

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

***Етнокультура порубіжжя:
локально-територіальні
особливості***

ОДЕСА
ОНУ
2014

УДК 392.5 (477)
ББК 63.5 (4 Укр) - 534
В 383

Редакційна колегія:

Борисенко В. К., доктор історичних наук, професор;
Кожолянко Г. К., доктор історичних наук, професор;
Кушнір В. Г., доктор історичних наук, доцент (науковий редактор);
Микитенко О. О., доктор філологічних наук;
Новак В. С., доктор філологічних наук, професор;
Петрова Н. О., кандидат історичних наук, доцент (відповідальний секретар);
Сминтина О. В., доктор історичних наук, професор;
Станкевич А. А., доктор філологічних наук, професор;
Скрипник Г. А., доктор історичних наук, професор, академік.

**Видання здійснене за фінансової підтримки депутата Одеської
обласної ради Дімчогло Юрія Дмитровича**

В 383 *Одеські етнографічні читання. Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні особливості* : збірка наукових праць / Колектив авторів. – Одеса : «Одеський національний університет імені І. І. Мечникова». – 2014. – 419 с.

ISBN 978-617-689-074-4

На сторінках видання розглядаються проблеми локальних та територіальних особливостей етнокультури порубіжжя, регіональної специфіки традиційної культури, аналізуються джерела та історіографія, особливості розвитку етнічних груп в іноетнічному середовищі, відображення міжетнічних взаємин в порубіжних регіонах.

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

УДК 392.5 (477)
ББК 63.5 (4 Укр) - 534

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

ISBN 978-617-689-074-4

© Колектив авторів, 2014

© Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2014

ЗМІСТ

Анисимов Николай

КОММУНІКАЦІЯ С МИРОМ МЕРТВЫХ В ОБРЯДОВОМ КОМПЛЕКСЕ
“БЫДЪЫМ НУНАЛ” УДМУРТОВ 7

Бацвін Маріанна

ТРАДИЦІЙНИЙ ЖІНОЧИЙ СТРІЙ ОПІЛЯ НАПРИКІНЦІ ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.
(НА МАТЕРІАЛАХ РОГАТИНСЬКОГО ТА ГАЛИЦЬКОГО РАЙОНІВ)..... 17

Васянович Олександр

УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО «ЄВРЕЙСЬКІ КУЧКИ» (ЗА ПОЛЬОВИМИ
МАТЕРІАЛАМИ В РАЙОНАХ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ КОНТАКТІВ)..... 25

Вахніна Лариса

ПОГРАНИЧЧЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ:
ПИТАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ..... 34

Ганус Дзвенислава

ОБРЯДИ СОЦІАЛЬНОЇ АДАПТАЦІЇ ДИТИНИ В РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ
НАСЕЛЕННЯ ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ 44

Гедьо Анна

ДІЯЛЬНІСТЬ ЗАКЛАДІВ ДЛЯ ДІТЕЙ-СИРИТ ТА ДІТЕЙ-ІНВАЛІДІВ В
НАЦІОНАЛЬНИХ ГРОМАДАХ ПІВДНЯ УКРАЇНИ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ -
ПОЧАТОК ХХ ст.)..... 53

Годованська Оксана

ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СІЛЬСЬКОГО ПРОСТОРУ ПІД ВПЛИВОМ
“ПРИСУТНОСТІ” КОРДОНУ З ЄС 62

Головко Олександр

ПОХОВАЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ ПОДІЛЬСЬКО-БЕССАРАБСЬКОГО
ПОГРАНИЧЧЯ: МІЖЕТНІЧНІ ВЗАЄМОВПЛИВИ ТА ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА..... 71

Горошко Леся

РОДИЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ СТАРОСАМБІРЩИНИ: ЗВИЧАЄВІ ФРАГМЕНТИ..... 81

Григорьева Регина

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ НА РОССИЙСКО-УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОМ
ПОГРАНИЧЬЕ 89

Грушецкая Виктория

ЖЕНСКИЕ ЦЕЛЬНОМЕТАЛЛИЧЕСКИЕ НАБОРНЫЕ ПОЯСА В ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ КРЫМСКИХ ТАТАР ХІХ – НАЧАЛА ХХ В.: ТИПОЛОГИЯ,
ДЕКОРИРОВАНИЕ, СЕМИОТИКА..... 99

Гулак Анастасія АДЫХОДНІЦТВА Ў ПАЛЕСКАЙ ВЁСЦЫ: ХОДЫТЫ НА БЭРВЫНУ	108
Єргіна Альона МОНУМЕНТАЛЬНИЙ ЖИВОПИС СЕРЕДНЬОВІЧНОГО КРИМУ: ПРОБЛЕМАТИКА І ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ	113
Завадська Вікторія СПРИЙНЯТТЯ «СТРАШНОГО» У ТРАДИЦІЙНІЙ ТА ПОСТМОДЕРНІЙ ВЕРБАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ (ПОРУБІЖЖЯ СТОЛІТЬ)	122
Зєніна Анна ПОВСЯКДЕННЕ ЖИТТЯ КУПЕЦТВА ПІВДНЯ УКРАЇНИ кінця XVIII - ПОЧАТКУ XIX ст.: АНАЛІЗ ДОРЕВОЛЮЦІЙНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ	131
Іваннікова Людмила ЕТНОГРАФІЧНІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ 60-Х РОКІВ XIX СТОЛІТТЯ: З АРХІВУ ГРИГОРІЯ ЗАЛЮБОВСЬКОГО	139
Казакова Ірина ФАЛЬКЛОР ХОЦІМІШЧЫНЫ: ЗАХАВАННЕ І ПРАЦЯГ ТРАДЫЦЫЙ	152
Кастрыца Алена КАТЭГОРІЯ ЧАСУ Ў ПРЫКМЕТАХ І ПАВЕР'ЯХ БЕЛАРУСАЎ І ЎКРАЇНЦАЎ	161
Кожолянко Георгій ДОСЛІДНИЦЬКА ТА ОСВІТНЬО-ВИХОВНА РОБОТА ЕТНОГРАФІЧНИХ МУЗЕЇВ БУКОВИНИ.....	167
Кожолянко Олександр ЕТНОГРАФІЧНО-ФОЛЬКЛОРНІ МАТЕРІАЛИ ЕТНОГРАФІЧНОЇ ЕКСПЕДИЦІЇ ЧЕРНІВЕЦЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМ. ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА кінця XX-ПОЧАТКУ XXI ст.	178
Кожолянко Олена МОНЕТНІ ПРИКРАСИ У ВЕСІЛЬНОМУ ОДЯЗІ НАРЕЧЕНИХ БУКОВИНИ	187
Кожухар Катерина НАЗВИ ЇЖИ І ХАРЧУВАННЯ В ГОВІРЦІ СЕЛА БУЛАСШТИ ОРГЕЇВСЬКОГО РАЙОНУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА.....	193
Коломийчук Олександр ЗЕМЛЕРОБСЬКИЙ ХАРАКТЕР ОБРЯДОВОСТІ СВЯТА ДРУГОГО СПАСА НА БОЙКІВЩИНІ (кінець XIX – 30-ті рр. XX ст.).....	210

