Дети до сих пор рассказывают ишаны, но вместе с тем придумывают и пересказывают страшилки, исполняют трансформированные истории взрослых. Страшилки и ишаны тесно связаны между собой. Исполняются они в детской компании, в темное или вечернее время

суток шепотом. И в страшилках, и в ишанах существует главный герой, его помощники и противники. Исполняющий и слушатели испытывают чувство страха и одновременно учатся его преодолевать. И в страшилках, и в ишанах ведется наказание за непослушание (например, в случае с зеркалом – в страшилке и случай с банником – в ишане), но ишаны являются и предупреждением о приближении трагического события. Тем не менее, былички рассказываются не всегда и реальный страх испытывают как младшие дети, так и дети постарше, а то и совсем подростки, в отличие от страшилок, в которые ребенок верит в 6-9-летнем возрасте и перестает воспринимать их всерьез к 14-ти годам. В быличке главным героем выступает близкий или знакомый человек, а в страшилке незнакомый, не имеющий никакого отношения к рассказчику, человек. Чаще в быличке главный герой – взрослый человек, в страшилке же – сами дети. Быличка до сих пор продолжает бытовать и распространяется среди деревенских детей, но вместе с ними бытуют и страшилки, которые переняты от русского городского населения.

Трошкина Ольга

БЫТОВАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ И СТРАШИЛОК В СОВРЕМЕННОЙ УДМУРТСКОЙ ДЕТСКОЙ СРЕДЕ

В статье рассматривается роль страшилок и традиционных мифологических рассказов среди удмуртских (сельских) детей по итогам полевых исследований с 2010 по 2012 г. в Удмуртской республике. Полевые работы проводились в деревнях Малопургинского, Алнашского, Завьяловского и Шарканского районов республики. Опрошено 116 детей. Из них большинство девочек (83). Возраст от 6 до 14 лет. Результаты полевых исследований показали, что традиция бытования страшилок и мифологических рассказов (быличек) остается активной.

Ключевые слова: детский фольклор, страшилки, мифологические рассказы.

Troshkina Olga

THE MODERN CIRCULATION OF MYTHOLOGICAL AND CREEPY STORIES AMONG UDMURT CHILDREN

The work examines the role of creepy stories and traditional myths among Udmurt junior countryfolk on the basis of the data of the field research (2010 - 2012) which took place in the Udmurt republic. The data acquisition was held in the villages of Malaya Purga, Alnashi, Zavialovo, Sharkan districts. 116 children of the

age from 6 to 14 were inquired. The majority (83) of them are girls. The results of the research demonstrate that the tradition of telling mythological and creepy stories still exists.

Keywords: junior countryfolk, mythological and creepy stories.

Источники и литература

1. Верещагин Г. Е. Собрание сочинений: в 6 т. / Под ред. В. М. Ванюшева. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1/ – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000 – 251 с.

2. Е. Е. Левкиевская. Мифологическая система детских страшилок в сравнении с традиционной мифологией // Детский фольклор и культура детства: материалы научной конференции «XIII Виноградовские чтения» – СПб, 2006 – С. 24-34.

3. Зеркало. Семиотика зеркальности // Труды по знаковым системам XXII – Тарту: [Тартуский государственный университет], 1988 – С. 46.

4. Костюхин Е. А. Лекции по русскому фольклору: [учебное пособие для высших учебных заведений по направлению 540300 Филологическое образование] – Москва «Дрофа», 2004 – 332 с.

5. Мутина А. С. «Катится изюминка...»: Современный русский детский фольклор Удмуртии. Монография / Удмуртский институт истории, языка и литературы – Ижевск: УрО РАН, 2005. 592 с.

6. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в пяти томах. Том 2, Д-К (Крошки) / Российская академия наук, Институт славяноведения; под общей редакцией Н. И. Толстого – Москва «Международные отношения», 1999 – С. 647-649.

7. Слесарева М. Т. Быличка как структурообразующий элемент удмуртской народной прозы // Флор Васильев и современность: Материалы Всерос. конф. «Вторые Флоровские чтения» – Глазов, 2005 – С. 83.

8. Уляшев О. И. Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обскоугорских народов – УрО РАН. Екатеринбург, 2011 – 422 с.

9. Чередникова М. П. «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре) – М.: «Лабиринт», 2002 – 224 с.

Харчишин Ольга

УДК 398(=161.2)(478)

ОБРЯД ПАРУВАННЯ ТА ПІСНІ-ПАРОВАНКИ У ВЕЧОРНИХ ТРАДИЦІЯХ УКРАЇНЦІВ ПІВНОЧІ МОЛДОВИ

Стаття базується на матеріалах досліджень молдовського фольклориста Віктора Панька кінця ХХ ст. та власних польових записах фолькло-

ру (2005-2009 рр.), проведених в українських селах північних районів Молдови. Висвітлено маловідомий вечорничний обряд парування та супровідні пісні-парованки: їхні семантику, функції, особливості побутування, поетику. Прослідковано локально-регіональну специфіку цього обряду та суголосні риси на карті української обрядовості.

Ключові слова: парування, пісня-парованка, вечорниці, українці півночі Молдови; традиція, обряд, поетика.

Північ Молдови належить до споконвічних слов'янських земель Дністровсько-Прутського міжріччя. Із XIV ст. із розселенням волохів із Карпатських гір на землі над Прутом тут почався процес інтенсивної слов'янсько-романської культурної взаємодії [5, с. 93]. Це унікальний терен, визнаний дослідниками “заповідником фольклору”. Українська фольклорна традиція півночі Молдови представлена бессарабською, буковинською та східноподільською регіональними складовими, які тісно переплітаються. Вони функціонують у добре збережених, часто законсервованих, виявах творчості, що зумовлено, великою мірою, близьким сусідством із молдовським та іншими етносами.

У фольклорній традиції українців півночі Молдови простежується передусім єдність із загальноукраїнським “ядром” (побутують у добрій збереженості майже всі канонічні жанри української уснонародної творчості) [18 ; 23], водночас спостерігається й локально-регіональна специфіка. Зокрема, пограничною бієтнічною природою відзначається таке локально-регіональне утворення, як *новорічні гейкання*. Їх тексти та описи побутування подавали майже всі дослідники буковинської та бессарабської традицій, починаючи від Г. Купчанка, Г. Завойчинського та П. Нестеровського. Очевидно, цей звичай у минулому був дуже стійким, добре підживлювався сусідньою молдовською культурою, мав масове поширення у двох народів, а тому зберігся до сьогодні.

Зовсім інша, дуже неясна, історична доля вечорничних пісень парувального змісту, які нам вдалося зафіксувати від українців півночі Молдови і які тут становлять окрему жанрову групу супровідного репертуару до обряду *парування* – т. зв. *парованки*. Відсутність згадок у працях XIX–XX ст., “острівне” побутування цього обряду, нечіткість спогадів учасників вечорниць чи їхніх нащадків – усе це спонукає до розгляду обряду парування та супровідних пісень-парованок радше як вже зниклого явища локального характеру. Отож, у запропонованій статті ставимо за мету висвітлити цей маловідомий фольклорний артефакт локальної традиції українців півночі Молдови та спробувати

знайти його місце у системі обрядових чинностей та поетики українців.

Передусім зауважимо, що в бессарабсько-буковинському регіоні ще до середини ХХ століття стійко зберігалися традиції вечорниць. Вони сприяли гуртуванню молоді в дівочу й парубочу громади для дошлюбного спілкування. І в українців, і в молдован у їх порубіжжі були й подекуди дотепер масово поширені Андріївські вечорниці, під час яких дівчата ворожили на шлюб [26, с. 22-26]. До того ж, ще досі серед старшого покоління стійко утримується віра в магію ворожінь, що розцінюємо як одну з пізніх форм первісного фольклорного мислення. Свої спогади про андріївські ворожіння жінки часто підкріплюють ствердженнями правдивості виворожених пророцтв. У середовищі такої консервації народних уявлень із вірою у шлюбну магію цілком вмотивованим видається збереження обряду *вечорничних парувань* та супровідних *пісень-парованок*. Їх можна розглядати як форми створення сприятливих умов для вибору шлюбного партнера, що вважається однією з головних соціальних функцій вечорниць [12, с. 41].

Уперше пісні-парованки виявив молдовський українець Віктор Панько в 1969–1980-х рр. у селах Стурзовка та Дану Глодянського району Молдови. Пісні та спогади старожилів про місцеві вечорниці спонукали дослідника припустити існування тут давнього обряду *парування* на вечорницях. Наприклад, мешканець Струзовки Борончук Петро, який одружився зі своєю обраницею після того, як їх спарували на вечорницях, згадує: *“Я розкажу, як у нас парують. Так я сидів коло цей мої жінки, а хлопці і дівчата кажуть: “Гай, спаруємо Петьку і Таню! Гай, спаруємо!” І починають співати таку пісню «Кочавса крешпіль по сіножати»”* [21, с. 30].

За словами автора, в межах обрядового комплексу:

1. Усі присутні виконували на вечорницях спеціальну пісню, призначену для тих чи інших парубка і дівчини з апелюванням до їхніх імен з метою *парування*.

2. *Паровані* у відповідь на це співали спеціальну пісню вдячності – *давали дяка*.

3. Якщо *паровані* через сором'язливість чи з інших причин не бажали *давати дяка*, присутні хором виконували особливу висміювальну пісню [17, с. 100].

Припущення В. Панька підтвердили матеріали, які нам вдалося зібрати в різних районах Молдови. На запитання, чи знають про *парування* дівчини з хлопцем на вечорницях і чи в них казали

“парованки”, старші люди часто відповідали ствердно. Наприклад, *“Та парували, казали! Спеціально парували! Дзєнькували, казали, чи як? Дітей парували, дівок вже великих з парубками”* (Николаївка Синжеря) [3, арк. 48]; *“Аякже, казали! Я даже помню, шось: “Ой добра мамалиґа з молоком, Ой добра пара – Аня з Іваном!”*. *Ось так. Шото такоє перевертали і парували дівчат. Як дівчині подобалоса, то вона сміялася, весела була. А як бувало, дівку парували з якимсь таким старим, поганим, то вона відверталася і була недовольна”* (Білявинці Бричани) [4, арк. 60]. Іноді при цьому інформатори давали критичні оцінки таким паруванням. Напр., *“На вечорницях парували! Такі жінкі були пожилі, а такє співали, такє дурне, і дітей парували: “Як той голуб за голубкою... Як той Ваньок на капусту ворав, Так ту Дуню за погонича наймав[...]”* (Николаївка Синжеря).

Правда, терміна *парованка*, який почув В. Панько у Стурзовці, в інших селах нам не вдавалося виявити. Неодноразово ми фіксували хіба близькі чи обтічні назви цих пісень: “парувальні”, “шо парували”. Лише потім, через Інтернет, нам пощастило натрапити на термін “парованки” в інформації про репертуар самодіяльних колективів с. Зелена Чернівецької області. Проте, що це за “зеленицькі парованки”, ще потрібно уточнити.

Термін *парованка* запроваджений і в науковий обіг. Його вже апробував у своїх працях сам В. Панько [17, с. 99-106], а такі авторитетні вчені, як етномузиколог Я. Мироненко та етнолог В. Степанов визнали відкриття парованок важливим науковим внеском В. Панька [14, с. 145; 22, с. 8]. В. Степанов, зокрема, наголосив, що “своєю архаїкою збережені пісні-парованки засвідчують древність проживання на даній території слов’янського населення” [27]. Цим терміном послуговуємося й ми у своїх публікаціях [25].

Промовисті спогади з різних обстежуваних сіл ми зафіксували про обрядодію *давати дяка*. Старожили неодноразово зазначали, що в кінці пісні хлопець і дівчина, яких парували, мали подякувати (*дзєнькувати*): *“Спеціально парували! Дзєнькувати казали, чи як?”* (Николаївка, Синжеря); *“Дзінькуєм вас, дівчата, цею співаночкою! Ни за то, шо співали, за то, шо з файною дівчиною спарували!”* (Слобода-Кишкеряни) [2, арк. 98]; *“І проспівасм це всьо на них та й тоди кажем: “Кажіт «дякувать»!” Хлопец каже «дякувать», а вона не хоче казати. Е-е-е-е, як не хочеш, щяс ми задзінькуєм: «Від керниці до керниці вікопані вочі, Та Марія з тов Іваном ходят біз сорочьки!» І сміємоси вже з них!”* (Слобода-Кишкеряни)[2, арк. 104]. Якщо хлопець чи дівчина

були невдоволені, то їх висміювали спеціальною присоромлюваною пісенькою.

Судячи з відомостей В. Панька, до звичаю *парування* навіть у ХХ ст. ставились ще досить серйозно, вважаючи, очевидно, його своєрідним громадським дозволом на ближчі стосунки закоханих, які вже мали право починати публічно зустрічатися. Виходячи з відомих гіпотез Ф. Вовка, М. Грушевського [7, с. 228; 10, с. 283-286] про первісні шлюбні функції парубочих та дівочих громад, можемо хіба припустити, що вечорничний обряд *парування* та супровідні до нього *пісні-парованки* – це дуже давній – дохристиянський – рудимент формування міжстатевих відносин. Наші матеріали, зібрані приблизно через тридцять років після В. Панька, вказують переважно на жартівливо-розважальний характер таких парувань.

Парованки як окрема обрядова група пісень – не відомі на основному українському масиві. Не виявлено в Україні й самого вечорничного обряду парування. Та промовисті спорідненості з ним простежуємо неодноразово у різних формах. Передусім, звернемо увагу на вуличні та вечорничні переспіви молоді кінця ХІХ ст. зі Слобожанщини. Там дівчата приспівували хлопцям, називаючи імена “хто яку любе”, а також виконували різні жартівливі пісні – “дівчата на хлопців, а хлопці на дівчат” [6, с. 210]. Більшість із цих пісень мали парувальний характер (з підставлянням імен хлопця і дівчини), а деякі [6, с. 211-213] виявляються навіть близькими варіантами до парованок з Молдови.

Парувальні пісні співали і під час звичаю “водіння козла”, який, як знаємо, на Слобожанщині побутував на Масляну. Як пояснив Д. Дикарев, “з усеїдної неділі дівчата й молоді жінки щодня «козла водять» [...]. Ідуть вони по слободі та співають. Саме перву хлопцям приспівують та дівчатам, що на вечорницях умісті сплять” [6, с. 225-226].

Спорідненість до переспівів між дівчатами і хлопцями та до обрядодії з вечорничного парування *давати дяка* спостерігаємо в ході купальської *гри “спасибі”*, зафіксованій на Східному Поділлі (Вінничина). Ось як описав цю гру дослідник купальської обрядовості Юрій Климець. “Гурт парубків громадився окремо від дівчат і молодичь, які, заздалегідь обравши конкретні “об’єкти” сватання, співали:

Летіли гуси рядом, рядом,
Вдарили дзвони разом, разом.
Ідіть, дівчата, дивитися,
Як буде Петро женитися.

Він буде брати вірмяночку –
Ту ю дівчину Ганну-паняночку.

Закінчивши співати, парубка Петра хором запитували: «Є спасибі, чи нема?». Стверджувальна відповідь зобов'язувала хлопця підійти до дівчини, поцілувати і бути з нею разом упродовж усього вечора, а заперечувальна ж, мовчанка каралася такими в'їдливими глузуваннями:

А спасибі нема, сич і сова,

На пеньочку сиділа, рябу суку доїла.

Надоїла молока, напоїла Петра-козака" [13, с. 73].

Чіткі паралелі до вечорничних парувань у Бессарабії та до вище наведеного купальського звичаю зі Східного Поділля вбачаємо в гаївках із вибором пари, що найбільше побутували на Західному Поділлі та Опіллі, які ще в середині ХХ ст. сприймали як своєрідну санкцію сільської громади на подальші взаємини закоханих та на їх майбутній шлюб [24, с. 19-20]. І в купальських, і в гаївкових паралелях присоромлювальну чи покаральну функцію виконують жартівливо-сатиричні короткі пісні у випадку відмови одного з учасників пари "дякувати" й цілувати обраницю (обраного).

Певні спорідненості з парованками та звичаєм парування вбачаємо і в романських народів, зокрема, в угорців, в яких в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. було прийнято біля купальського вогню лаштувати пари під супровід пісні хору, в якій називались імена хлопців і дівчат цих пар [11, с. 166].

У ході наших досліджень вдалося виявити 18 пісень-парованок, що разом із варіантами складають 26 текстів. Ці пісні записані у 13 селах шести районів: сс. Струзовка, Дану Глодянського р-ну; сс. Білявинці, Верхні Халахори Бричанського р-ну; сс. Проскур'яни, Лупарія, Малиновське Ришканського р-ну; сс. Стара Таура, Слобода-Кишкер'яни, Николаївка Синжерейського р-ну; сс. Марамонівка, Чапаївка Дрокіївського р-ну; с. Кодряни Окницького р-ну – отож острівцями покривають карту півночі Молдови.

Репертуар пісень-парованок об'єднує твори з парувальним змістом, що в наш час прочитуються як жартівливо-залицяльні – з називанням імен хлопця і дівчини та з яскравою еротично-шлюбною символікою. У досліджуваних піснях можна виділити такі домінуючі (сюжетотворчі) мотиви:

а) три хлопці і три дівчини (хлопець і дівчина) як три місяці й три зірки (місяць і зірка)

б) дівчина надає перевагу своєму милому з-посеред багатьох парубків;

в) хлопець, який зустрічається з дівчиною, задобрює її гостинцями або дарує гроші для купівлі весільних атрибутів чи ін.;

г) мати (батьки) запрошує (-ють) майбутнього (-ю) зятя (невістку) до хати;

д) хлопець з коня впав – дівчина його підводить (приводить додому);

е) дівчина впала в воду;

є) хлопець, якого спарували з дівчиною, ночує в неї.

ж) дякування хлопця (дівчини), за те, що спарували;

з) присоромлювання спарованих, які не дякують.

Такі мотиви (чи їх близькі варіанти) в більшій-меншій мірі притаманні різним жанрам української обрядової або необрядової пісенності. Передусім мотиви а-г характерні для багатьох обрядових пісень – гаївок, купальських, весільних. Та й самі тексти з цими мотивами – не раз дуже близькі, незважаючи на різний обрядовий контекст. Наприклад, пісня-парованка “*За вішньовим садом три місяці рядом*” про трьох хлопців і трьох дівчат, названих на імена, в образах трьох місяців та трьох зірниць – широко відома в українській традиції, зокрема як купальська, як масленична [20, с. 27-28], вечорнично-вулична [6, с. 210]. А парованка “*Як та роза папірова*” про задобрювання дівчини грішми своїм текстом близько нагадує однойменну гаївку з Опілля [8, с. 118]. Мотив про надання переваги милому (б), як то в парованках “*Кучерява вешня*”, “*Попід гай, попід гай, та й попід то терня*”, широко відомий у щедрівковій традиції українців, а також притаманний і весняним, купальським, весільним та іншим пісенним жанрам, у яких домінує еротично-шлюбна семантика.

Звернемо увагу на мотив *хлопець ночує в коханої дівчини*. Цей мотив нерідко трапляється в українській традиційній пісенності. У різних жанрах він виражає свої символічні конотації: у весільних піснях – шлюбні, у весняних, купальських піснях – еротично-залицяльні, що сприймаються з відтінком обрядового сміху, в необрядових піснях – часто з дидактичними нотками застереження. У парованках, як й у весільних піснях, цей мотив належить до власне обрядових, сприймається як логічне продовження звичаю парування, як своєрідний натяк-санкція на подільші інтимні дії спарованих:

Пара чи не пара, мусим парувати,

Ой той Коля у Валюсі буде ночувати.

Першу нічку на припічку, а другу на лавці,

Третю нічку у садочку – у тім барвіночку (Кодряни) [2, арк. 112].

У текстах парованок знаходимо яскраву еротичну символіку,

скеровану передусім на вираження очікуваної інтимної близькості закоханих. У наведеному прикладі з парованки “Ой летіла пава” – це мотив *ночівлі у садочку, у тім барвіночку*. Уточнення “у тім” якраз позначує образ барвіночку як інакомовний – тілесний. Знаками уже здійсненої інтимної близькості закоханих, тривожності через втрату їх цнотливості можна вважати образ *чорного диму, який закурився з нової хати* (вар. з нової бочки).

У парованці “Де ти дубе ріс, ріс, що не розвивався” сюжетотворчий мотив *ночівлі хлопця в дівчини, з якою спарували*, набуває усієї символічної повноти завдяки почерговому розгортанню підмотивів-образів а) *хлопець як дуб*; б) *три ночівлі в дівчини, з яких очікувана третя – в садочку, на тім білиночку*; в) *курява диму* та, нарешті, г) *плакання дівчини “з темньої ночки”*. Плач дівчини можна трактувати не лише як розпач через втрату цноти, як прощання з дівочістю, а й як сум через невідворотне полишання дому батьків та перехід “в нову хату” чоловіка.

Де ж ти, дубе, ріс, ріс, що не розвивався?

Де ж ти, Ваня, начував, що не розувався?

А я в лісі ріс, ріс, та ще й зима була,

А я в Мані начував, сама дома була.

Першу нічку на припічку, другу на лавочці,

Третю нічку йа в садочку на тім білиночку.

Закуривси чорний дим йа з нової хати,

Заплакала ж тота Маня ни з думкі, ні з гадки.

Закуривси чорний дим йа з нової бочки,

Заплакала ж тота Маня з темньої ночкі (Малиновське) [1, арк.

36].

Два мотиви пісень-парованок ж-з пояснюють вузькі обрядодії вечорничного парування – “давати дяка” та “покарання тих, хто не дає дяка”. Якщо мотив ж) притаманний тільки для парованок:

Дзінькуєм вас, дівчата,

Цею співаночкою!

Ни за то, що співали,

За то, що з файною дівчиною спарували!

(Верхні Халахори) [4, арк. 16],

то мотив з) складає підвид широко відомих в українській народнопісенній традиції жартівливих пісень-дотинок. Наприклад, “З того кута на сей кут жаба перелізла, хто не дає дяка – голова облізла” містить один із притаманних для української обрядової

сміхової традиції тваринних образів “пса”, “суки”; “жаби”. Структура тексту із зачином “З того кута на сей кут” теж широко вживана в обрядових піснях. Або: “Від керниці до керниці вікопані очі, Та Марія з тов Іваном ходят біз сорочьки!” – використано обрядове оголення висміюваних осіб. Примітно, що образи двох сполучених водних джерел – керниць (очі – тут явне переключення від мало зрозумілого в Бессарабії галицького слова *фоса* – канава) – промовистий символ парування. Порівняймо з гаївкою із Львівщини: “Від Кута до Кісіле викопана фоса, Прилетіла Марусенька до Кісіле боса” [16, с. 61]. Такі мотивно-образні та формульні паралелі парованок і гаївок свідчать про єдине русло їх творення, а семантичні нюанси вказують на подальше пристосування до того чи іншого обрядового контексту, набуття своїх обрядових функцій. Аналогічні пісні з домінуючими мотивами парування не виявлені у пісенному фольклорі молдован. Там, як відомо, взагалі відсутні або дуже слабо представлені (і то під впливом сусідньої української традиції) основні обрядові жанри поезії кохання, такі, як веснянки, купальські та весільні пісні [15].

Таким чином, обряд парування та супровідні пісні-парованки у вечорницях українців півночі Молдови є самобутнім утворенням їхньої локально-регіональної обрядової традиції. Досліджуваний обряд та пісні-парованки є виявом консервації архаїчних світоглядно-звичаєвих та народнопоетичних рис, що засвідчують неабияку важливість громадської санкції для створення подружжя в давнину. В інших місцевостях і регіонах України парувально-шлюбні риси досліджуваного обряду та супровідних пісень прозирають фрагментами розпорошеної мозаїки в різних видах обрядовості та жанрах пісенного фольклору (календарних, весільних та інших).

Харчишин Ольга

ОБРЯД ПАРОВАНИЯ И ПЕСНИ-ПАРОВАНКИ В ВЕЧЕРНИЧНЫХ ТРАДИЦИЯХ УКРАИНЦЕВ СЕВЕРА МОЛДОВЫ

На базе собственных экспедиционных записей фольклора с северных районов Молдовы освещено обрядовую семантику, функции и поэтику песен-парованок в контексте малоизвестного вечерничного обряда “парування”. Прослежено локально-региональную специфику этих песен и их связи с общенациональной фольклорной системой украинцев.

Ключевые слова: песня-парованка, вечерницы, украинцы севера Молдовы, традиция, обряд, поэтика.

**THE RITUAL “PAIRING OF YOUNG PEOPLE” AND
“PAROVANKY”-SONGS IN THE TRADITIONS OF UKRAINIANS
OF THE NORTH MOLDOVA**

On the basis of our own folklore records from the Northern regions of Moldova we have explained the ritual semantics, functions and poetics of pairing songs in the framework of little-known St. Andrew's Eve ceremony of pairing. The local and regional specificity of these songs and their connections to the all-national folklore system of Ukrainians has been traced.

Keywords: *a pairing song, Ukrainians of North Moldova, tradition, ritual, poetics.*

Джерела та література

1. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 543. Фольклор українців Молдови. Записали Надія Пастух, Ольга Харчишин у 2006 р.
2. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 567. Фольклор українців Молдови. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин у 2007 р.
3. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 582. Фольклор українців Молдови. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин у 2008 р.
4. Архів Інституту народознавства. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 524. Фольклор українців Молдови. Записала Ольга Харчишин у 2005 р.
5. Бырня П.П., И.А. Рафалович. Проблемы этнической истории Днестровско-Карпатских земель в конце I – начале II тысячелетия н.э. // Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван. – Кишинев, 1983. – С. 79-93.
6. Вечорниці в слоб. Борисівці, Валуйського пов. // Дикарев М. Збірки сільської молодіжні на Україні / М. Дикарев // Матеріали до української етнології. – Т. 18. – Львів, 1918. – С. 210-226.
7. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології / Ф. Вовк. - Київ : Мистецтво, 1995. - 336 с.
8. Гаївки / зібрав В. Гнатюк // Матеріали до української етнології. – Львів, 1909. – 267 с.
9. Галицько-руські народні пісні з мелодіями / зібрав у с. Ходовичах І. Колесса // Етнографічний збірник. – Львів, 1902. – Т. XI.
10. Грушевський М. Історія української літератури в 6 т. 9 кн. / М. Грушевський. - Т. I. - Київ : Либідь, 1993. - 392 с.
11. Деметер Т. Венгры / Т. Деметер // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. – Москва, 1978. – С. 160-167.
12. Ігнатенко І. Дошлюбне спілкування української молоді / І. Ігнатенко // Народна культура українців: життєвий цикл людини. – Т. 2. Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. – Київ : Дуліби, 2010. – С. 40-55.
13. Климець Ю.Д. Купальська обрядовість на Україні / Ю. Климець ; АН

УРСР ; ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. – Київ : Наукова думка, 1990. – 144 с.

14. Мироненко Я. П. Рецензія / Я. Мироненко // Панько В. Песенний фольклор українців Севера Республіки Молдова. – Кишинев : Штиинца, 2009. – С. 145-146.

15. Мироненко Я.П. Молдавсько-українські зв'язи в музикальному фольклорі: історія і сучасність / Я. Мироненко. – Кишинев : Штиинца, 1988. – 142 с.

16. Народна пісенність підльвівської Звенигородщини / запис. та упор. О. Харчишин. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2005. – 352 с.

17. Панько В. Песенний фольклор українців Севера Республіки Молдова. Календарна і обрядова поезія / В. Панько. – Кишинев, 2009. – 156 с.

18. Пастух Н., Харчишин О. Традиційний фольклор українців північної Молдови: актуальність та специфіка дослідження / Н. Пастух, О. Харчишин // Народна творчість та етнографія. – 2009. – № 2. – С. 40-46.

19. Пастух Н., Харчишин О. Український фольклор як чинник етнічної ідентичності українців Республіки Молдова / Н. Пастух, О. Харчишин // Народознавчі зошити. – 2011. – № 3 (99). – С. 391-401.

20. Пісенний фольклор Харківщини у записах 1979-1983 рр. / збір., упоряд. і транскр. О. Щетинський. – Харків : Акта, 2007. – 152 с.

21. Співає Струзовка : збірка українського та молдавського фольклору с. Струзовка Глоденського району Молдови / упор. К. Попович (тексти), Я. Мироненко (мел.), В. Панько (збирач). – Кишинів, 1995. – 182 с.

22. Степанов В. Українці Молдови: динаміка етнічної та громадянської ідентичностей (1985-2005 гг.) : автореф. дис. ... докт. хабілітат історії: спец. 07.00.07 "Етнологія" / В. Степанов. – Кишинев, 2008. – 34 с.

23. Харчишин О. Колядки українців Молдови в системі української уснонародної традиції / О. Харчишин // Традиційна культура діаспори : збірка наук. праць. – Одеса : КП ОМД, 2012. – С. 442-448.

24. Харчишин О. Народнопісенна традиція Звенигородщини та його довілля // Народна пісенність підльвівської Звенигородщини / упор. О. Харчишин. – Львів, 2005. - С. 8-31.

25. Харчишин О. Пісні-парованки в обрядовій традиції українців Молдови // Міфологія і фольклор. – № 3-4, 2010. – С. 92-103.

26. Чеховський І., Мойсей А. Дохристиянські витоки і слов'янські паралелі шлюбної обрядовості молдован Верхнього Попруття / І. Чеховський, А. Мойсей. – Чернівці : Рута, 1998. – 71 с.

27. Степанов В. Развитие исследовательской работы в системе АН Молдовы, способствующей поддержке и развитию этнической идентичности украинцев Республики / В. Степанов // www.nbuv.gov.ua/oortal/soc.../1/Stepanov.pdf

ОСКАР КОЛЬБЕРГ ЯК ДОСЛІДНИК ЛОКАЛЬНОЇ СПЕЦИФІКИ ФОЛЬКЛОРУ ПОРУБІЖЖЯ

У статті йдеться про Оскара Кольберга як фольклориста-дослідника специфіки фольклору порубіжжя. Акцентується увага на його методології дослідження, збиранні фольклорного матеріалу.

Ключові слова : фольклор, О. Кольберг, порубіжжя.

Серед польських фольклористів та етнографів, які вивчали культуру і побут українського народу у другій половині XIX ст. чільне місце належить дослідникові зі світовим іменем Оскару Кольбергу.

Наукова новизна статті полягає в теоретичному осмисленні, регіонального та локального аспекту фольклористичного дослідження О. Кольберга.

Метою пропонованої статті є комплексний аналіз методологічних принципів О. Кольберга у дослідженні українського фольклорного матеріалу порубіжжя.