Кригіна Ольга МЕТРИЧНІ КНИГИ ЯК ДЖЕРЕЛО ДЕМОГРАФІЧНОЇ ІНФОРМАЦІЇ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ДОНЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ).....	220
Кузьменко Оксана ОСОБЛИВОСТІ ПОЕТИКИ ФОЛЬКЛОРНОЇ ПРОЗИ З ПОКУТТЯ (ЛОКАЛЬНИЙ ВИМІР ІСТОРИЧНОЇ ТРАВМИ).....	228
Кушнір В'ячеслав БОЙКИ СЕЛА МАРИНОВЕ: РОЗВИТОК ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ПІСЛЯ ПЕРЕСЕЛЕННЯ.....	240
Листова Татьяна ВОРОНЕЖСКИЕ УКРАИНЦЫ. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ФАКТОРЫ САМОСОЗНАНИЯ	247
Мартынова Марина ЭТНИЧЕСКОЕ И РЕГИОНАЛЬНОЕ НА ПОГРАНИЧНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ (О СОВМЕСТНОМ РОССИЙСКО-УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ ПОГРАНИЧЬЯ).....	259
Маховська Світлана ПРИГОТУВАННЯ ВЕСІЛЬНОЇ ВИПІЧКИ ЯК СТРУКТУРНИЙ КОМПОНЕНТ СЛОБОЖАНСЬКОЇ «СВАДЬБИ» кінця ХІХ – 80-х рр. ХХ ст.: ОБРЯДОВИЙ ЗМІСТ, ЛОКАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ, ДИНАМІКА ЗМІН	270
Микитенко Оксана РЕГІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА ПОХОВАЛЬНОГО ОБРЯДУ В ІНТЕРФЕРЕНТНИХ ЗОНАХ СЕРБІЇ: ДО ПРОБЛЕМИ ЕТНОКУЛЬТУРИ ПОРУБІЖЖЯ	280
Несен Ірина ПОЛІСЬКІ КЛАДОВИЩА: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ.....	291
Новак Валянціна ПРЫРОДНЫЯ СТЫХІІ ВА ЁСХОДНЕСЛАВЯНСКАЙ МІФАЛАГІЧНАЙ ТРАДЫЦЫІ	303
Паўлава Алена РЫТУАЛ “ПЛЯЦЕННЯ ВЕЛЬЦЭ” У ВЯСЕЛЬНОЙ АБРАДНАСЦІ НА ТЭРЫТОРЫІ БРАГІНСКАГА РАЁНА.....	311
Пастух Надія КОНСЕРВАЦІЯ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ НА ПОГРАНИЧЧІ (НА МАТЕРІАЛІ УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ)	317

<i>Петрова Наталія</i> ОБРЯДОВИЙ ПЕРСОНАЖ “НАНАШКА” В УКРАЇНСЬКОМУ ВЕСІЛЛІ ОДЕЩИНИ	330
<i>Пілянський Степан</i> СПЕЦИФІКА ПОЛЬСЬКИХ І УКРАЇНСЬКИХ ЗВИЧАЇВ ТА ОБРЯДІВ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ ЛЮДИНИ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГАЛИЧИНИ В ПЕРІОД 2-Ї ПОЛОВИНИ ХІХ століття – 30-х років ХХ століття.....	340
<i>Рева Богдан</i> НАРОДНІ ТЕАТРАЛЬНІ ДІЙСТВА У ЧАС РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНИХ СВЯТ УКРАЇНЦІВ ОПІЛЛЯ ТА ПОДІЛЛЯ (локально-територіальні особливості на прикладі Маланки).....	351
<i>Сауляк Богдан</i> ТРАДИЦІЙНІ ЗЕМЛЕРОБСЬКІ ЗНАРЯДДЯ ПРАЦІ НА ТЕРИТОРІЇ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ НАПРИКІНЦІ ХІХ – ХХ ст.	359
<i>Станкевіч Аляксандра</i> ЛЕКСИКА КАРАВАЙНАГА АБРАДУ Ў ГАВОРКАХ ГОМЕЛЬШЧЫНЫ	365
<i>Старков Валерій</i> ЛОКАЛЬНО-ТЕРИТОРІАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ НАРОДНИХ ІГОР УКРАЇНО-РОСІЙСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ ЯК ВЗАЄМОДІЯ КУЛЬТУР (СТАРОБІЛЬСЬКИЙ ПОВІТ ХАРКІВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ кінця ХІХ ст.).....	372
<i>Хазанова Катерина</i> РАДЗИНЫ І ХРЭСЬБІНЫ Ў ГАВОРКАХ БЕЛАРУСКА-ЎКРАЇНСКАГА ПАМЕЖЖА: ТРАДЫЦЫІ, УПЛЫВЫ, АСАБЛІВАСЦІ.....	381
<i>Харчишин Ольга</i> ОБРЯД “МАЛАНКА” ТА МАЛАНКОВІ ПІСНІ НА УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОМУ ПОГРАНИЧЧІ.....	388
<i>Церковняк Іванна</i> ПОСТАТЬ ОСКАРА КОЛЬБЕРГА У СУЧАСНОМУ ПОЛЬСЬКОМУ НАРОДОЗНАВСТВІ.....	398
<i>Шановалова Н.П., Антонюк О.В.</i> ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ СТУДЕНТІВ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ (з досвіду роботи кафедри української філології і культури ДонНУ)	406
<i>Кушнір В. Г.</i> КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ І ДУХОВНА КУЛЬТУРА (Рецензія на монографію: Кожолянко О. Г. «Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка». – Чернівці: Друк Арт, 2014. – 608 с.)	412
<i>Відомості про авторів</i>	415

УДК 398 (=511.131)

КОММУНИКАЦИЯ С МИРОМ МЕРТВЫХ В ОБРЯДОВОМ КОМПЛЕКСЕ “БЫДЪЫМ НУНАЛ” УДМУРТОВ

У даній статті на прикладі обрядового комплексу зустрічі новоліття, згідно з народним календарем, аналізується специфіка комунікації зі світом мертвих в традиційній культурі удмуртів.

Ключові слова: удмурти, комунікація зі світом мертвих, ритуальний суб'єкт, ритуали зустрічі новоліття, трансформації.

В народном календаре удмуртов *Быдъым нунал*¹ ‘Великий день’ относится к весенне-летнему циклу и маркирует начало земледельческих работ. «Сроки проведения назначались деревенским сходом в зависимости от погодных условий». Позднее «под влиянием христианского календаря совпал с Пасхой, но не был заменен ею полностью» [7, с. 10-11]. *Быдъым нунал* праздновался в течение недели и включал в себя целый комплекс обрядовых действий связанных с понятием о переходном периоде и начале новолетия. Трансформации, происходящие вокруг, в мифологическом сознании воспринимались как пробуждение природы, а вместе с ней высвобождение представителей потустороннего мира. Это время считалось опасным, и в то же время святым, поэтому были установлены и регламентированы определенные нормы поведения, табу, апотропеические ритуалы и прочие обрядово-магические действия.

Исследования вышеназванного обрядового комплекса удмуртов в целостном виде имеются в научных трудах В. Е. Владыкина, Т. Г. Владыкиной, Г. А. Глуховой, Т. Г. Миннихметовой². Однако учеными тема коммуникации с миром мертвых является недостаточно разработанной, хотя она наблюдается в течение всего обрядового цикла начала новолетия. В своих трудах учеными

¹ Номинация праздника у разных локальных групп удмуртов отличается: южн. удм.: *Быдъым / Быдъым нунал / Быдъынал; Будъым / Будъын нунал; Будъиннал / Будъыннал*; св. удм.: *Великтэм / Вэликтэмнунал / Велкитэм; Акаяшка, Якашка*; звт. удм.: *Акашкадюон*; ср. удм.: *Акашка* [7, 318 с.]. В данной статье используем номинацию обряда южных удмуртов - *Быдъым нунал*.

² Подр. см.: *Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов: Монография / В. Е. Владыкин. – Ижевск: «Удмуртия», 1994, - 384 с.; Владыкин В. Е., Перевозчикова-Владыкина Т. Г. Ар дыръёслысьзем удмурт сям-нергеос // Журнал «Кенеш», № 5-6. – Ижевск: Ижевский полиграфический комбинат, 2001, - С. 4-23; Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Дни недели с системе представлений удмуртов о времени // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск 3. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. – С. 38 – 54; Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. – Ижевск, 2011. – 320 с. (Удмуртская обрядовая азбука); *Миннихметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов: Монография / Т. Г. Миннихметова. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. – 168 с.**

даются лишь описание и краткие комментарии, и не уделяется детальное внимание ритуальной коммуникации возникающей в этот период. В связи с этим выдвигаются следующие цели и задачи исследования: выявление специфики коммуникации с миром мертвых в обрядовом комплексе *Быдӟым нунал* удмуртов; анализ компонентов обрядового комплекса; выявление коммуникативных актов, связанных с миром мертвых; выявление коммуникативности раскрытие их ритуальной значимости; исследование коммуникативного поведения субъектов мира живых и мира мертвых.

В соответствии с традиционными представлениями умершие, перейдя в разряд предков, могли управлять природными стихиями и преподносить из мира мертвых в мир живых урожай, приплод скота и другие ценности. Иначе говоря, предки тесно соотносились с явлениями жизненного и космического плана³. Поэтому для удмурта было жизненно важным в этот переломный момент, «самый значимый праздник в календарном цикле» удмуртов [7, с. 39], регламентировать и упорядочить отношения с иным миром. Анализ обрядового комплекса *Быдӟым нунал* позволил выделить следующий регламент в коммуникативном поведении между субъектами мира живых и мира мертвых:

Коммуниканты мира мертвых

1. Проникновение / вторжение в мир живых
2. Гостевание / пребывание в мире живых
3. Уход / возвращение в мир мертвых

Коммуниканты мира живых

1. Подготовка и проведение апотропеических ритуалов
2. Поминование / проведение умиловительных обрядов
3. Выпроваживание предков / изгнание злых духов

Для более ясного представления о коммуникативных актах, возникающих в этот кризисный момент природного цикла, рассмотрим каждый этап отдельно. При анализе темы исследования были использованы личные материалы и наблюдения автора статьи, собранные в период с 2008 по 2013 год в районах Удмуртии, также приводятся примеры из других научных трудов исследователей традиционной культуры удмуртов.

Проникновение / вторжение в мир живых

В ночь со среды на последний четверг перед Пасхой, по представлению удмуртов, разрушается граница между мирами мертвых и живых. «Считалось, что к живым возвращаются мертвые, гуляют бесы, ведуны» [7, с. 80]. Отсюда же название этого времени – южн. удм.: «*Кулэмпотонуй*» (букв.ночь выхода

³Байбурина А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993. – С. 119

мертвых), св. удм.: «*Љукмунчоуй*» (букв. ночь утренней бани), «*Великочетверик*» (Великий четверг). Номинация обычая у других локальных групп удмуртов⁴ также отражала его ритуальную значимость: зкм. удм.: «*Вервакисьтыр*» (заклинание с пожеланием здоровья детям), звт. удм.: «*Суреншуккыны / Сурен-шуккон*» (букв. шумом бить / битье шумом) и т.д. В этот переломный момент природного цикла пространство и время подвергаются трансформации: возникает хаос и пространство пребывания инообитателей расширяется. Согласно поверьям, «злые силы (оборотни, колдуны, умершие предки) получали возможность нанести вред людям и скоту» [7, с. 30]. Сведения конца XIX в. так описывают бесчинства представителей иного мира: «...превращаясь во всякое животное, например, собаку, в кошку, в козу, а то прямо в человеческом виде ходят по деревням, портят людей, домашних животных, и пьют у людей кровь, когда они спят» [2, с. 119]. Поэтому в целях защиты от враждебных духов заранее готовились и совершали очистительные и апотропеически-магические действия:

– окуривали и хлопали домочадцев, скот, углы избы, надворные постройки можжевельными или пихтовыми ветками;

– «во дворе жгли костер из ржаной соломы и перепрыгивали через него, прогоняли скот» [7, с. 30];

– «ветки можжевельника втыкали снаружи в оконные и дверные косяки избы, дверные проемы амбаров» [7, с. 30], а также в матицу дома;

– жгли порох, стреляли из ружья, громко кричали и прочее.

У удмуртов имеется также предание о попытке трактовки возникновения этого опасного временного периода: «...во время битвы с марийцами много врагов погибло, и в ночь на Великий четверг души непогребенных являются в удмуртское селение. Хозяева защищают свои дома, развешивая повсюду ветви колючего можжевельника и окуривая жилье дымом этого растения. Если снять с белой лошади хомут, можно увидеть убитых марийцев, бегущих прочь от растения-оберега» [13, с. 249]. Здесь видим попытку основания этносом на историческое⁵ обоснование возникновения обряда *Кулэмпотонуй*.

⁴ Удмуртскими исследователями принято выделять несколько локальных групп удмуртов, относительно их места проживания и диалектного членения: *северные удмурты* – группа удмуртов, проживающая в северных районах Удмуртии и некоторых сопредельных районах Кировской области; *южные удмурты* – проживающие в южных районах Удмуртии и в Агрызском, Менделеевском районах Татарстана; *срединные удмурты* – проживающие в центральных районах Удмуртии; *заятские удмурты* – проживающие в Балтасинском, Кукморском районах Татарстана, Мари-Турекском районе Республики Марий Эл и Малмыжском районе Кировской области; *закамские удмурты* – проживающие в северо-западных районах Башкортостана, Куединском районе Пермского края, Бавлинском районе Татарстана, Красноуфимском районе Свердловской области.