Предметом розвідки обрано закономірності методологічного освоєння О. Кольбергом принципів аналізу та систематизації фольклорного матеріалу. В Україні досліджували життєвий та науковий шлях О.Кольберга такі вчені як Ц. Нейман, І. Франко, В. Гнатюк, Ф. Колесса, Р.Кирчів, М. Чернописький, О. Гінда.

У Польщі дослідженням фольклористичної діяльності О. Кольберга займається Культурне Товариство ім. Оскара Кольберга, Музей ім. Оскара Кольберга в Пшисухах, Польське Народознавче Товариство у Вроцлаві та Інститут ім. О. Кольберга у Познані. Діяльність фольклориста висвітлена в публікаціях польських вчених С. Лама, Т. Делімата, Р. Гурського, Е. Міллерової, А. Скрукви.

Свою діяльність О. Кольберг розпочав мандрівкою по країні з метою збирання пісень, казок та інших видів усної народної творчості. Юліан Маслянка у своїй розвідці про фольклор згадує про початок діяльності вченого так: «Розпочав свою діяльність мандрівкою по країні з метою збирання пісень, казок та інших видів усної народної творчості. Проте монументальна праця Кольберга – результат титанічної праці – а саме: «Lud. Jego zwyczaję, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gust, zabawy, pieśni, muzyka i tańce» – з'явилася лише в 1865-90 рр. Понад 30 томів вийшло за його життя, залучено ж було менше половини

зібраних ним матеріалів, які, на щастя, повністю збереглися і вийшли згодом у повному зібранні його творів «Dzieła wszystkie», виданні, започаткованому у 1961 році Польською академією наук.

У молоді роки Кольберг мандрував із Теофілом Ленартовичем, Юзефом Конопкою та рештою товаришів. Коли ж через багато років він вислав Ленартовичу до Флоренції, де той мешкав, «Pieśni ludu polskiego» (1857). Т. Ленартович, дякуючи за цей подарунок у листі від 25 березня 1857 року, тепло згадував колишні спільні фольклористичні подорожі: «Не можу тобі описати радості, яку ти мені подарував своєю збіркою народних пісень, дорогий Оскар; мені здаюся, що ми все ще мандруємо разом Високою і Мокрим Лісом. Ти за нотами, а я за словами, і що ввечері, як тоді, на соломі сидячи в Людвика Норвіда, впорядковуємо свої записи, чого тільки тоді нам не мріялося, які чудові надії народжувалися тоді [...]. Тоді, пам'ятаєш, ентузіазм і захоплення народними піснями надто далеко понесли нас і наших друзів; багато хто, а передусім шановні Майоркевич і Дембовський, котрі майже повністю віддані перевагу неосвіченим, самородним народним поетам перед освіченими; [...] ми згідним хором вигукнули, як відьми у Макбеті: потворне є прекрасним, а прекрасне – потворним; та це неправда, бо те, що прекрасне, є прекрасним у народних піснях так само, як у творах мистецьких».

Головною темою досліджень О. Кольберга були регіональні особливості земель колишньої Речі Посполитої. Зібраний матеріал мав показати різноманітний образ культури того чи іншого регіону. Проте поставлене завдання було занадто широке, тому з'явився новий проект фіксації культури земель славної Речі Посполитої у формі регіональних монографій. О. Кольберг у другому томі «Sandomierz» пояснив своє рішення так: [...] вирішив надалі багатий зібраний матеріал видавати описом провінцій [...], що дозволить вдаватися в місцеві деталі і ширше описати околицю, зосередити зібрану інформацію [...] в одне вогнище [2; с. 34].

Етнографічна діяльність О. Кольберга розпочалася від збирання народних пісень (спочатку в околицях Варшави), записування мелодій. Після видання тому «Pieśni ludu polskiego» 1857 року, О. Кольберг вирішив видавати регіональну монографію.

Том «Pieśni» був запланований як монографічне опрацювання всіх жанрів народних пісень. Підсумком перших фольклористичних зацікавлень О. Кольберга стала збірка пісень, виданих у 1842-1845 роках, з фортепіанним акомпанементом. Спочатку до пісень долучено казки, анекдоти, прислів'я, загадки, згодом розширив свої зацікавлення

про побут, вірування і матеріальну культуру. Повніша версія обрядів, життя і матеріальної культури знаходиться у V-VIII серіях «Krakowskie».

У 1865 р. О. Кольберг написав відкритого листа-звернення, в якому представив 11 основних пунктів, виокремлених під кутом різноманітних зв'язків фольклору з щоденним життям. У пресі звернення набуло великого розголосу. З того часу розпочалася його кореспонденція з місцевими збирачами. Робота уможливила не лише контакти з місцевими дослідниками, але й розширила джерельну базу. Ці матеріали мали надзвичайно різноманітну тематику: від хроніки, гербаріїв аж по тогочасні публікації. О. Кольберга цікавило все, що мало б хоча б якийсь зв'язок з народною культурою в найширшому розумінні цього слова, а також з науками пов'язаними з етнографією. 1857 р. став переломним, оскільки О. Кольберг змінив концепцію монографічних серій на регіональні, що передбачають широкий культурний контекст.

«Obrazy etnograficzne» – регіональна монографія, яка позначається широтою опису матеріальної культури. Регіональна систематика, зосереджена на визначеному предметі, видалася О. Кольбергу кращою. Свій новий проект охарактеризував в передмові до тому «Sandomierz».

Процитований фрагмент передмови містить конкретну і досить скристалізовану методичну програму: дослідження мають будуватися звужені до регіону, їх ціллю є повний опис фактів, пов'язаних з даним регіоном. Прийнявши форму регіональної монографії, О. Кольберг дотримувався до кінця життя. Реалізував її в томах «Lud» і «Obrazy etnograficzne». В подальших томах «Ludu» О. Кольберг ще повніше впроваджував в життя заповітну видавничу програму.

Монографія залежала перед усім від солідної матеріальної бази, а також на систематичному зіставленні всіх відмінностей і відтінків в методичному порівнянні [3; с. 265]. У такий спосіб зібраний і опрацьований емпіричний матеріал став підставою до проведення подальших досліджень. Їх мета полягала в тому, щоб у піснях, обрядах, звичаях виокремити специфічні риси місцевості, повіту, провінції.

Регіональний аспект дозволяє показати вичерпну інформацію про побут, культуру того чи іншого регіону. Іншими словами, це специфічний індукційний метод опрацювання явищ, з метою отримання повного образу культури даної провінції. О. Кольберг включав різні аспекти матеріальної культури для створення найбільш повної картини до одного регіону. Це становить основу до ідентифікації специфічних регіональних рис. Фіксував різні варіанти певного явища, не відшукуючи при цьому первинної версії. Варіативність, її значення трактував як

поширення змісту об'єкту дослідження, як показник специфічних рис культури даного регіону чи навіть повіту.

Висловлювання О. Кольберга про спосіб проведення досліджень кидають світло на методи виокремлення специфічних регіональних рис. Автор «Народу» відчував динаміку зміни варіантів і шукав в ній прояв автентичної, живої народної культури.

В томах «Народу» можна прослідкувати, яким чином О. Кольберг поєднував документовані факти із життям людей, досліджуваної географічної території, як фіксував всі деталі, які вміло пов'язував в єдине ціле, що становили основу повної характеристики культури регіону. Різноманітність варіантів, як прояв автентичної регіональної творчості, в багатьох випадках могла приховувати у перетвореній формі також і праслов'янські елементи. Другий том під назвою «Сандомир» є зразком регіональної етнографічної монографії. Включає в себе опис околиць Сандомира на лівому березі річки Вісла. Дані про матеріальну культуру обмежуються загальною інформацією про побудову села і костюми, яких стосуються дві ілюстрації – барвисті акварелі, виконані В. Герсоном. В томі більш точно представлено обрядовий фольклор (опис весілля, Івана Купала, обжинок із записами відповідних пісень), пісні і танці (в сумі 303 тексти, у тому числі 272 з мелодіями і 25 мелодій без тексту).

При описі обрядів О. Кольберг включає коментарі про його погляди на природу і походження польської народної музики, таким чином доповнюючи дослідження, представлені у вступі. Окремий розділ О. Кольберг присвятив мові (лексика, характеристика діалекту, кілька текстів казок як приклад живої мови). Матеріали, отримані з польових досліджень, зібрано у 1854-1855 роках.

О. Кольберг був переконаний, що елементи культури в рамках регіону становлять послідовну цілісність, джерелом якої є уявлення і звичаї. Обряди, тісно пов'язані з життям людей, їх звичаями, поглядами на оточуючий світ, що відображаються в казках, легендах, забобонах, піснях і танцях, є емоційним проявом життя народу.

Зібраний матеріал О. Кольберг упорядковував не за тематичними, а за територіальними ознаками, про що свідчать заголовки (назви) його фольклорно-етнографічних монографій, а також певний план розміщення матеріалу в розвідці: «...місцевість, населення, звичаї та обряди, а тоді вже пісні, танці і інші жанри народної творчості» [1; с. 40]. У свою чергу матеріальна культура невід'ємно пов'язана з етнічною свідомістю народу. Відчуття регіональної спільності було основою

тягності традиції, зберігаючи тим самим архаїчні елементи. Впливи за регіоном трактував як «чужий» матеріал, як адаптацію чужих уявлень, які підлягають подальшим перетворенням.

Отже, підсумовуючи вище викладене, слід виокремити наукові засади, якими керувався польський етнограф. По-перше, у збиранні фольклорних матеріалів він пропагував наукову достовірність і фіксацію умов, в яких побутує народний твір. Вважав, що пісня несе глибоке смислове навантаження, яке дослідити та розкрити можна лише у її середовищі побутування та обрядовому контексті. Трактував народну музику як джерело інспірації для композиторів, що творять в «національному дусі». По-друге, організація масового збирання народної творчості. О. Кольберг зумів об'єднати навколо себе чимало ентузіастів, з якими листувався і був їхнім консультантом. По-третє, дослідник не розглядав фольклор як запозичення, а як складову культури і підкреслював його локальні специфічні риси.

Церковняк Іванна

ОСКАРЕ КОЛЬБЕРГ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СПЕЦИФИКИ ФОЛЬКЛОРА ПОГРАНИЧЬЯ

В статье идет речь о Оскаре Кольберге как фольклористе-исследователе специфики фольклора пограничья. Акцентируется внимание на его методологии исследования, сборе фольклорного материала.

Ключевые слова: фольклор, О. Кольберг, пограничье.

Tserkovnyak Ivanna

OSKAR KOLBERG AS A FOLKLORE INVESTIGATOR OF THE SPECIFIC OF BORDERLANDS

The article is about Oskar Kolberg as a folklore investigator of the specific of borderlands. Much attention is paid to his methodology, collection of folklore material.

Keywords: folklore, O. Kolberg, borderland.

Джерела та література

1. Dzieła wszystkie Oskara Kolberga. Informator wydawniczy. – Poznań: PTL, 1991.
2. Oskar Kolberg do Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, op.cit. Podział na kulturę duchową i materialną występuje w pracy Kazimierza Moszyńskiego Kultura ludowa Słowian Cz.I Kultura materialna, 1929 i Cz. II Kultura duchowa, 1934-39.

3. O. Kolberg, Sandomierskie cz. II wstęp, w: DWOK, t.7 s. XV; E. Millerowa, A. Skrukwa, op. cit., s. 34.

4. O. Kolberg. Rzecz o obchodach weselnych, op. cit., s.265.

5. J. Maślanka, Z.D. Chodakowski. Śpiewy sławiańskie pod strzechą wiejską zebrane. Warszawa : Ludowa Spółdzielnia wydawnicza, 1973.

Чернієнко Денис

УДК 39:069.1(470.56+470.57)

МУЗЕЙНІ КОЛЕКЦІЇ ЯК ФОРМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА ПРЕЗЕНТАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ: ДОСВІД ПІВДЕННОГО ПРИУРАЛЛЯ

У статті розглядаються приклади створення музейних колекцій, присвячених традиційній культурі українського населення Південного Приуралля, показані деякі обставини їхнього виникнення, сучасний стан і значення у науково-просвітницькій діяльності.

Ключові слова: експозиція, колекція, музей, народний побут, традиційна культура.

У Південному Приураллі (сучасні території Республіки Башкортостан і Оренбурзької області) історія появи українців пов'язана із військово-колонізаційною політикою Російської держави на східних кордонах, залученням додаткового населення для служби у гарнізонах, а також господарчого освоєння вільних земель. Перші достовірні дані про перебування «черкас» в Уфимській фортеці відносяться до 1620–1630-х рр. Важливими факторами у подальшому формуванні українського населення регіону є розбудова із середини XVIII ст. Оренбурзької охоронної лінії, створення Оренбурзького козачого війська, селянські міграції після відміни кріпацтва у 1861 р., початок експлуатації з кінця XIX ст. Самаро-Златоустовської залізниці, проведення Столипінської аграрної реформи 1906–1916 рр., голод в Україні в 1920–1930-х рр., масова евакуація населення у роки Великої Вітчизняної війни, трудові міграції за радянських часів. Найбільша численність українців у Південному Приураллі зафіксована переписом 1939 р. – понад 250 тис. осіб. Після закінчення Великої Вітчизняної війни почалися необоротні процеси асиміляції і скорочення долі українців в етнічній структурі регіону. Сьогодні, за даними Всеросійського перепису 2010 р., у Республіці Башкортостан і Оренбурзькій області, які мають низку спільних рис культурно-історичного розвитку, мешкає близько 90

тис. українців. Таким чином, у Південному Приураллі поступово і поетапно складався один з найбільш великих і відносно компактних анклавів українського населення в Росії. Велика численність українців у регіоні, їхня помітна роль у господарській, суспільно-політичній і культурній сферах, обумовили високий і стабільний науково-просвітницький інтерес до цієї етнічної групи, який простежується з перших творів середини XVIII ст. до сьогодення.

Крім розповсюдження інформації про історію, сучасні етномовні процеси і культуру українців південноуральського регіону у науковій, науково-популярній, довідковій, енциклопедичній літературі, періодичних виданнях, важливе значення має також презентація культурної спадщини у формі музейних експозицій. Стаття ставить своєю метою розглянути джерела формування музейних фондів, сучасний стан та значення у культурно-просвітницькій сфері, оскільки такий нарис у системному вигляді ще не здійснювався. Разом з тим, у Республіці Башкортостан змістовні українські колекції знаходяться сьогодні у Національному музеї Республіки Башкортостан (РБ), Юматовському етнографічному музеї, Музеї української культури і побуту Республіканського історико-культурного центру «Село Золотоношка», музеї українського мистецтва недільної школи ім. Тараса Шевченка м. Уфі. В Оренбурзі унікальним явищем є широко відомий на теренах Росії державно-громадської проект «Національне село», де українська колекція знаходилась серед найперших.

У Національному музеї РБ розділ «Українці» є складовою частиною експозиції, яка присвячена східнослов'янським народам. В експозиції, головним чином, знайшло відображення багатство і різноманітність українського костюму, який показується у зв'язку із особливостями господарчої діяльності. Найбільш показний фонд «Текстиль» – 22 одиниці зберігання, які включають елементи українського національного костюму (сорочки, кофти, блузки), рушники, ковдри. У фонді «Дерево» два предмети (ваза, шкатулка), фонд «Документи» містить світлини, які відображають діяльність Республіканського національно-культурного центру «Кобзар». У сучасному вигляді експозицію було відкрито у 2004 р., але фонди накопичувались протягом тривалого часу і мають різне походження. Значну частину зібрано під час наукових експедицій співробітників музею. Наприклад, у 1996 р. відбувалась експедиція у Федорівському районі Башкортостану (с. Ново-Троєвка, де мешканці – переселенці з однойменного села Чернігівської губернії та їхні нащадки); друга частина – речі, що отримані від приватних осіб (у тому

числі з України); третя частка – подарунки музею від гостей з України у 1979 р. до 335 річниці зі з'єднання України і Росії [4].

Етнографічна колекція, що присвячена українцям, представлена також у Музеї археології та етнографії Інституту етнологічних досліджень Уфимського наукового центру РАН, створеного у 1976 р. за ініціативи академіка Р.Г. Кузеєва. Постійно діюча експозиція «Народи Башкортостану» вміщує розділ про східнослов'янські народи – росіян, українців, білорусів – та відображує побутову культуру міського і сільського населення. Українська колекція, яка оформлена у вигляді окремих стендів, збиралась за матеріалами наукових експедицій В.Я. Бабенка, Ф.Г. Ахатової та інших дослідників у різних районах республіки в 1980-х – на початок 1990-х рр. Виставка знайомить переважно із предметами народної творчості: різноманітними за технікою виконання вишивки, візерунку і кольоровому оформленню національними костюмами, рушниками, підзорами, писанками. У фондах знаходяться також дерев'яний посуд, начиння, експедиційні фотодокументи.

Створення приватного етнографічного музею у с. Юматово Уфимського району почалось ще у середині 1960-х рр. за ініціативи родини місцевих уродженців-ентузіастів – Сергія Олександровича (1900–1993) та Наталі Сергіївни (1910–2006) Зирянових, які особисто розшукували старовинні речі по селах, купували їх за власний рахунок, самостійно виготовлювали манекени для оформлення експозиції. У її основі лежить ідея зібрання стародавніх предметів селянського побуту, які відображують культуру народів Південного Уралу у кінці XIX – на початку XX ст. Колекція містить виключно оригінальні предмети – більш 7500 експонатів, отриманих за підсумками численних подорожей засновників музею по республіці, а також світлини, записи розмов із респондентами. Музейні «інтер'єри» реконструюють селянський побут, відтворюють внутрішнє убрання хати, у тому числі української. Саме українська колекція нараховує більш 20 експонатів – елементи жіночого національного костюму, рушники. За походженням Наталя Зирянова мала українське коріння від переселенців кінця XIX ст. до с. Чернігівка, Богомолівка, що розташовані недалеко від Уфи. Невипадково, що з усіх етнічних колекцій музею українська почала складатись першою і саме з тих сіл Чимшинського району, які поступово приходили до занепаду. Неодноразово музей отримував високі оцінки провідних фахівців з етнографії Башкортостану і Росії. З 2007 р. колишній приватний музей працює як муніципальний бюджетний заклад, що належить до Уфимського району РБ.

У 1999 р. Наказом Президента Башкортостану М.Г. Рахімова у селі Золотоношка Стерлітамакського району створено Український історико-культурний центр «Золотоношка», який включає до себе декілька об'єктів сільської інфраструктури – Будинок культури, музей української культури і побуту, базова українська бібліотека, учбовий комплекс – дитячий садочок і загальноосвітня середня школа з вивченням предметів українознавчого циклу, пам'ятка дерев'яного мистецтва початку ХХ ст. – Храм на честь Різдва Пресвятої Богородиці. Місце для розташування такого центру обрано свідомо, бо с. Золотоношка – одне з найстаріших (засновано у 1900 р.) і компактних в етнічному відношенні сіл Башкортостані, де й дотепер мешкає майже 60% українців, навіть у повсякденному спілкуванні можна почути українську мову.

Історико-культурний центр виконує завдання зі збереження, відродження та дослідження традиційних форм життєдіяльності українського населення, обрядів, фольклору, популяризації культурної спадщини українців Башкортостану [5, с. 75-79]. Уперше музей при сільському Будинку культури організовано місцевими активістами у 1990 р. Сьогодні музей займає два великих зала, нараховуючи понад 1100 одиниць зберігання і містить унікальний матеріал про історію села, відомих людей, родин, відображає як традиційне, так й сучасне обличчя села. Єдиний з музеєм комплекс складає сільська бібліотека, яка щороку обслуговує до 700 користувачів, у її фондах більш 540 екземплярів друкованої продукції українською мовою [2].

Першу у Росії державну (муніципальну) українську національну недільну школу ім. Т.Г. Шевченка засновано в Уфі у 1992 р. за ініціативи РНКЦУБ «Кобзар». З моменту відкриття школи розпочалась робота зі збирання матеріалів для музею історії і культури українського народу. У листопаді 2004 р. музей офіційно зареєстровано у Міністерстві освіти і науки РФ як шкільний національний український музей – єдиний сьогодні у Російській Федерації за таким статусом. У березні 2008 р. музей отримав звання «Кращий шкільний музей року» у Росії. Основний фонд музею містить 370 одиниць (костюми, меблі, начиння, документи). Окрім автентичних предметів, привезених з українських сіл Башкортостану або переданих родинами учнів, частку колекції складають творчі роботи самих школярів, які виконані на уроках декоративно-прикладного мистецтва [6].

В Оренбурзькій області у 2004 р. у рамках широкого громадського діалогу з'явилась ідея створення «Національного села» як музею під відкритим небом. Головна мета цього проекту полягала у тому, щоб

відбити різноманіття, багатство національних традицій Оренбурзького краю, сприяти гармонізації міжетнічних стосунків, розвитку принципів толерантності і поваги до самобутніх культур усіх етнічних груп великого регіону. Виходячи з долі кожного народу, було визначено 10 національно-культурних об'єднань, які братимуть участь у розбудові цього комплексу, у тому числі українська громада Оренбуржжя (доля українців у населенні області складала у той час 3,5% – четверте місце). Кожному товариству надавалась ділянка землі 0,2 га для подальшого будівництва за своїми проектами. Наукове обґрунтування необхідності саме українського подвір'я полягало у тому, що українці, з'явившись на берегах Уралу у першій половині XVIII ст., зіграли виключну роль у військово-господарчому освоєнні краю, будучи головною силою у багатьох прикордонних гарнізонах, розповсюджуючи у південноуральському степу високу культуру землеробства, традицій свинарства, городництва, баштанництва, народних промислів, пізніше й промисловості, зробив тим самим значний внесок у розвиток різних галузей народного господарства Оренбурзького краю. Згідно із розпорядженням Губернатора Оренбурзької області і обласної цільової програмою реалізації моделі регіональної національної політики на 2006–2007 рр. «Українське подвір'я» було урочисто відкрито 26 липня 2007 р. першим у «Національному селі» [1, с. 153; 3].

У даний час подвір'я об'єднує у єдиній комплекс музею української народної архітектури і побуту, бібліотеку української літератури, національне кафе, готель. Під час створення подвір'я використовувались найбільш характерні, поширені національні елементи: побілена і розписана у традиційній манері хата з солом'яним дахом, плетінь, криниця, вулична піч, фігури лелек на дворі тощо. Експозиція музею української народної архітектури і побуту нараховує більш 1200 експонатів, які збирались не тільки по селах Оренбуржжя, але й привезені з різних областей Східної, Центральної і Західної України. На першому поверсі музею відтворено інтер'єр української хати з діючою піччю, рушниками, іконами, стародавніми світлинами; на другому поверсі розташовано етнографічну колекцію автентичних предметів побуту (костюми, хустки, дитячий одяг, праски, прядки, сокири, музичні інструменти та багато іншого), старовинного сільськогосподарського обладнання, бібліотека наукової і художньої літератури, тематична експозиція «Українці і Оренбуржжя», яка відображує внесок українського народу у розвиток області і Південного Уралу. Співробітники музею проводять велику просвітницьку діяльність, організовуючи екскурсії,

лекторії, зустрічі, творчі виступи для різних груп населення міста і області. Матеріали науково-популярного змісту, у тому числі про роботу «Українського подвір'я» і музею, друкуються у газеті місцевого товариства «Оренбурзька криниця», що видається з 2005 р.

Адже, різні за своїм статусом, змістом, структурою і обсягом фондів указані музейні експозиції протягом тривало часу лишаються міцною опорою для проведення наукових досліджень з історії, етнографії, фольклору, мистецтвознавства, а також виконують важливу соціальну місію зі збирання, збереження, систематизації артефактів народної культури, дозволяють реалізовувати проекти з етнографічного просвітництва та популяризації української національної культури в багатонаціональному оточенні Південного Приуралля. Перспективним науково-просвітницьким і еколого-етнографічним проектом є створення спеціалізованого музею історії переселенства і селянського побуту у вигляді реконструкції традиційної української хати «під відкритим небом» в одному з районів Башкортостану.

Черниенко Денис

МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ КАК ФОРМА СОХРАНЕНИЯ И ПРЕЗЕНТАЦИИ УКРАИНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ОПЫТ ЮЖНОГО ПРИУРАЛЬЯ

В статье рассматриваются примеры создания музейных коллекций, посвященных традиционной культуре украинского населения Южного Приуралья, показаны некоторые обстоятельства их возникновения, современное состояние и значение в научно-просветительской деятельности.

Ключевые слова: коллекция, музей, традиционная культура, народный быт, экспозиция.

Chernienko Denis

MUSEUM COLLECTIONS AS FORM OF PRESERVATION AND PRESENTATION OF THE UKRAINIAN TRADITIONAL CULTURE: EXPERIENCE OF THE SOUTHERN URALS

This article is about the examples of the creation of Museum collections, that are devoted to the traditional culture of the Ukrainian population of the Southern Urals. It is shown some of the circumstances of their origin, the modern state and value in the scientific-educational activity.

Keywords: collection, museum, traditional culture, national life, exposition.

Джерела та література

1. Амелин В.В., Молощенков А.Н. Украинцы на Южном Урале. – Оренбург: ИЦ ОГАУ, 2012. – 190 с.
2. Украинский историко-культурный центр «Золотоношка». – Стерлитамак: [Б.и.], 2011. – 18 с.
3. Украинское подворье в культурном комплексе «Национальная деревня». – Оренбург: [Б.и.], 2012. – 8 с.
4. Устные консультации сотрудников Национального музея РБ. Декабрь 2012 г.
5. Хабибуллина А.Р. Историко-культурные центры Башкортостана. – Уфа: ИЦ УФ МГУ им. М.А. Шолохова, 2009. – 102 с.
6. Школьный музей МБОУ ДОД УНВШ им. Т.Г. Шевченко. – URL: <http://unvshevchenko.ru/index.php/shkolnyj-muzej>

Чумак Марія

УДК: 39:801.81(477+470-192.2)

РОДИННІ СПОГАДИ ЯК ДЖЕРЕЛО ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ НА УКРАЇНСЬКО-РОСІЙСЬКОМУ ПОРУБІЖЖІ

Родинні спогади є джерелом етнографічних досліджень. На початку ХХІ ст. все частіше з'являються спогади про обряди і звичаї, традиційну матеріальну культуру українського села у 30-40-х рр. ХХ ст. Видаються не тільки особисті записи, а й нотатки старших у родині, переважно, матерів, що пояснюються демографічною специфікою поколінь, чиї дитинство або юність припали на роки Другої світової війни.

Ключові слова: родинні спогади, етнографічні джерела, українсько-російське порубіжжя, Харківщина

Вивчення проявів автобіографічної пам'яті, а також біографічний метод дослідження традиційної матеріальної культури все частіше використовують сучасні науковці різних країн. Особливо дієво їх можна застосувати для розкриття проблем в етноконтактних зонах, однією з яких є Слобідська Україна з її українсько-російським порубіжжям.

Постановка проблеми. В якості об'єкта дослідження нами обрані опубліковані родинні спогади про довоєнне слобожанське село Огульці (нині Валківського району Харківської області) Улити Демидівни Дейнеки (1912-1992 рр.), видані до її сторіччя, а також матеріали польових досліджень зазначеної вище зони.

Аналіз актуальних досліджень засвідчує, що історіографія теми характеризується відносно невеликою кількістю наукових видань, науково-популярних статей та інформаційних повідомлень у пресі та в електронних ресурсах. Її розкриття успішніше здійснювати із залученням міждисциплінарних перетинів. Якщо питаннями традиційної матеріальної культури порубіжжя ґрунтовно займалися Л. Артюх, Л. Чижикова, Г. Бондаренко, то зміною шаблонів і стереотипів, трансформаціями сприйняття в колективній та індивідуальній свідомості цікавляться більше психологи, аніж етнологи. Так, московський психолог В. Нуркова за роботу “Автобіографічна пам’ять: структура, функції, механізми” здобула престижну премію Європейської академії. Психологи понад 150 років досліджували механізми того, як людина запам’ятовує рядки букв чи заучує вірші. Але не займалися дослідженням автобіографічної пам’яті. “Минуле – дуже важливий ресурс, тому що механізми пам’яті завжди впливають на поведінку”, – стверджує професор МДУ ім. М. Ломоносова В. Нуркова [7].

Протягом 2009 р. Музей Другої світової війни (Польща) спільно із дослідницьким центром Pentor Research International здійснив одне з наймасштабніших досліджень колективної пам’яті поляків. Соціологічне дослідження “Між повсякденністю та великою історією” проводилося групою польських вчених Варшави і Гданська. Об’єктом аналізу також стали родинні спогади. Результати опубліковані 2010 р. і викликали численні різнотлумачення та етнополітичні дискусії [5].

Джерелами нашого дослідження є посмертна публікація спогадів простої селянки, а згодом – робітниці Харківського тракторного заводу, написані на прохання її дочки, а також матеріали, зібрані автором у кількох районах Харківської області.

Метою статті є введення в науковий обіг таких джерел етнографічних досліджень як посмертна публікація спогадів рідних про традиції, матеріальну культуру села українсько-російського порубіжжя 1917-1930-х років. Вона може розглядатися як складова частина культури повсякдення українців, що мешкають на Слобожанщині.

Виклад основного матеріалу. Останнім часом в етнографічній науці посилюється інтерес до проблем повсякдення, традиційної матеріальної культури, яка втілює типологічну певність конкретної історичної епохи. Відтворенню канонів побутової поведінки і репрезентації людини сприяє вивчення не тільки експедиційних матеріалів, а й родинних спогадів, виданих крихітним накладом і коштом автора чи його нащадків.

Родинні спогади, мемуари ще ХІХ ст. слугували дослідникам

джерелом етнографічних досліджень. На записки В. Пассека, М. Костомарова, згодом М. Сумцова спиралися покоління етнологів і фольклористів.

Двадцять століття з двома світовими війнами, терором і репресіями не сприяло поширенню фіксованих у письмових джерелах родинних спогадах. Навіть в усних переказах від дітей та інших рідних приховувалося чимало – про соціальне походження, освіту, майно. Щоденники, листи, фотографії могли слугувати компрометуючим доказом “ідейної ворожості” заарештованої людини майже до кінця існування СРСР. Становлення новітньої української незалежності супроводжувалося посиленням інтересу до вітчизняної документалістики про раніше замовчувані теми, а також публікацій вцілілих приватних записів.