⁵ Конкретных исторических фиксаций о вооруженных столкновениях между удмуртами и марийцами не сохранилось. Однако ученые военные конфликты удмуртов с марийцами относят к IX-XI векам и отмечают, что «согласно многочисленным фольклорным произведениям напряженные отношения у марийцев складывались с удмуртами: в результате целого ряда сражений и мелких стычек последние были вынуждены покинуть Ветлужско-Вятское междуречье, отступив на восток, на левый берег Вятки. Вместе с тем среди имеющегося археологического материала никаких следов вооруженных конфликтов между марийцами и удмуртами не найдено» [15, с. 12].

Полагали, что в этот временной отрезок, начиная с сумерек до восхода солнца, пространство и время наделялись особой ритуальной / символической ценностью. Поэтому, например, ««четверговую» соль хранили, [и в последующем] использовали как апотропейное средство в лечении людей и скота» [7, с. 30], гадали, желая узнать судьбу, являлось возможным свободного установления контакта с духами в личных целях (магическая практика колдунов и ведьм, личное любопытство, просьба присниться покойного родственника и т.д.). Исследователь Т. Г. Миннихметова приводит интересный пример наблюдения живых за инообитателями в этот период: «С наступлением сумерек смотрят сквозь ситов окно в сторону кладбища. Считается, что сквозь сито можно увидеть возвращающихся с кладбища умерших» [11, с. 108]. Подобный пример зафиксирован В. Филоненко от соседних марийцев: «... покойники выходят из могилы и вереницей идут к своим прежним жилищам. Их можно видеть в ночь праздника предков или в *Кугече* (Великий день) «...» Для этого нужно надеть платье наизнанку, а на шею – хомут, и сесть на крышу дома» [18, с. 36-38]. Однако после этого следовала незамедлительная кара – человек мог умереть в том же году, либо его глаза затягивались красными нитями в виде сетки⁶. По представлениям славян, мифологический персонаж также мог покарать подглядывающего человека слепотой или смертью, если замечал, что за ним смотрят⁷.

Согласно экспедиционным и теоретическим данным, поведениесубъектов иного мира носило негативный характер, они старались всячески навредить живым. Живые в свою очередь пытались избежать нежелательного контакта с «пришельцами» чужого мира или напротив, установить диалог в целях получения необходимой информации.

Гостевание / пребывание в мире живых

Основным праздником в обрядовом комплексе встречи новолетия считается *Быдзымнунал*, о значимости это дня говорит сама номинация – Великий день. Также информанты говорят, что «*шундыгынэ но та нуналэшудысажсужа*» – «даже солнце в этот день играя восходит» [ПМА 2011-1]. В этот день каждый *бöляк* ‘род’ обходит дома друг друга, ориентируясь при этом вверх по течению реки⁸, исполняют специальный напев моления *Быдзымнуналгур* ‘Напев Великого дня’, обращаются с молитвами-прошениями к

⁶ Миннихметова Т. Г. С. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. – Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2003. – С. 109

⁷ Ясинская М. В. Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. [Вып. 11]. – М. : Индрик, 2011. – С. 117

⁸ Ориентация относительно течения реки отражает архаические представления удмуртов о мифологической картине мира: в верховье реки находятся священные места молений, в низовье – кладбище и иной мир.

*Инмару*⁹ и предкам рода. При обращении к предкам на край стола ставят стопку с вином, которую наливают от себя левой рукой. Это действие совершает самый старший член семьи или хозяин дома, при этом к предкам рода чаще обращаются с такими просьбами: «*Чеке, пересьёс, Быдзымнуналэмилемын сиеюэ, тазалык, азинлыксетэ. Бёлякентупаса мед улом. Будйсьнылпиос но пудоживотмы таза мед улоз. Ю-нянь мед удалтоз. Огинекариськыса сиеюэ, вождэс эн вае, милемыз эн куштэ. Азяды мед усёз, иназ мед мыноз*» – «Чеке¹⁰, старики, в Великий день с нами ешьте-пейте, здоровья, процветания даруйте. С родом в согласии пусть будем жить. Подрастающие дети и наш скот здоровыми пусть будут. Хлеб пусть уродится. Вместе собравшись ешьте-пейте, на нас зла не держите, нас не покидайте. Перед вами (букв. пусть упадет), в пользу пусть пойдет» [ПМА 2009-1]. Далее перед уходом в следующий дом эту стопку с вином пускают против солнца, все взрослые участники обряда немного пригубляют и шепотом произносят: «*Азяды мед усёз, иназ мед мыноз*» – «Перед вами пусть упадет, в пользу пусть пойдет» [ПМА 2009-2].

Во время сбора полевых материалов в Киясовском районе Удмуртии мною был зафиксирован интересный факт о ношении пожилыми погребальной одежды именно в день празднования *Быдзым нунал*. В другой день эту одежду носить не разрешалось [ПМА 2010-1]. Исследователь закамских удмуртов Р. Р. Садиков также отмечает, что элемент одежды, с которым человек принимал участие в молениях, обязательно включают в погребальный комплект одежды¹¹. Вероятно, ношение погребальной одежды в один из самых значимых дней в народном календаре маркирует переходный / переломный момент в году и подготовку перехода к сонму предков.

Данный этап в обрядовом комплексе отражает отношение живых к пришедшим из мира мертвых предкам. Считалось, что вместе с живыми в праздничном гулянии принимают участие предки рода, поэтому старались их всячески уважить и обращались к ним с разными просьбами.

⁹ Верховный бог небожитель в пантеоне удмуртских божеств.

¹⁰ «Архаизм, деэтимологизированное в современном удмуртском языке слово. Означает словесную формулу-восклицание, как начало поминальной молитвы» [7, с. 137].