На початку XXI ст. все частіше з'являються друком видані нащадками спогади старожилів про обряди і звичаї, традиційну матеріальну культуру українського села у 30-40-х рр. XX ст. Подібні матеріали адресуються в першу чергу родинному колу, але досить часто викликають жвавий інтерес у односельців, а також привертають увагу науковців. Видаються не тільки особисті спогади, а й нотатки старших у родині, переважно, матерів, що пояснюється демографічною специфікою поколінь, чиї дитинство або юність припали на роки Другої світової війни. Чоловіків, які народилися у 1910-1925 рр., залишилося значно менше через воєнні втрати. Та й післявоєнна виснажлива праця, фронтіві рани вкорочували віку потенційним сільським літописцям. Ними ставали переважно шкільні вчителі історії, рідше – географи чи біологи, орієнтовані у своїх записах на спостереження не так за змінами в побуті земляків, як у природі рідного краю.

У XXI ст. активно використовують Інтернет для поширення краєзнавчої етнографічної і просто приватної інформації. Серед сайтів, присвячених конкретним селам українсько-російського порубіжжя, є й такий – “Огульці наше ріднесеньке село”.

Вже у XVI ст. поселення складалося аж із 12 сотень. Існування багатих покладів глини дозволило згодом заснувати фаянсову фабрику. Наприкінці XIX ст. відкрили народну бібліотеку, а в 1917 р. – змішану гімназію. 1967 р. – створення в селі історико-художнього музею; 2007 р. – відкриття Огульцівської церкви у колишньому магазині.

Серед знаменитих уродженців села – український ландшафтний архітектор і педагог Ганна Маяк (найвідоміші проекти – парк на Тарасовій горі в Каневі, біля могили Шевченка; сквер з альтанкою “Дзеркальний

струмінь” і Каскадні сходи в саду Шевченка у Харкові). Названо на сайті й У. Дейнеку, яка народилася, тривалий час жила і померла в Огульцях. На сайті розмішено її спогади, що стали сторінками окремої книжки – “Згадки про минуле” [6].

“Із народної скарбниці” – прижиттєва публікація спогадів У. Дейнеки в багатотиражці ХТЗ “Темп” про Хрещення, зимові сватання й весілля [2]. Уже після смерті авторки фрагменти її спогадів публікувала обласна газета “Слобідський край” [3].

Про те, як готувалася книжка, згадала дочка У.Дейнеки: “Спочатку мама написала спогади про завод. Навіть писала вірші. А тоді я кажу: “А про село?” І вона почала писати про село, переписувати 2, 3 і 5 раз. Для неї це було дуже велике заняття. І коли я перевіряла її каракулі, то я виправляла і заміняла слова. Але вона кожне слово моє узнавала і каже: “Оцього мені не треба!” Тому кожне слово – це її слово. Хіба що крапки і коми розставляла” (зап. 12.11.2012 р. від Майї Тимофіївни Столярової, 1936 р. н., м. Харків).

У книжці матеріал розташований хронологічно – спершу про село доколгоспне, яке “було веселе, зелене, шумне, утопало в лісах і садах... За колгоспних часів усі ліси були викорчовані, сади вирублені, оголили село. Тепер куди не глянь небо з землею сходяться. А ми молоді остались на всі чотири сторони, як вільні птахи. І двинули у город, у Харків, щоб можна було прожити. Стали на роботу. Одержали хлібні карточки” [1, с.26]. Ці нотатки закінчено 30.04.1991 р. Вони містять подробиці про традиційний матеріальний світ усталених речей селянської родини (“треба виткати полотно до Паски, дівчатам готувати в придане по 20 сорочок, рушники, рядна, скатерті. Все було полотняне. І кілька сувоїв полотна треба видати в придане” [1, с.10]), ярмарковий весняний товар (“тазки для пасок, глечики для молока і копіяшний горщик для каші до молока варити... За копійку можна купити повну жменю конфетів” [1, с.19]).

Наступний розділ – “Воспоминания о заводе” – написаний російською мовою, датований 30.12.1987 р., рясніє подробицями барачного побуту. Замість вишиванок – спецодяг. “А гладили спецовку и другие вещи по трубе над печкой. Деревянные топчаны, соломенные матрацы в рост человека, без простыни, без подушки, без одеяла. Когда ложиться спать, надо с топчана стряхнуть снег. Укрывались своим пальто” [1, с.31]. Але завод цвіте червоним – усім жінкам директор ХТЗ П. І. Свистун подарував червоні косинки. Українська патріархальна повсякденність доруйновувалася: “Русские частушки, музыка кругом” [с.34].

Наведемо як доповнення усні спогади дочки У. Д. Дейнеки М. Т. Столярової про життя родини: “Моя матуся родилися в селі Огульці в родині Дейнеки Деміда Антоновича, де було 5 дітей і всі дівчата.

– Вам, мабуть, легше буде розповідати про минуле, коментуючи оцей план. Мене на ньому зацікавив будинок з левами на даху.

– Його намалював мій племінник. Вперше я побачила цей двір в 1943 р., коли ми з мамою прийшли з окупації із Сталінграда. І мене вразило, що на даху були леви. Металеві. І як хату ламали, бо вона уже стара була, то хотілося зберегти ці фігури, але вони були вже проржавілі.

Двір був майже такий, як і всі двори у селі. Для селянина-середняка це було хата, хлів, кошара для овець, саж для свиней, розсадник обов'язково в городі ну і клуня. А клуня будувалася в кінці городу, тому що якщо буде пожежа, то щоб не зачепило і хати. Я дуже любила у цій клуні бувати влітку, дід її відчиняв, там було багато соломи. Там дуже пахло хлібом. Коли була колективізація примусова, то мамин батько відвів коня, корову до колгоспу. А якраз будувався тракторний завод, і мама туди потрапила спочатку вчитися, а тоді працювати. І там вона зустріла мого батька, Столярова Тимофія Кузьмича, а коли почалася війна, то всіх робітників ХТЗ направили на Сталінградський тракторний завод, щоб там танки ремонтувати після бою. І так ми туди в 41-у році попали. Коли Сталінград бомбили німці, ми хотіли виїхати, але неможливо було. І ми знайшли льох і там було 7 сімей. І прийняли й нас. А як ми останні, так ми були під льодою. Всі дорослі читали молитву “Псалом 90”. У стіні була ніша, а в ніші був каганець і то всі по черзі читала оцей псалом. Я вважаю, що цей псалом нас зберіг.

А тоді ми з мамою як біженці йшли пішки з Харькова до Огульців. І я зайшла на цю вулицю, а вулиця у нас називається Шовкова і тихо так. А коли ми прийшли до дідової хати, то як забалакав дід, забалакала бабуся, ще й прийшла тітка Варвара. Як почали українською мовою! Для мене це була музика. Я ж була по-маскофські розгаварівала.

– Що ж було у хаті?

– Заходиш до кухні, зразу перед тобою піч, мисник, у правому кутку обов'язково ікона. Диван – така лава з спинкою через усю хату і стіл. На столі скатерть. Вишита і по краям і помережана. Це бабуся вишивала. А якраз ця лава стояла навпроти печі. Бабуся обов'язково кожного тижня пекла у суботу пироги.

Весною ж були окоти у корови, у кози, і тому козлят брали в хату.

– Як називалася оця частина хати, яка на малюнку під одним дахом з хатою?

– Оце називалося прип`усник. У прип`уснику були вівці, а влітку там робили спальню. Там було сіно. Робили лежень – поміст, із дощок зроблений і покритий сіном. І там спали влітку, коли дуже жарко в хаті.

Взагалі-то село дуже красиве і на кожній вулиці свій вигін, тобто хазяйки виганяли кожного ранку скотину, а пастух займав цю скотину і гнав на попас. І я жалкую, що люди цього не розуміють і не дбають про те, щоб село збереглося” (зап. 12.11.2012 р. від М. Т.Столярової, 1936 р.н.).

Життя і праця огульцівських селян мали типові побутові риси, притаманні для українсько-російського порубіжжя. Мозаїчність і фрагментарність традицій, нівеляція традиційної матеріальної культури, витісненої сурогатом міської, характеризуються на початку ХХІ ст. як схильні до вкорінення і домінування. За цих обставин родинні спогади, зафіксовані і видані, поширені на інтернет-сайті, становлять особливий інтерес як складова колективної пам`яті народу.

Автор статті пересвідчилася під час експедицій Харківщиною, що іноді старші люди можуть згадати з власного дитинства хіба що казку, розказану рідними. Та й мова спогадів У. Дейнеки тяжіє до манери казкової оповіді: “Зима. Селянські хазяйки сіли за пряжу. Пряжу прядуть, Святого вечора ждуть” [3].

Як згадує її дочка, мама казки розповідала, але рідко, бо працювала багато. Пригадала повчальну казку “Кобиляча голова” та фразу “В одне вухо влізеш, а в друге вилізеш”. Так втілювалася родинна селянська педагогіка: слухняній дівці фантастична Кобиляча голова віддячувала щедрими подарунками.

Варто зазначити, що казка стала об`єктом вивчення дослідників ще в попередні століття. Саме на Слобожанщині, у Харкові першим з українських фольклористів І. Срезневський 1829 р. підготував до публікації народні казки. Перше українське видання, яке містило два фольклорні зразки цього жанру, також з`явилося в Харкові, що стало можливим завдяки зусиллям М. Костомарова та І. Бецького. У ХХ ст. казка пережила ідеологічні переслідування як шкідлива для виховання, тож і в етнографічних експедиціях на неї активно звернули увагу тільки на межі ХХ-ХХІ ст.

Л. Дунаєвська зазначає, що українські, російські та білоруські казки близькі за системою персонажів, художніми засобами, лексикою і

водночас позначені національним колоритом, відображають морально-етичні принципи народу, його світогляд [4, с. 6]. Це враховується нами при аналізі особливостей родинної пам'яті мешканців українсько-російського порубіжжя.

Дисертаційне дослідження О. Кухаренка "Казки Слобожанщини: від перших фіксацій до публікацій XIX - початку XX ст. (Історія та критика текстів)" акцентує увагу на тому, що на Харківщині практично не здійснюється професійне збирання казок [8].

Ці обставини зумовлюють необхідність активізувати дослідження польових записів казок як складової родинних спогадів, додаткового джерела інформації про народні настрої.

Авторові статті випадало виходити на одну фестивальну сцену, а також спілкуватися із старожилкою Ганною Трохимівною Зей, 1913 р.н. із села Польової Дергачівського району. 90-річною, після чергової зустрічі із дослідниками, які наполегливо просили згадати щось і наспівати, почала писати пісні, склала соціально-побутову казку з фантастичними елементами про хлопчика, якому схотілося поїхати в ліс – узнати що там є. Герой казки вилазить по дереву на небо: "Дивиться, скрізь оглядається... а тут – святі! Як накинулись на його! А він тікати! Тікав-тікав та в гречану полу сховався". Хлопець повертається з неба по мотузці, яку він сплів з гречаної полови. Фінал казки щасливий – повернення мандрівника додому, частування ("А на стіл навратили всяких харчів. Тобі казочка, а мені бубличків в'язочка"). З наведеного тексту видно, що за деякими особистісними моментами він сприймається як суто фольклорний твір [10, с.47].

До нашого часу побутує в селах області, зокрема, у Знам'янці Нововодолазького району казка про діда, до якого навідався злодій украсти останню сорочку (зап. 2004 р. від Володимира Леонтійовича Жигілія, 1951 р. н., який чув казку від бабусі Домахи Яківни Жигілій, 1876 р. н., с. Знам'янка). У помираючого старого чоловіка злодій хотів зняти сорочку. На передсмертному одрі дід переповідає довгий процес її виробництва. Розповідь тривала, поки перші півні не закукурікали. Злодій не встиг зняти з діда сорочку. Старий помер і сорочка залишилася на ньому.

Один з головних героїв фантастичної казки – змії. Розповіді про нього побутують у сучасному середовищі, хоча, на думку В. Сушко, і відбулося витіснення їх до напівпасивної форми. Останній період активного побутування оповідей про змія припадає на 1940-1950-ті рр. [11, с.211].

Натомість пам'ять мешканок сіл Харківщини, віддалених від великих міст, зберігає образи теж фантастичні. Наприклад, під час експедиції Зачепилівським районом у с. Новому Мажаровому Олександра Іванівна Безпала, 1944 р. н. розповіла казку про ріпку. У ній до класичних героїв додаються качка та півник, а головне – фантастичний персонаж – Пиндик.

“Пішла дочка на город. Тільки підійшла до ріпки, тільки за ріпку взялася, аж звідти виглядає Пиндик та й каже:

– Чи не дівушка йдьот? Чи не ріпку рвать? А я Пиндик-рублена срачка, дротяні ножки, солом'яна шийка, макова голівка. Тerti та мняти, та нікому дівушку отняти.

Дівчина злякалася та й побігла додому”. Злякалися Пиндика по черзі баба й дід. Родина влаштовує полювання на Пиндика, який, поцілений жолудем у лоба, “підсковзнувся та й упав, та в ликові заплутався, та й попав у помийницю, а там шило його з усієї сили коле. А качка на столі кричить: “Так-так, так-так його, добивайте!” Собака з-під столу гавкає, півень з печі кукурікає. Дід вилами штрикає, баба рогачем Пиндика піднімає, а дочка кочергою загібає. А Пиндик же малюсінський, не поцілять його. Вискочив він з хати та як подався, й досі десь бігає. А дід та баба з дочкою нарвали ріпки та й пішли додому” (зап. Коваль О. В., Коваль Т. П., 2009 р.).

Про те, що звична казка про ріпку розширена у ХХ ст., свідчить виразна деталь – у Пиндика “дротяні ніжки”. Про дроти і дротики деякі села Харківщини, існуючи без світла і радіо, дізналися аж у другій половині згаданого століття.

Сюжет “Ріпки” у російському фольклорі зафіксований дослідниками у чотирьох варіантах. Кумулятивна казка “Ріпка”, записана в такій віддаленій від Слобожанщини Архангельській губернії, має теж незрозумілих персонажів: “прийшла Нюга”, саме “Нюга”, з наголосом на першому складі.

По черзі приходять п'ять “Ног” – “Пришла п'ять та нюга. Пять ног за чотири, чотири ноги за три, три ноги за две, две ноги за нюгу, нюга за сучку, сучка за внучку, внучка за бабку, бабка за дедку, дедка за репку, тянут-потянут: вытянули репку!” [9, с.277].

Схожість художніх, епічних, казкових чи міфологічних образів, сюжетів, на думку Л. Дунаєвської, пояснюється як взаємним запозиченням – культурним обміном, так і міфологічним мисленням наших предків [12, с.7].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Виходячи з

наведених фактів, робимо висновок, що родинні спогади, зафіксовані у другій половині ХХ ст. та оприлюднені вже після смерті авторки, містять цінний народознавчий матеріал, слугують, разом з польовими записами, важливим підґрунтям для досліджень колективної пам'яті мешканців українсько-російського порубіжжя та її типових проявів у повсякденні.

Перспективою подальших досліджень є звернення до подібної літератури, виданої у прикордонній для Російської Федерації Белгородської області, а також спроба порівняти друкований текст з усними оповідями старожилів.

Чумак Марія

СЕМЕЙНЫЕ ВОСПОМИНАНИЯ КАК ИСТОЧНИК ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ НА УКРАИНСКО-РУССКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Семейные воспоминания служат источником этнографических исследований. В начале XXI века все чаще появляются воспоминания об обрядах и обычаях, материальной культуре украинского села 30-40-х гг. XX века. Издаются не только личные записи, но и записки старших в семье, преимущественно, матерей, что объяснимо демографической спецификой поколений, чье детство или юность пришлось на годы Второй мировой войны.

Ключевые слова: семейные воспоминания, этнографические источники, украинско-русское пограничье, Харьковщина.

Chumak Mariya

DOMESTIC FLASHBACKS AS SOURCE of ETHNOGRAPHIC RESEARCHES ON UKRAINIAN-RUSSIAN BORDERLINE

Domestic flashbacks are the source of ethnographic researches. At the beginning of XXI century flashbacks all more frequent appear about ceremonies and consuetude, traditional financial culture of the Ukrainian village in 30-40th XX century. Not only the personal records but also notes of elders are given out in family, mainly, mothers, that is explained by the demographic specific of generations, whose childhood or youth were on the years of Second World War.

Keywords: domestic flashbacks, ethnographic sources, Ukrainian-Russian border line, Kharkivshchyna.

Джерела та література

1. Дейнека, У. Д. Згадки про минуле. с. Огульці. 1917 – 1924 – 1930. – Харків: Майдан, 2012. – 36 с.
2. Дейнека, У. Із народної скарбниці. – Темп. – 4, 18 січня. – 1984
3. Дейнека, У. Як в Огульцях люди святкували. – Слобідський край. – 5 січня. – 2000
4. Дунаєвська, Л. Українська народна казка [Текст] / Л. Ф. Дунаєвська. – К.: Вища школа, 1987. – 127 с.
5. Зінченко, О. Що поляки насправді думають про українців у Другій світовій війні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.istpravda.com.ua/reviews/2012/01/13/66369/view_print/. Доступ 01.03.2013
6. Календар знаменних дат села Огульці [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ogulci.com.ua/blog/kalendar_znamennikh_dat_sela_ogulci/2010-10-20-88/. Доступ 01.03.2013
7. Килимник, Ю. Спогади “Про мою Маму” – неоціненні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://incognita.dav.kiev.ua/spogadi-pro-moyu-mamu-neoczinenni.html/>. Доступ 01.03.2013.
8. Кухаренко, О. Казки Слобожанщини: від перших фіксацій до публікацій XIX – початку XX ст. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/354185.html/>. Доступ 02.02.2012
9. Репка. – В кн.: Русские народные сказки. – В 2-х т. Т.2 / Сост., автор вступит. статьи О. Б. Алексеева. – Москва: Современник, 1988. – С.276-277
10. Семенова, М. Запис фольклорної традиції від одного інформанта – В кн.: Порфирій Мартинович і сучасність: матеріали науково-практичної конференції. – Харків, 2006. – С. 42-47
11. Сушко, В. А. Сучасна українська народна демонологія крізь призму спадщини О. О. Потебні – В кн.: Олександр Потебня: сучасний погляд: Матеріали міжнародних читань. – Харків: Майдан, 2006. – С.208-216
12. Українські народні казки / Дунаєвська Л. Ф., Вишинський І. А. – К.: Веселка, 1992. – 415 с.

Шалак Оксана

УДК 398(477.43/44): (05)(438)

УКРАЇНСЬКИЙ ФОЛЬКЛОР ПОДІЛЛЯ НА СТОРІНКАХ «ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОБОЗРЕНИЯ» (1889–1916)

У статті зосереджено увагу на тематиці, редакційних засадах та методиці дослідження подільського фольклору, опублікованого в часопису

«Этнографическое обозрение». Завдяки текстологічному аналізу, авторка наголосила на розвитку і прогресивних тенденціях записування та едиції фольклорних зразків. Регіональний аспект вивчення фольклору давав змогу глибше розкрити спільне та відмінне, виокремивши специфічні риси регіональної усної традиційної культури.

Ключові слова: едиційні принципи, фольклорний зразок, паспорт, усна традиційна культура.

Поряд з аналізом розвитку української фольклористики за певними періодами, школами, постатями, проблемами, з'являється ще один спосіб її дослідження: вивчення за регіонами. Історія фольклористики у певному регіоні видається цілком окресленою цариною науки, бо від самих її початків регіональне вивчення усної традиційної культури було одним із основних напрямів наукової фольклористичної думки. Проблема регіональності фольклорної традиції – не нова. Відомо, що фольклорна культура – завжди регіональна і локальна, а поділ на фольклорні регіони залежить від багатьох чинників: історичного процесу формування етносу, особливостей природно-географічного розташування, характеру господарської діяльності та ін.

Поділля – один із регіонів, фольклор яких витворює цілісний організм української традиційної культури етносу. Об'єднуючи два райони українського фольклору – Східне і Західне Поділля, регіон має свої особливості становлення та розвитку фольклористики, водночас підлягаючи загальним процесам української науки про усну традиційну культуру.

Фольклорні матеріали з Поділля (описи обрядів, звичаїв, вірувань, записи пісень, замовлянь, відтворення контексту їх побутування) у другій половині XIX ст. з'являються на сторінках періодики: «Основа», «Киевская старина», «Живая старина», «Зоря», «Подольские губернские ведомости», «Подольские епархиальные ведомости», «Труды Подольского губернского статистического комитета», «Православная Подолия», «Друг народа» та ін. Розвідки Н. Данильченка, Ю. Сіцінського, М. Симашкевича, Т. Вержбицького, С. Венгрженевського, В. Боржковського та ін. засвідчують глибоку зацікавленість дописувачів із Поділля народними віруваннями, легендами та переказами, обрядовим фольклором, замовляннями.

На сторінки «Этнографического обозрения» – видання етнографічного відділу Імператорського товариства шанувальників природознавства, антропології та етнографії – із Поділля потрапив

незначний фольклорний матеріал, однак методи дослідження його були ґрунтовними, заглибленими в джерела і суть усної традиційної культури. Обрядовий фольклор, подільські легенди публікували й аналізували Т. Вержбицький, О. Малинка, Б. Яцимирський. Уже на початку виходу у світ серед критичних і бібліографічних оглядів часопис подав «Отчет Подольского Епархиального Историко-статистического Комитета за 1890 р.» (1891), де було оприлюднено факт відкриття в Кам'янці-Подільському церковного Давньосховища, яке зосередило бібліотеку Подільського єпархіального історико-статистичного комітету, рукописи, археологічну колекцію, давнє церковне начиння та предмети мистецтва. Було вказано на основні праці членів комітету, серед яких названо «...витяги із декретів уніатської брацлавської консисторії минулого століття (продовження матеріалів, надрукованих в 3 вип. "Трудов") – праця члена С. О. Венгрженовського, і "Материалы для истории монастырей Подольской епархии" свящ. Ю. Сіцінського» [2, с. 235].

Того ж 1891 р. у XII розділі із красномовною назвою «Смесь» Т. Вержбицький опублікував апокрифічну легенду з Поділля про апостола Петра і москалів. Дослідник наголошував, що такі легенди «дуже поширені скрізь серед південно-руського населення» [1, с. 212], а також зазначав, що він зібрав й інші легенди «цього циклу» [1, с. 212]. Після тексту легенди в дужках було подано короткий паспорт, що містив інформацію про місце запису російською мовою: «Записана в с. Степанівці, Гайсинського повіту, Подільської губернії» [1, с. 213]. Легенду було опубліковано російською графікою та пояснено деякі діалектизми: «Господь ёму и каже: "Гараздъ, Петре. **Надруга** надъ тобою **дасця** въ тямкы москалямъ до страшного **моего** суду. Я ихъ тяжко покараю. Якъ тилькы **пריךдетця** москалямъ выступать въ походъ, то завше буде **слёта** (слякоть), холодъ, морозъ, хуртовина". Зъ того часу, якъ тилькы москалямъ **повскажуть** выступать въ походъ, заразъ таке **робытця**, що не можна и сказаты...» [1, с. 213].

Паспорт легенд, що їх подав до публікації О. Малинка у короткому допису «Предания о Кармалюке» (1894), охоплює відомості про оповідача, а не вказівку на місце запису, оскільки важливішим для фольклориста була інформація про місце його народження (йшлося, очевидно, про випадковий запис, а не стаціонарний чи експедиційний): «Ці легенди записані зі слів відставного миколаївського солдата, родом із с. Тульчина Камен.-Подільської губ., Брацлавського пов. Оповідач тривалий час служив у різних місцях, унаслідок чого мова його – це

строката суміш слів малоруських з великоруськими, часто зовсім спотвореними. Не вважаємо тому за потрібне подавати дослівно його оповідь» [5, с. 131]. Остання думка О. Малинки засвідчує стан наукових засад не тільки самого записувача, а й, очевидно, «Етнографического обозрения» і, почасти, тогочасної фольклористики: йшлося про те, що записаний зразок мав бути художньо довершений. На той час побутували й інші принципи – зокрема, Л. Жемчужников ще 1856 р. зауважив: «Я записував зазвичай слово в слово, буква в букву, не дозволяючи собі ніяких поправок, і тому читач нерідко натрапить у піснях помилки проти вимови і мови, але самі помилки дуже важливі в етнографічному значенні» [3, с. 88]. Хоч, звісно, декларація наукових засад не завжди збігалася з текстологічною практикою записування.

О. Малинка подав кілька сюжетів легенд про Кармалюка: втеча із в'язниці у намальованому човні; поділ волів між багатим і бідним; Кармалюк і бідна баба; убивство Кармалюка кулею, вилитою зі срібного карбованця. Характерною ознакою переказаних російською мовою фольклорних текстів були діалоги, подані українською, інколи із позначенням наголосу: «Шо жь робыты, колы нема за що купыты ще пару?» [5, с. 131]. Так само в статті було подано і строфу пісні «Кармалюк-хлопець по свиту ходыть...».

Показовими для едиційних принципів часопису на прикінцевому етапі його видання були статті Б. Яцимирського «“Свиняче свято” (Етнографическая заметка)» (1912) та «“Маланка” как вид святочного обрядового ряжения» (1914), побудовані на аналізі подільських матеріалів. Перша з них, тематично пов'язана з зимовою обрядовістю, стосується культу свині – т. зв. «свинячого свята», яке записувач мав змогу зафіксувати на бесарабсько-подільському пограниччі: «Взимку 1910 року мені доводилося спостерігати цікавий випадок приурочування коління свиней до визначеного дня, а саме до 20 грудня, на Ігнатія Богоносця, або, як у нас кажуть «на Гнатя». Цей звичай я спостерігав у с. с. Шебутинцях і Кармані Хотинського пов. Бесарабської губ., а частково у сусідньому м. Старій Ушиці Подільської губ., до того ж у перших двох селах він виражений особливо яскраво і має вказану в заголовку назву “свиняче свято”» [7, с. 107].

Фольклорист назвав головну ознаку свята – цього дня ніхто не працює: «...“це свято не велике, жіноче”, тобто жінки цього дня не працюють, і цей день присвячено колінню свиней до прийдешніх свят» [7, с. 107]. Язичницький характер святкування змушував опитаних приховувати святковість цього дня: «Е, яке це свято, так

собі» [7, с. 107]. Дослідник наголосив на паралелях «свинячого свята» у болгар і росіян, а також, покликаючись на О. Веселовського, указав, що «патронами свиней» в Західній Європі були св. Мартин та св. Антоній: «У Великоросії ми маємо таке приурочення до св. Василя. В Орловській, напр[иклад], губернії під Новий рік ріжуть однорічне порося і смажать. Це порося має назву «Кесарецького», за назвою свята 1-го січня на честь Василя Кесарійського» [7, с. 108]. У подолян, як і у болгар, святим, що опікується свиньми, став св. Гнат.

У невеликій за обсягом розвідці Б. Яцимирський оглянув широке коло досліджень учених зі світовим ім'ям, які торкалися заявленої тематики (О. Афанасьєва, О. Веселовського, О. Потебні та ін.). Стаття також засвідчила значну зміну у принципах публікації українського фольклору на сторінках російського часопису, де тексти зразків, а також слова респондентів почали подавати не метаграфуючи.

Ще більше розвинулися едиційні принципи часопису після публікації дослідження Б. Яцимирського «“Маланка” как вид святочного обрядового ряжения» (1914). Зокрема, на с. 49 було подано світлину із підписом: «“Маланка” у м. Старій Ушиці Подільської губ.». Стаття містила паспорти у посторінкових примітках, а також була чітко поділена на розділи: I. Топографія і опис обряду; II. Пісні про Маланку; III. Пояснення обряду; IV. Персонажі обряду; V. Висновок. Така структурованість давала змогу чіткіше викласти ідеї, логічніше здійснити аналіз. Фольклорист зазначив, що записував маланкування двічі в м. Старій Ушиці Подільської губернії (1911 та 1912 рр.) і на ст. Окниця Бесарабської губернії. Крім того, було залучено записи інших осіб: поета В. Є. Свідзінського – в с. Бабчинці Ямпільського повіту та в с. Лука-Немирівська Брацлавського пов.; Ф. Волянського – у м. Марківка Ямпільського повіту; М. Зюбрицької – у м. Бершадь Ольгопільського повіту. Воднораз фольклорист наголосив, що обходив з «Маланкою» він не зауважив у Проскурівському повіті [6, с. 46]. Характерною ознакою розвідки Б. Яцимирського була увага до назв обряду: він писав, що в Луці-Немирівській, крім назви «Маланки», ритуал мав іншу – «щедрівки», що пояснив збігом у часі щедрування з обходом ряджених [6, с. 50]. Дослідник указав також на особливості маланкування в різних місцевостях Поділля, ретельно описавши обряд та його персонажів: «У м. Марківці Ямпільського пов. “Маланка” буває тоді ж. Крім “Маланки”, котра ходить із кужелем, постають знайомі вже нам персонажі: “дід”, “циган”, “циганка”, “коза”, “москаль”, “міхоноша” (хлопець, перебраний бабою, який збирав пожертвування)» [6, с. 51].

Подаючи варіанти «пісень про Маланку», Б. Яцимирський розглянув їх за мотивами: «Маланка качура пасла», «Маланка біль білила – фартух замочила», «упізнає тільки милий»: «...ушицький варіант мого запису – це поєднання двох мотивів: “упізнає тільки милий” і “Маланка – недбала господиня”» [6, с. 53]. Прикметно, що процитовані зразки не мають приміток із точними паспортами, однак більшість із них прокоментовано – і в коментарях вказано місце запису: «Цей варіант я записав в м. Старій Ушиці. Він стрічається ще в м. Марківці і с. Бабчинцях Ямп[ільського] пов.» [6, с. 57]. Усі пісні подано українською графікою; очевидне також прагнення передати особливості вимови виконавця. Характерними рисами публікації стали відсутність розділових знаків у відповідних місцях, а також нумерація рядків задля зручності аналізу:

1. Наша Маланка не робоча
2. На ній сорочка парубоча
3. На Дунаю біль білила
4. Тонкій фартух замочила
5. Повій вітру буйнесенький
6. Висуши фартух тонесенький... [6, с. 55–56]

Коментарі до варіантів містять також покликання на паралелі мотивів у піснях інших жанрів, які привернули увагу дослідника: «Зазначені варіанти (ст. ушицький і марківський) цікаві тим, що в них ми знаходимо багато спільних рис із петрівчаними і купальськими піснями» [6, с. 58]. З цього приводу Б. Яцимирський висловив гіпотезу: «Цей збіг маланкової пісні з петрівчаними досить цікавий: він доводить ще раз зв'язок, що існує між зимовою і весняною обрядовістю, хоч, з іншого боку, згадка про Маланочку-петрівочку досить загадкова; можливо, співзвуччя “мала нічка” і “Маланочка” була причиною такого змішування пісень різних за часом циклів» [6, с. 58–59].