¹¹ Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития) – Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. – С. 172

Уход/ возвращение в мир мертвых

Следующий этап посвящен проводам *Будзым нунал*. Для этого старушки наряжались молодухками, повязывая головные полотенца¹², и обходили дома, ориентируясь вниз по течению реки. Этот обряд называется *Пересьюан* 'Свадьба стариков / предков'. Подробнее уточняя, информанты отмечают, что этот день считается также *Кулэмъёслэн Быдзымнуналзы* 'Великимднем мертвых'[ПМА 2009-3]. При обходе домов «молодушки» исполняли ритуальный напев на мотив свадебной песни, шутили и шумели. Здесь четко выделяются два элемента, символизирующие переломный момент природного цикла: пожилые женщины, ряженные в молодухек и мотив свадьбы. По поводу первого элемента нужно сказать, что по традиционным представлениям «ряженные наделялись магической силой» [9, с. 496] и появлялись в кризисные моменты природного и жизненного циклов. Вследствие этого считалось, что они «изгоняют болезни и всякие напасти, приносят удачу в разных делах «...» Поэтому ряженных радушно встречали в каждом доме» [4, с. 226-227]. Также немаловажное значение в календарной и окказиональной обрядности многих народов занимает воспроизведение элементов свадебного обряда. Отсюда, по мнению исследователей, свадебный напев, «будучи политекстовым напевом, «...» обслуживал не только обряды провожания в новый этап бытия (женитьба, смерть), но и те, с помощью которых люди пытались воздействовать на мир живой природы» [8, с. 36]. Если рассматривать славянскую народную традицию, то здесь «свадебные игры являются характерной чертой русского новогоднего обряда», а «пародийное воспроизведение свадебного обряда, в котором в роли жениха и невесты исполняют переодетые старик и старуха, может включаться в настоящий свадебный обряд в качестве его завершающего эпизода» [17, с. 249]. Таким образом, можно сказать, что ряженные старушки, выполняя функцию сакральных посредников и воспроизводящие элементы свадебного обряда, торжественно отправляли предков обратно в загробный мир и маркировали смену природного цикла.

Вечером этого же дня совершался еще один очистительный обряд. Называется он у различных групп удмуртов по-разному, также отличается время проведения (где-то проводят до *Быдзым нунал*, где-то – после): южн. удм.: «*Шайтан уллян*» (букв. изгнание Шайтана), «*Урбеч уллян*» (букв. шумное изгнание), зкм. удм.: «*Ур/урайвось*» (букв. шумное моление), «*Ѕин-периосыз*

¹² По утверждению марийского исследователя Л. Тойдыбековой, «полотенце как ритуальный атрибут функционировало как связующее звено между «своим» и «чужим» мирами»[16, с. 306]. Отсюда, вероятно, использование пожилыми женщинами именно головного полотенца, как свадебного атрибута невесты, в обряде *Пересьюан* 'Свадьба стариков/ предков'.

уллян» (букв. изгнание джиннов и пери¹³), св. удм.: «Чокмор / чокмар¹⁴ эжук» (букв. деревянная колотушка / каша Чокмаря). Для анализа возьмем пример проведения обряда *Урбеч уллян* в д. Старая Салья Киясовского района Удмуртии. В этом обряде участвует как молодежь, так и пожилые. Они обходят все хозяйства деревни, ориентируясь вниз по течению реки. Для совершения обряда к одежде заранее пришивают металлические, шумящие предметы, в руках у участников можжевельные ветки и палки, которыми они стучат по углам, стенам домов и дворовых построек. Иногда похлопывают друг друга этими ветками, некоторые мужчины стреляют из ружья, в домах жгут порох. По улицам идут держась под руку ровными рядами и поют ритуальный напев изгнания нечистой силы *Урбеч уллян гур*. Характер этого напева от других обрядовых напевов отличается его громким исполнением и использованием в тексте звуковых имитаций шума:

«Жин!» *гынэкаром, туганъёсы,*
«Жан!» *гынэкаром!*
Вань жобъёсты, висёнъёсты,
Али ке но, ой, уллялом!

«Жин!» только сделаем, родные,
«Жан!» только сделаем!
Всю нечисть, болезни,
Сейчас да, ой, изгоним!

[ПМА 2012-1]

Обряд завершается у реки, куда спускаются участники ритуала и бросают предметы изгнания нечистой силы (палки, ветки можжевельника и прочие предметы). Далее неподалеку разводят костер, через который перепрыгивают все участники обряда. После этой манипуляции варят кашу, которую на месте же освящают и едят.

Все эти обрядовые действия направлены на изгнание пришедших во время «*Кулэмпотонуй*» (букв.ночь выхода мертвых) и пребывающих в этом мире негативных существ иного мира (вампиров, оборотней, душ умерших колдунов и заложных покойников, бесов, духов различных болезней и т.д.). Принадлежность этих существ к миру мертвых показывает обход улиц процессией и направленность изгнания – вниз по течению реки, где по традиционным представлениям удмуртов находится страна мертвых. Таким образом, в процессе изгнания нечистой силы актуализируются различные культурные коды (акциональный, предметный, вербальный, персонажный, локативный, темпоральный и т.д.), отражающие, прежде всего, бинарную оппозицию двух миров.

Этот этап позволяет нам говорить, что коммуникативные акты субъектов этого мира носят в основном противодейственный и апотропейный характер.

¹³ Заимствованные из низшей мифологии соседних тюркских народов злые духи: *жин* – от татарского *жин* ‘бес, черт’, *пери* от татарского *пэри* ‘нечистая сила, бес, черт’ [подр. см.: 14, с. 101-102].

¹⁴ По определению Т. Г. Владыкиной и Г. А. Глуховой «Чокмор: 1. Деревянный молоток-чекмарь, деревянная колотушка; 2. Ряженный; 3. Предок» [7, с. 138].

Заключение

Подводя итоги, можно утверждать, что во время обрядового комплекса *Быдзым нунал*, по традиционному воззрению удмуртов, возникает столкновение субъектов двух миров – мира живых и мертвых. Такие переломные периоды в природном цикле «воспринимаются как время хаоса и взаимопроникновения чуждых друг другу «миров»» [11, с. 144]. Для восстановления миропорядка регламентировалась последовательность совершаемых событий, устанавливались определенные нормы поведения. Анализ темы исследования выявил, что при «соприкосновении» субъектов этого и иного мира создается определенный регламент коммуникативного поведения (этапы показаны выше). При этом действия сущностей загробного мира, направленных на живых далеко не доброжелательны: вредят людям и скоту, пьют их кровь – питаются энергией живых существ. Но здесь в качестве исключения выступают предки, которые готовы помочь потомкам, при условии их почитания. Живые в свою очередь, чтобы предостеречь и ликвидировать беду, пытаются оказать влияние на адресата путем объединения силового и магического воздействий (битье палками, хлестание можжевельными ветками, громкое исполнение ритуальной песни, шум, окуривание помещений и прочее). Во всех иных случаях «достижение цели «...» происходит путем провоцирования духов на поведение, выгодное людям. И ‘беда’, и ‘ликвидация беды’ являются, таким образом, следствием взаимодействия между миром людей и миром духов» [12, с. 107].

Таким образом, основная цель коммуникации с миром мертвых в обрядовом комплексе *Быдзым нунал* удмуртов – восстановление мирового порядка, защита «своего» пространства от враждебных духов и установление взаимовыгодных отношений с предками.

Анисимов Николай

КОММУНИКАЦИЯ С МИРОМ МЕРТВЫХ В ОБРЯДОВОМ КОМПЛЕКСЕ “БЫДЗЫМ НУНАЛ” УДМУРТОВ

РЕФЕРАТ

В данной статье на примере обрядового комплекса встречи новолетия, по народному календарю, анализируется специфика коммуникации с миром мертвых в традиционной культуре удмуртов.