Пояснюючи походження обряду, дослідник згадував подібні ритуали в росіян, сербів, поляків, французів, італійців, англійців, естонців та ін. народів. Він також опирався на думку О. Веселовського про суголосність образів Маланки і німецької Берти (Schwarze Bertha): «Ця риса (чорнота – О. Ш.), що ґрунтується тільки на єдності уявлень про БERTY і Меланію, підтверджується в ушицькому обряді “Маланки”, де остання постає іноді в чорній, вимазаній сажено масці!» [6, с. 62].

Зосібна проаналізував учений усі персонажі маланкування. Етнологів особливо зацікавив образ «кобилки»: «Серед зооморфних масок “Меланки” викликає інтерес і “кобилка”. Ось як описав її устрій Б. М. Яцимирський на підставі власних спостережень у 1911 – 1912

рр. у містечку Стара Ушиця...» [4, с. 371]. «Кобилку» виготовляли з вивернутого кошика, покритого рядном; до кошика чіпляли з одного боку кінську голову з дерева, з іншого – хвіст із конопель. У дні кошика робили отвір для вершника, котрий і рухався разом із «кобилкою». Б. Яцимирський зупинився також на взаємовпливі персонажів вертепу і рядження. У висновках дослідник акцентував на ролі «аграрного елемента» в обряді, впливі інтермедії та скоморохів на «Маланку», на розповсюдженні маланкування у Придністровській смузі України: «Отже, обрядність “Маланки”, на наш погляд, не є чимось цільним і цілком самобутнім – це конгломерат, суміш найрізноманітніших елементів» [6, с. 77].

Отже, едиційні засади «Этнографического обозрения» з часом розвивалися, удосконалювалися: фольклорні зразки почали друкувати українською графікою, зберігаючи точне відтворення фонетики, до окремих варіантів – подавати раніше опубліковані паралелі, коментар набув порівняльного характеру.

Шалак Оксана

УКРАИНСКИЙ ФОЛЬКЛОР ПОДОЛИИ НА СТРАНИЦАХ «ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОБОЗРЕНИЯ» (1889–1916)

В статье сконцентрировано внимание на тематике, эдиционных принципах и методике исследования подольского фольклора, опубликованного в журнале «Этнографическое обозрение». Благодаря текстологическому анализу, автор акцентировала на развитии и прогрессивных тенденциях записывания и эдиции фольклорных образцов. Региональный аспект изучения фольклора давал возможность глубже раскрыть общее и отличительное, выделив специфические черты региональной устной традиционной культуры.

Ключевые слова: эдиционные принципы, фольклорный образец, паспорт, устная традиционная культура.

Shalak Oksana

THE UKRAINIAN FOLKLORE OF PODILLYA IN «ETHNOGRAPHICHESKOYE OBOSRENIYE» (1889–1916)

In article the attention to themes, edition principles and a technique of research of the Podolsk folklore published in magazine «Ethnographic review» is concentrated. The author accented on development and progressive tendencies of recording and edition folklore samples. The regional aspect of studying of folklore

gave the possibility to open more deeply the common and the particular of verbal traditional culture.

Keywords: *edition principles, folklore example, passport, verbal traditional culture.*

Джерела та література

1. Вержбицкий Т. И. Из южно-русских легенд / Т. И. Вержбицкий // ЭО. – 1891. – № 2. – С. 212 – 213.
2. Е. Л. Отчет Подольского Епархиального Историко-статистического Комитета за 1890 г. / Е. Л. // ЭО. – 1891. – № 4. – С. 235 – 236.
3. Жемчужников Л. М. Полтавщина (Из записной книжки 1856 года) / Л. М. Жемчужников // Основа. – 1861. – Октябрь. – С. 77 – 99
4. Курочкін О. В. Обрядовість (Календарні свята й обряди) / О. В. Курочкін // Поділля. Історико-етнографічне дослідження / [Артюх Л. Ф., Балушок В. Г., Болтарович З. Є. та ін.] – К.: Доля, 1994. – С. 358–385.
5. Малинка А. Предания о Кармалюке / А. Малинка // ЭО. – 1894. – № 1. – С. 131 – 132.
6. Яцимирский Б. М. «Маланка» как вид святочного обрядового ряжения / Б. М. Яцимирский // ЭО. – 1914. – № 1–2. – С. 46–77.
7. Яцимирский Б. М. «Свиняче свято» (Этнографическая заметка) / Б. М. Яцимирский // ЭО. – 1912. – № 3–4. – С. 107–109.

Щербань Олена

УДК 738:642:39 (477) «19/20»

ГЛИНЯНИЙ ЧАЙНИК В КУЛЬТУРІ ХАРЧУВАННЯ УКРАЇНЦІВ

Вперше в етнології охарактеризовано чайники, виготовлені з гончарної глини, в кустарних умовах. Зроблено спробу дослідити їхнє походження; розглянути форми й призначення. Висвітлено історіографію теми. Зроблено висновки про те, що глиняні чайники кустарного виробництва в побуті українців широко використовувалися відносно нетривалий час (з 1890-х – до кінця 1920-х років).

Ключові слова: *глиняний чайник, керамолог, носатка, чайники-заварники.*

Чайники різноманітних форм (від простої до “премудрої”), розмірів (від розрахованого “на склянку” до кільколітрового), матеріалу (порцеляновий, металевий, скляний, пластиковий) – важливі елементи сучасної культури харчування українців. Щоправда, традиція чаювання

у нашого народу не має давніх коренів. Українські селяни почали споживати його лише наприкінці XIX – на початку XX ст. Багатші верстви населення – щонайменше на століття раніше. Тобто у повсякденному харчуванні широких верств населення України чай, як і посудина для його приготування-заварювання – *чайник* – поширилися впродовж останнього століття. Дану студію присвячено характеристиці чайників, виготовлених з гончарної глини, в кустарних умовах. Зроблено спробу дослідити їхнє походження; розглянути форми й призначення.

Хронологічні рамки визначені періодом найбільшого поширення глиняних чайників на території України. Методи дослідження визначалися характером теми і специфікою поставлених завдань, вимагали багатоаспектного підходу, що включав виявлення глиняних чайників, характеристику їхніх форм і опис декору. Для переконливості висловлених міркувань було застосовано порівняльний аналіз кустарних і порцеляново-фаянсових чайників кінця XIX – початку XX ст. Основною групою використовуваних джерел в даному дослідженні була натурна.

Досі українські глиняні чайники лишалися невивченими. В науковій літературі трапляються лише поодинокі епізодичні згадки про їхнє виготовлення гончарями того чи іншого осередку. Про використання їх у побуті взагалі не вдалося нічого знайти.

Чи не найперша згадка про виготовлення охтирськими кустарями глиняних чайників міститься у праці А. Твердохлебова “Гончарный промысел в Ахтырском уезде в 1881 году” [10, с. 7]. Крім того, дослідник зафіксував цікаву інформацію про те, що в місяць гончар середнього достатку витрачав на чай 1 руб. 44 коп., на цукор – 2 руб. 4 коп. [10, с. 11].

У дослідженні статиста М. Пакульського “Краткие очерки кустарных промыслов Черниговской губернии” (1898) містяться відомості про виготовлення кустарями глиняних чайників, а також глиняного чайного посуду, зокрема “глечків” у вигляді самоварів для чаю, чашок і блюдець. З цієї праці також стає відомо, що наприкінці 1890-х років гончарі скаржилися на конкуренцію металевого (чавунного) посуду, який витісняв гончарні вироби (“кустарі Мглинського й Новозибківського повітів пояснювали причину зменшення попиту на гончарний посуд (зокрема чайники) тим, що покупці стали придбавати металеве начиння” [6, с. 93–95]).

Керамолог Яків Риженко у статті “Форми гончарних виробів Полтавщини”, що побачила світ 1930 року, глиняні чайники вважав

пізними виробами в народному гончарстві, скопійованими із заводських керамічних виробів [9, с. 34].

У 1974 р. керамолог Леся Данченко в монографії “Народна кераміка Середнього Придніпров’я” подала фото глиняного чайника, виготовленого 1905 року в с. Дибинці (Київщина), оздобленого підполив’яним розписом. Дослідниця зазначила, що “з другої половини XIX ст. гончарі почали виробляти великі й малі чайники, які мали здебільшого кулясті корпуси” [1, с. 70, 75].

Керамолог Олесь Пошивайло у монографії “Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна” (1993), де міститься чи не найбільше інформації стосовно використання глиняного посуду в українському побуті, дещо “удревнив” глиняні чайники. Покликаючись на вищезгадану працю М. Пакульського, він стверджував, що “у першій половині XIX ст., у зв’язку зі значним поширенням у Росії чаю, гончарі Лівобережжя почали виготовляти чайний посуд, наслідуючи в формах тожодні предмети гончарного виробництва. З’явилися череп’яні чайники, самовари, чашечки, блюдечка”. Також дослідник подав фото чайника з Чернігівщини [7, с. 225–226]. В “Ілюстрованому словнику народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина” (1993) він уперше коротко описав форму та призначення чайника: “округла посудина з вушком, носиком і покриттям для заварювання чаю” [8, с. 151]. Вважаємо таке раннє датування глиняних чайників безпідставним. Принаймні, перші згадки про них у науковій літературі датовані кінцем XIX ст. Кінцем XIX – початком XX ст. датовано й відомі авторів цих рядків найдавніші чайники з музейних колекцій. Напевно, Леся Данченко й Олесь Пошивайло ототожнювали чайники з чайникоподібним посудом, що побутував раніше. Принаймні, згадану вище словникову статтю про чайник [8, с. 151 (див. мал. 151)] ілюстровано зображенням “глечика для вареної” (весільного напою) [11, с. 9]. Але, хоча форма та декор цих виробів дещо подібні – вони мають носик і вухо; полив’яні; при детальнішому аналізі помітна суттєва різниця не лише в їхньому призначенні, але й у формі. Глечики для вареної мають високу шийку, якої немає в найдавніших чайників. До речі, чайникоподібну форму мав і такий різновид давнього українського посуду, як носатка, яка, фактично, відрізнялася від чайника лише формою вінець і тим, що мала три вуха [9, с. 34].

Кілька речень присвятила чайникам мистецтвознавець, керамолог Олена Клименко у дисертаційному дослідженні “Народна кераміка Опішні (до проблеми традицій та інновацій в народних художніх

промислах)" (1995). Вона висловила думку про появу глиняних чайників у народному гончарстві внаслідок впливу міських смаків і порцеляново-фаянсової промисловості. Дослідниця вперше зробила висновок, що опішнянські чайники зламу XIX–XX ст. мають досить значні розміри та композиційно відмінні від порцелянових. Вони ніби "пристосовані" до вигляду народних гончарних виробів. Важливим є зроблений Оленою Клименко висновок, що в асортименті продукції опішнянської артілі "Художній керамік" чайники не відігравали суттєвої ролі в 1930-х роках, повторюючи відповідні порцелянові вироби. Дослідниця також зазначила, що з 1940–1950-х років мініатюрні глиняні чайники (монетку) почали виготовляти у складі іграшкових сервізів [3, с. 109].

У монографії "Мистецтво народної кераміки Волині другої половини XIX–XX століть" мистецтвознавець, керамолог Галина Істоміна зазначила, що форма чайника споріднена з носаткою, але з'явилася пізніше від неї. На Волині чайники рідко використовували у побуті. Зокрема, полив'яний виріб із червоної глини було знайдено в с. Миколаївка Млинівського району Рівненської обл. [2, с. 114]. Мистецтвознавець Наталя Кубицька в дисертації "Гончарські осередки Кульчина та Рокити кінця XIX–XX ст. (історія, типологія, художні особливості)" згадала про глиняні чайники, виготовлені в Кульчині (Волинське Полісся) [4, с. 90]. У дисертаційному дослідженні "Гончарство Слобожанщини в другій половині XIX – першій половині XX століття" керамолог Людмила Метка згадала, що в селищі Охтирка (Сумщина) "чайники", "рукомийники" продавали по 10 коп. за штуку [5, с. 133].

Аналізуючи згадки про виготовлення глиняних чайників українськими гончарями в наукових джерелах і літературі, можна зробити такі висновки:

– відомо, що їх виготовляли з кінця XIX – до першої третини XX ст. в Полтавщині (Опішня), Київщині (Дибинці), Чернігівщині, Волинському Поліссі (Кульчин), Рівненщині, Сумщині (Охтирка).

– вони потрапили в народний побут українців під впливом фабрично-заводської продукції, необхідної для заварювання чаю, що поширився в селянсько-міщанському середовищі наприкінці XIX – на початку XX ст.;

– вони мали горщикоподібний кулястий тулуб, одне вухо й носик, покришку;

– в Опішньому впродовж XX ст. їхня форма й розміри змінювалася. Додамо, що ареал виготовлення глиняних чайників був набагато

ширшим (авторові даного дослідження відомі глиняні чайники з Одеси, Бару (Вінничина), Чернівеччини, Івано-Франківщини. Цікаво, що відомостей про те, що в окремих гончарних осередках, навіть великих (зокрема у Глинську (Сумщина)), про виготовлення кустарних глиняних чайників знайти не вдалося знайти. Напевно, традиція їхнього виготовлення не була надто поширеною.

Хоча чайники справді почали виготовлятися гончарями України під впливом фабрично-заводських виробів, вони мали попередників, подібних за формою, але відмінних за призначенням – “гличики для вареної” і “носатки” (посудина для подавання міцних напоїв до столу, зберігання олії).

Для кращого розуміння функціонального призначення, проаналізую форми і декор глиняних чайників, виготовлених українськими гончарями. За формою тулуба і вінець найдавніші з них були подібними до горщиків, відрізняючись від них більшою опуклобкістю й меншою висотою та діаметром вінця, призначених тримати покришку. Отвір, приблизно рівний денцю, мав бути достатнім для засипання сухого чаю й заливання гарячою водою. Від горщиків Лівобережної України, а також носаток і гличиків для вареної, чайники відрізнялися місцем розташування вуха. Верхній край вуха містився на плечах, а нижній – на опуку чи боках виробу. Авторів цих рядків відомий лише один чайник (знайдений в Одесі), у якого вухо було приєднане над отвором – один його кінець містився біля носика, інший – на протилежному боці. Цією особливістю він уподібнюється до металевих чайників, призначених для нагрівання води. Ті параметри, якими кустарні глиняні чайники відрізнялися від іншого тогочасного гончарного посуду, зближувало його з порцеляновими та фаянсовими чайниками. На нашу думку, цей факт є прямим свідченням того, що кустарі копіювали фабрично-заводські вироби. Але, при цьому, оскільки на форму впливали місцеві гончарні традиції, гончарі не виготовляли чайників з циліндричними чи конічними стінками, які були поширені серед тогочасних порцелянових і фаянсових. Носик чайника являв собою відносно довгу, порожнисту, трубку. Переважно, вигнуту, а у виробах з Бару, Одеси, Кульчина – пряму. Призначений для виливання вмісту посудини під час наливання чаю в чашку, носик кріпиться до опуку і має верхній кінець на рівні чи вище краю вінця. Ця особливість пояснюється функціонально – щоб рідина не вилілася з чайника під час його наповнення та перенесення. Призначена для зручного тримання й перенесення посудини, ручка приліплювалося на протилежному від носика боці.

Переважна більшість відомих авторів даного дослідження давніх (“столітніх”) глиняних чайників зовні та зсередини політі прозорою чи забарвленою у зелений, жовтий і коричневий колір поливою, неорнаментовані. Очевидно, це пов’язано з призначенням виробів – тримати рідину (полив’яні вироби менш водопроникні) та з тим, що вони копіювалися з полив’яних порцеляново-фаянсових виробів. Рідше трапляються теракотові чи димлені вироби, що прикметні переважно для гончарства окремих осередків другої половини ХХ – початку ХХІ ст.

З початку ХХ ст. деякі майстри почали наносити на чайники мальовані ангобами стилізовані рослинні орнаменти, що прикрашали їх, сприяючи приємнішій процедурі чаювання. Найбільшого поширення такий декор набув у Опішному з кінця 1920-х років. Його нанесення пов’язане з розгортанням діяльності в осередку Опішнянської керамічної промислової школи (1927–1931), артлі “Художній керамік” (з 1929 р.), що згодом (з 1963 р.) трансформувалася в однойменний завод. Майстри згаданих підприємств сміливо експериментували з формою (створювали навіть вазоподібні вироби) та декором таких чайників. Які, щоправда, не стали предметом серійного виробництва. До речі, й донині в Опішному оздоблені підполивними рослинними орнаментами чайники виготовляє спадкоємець потужностей заводу “Художній керамік” – приватне підприємство “Гончарний круг”. З артільно-заводським виробництвом пов’язана поява мініатюрних чайників серед іграшок-монеток [3, с. 109] – такі вироби досі іноді виготовляє опішнянський гончар Микола Пошивайло.

Досліджені автором цих рядків чайники мали об’єм від 1 до 5 л, що відрізняє їх від значно менших порцелянових і фаянсових. Для чого ж використовували глиняні чайники кустарного виробництва? На жаль, у науковій літературі віднайдено лише згадки про те, що вони використовувалися для заварювання чаю. Але яким чином? Опитані автором даного дослідження інформатори не дали на це відповіді. Тому вдамося до емпіричних умовиводів. Сучасна українська традиція споживання чаю передбачає використання двох чайників: більшого, обсягом переважно 2–3 літри, призначеного для кип’ятіння окропу, та меншого (0,3–1 л) для приготування “заварки”. Зважаючи на великий об’єм давніх кустарних чайників, можна зробити висновок, що й вони призначалися якраз для кип’ятіння окропу. Щоправда, готувати окріп у глиняному чайнику не зовсім зручно (якщо ставити в піч – буде гарячим вухом, за яке не можна буде взятися голими руками розливаючи чай, на плиті – може лопнути). Разом із тим, у них могли й заварювати

чай, насипаючи туди заварку. Припускаю, що кустарні глиняні чайники могли використовуватися і як ємність для окропу, і для заварювання чаю, і для розливання напою в чашки. Серед переваг глиняного чайника – товсті стінки, які довго зберігають високу температуру вмісту. Виготовлені з глини чайники-заварники завдяки пористості матеріалу добре “дихають”, що дозволяє заварці не зваритися і не задихнутися.

Підсумовуючи вищесказане, зробимо висновок, що глиняні чайники кустарного виробництва в побуті українців широко використовувалися відносно нетривалий час (з 1890-х – до кінця 1920-х років). Але епізодично виготовлялися пізніше, й виготовляються донині. Під спільною назвою “чайник” гончарі виробляли кулястий посуд із вузьким отвором (приблизно рівним денцеві), невисокими вінцями, носиком на зовнішньому боці та вухом на протилежному від нього. Виготовити гончареві глиняного чайника було нескладно, оскільки форма глиняного чайника мала вже апробовані прототипи. Приміром, на Полтавщині це могли бути “носатки”, риночки з тулією (трубчастою ручкою), “гличики для вареної”. Глиняні чайники українські гончарі-кустарі почали виготовляти з періоду, коли в народне харчування українців доволі міцно увійшов чай, для заварювання та розливання якого пристосована його форма.

Насамкінець зауважимо, що сучасна торгівельна мережа пропонує широкий вибір глиняних чайників-заварників. Це переважно вироби китайського виробництва. Для підтримки вітчизняного виробника – у широкому розумінні – рекомендуємо знайти глиняний чайник для заварювання чаю українського виробництва. Нині такі чайники на замовлення виготовляють опішнянські гончарі Олександр Шкурпела, Микола Варвинський, Олена Мороховець (Полтавщина). Придбати їх можна в майстра. Відомі такі вироби з Гавареччини, які щороку пропонують купити на Сорочинському ярмарку (Полтавщина), а також в роздрібній торгівлі Київської, Львівської, Івано-Франківської, Закарпатської областей. Під час вибору глиняного чайника-заварника врахуйте, який чай будете заварювати в ньому. Якщо крупнолистовий, то краще вибрати посудину більшого розміру, оскільки чайне листя набухне і в маленькому йому ніде буде розміститися. Варто звернути увагу на форму й будову носика та покришки.

ГЛИНЯНИЙ ЧАЙНИК В КУЛЬТУРЕ ПИТАННЯ УКРАЇНЦІВ

Вперше в етнології охарактеризовані чайники, изготовленні з гончарної глини, в кустарних умовах. Сделана спроба дослідити їх походження; розглянути форми і призначення. Освітлено історіографію теми.

Ключові слова: глиняний чайник, керамолог, носатка, чайники заварочніе.

Scherban Olena

CLAY TEAPOT IN FOOD CULTURE OF UKRAINIANS

First described in ethnology kettles made of pottery clay, handicraft conditions. An attempt to investigate their origin, consider the form and purpose. The author historiography topic.

Keywords: clay teapot, ceramologists, nosatka, tea, Tea kettles.

Джерела та література

1. Данченко Л. Народна кераміка Середнього Придніпров'я. – К.: Мистецтво, 1974. – 190 с.
2. Істоміна Г. Мистецтво народної кераміки Волині другої половини ХІХ – ХХ століть. – Рівне: Волинські обереги, 2009. – 232 с.
3. Клименко О.О. Народна кераміка Опішні (до проблеми традицій та інновацій в народних художніх промислах): дис. ... канд. мистецтвознавства. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України, 1995. – 342 арк.
4. Кубицька Н.В. Гончарські осередки Кульчина та Рокити кінця ХІХ–ХХ століть (історія, типологія, художні особливості): дис. ... канд. мистецтвознавства. – Львів: Львівська національна академія мистецтв, 2006. – 187 с.
5. Метка Л.О. Гончарство Слобожанщини в другій половині ХІХ – першій половині ХХ століття: дис. ... канд. істор. наук. – К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2006 – 199 арк.
6. Пакульський Н.А. Краткие очерки кустарных промыслов Черниговской губернии. – К.: тип. И.И. Гарбунова, 1898. – С. 93–103.
7. Пошивайло О. Етнографія українського гончарства: Лівобережна Україна. – К.: Молодь, 1993. – 408 с.; іл.
8. Пошивайло О. Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України: Гетьманщина. – Опішне: Українське Народознавство, 1993. – 280 с.
9. Риженко Я. Форми ганчарних виробів Полтавщини // Науковий збірник

Харківської науково-дослідної катедри історії української культури Імені академіка Д.І. Багалія. – Х., 1930. – Т. IX. – Вип. 2. – С. 22–42.

10. Твердохлебов А. Гончарный промысел в Ахтырском уезде в 1881 году // Труды комиссии по исследованию кустарных промыслов Харьковской губернии. – Х.: типография губернского правления, типография окружного штаба, 1885. – Вип. 30. – 52 с.

11. Украинское народное творчество. Серия VI. Гончарные изделия. Выпуск 1-ый. Типы украинской гончарной посуды. – Полтава: издание кустарного склада Полтавского губернского земства, 1913. – 29 с.

Відомості про авторів

Аблаева Ульвие - Крымский исторический музей «Ларишес», зав. етнографическим отделом, соискатель (Институт народознавства НАН України, Львів)

Андрейків Христина - Державний вищий навчальний заклад «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», Інститут історії і політології, кафедра етнології та археології, аспірант

Анисимов Николай - Тартуский университет, факультет філософії, інститут культурологи и искусства, докторант

Баталова Наталья - Тартуский университет, факультет філософії, інститут культурологи и искусства, докторант

Бацвін Маріанна - Національний заповідник «Давній Галич», молодший науковий співробітник

Борисенко Мирослав - Київський національний університет імені Тараса Шевченка, доктор історичних наук, професор кафедри етнології та краєзнавства

Боряк Олена - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, провідний науковий співробітник, старший науковий співробітник, доктор історичних наук

Буйських Юлія - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, відділ «Український етнологічний центр», кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник

Бучатская Юлія - Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии Наук, старший научный сотрудник, канд.ист.наук, Санкт-Петербург.

Васянович Олександр - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, кандидат історичних наук, науковий співробітник

Вахніна Лариса - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, завідувач відділу мистецтва та народної творчості зарубіжних країн, провідний науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Волос Ольга - Миколаївський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, кафедра суспільствознавчої освіти, старший викладач

Волошин Мар'яна - Інститут народознавства НАН України (м.Львів), відділ етнології сучасності, аспірантка

Вятчина Марія - Тартуский університет, філософський факультет, кафедра етнології, аспірантка

Гансова Емма - Одеський національний університет імені І.І.Мечникова, Інститут соціальних наук, кафедра соціології, професор

Ганус (Трумко) Дзвенислава - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, аспірантка

Гедьо Анна - Донецький національний університет, проректор, доктор історичних наук, професор кафедри історіографії, джерелознавства, археології та методики викладання історії

Горошко Леся - Інститут народознавства НАН України (м. Львів), науковий співробітник відділу етнології сучасності, кандидат історичних наук

Гріза Віктор - Донецький національний університет, пошуковий кафедри історії України

Гусак Раїса - Київський національний університет культури і мистецтв; кафедра фольклору, народнопісенного та хорового мистецтва, доцент, заслужена артистка України

Дрогобицька Оксана - Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника, Інститут історії, політології і міжнародних відносин, кафедра етнології і археології, доцент, кандидат історичних наук

Ермолин Денис - Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии Наук, отдел европеистики, младший научный сотрудник, кандидат исторических наук

Жовтий Сергій - Національний науково-дослідний інститут українознавства та всесвітньої історії, відділ культурологічних досліджень, науковий співробітник, кандидат історичних наук

Завадська Вікторія - кафедра української мови, літератури та культури НТУУ «КПІ», викладач, кандидат філологічних наук

Іваннікова Людмила - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, відділ фольклористики, науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Коваль-Фучило Ірина - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, відділ фольклористики, науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Кожолянко Олександр - Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії

Кожолянко Георгій - Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, доктор історичних наук, професор кафедри

етнології, античної та середньовічної історії, голова Буковинського етнографічного товариства

Коломийчук Олександр - Державний вищий навчальний заклад «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», Інститут історії і політології, кафедра етнології і археології, аспірант

Королько Андрій - Державний вищий навчальний заклад «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», Інститут історії і політології, доцент, кандидат історичних наук, докторант кафедри історії України

Кузьменко Оксана - Інститут народознавства НАН України (м. Львів). Старший науковий співробітник відділу фольклористики

Курінна Марина - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, відділ «Українській етнологічний центр», кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник

Маховська Світлана - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, відділ «Українській етнологічний центр», мистецтвознавець I категорії

Микитенко Оксана - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу мистецтва і народної творчості зарубіжних країн

Морозов Александр - Белорусский государственный университет культуры и искусств; факультет культурологии и социокультурной деятельности; кафедра межкультурных коммуникаций, заведующий кафедрой межкультурных коммуникаций, доктор филологических наук, профессор

Мушкетик Леся - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського, відділ мистецтва і народної творчості зарубіжних країн, кандидат філологічних наук, провідний науковий співробітник

Ніколаєва Анна - КНУ ім. Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства, аспірантка

Новак Валянціна - УО «Гомельский государственный университет им. Ф.Скорины», филологический факультет, кафедра белорусской культуры и фольклористики, заведующий кафедрой белорусской культуры и фольклористики, доктор филологических наук, профессор

Новик Александр - Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Отдел европеистики, заведующий отделом, кандидат исторических наук

Паўлава Алена - ГНУ "Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси", магистр филологических наук, аспирантка

Пастух Надія - Інститут народознавства НАН України (м. Львів), відділ фольклористики Інститут народознавства НАН України (м. Львів), відділ фольклористики, науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Петрова Наталія - Одеський національний університет імені І.І.Мечникова, кафедра археології та етнології України, доцент, кандидат історичних наук

Пилипак Максим - Уфимська філія Московського гуманітарного університету ім. М.О. Шолохова, (м. Уфа), кандидат історичних наук, доцент, в.о. завідуючого сектором по науці відділу організації наукових досліджень.

Сабран Іван - Чернівецький національний університет імені Ю.Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії, магістр - етнолог

Сегеда Сергій - Інститут народознавства НАНУ України (м. Львів), Щецинський університет (м. Щецин, Польща), провідний науковий співробітник ІН НАНУ, доктор історичних наук, професор, керівник закладу «Етнологія Сходу» кафедри етнології та культурної антропології Щецинського університету

Серебрякова Олена - Інститут народознавства НАН України (м. Львів), молодший науковий співробітник відділу етнології сучасності

Соболева Олена - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, відділ «Український етнологічний центр», кандидат історичних наук, Молодший науковий співробітник

Станкевіч Александра - Установа адукацыі "Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны", філалагічны факультэт, кафедра беларускай мовы, Загадчык кафедры, доктар філал. навук, прафесар

Старков Валерій - Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, к.і.н., пр.н.с. відділу пам'яток духовної культури

Сторожко Тетяна - Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра історії Росії, студентка

Сушко Валентина - Харківська державна академія дизайну і мистецтв, факультет "Образотворче мистецтво", кафедра теорії і історії мистецтв, кандидат історичних наук, старший викладач

Таран Олена - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, відділ «Українській етнологічний центр», науковий співробітник

Трошкина Ольга - Тартуський університет, факультет філософії, кафедра літератури і культурології, докторант

Харчишин Ольга - Інститут народознавства НАН України, м. Львів, відділ фольклористики, науковий співробітник

Церковняк Іванна - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, відділ Мистецтва та народної творчості зарубіжних країн, магістр полоністики, аспірант
Магістр полоністики, аспірант

Чернієнко Денис - Удмуртський державний університет (м. Іжевськ, Росія); Уфимська філія Московського державного гуманітарного університету ім. М.О. Шолохова (м. Уфа), кандидат історичних наук, доцент; докторант УдДУ; професор кафедри філологічної та соціально-гуманітарної освіти УФ МДГУ ім. М.О. Шолохова

Чумак Марія - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, відділ «Українській етнологічний центр», аспірантка

Шалак Оксана - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, відділ фольклористики, науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Щербань Олена - Музей історії Десятинної церкви (Київ), Провідний науковий співробітник, кандидат історичних наук

ББК 63.5 (4 Укр) - 534
УДК 392.5 (477)
В 383

Наукове історико-етнологічне видання

ЛОКАЛЬНА ТА РЕГІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

Матеріали міжнародної наукової конференції
«Одеські етнографічні читання»

Підписано до друку 23.09.2011 р.
Формат 60x84/16. Гарнітура Arial.
Папір офсет. Друк офсет.
Ум. друк. арк. 15,11. Зам. 2632.
Тираж 300 прим.

Видавництво КП ОМД
(свід. ДК № 774 від 17.01.2002 р.)
Надруковано в КП «Одеська міська друкарня»
65012, Одеса, вул. Пантелеймонівська, 17



**Матеріали міжнародної
науково-практичної конференції
"Одеські етнографічні читання"**