Ключевые слова: удмурты, коммуникация с миром мертвых, ритуальный субъект, ритуалы встречи новолетия, трансформации.

COMMUNICATION WITH THE WORLD OF THE DEAD IN THE UDMURT RITUAL COMPLEX 'BYDZYMNUNAL' ('GREAT DAY')

SUMMARY

The article analyzes the specifics of communication with the world of the dead in the traditional culture of the Udmurts on the example of rituals dedicated to celebrating a new year by the folk calendar.

Keywords: the Udmurts, communication with the world of the dead, ritual subject, rituals of celebrating a new year, transformation

Источники и литература

1. ПМА 2009-2011 гг. – д. Дубровский Киясовского района Удмуртской Республики; 2012 г. – д. Старая Салья Киясовского района Удмуртской Республики
2. Аптиева Г. А. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ, Т.Х, вып. I. – 1892. – С. 119
3. Байбурина А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993. – С. 119
4. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов: Монография / В. Е. Владыкин. – Ижевск: «Удмуртия», 1994, – 384 с.
5. Владыкин В. Е., Перевозчикова-Владыкина Т. Г. Ар дыръёслысьзем удмурт сям-нергеос (Удмуртские обряды посвященные временам года) // Журнал «Кенеш», № 5-6. – Ижевск: Ижевский полиграфический комбинат, 2001, – С. 4-23
6. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Дни недели с системе представлений удмуртов о времени // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск 3. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. – С. 38 – 54
7. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. – Ижевск, 2011. – 320 с. (Удмуртская обрядовая азбука)
8. Владыкин В. Е., Чуракова Р. А. Обряд «йыр-пыдсётон» в поминальном ритуале удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск 3. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2012. – С. 27-41
9. Мадлевская Е. Л. Ряженье // Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. Науч. ред. И. И. Шангина. – СПб.: «Искусство-СПБ», 2001. – С. 496

10. Миннихметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов: Монография / Т. Г. Миннихметова. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. – 168 с.
11. Миннихметова Т. Г. С. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. – Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2003. – 258 с.
12. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур/ Е. С. Новик. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Вост. лит., 2004. – С. 107
13. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров/ В. Я. Петрухин. – М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 249
14. Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития) – Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. – 230 с.
15. Свечников С. К. История марийского народа IX-XI веков. Методическое пособие. – Йошкар-Ола: ГОУ ДПО (ПК) С «Марийский институт образования», 2005. – С. 12
16. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. – Joensuu: Joensuunyliopistopaino, 1997. – С. 306
17. Толстые Н. И. и С. М. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. Сост. В. Я. Петрухин. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – С. 238-255
18. Филоненко В. Похоронные и свадебные обряды черемис Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. № 2. – Уфа, 1912. – С. 36-42
19. Ясинская М. В. Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. [Вып. 11]. – М.: Индрик, 2011. – С. 117

Условные сокращения к статье

д. – деревня
 южн. удм. – южные удмурты
 св. удм. – северные удмурты
 ср. удм. – срединные удмурты
 звт. удм. – завятские удмурты
 зкм. удм. – закамские удмурты

**ТРАДИЦІЙНИЙ ЖІНОЧИЙ СТРІЙ ОПІЛЛЯ
наприкінці XIX – 30-х рр. XX ст.
(НА МАТЕРІАЛАХ РОГАТИНСЬКОГО ТА
ГАЛИЦЬКОГО РАЙОНІВ)**

У даній статті висвітлено формування традиційного костюму Опілля наприкінці XIX – 30-х рр. XX ст. на матеріалах Рогатинського та Галицького районів, який локальними особливостями, своєрідною самобутністю виділився з-поміж інших етнографічних регіонів України, вирізнявся високим мистецьким рівнем та емоційною насиченістю, відбиваючи яскравий світогляд, естетичне уподобання і саму психологію жителів Опілля.

Ключові слова: сорочка, байбарак, спідниця, кожух, чоботи.

Опільське вбрання виявляє ознаки переходового типу між покутським на півночі, бойківським на півдні, лемківським на заході та подільським на сході. Самі відмінності супроводжувались змішанням культур різних народів, а також перебігом контактів із межуванням одного етнорегіону з іншим, а саме, маючи на увазі Бойківщину, Покуття, Гуцульщину, Поділля та відмінності від цих регіонів етнічного костюму Опілля. Для його виготовлення використовували фабричну тканину та домоткане полотно. Розвиток ткацтва зумовлювався багатьма соціально-економічними чинниками, побутовими господарськими потребами, а перш за все наявністю необхідної сировини. На початку XX ст. ця техніка занепадає, натомість в сільській тканинній обіг приходять фабричні тканини. Заможні люди залюбки купували оксамит, поплін, крєп, атлас, батист, шовк, ситець, пліс, тонке сукно, мереживо, стрічки, для вишивання бісер, лелітки [19, с. 125]. Із цих дорогих тканин селяни могли собі дозволити шити одяг тільки для святкового призначення. Крам (товар) був дорогим і купити можна було його не тільки на базарі, але й у крамницях. Ще Яків Головацький у кінці XIX ст. зазначав, що з шовку, оксамиту, вовни, парчі шили собі спідниці в залежності від достатку в Галичині заможні господині [8, с. 22]. Важким періодом була Перша світова війна. Селяни Опілля змушені були повністю повернутись до домотканого полотна, проте ситуація налагодилась у двадцятих роках XX століття. Товар повернувся у крамниці ще в більшому асортименті, проте економічний стан селянина бажав бути кращим. У цілому ж використання фабричних тканин (особливо оксамиту) на Опіллі сприяло розвитку народного строю та появі нових його форм (байбараки, запаски, жупани, катанки тощо).

Отже метою дослідження виступає традиційний жіночий костюм Опілля кінця XIX ст. – 30-их рр. XX ст., завданням якої є описати та виділити його локальні відмінності серед інших етнографічних регіонів України.

Окремих праць, що присвячені проблемі дослідження, немає. Проте слід зазначити дослідників, які досліджували одяг Галичини у XIX ст. (Ю. Глоговський [20], Я. Головацький [8,9], І. Коперніцький [21] О. Кольберг [22], та К. Мошинський [23]), та науковців другої половини XX ст. Г. Маслоу [18], Г. Стельмаха, К. Матейко [15], О. Кульчицьку [11], Р. Захарчук-Чугай [10], Г. Стельмашука, в працях яких досліджувався одяг України загалом. Окремі аспекти проблеми висвітлено в працях дослідників XXI ст. (О. Косміної [12], Е. Литвинець [13], Б. Стасько[18]).

Основною складовою натільного жіночого одягу була сорочка. За давньою традицією їй притаманний білий колір. Матеріалом для її виготовлення було «зрібне» лляне та конопляне полотно домашнього виготовлення. Вона мала декілька локальних варіантів крою та орнаментативної і відповідала одному чи декільком цільовим призначенням [5, С. 100]. За варіантами крою опільська сорочка була тунікоподібна з плечовими вставками [3, ТШ – 169], другий варіант – із суцільно кроєним рукавом [3, ТШ – 182] і на кокетці (гестка) [3, ТШ – 183]. Тунікоподібний крій з пришивним рукавом, був поширений у жіночих сорочках Галицького та рідше Рогатинського району. Тунікоподібну сорочку шили з домотканого полотна, яке складали на плечах так, щоб обидві частини були рівними і на плечах не мали швів. На заломі робили виріз для голови посередині. Від вирізу голови розрізали пазушку. Нижче рукавів по стану пришивали ластки, щоб могли вільно рухатись руки [3, ТШ – 37]. Сорочку, яку приурочували весільному обряду, або на смерть не відрізнялась від святкової ні полотном, ні кроєм, ні вишивкою. Однак до шлюбу і на смерть повинна була бути сорочка не вживана, ні разу не прана, а лише з голки. Зі слів старожилів дізнаємося про те, що господиня, яка не мала на випадок смерті по одній сорочці для себе газди та дітей, то її за газдиню не вважали [1, арк. 2]. Обрядова опільська сорочка була додільною. Не розділялась поперечним швом весільна сорочка, бо це було поганим знаком, такі сорочки готували і на смерть (зазвичай при цих двох випадках використовували один одяг). Пишною багатого вишивкою славилась весільна сорочка, проте були сорочки зі скромною вишивкою [4, КН – 11], виконаною вибіленою лляною ниткою. Вишивали тільки горловину та манжет (дуди), узір стелили гладдю, стебнівкою. Обов'язок, кожної дівчини на Опіллі – вишити сорочку собі і своєму нареченому на весілля [4, КН – 228].

До поясного жіночого одягу належить запаска (фота) та спідниця. Під спідницю заможні господині одягали гальку (нижня спідниця). На Опіллі жінки носили спідниці з фабричного полотна – шерсті, кашеміру, оксамите, які належали до святкового одягу, та із зрібного полотна – буденні спідниці. На Опіллі спідниця початку ХХ ст. була пошита з фабричної шерстяної тканини (у вигляді або червоних, або коричневих або синіх поздовжніх полосів). В поясі була призбирана у складки, внизу обшита чорним шерстяним шнуром, орнаментована вишивкою у вигляді більших червоних квіточок, зелених листочків та малих білих, жовтих, фіолетових квіточок [3, ТШ – 180]. Такі спідниці зустрічались рідко. Вони вимагали кропіткої жіночої праці. Заміна домотканого поясного одягу спідницею з фабричних матеріалів швидше відбулась у двадцятих роках ХХ ст. [19, с. 76].

У 20-их – 30-их рр. ХХ ст. у звичку ввійшли шерстяні однотонні спідниці темно-гранатового, зеленого, темно-коричневого кольорів, які були «плісовані», «рисовані», та гофре. Із цієї шерсті шили спідницю у три півки, а то й у чотири. У поясі її збирали і зшивали, збоку робили маленький розріз, який заціпався на гудзик. Низ спідниці підшивали чорною цупкою тканиною, або тасьмою, щоб не торочилась [3, ТШ – 80], а також прикрашали вузькими атласними чи оксамитовими стрічками, які пришивали у три або п'ять рядів. У віддалених селах Рогатинського та Галицького районів носили шалінові спідниці, які були основним компонентом народного строю. Основа спідниці була однотонною (синя, вишнева, зелена, коричнева), а по ній фігурували розмальовані квіти різних кольорів.

Заможні господині одягали під спідницю гальку, так звану нижню спідницю. Гальку шили із тонкої фабричної тканини (перкалю). Верх гальки збирали на гумку або під пасок. Низ гальки міг оздоблюватись вісьмома горизонтальними, вузькими, прошитими машинним швом закладками, всередину між ними та низом гальки пришивався гафт [4, КН – 506].

На території Опілля побутували й запаски (фоти), їх шили із різноманітних за якістю, кольором та малюнком фабричних тканин, прикрашали вишиванням, мереживом, лелітками та бісером. Не кожна господиня могла впоратися із важким вишиттям деталей святкового одягу, тому віддавала у руки майстрині, яка старанно гаптувала [4, Б – 34], вишивала хрестиком такі дорогі речі. Викінчували такі запаски різнокольоровими тороками (френзлями). [4, Б – 61].

На сорочку жінки вдягали нагрудне, плечове вбрання, що прикривало верхню частину фігури й виразно впливало на загальний силует. Два основних види такого одягу – безрукавний та з рукавами. До безрукавного жіночого одягу належить байбарак, корсетка, горсит, камізелька, петик; кептар, кабат, жупан, катанка, полька належали до плечового одягу з рукавами.

Байбарак, корсетка, камізелька, горсит за технікою крою не відрізнялись між собою. Відмінність полягала за назвою даного виробу. На пошиття байбарака та корсетки використовували дорогі фабричні тканини (оксамит та тонку шерсть). Горсит та камізельку шили із грубої шерсті, сукна чорного та білого кольорів, за покромом не відрізнялись від байбараків та корсеток, проте носили їх «про будень». Це був одяг простого крою, доволі довгий, застібнутий зверху до низу на гудзики. Шили із темних тканин синього, чорного, сірого грубого сукна – на зиму, тонкої шерсті на весну-осінь, а на літо із зрібного полотна. Їх не прикрашали вишивкою [2, арк.2]. В с. Вербилівці Рогатинського району камізельки шили до стану і призбирані.

Кептар та кабат, польку, катанку, жупан шили з плюшу, шерсті та сукна – зеленого та ма-линового кольорів [9, с. 22]. Пошиття зустрічається різного фасону. Кабат у с. Комарів Галицького району [3, Тш – 113], як і катанку [3, Тш – 323], шили із плюшу різного кольору прямого покромом або приталеними з прямими рукавами, кишені врізні чи накладні. Краї обшивали чорними шовковими манжетами, застібався цей одяг на гачки, затраски. Катанка, в яку одягнена жінка із м. Галич, зображена на акварелях Ю. Гологовського на поч. ХІХ ст. [20, с. 235].

Жупани відрізнялись між собою у пошитті. Жупан із с. Кринос Галицького району, наприклад, пошитий з грубої шерстяної тканини у поєднанні світло-коричневого, вишневого та чорного кольорів. Він прямого покромом з пришивними рукавами, кишені накладні, комір виложний, без вишивки [3, ТШ – 190]. Натомість жупан [3, ТШ – 369] із с. Черче Рогатинського району пошитий із чорного велюру, гаптований. Внизу спереду на полах вишиті гладдю квіти червоного, рожевого голубого кольорів із зеленими листочками, без рукавів. Комірець пришивний, бурдового кольору і обшитий візерунком по краях. Така різниця спричинена святковим і буденним вжитком.

На Рогатинщині жінки носили також спенсер, свитку. Спенсер шили із білого сукна, до колін в поясі кілька збиранок, вишитий вовняними нитками чорного, зеленого і жовтого кольору на краях рукавів, на кишенях і спереду. Дівчата здебільшого носили короткі та до колін свитки також із білого грубого сукна. Шили її із вставними боковими клинами, декорували гарусом червоного та зеленого кольорів [4, КН – 538]. Довгі свити носили старші жінки. Свити були також пошиті з білого сукна, виготовленого в домашніх умовах, приталені до низу та розширені за рахунок вставних бічних клинів із врізними кишенями. Невеликий комір та вилоги оздоблювалися орнаментом із шовкових ниток [3, ТШ – 523].

До зимового плечового одягу Опілля належать кожух, сірак, панча (опанча), бекеша. Жінка одягнена в сірак з с. Бовшів Галицького району

зображена і на акварелях Ю. Гологовського початку ХІХ ст. [20, с. 235] Найпоширенішим верхнім одягом був кожух. Шили кожухи із овечих шкур. Колір кожуха переважно світло-коричневий. По довжині він сягав до колін, ледь розширений, комір-стійка, рукави пришивні, кишені прорізнi навскоси [3, ТШ – 259]. Оздоблювали кожух шкірою по краях спереду, довкола та овечим смушком і вишивкою рослинного орнаменту. У с. Комарів Галицького району взимку жінки носили сіраки до колін із чорного сукна. Сіраки внизу оздоблювали пришитим шнуром у вигляді кривульок. У селі Підгороддя Рогатинського району зимовим жіночим одягом була панча (опанча) – загортка з грубого сукна синього або чорного кольорів. Панчу кроїли до стану із широкими полами, з великим коміром. У холодну пору комір накидали на голову. Защипалася петельками на гудзики, які розміщувались густо у два ряди.

На Рогатинщині взимку жінки носили бекешу. Шили її з чорного чи сірого сукна, довгою до кісточки ноги. З внутрішньої сторони «підбивали» хутром. Округлий комір був із сірого баранячого хутра. Ззаду (в поясі) було кілька збиранок, з боків криті кишені. Підперізували бекешу крайкою [16, с. 142].

До жіночих головних уборів належали хустки та пледи. На Опіллі кожна господиня зав'язувала голову хусткою по-молодицьки, тобто кінцями ззаду (на потилиці). Молоді жінки носили темні хустки, старші – чорні, молоді дівчата ходили без хусток, а якщо носили, то світлі, яскраві і зав'язували кінцями наперед (під бороду). В зимовий період поверх тонкої хустки зав'язували велику шерстяну хустку в клітку (плед) кінцями наперед і ними ж опоясувались кругом стану, зав'язуючи їх ззаду на талії. Старші жінки коли йшли до церкви, одягали дві хустки. Одну зав'язували «по-молодицьки», а другу складали у декілька разів і зав'язували на голові зверху, щоб виглядало круглим обличчя. Носили також взимку великі білі хустки, в'язані гачком із лляних білих ниток, краї оздоблювали тороками [3, ТШ – 40]. Хустка-циганка була невід'ємною частиною у кожній господині. Вона була із тонкої шерсті, шовку або репсу чорного кольору [3, ТШ – 104]. Кругом хустки були пришиті довгі тороки з шовкових ниток, виплетених при її основі, також вони могли бути переплетеними вузликами у вигляді ромбів. Були поширеними також великі шалінові хустки з тороками, їх носили поверх одягу як накидку, або вив'язували на голові у «валок». Тло таких хусток на Опіллі було найпоширеніших кольорів (червоне, чорне, зелене), оздоблене рослинним орнаментом у вигляді квітів різнокольорової гами.

Дівчата ходили з непокритими головами, при святі носили вінки із штучних чи живих квіток із різнокольоровими стрічками. Також стрічки стончки вплітали і в коси [16, С. 143]. Після весілля обов'язковим убором кожної жінки ставав рубок (перемітка).

На Опіллі влітку жінки ходили босоніж. Проте взуті ходили до церкви, при святі і обов'язково взимку. Влітку носили солом'янки, личаки, весною та восени – черевички-румунки, в дощову погоду – дерев'янки, взимку – чоботи. У тридцятих роках двадцятого століття в моду входять туфлі мешти та сандали. В Галицькому районі популярним було дерев'яне взуття.

Натільний одяг жінки підперізували поясом (крайкою). Цей виріб здавна служив обов'язковим елементом одягу і водночас прикрашав його. Локальну своєрідність традиційних поясів створювала тканина, розмір, техніка виготовлення, орнаментация і колорит, а також способи пов'язування. Пояси робили з вовни, льону, конопель, тканини, шкіри [19, С. 104]. На Опіллі за розміром крайка – це досить вузький пояс (7 – 9 сантиметрів), а за довжиною – від двох до трьох метрів. За технікою виготовлення пояси були ткані та плетені. Пояси ткали на ткацькому верстаті або на дощечці [1, АРК. 1]. Основу крайки переважав червоний колір. Орнаментувалась крайка у вигляді повздовжніх вузьких різнокольорових смуг. [22, с. 43-46]. Підперізували крайкою і верхній одяг.

На Опіллі побутувала вікова градація одягу. Одяг молодих дівчат та жінок відрізнявся від одягу старших жінок. Молодим дівчатам і молодицям старали найкращі найтонші тканини. Сорочки шили із найтоншого лляного полотна – шістнадцятки. Вишивали рослинним орнаментом, різнокольоровою барвою ниток. Багатою вишивкою вишивали байбараки, запаски прикрашали бісером, лелітками тощо. Заміжні жінки з віком носили стриманіший одяг, могли також доношувати речі свого дівочого костюму. Жінки старшого, похилого віку носили одяг з темної тканини, а на голову пов'язували чорні хустки, сорочки вишивали темними кольорами. Вишивка була вузьенька (на дудах, вуставках, комірці).

Проте очевидиця того часу М. Чапельська зазначає: «Народний стрій почав переводитись, натомість починає його замінювати дешева, практичніша, зовсім погана та позбавлена всякого стилю фабрична тандита. Тому великим завданням нашої інтелігенції зберегти найхарактерніші риси і традиції цього строю і заохотити селян, щоб вони його заховали, а одягали хоча б в неділю і в свята» [7, с. 7]. Ці поради були надзвичайно слухними, адже в двадцятих роках постала гостра проблема народного строю. В кінці тридцятих років в селах поблизу міст народний стрій був легендарним, про що оповідали своїм онучкам старенькі бабусі. Де-не-де ще якась стара селянка в приміській зоні ховала стилевий стрій, щоб в ньому її похоронили.

Таким чином у 20 – 30-их рр. ХХ ст. на території Рогатинського та Галицького Опілля формується костюм з оксамитового гатунку(тканини), який своєю різноманітною багатогою гамою кольорів, та прикрасами з бісеру, леліток, або просто вишивкою рослинного орнаменту виділявся серед інших етнографічних регіонів України. Саме такий, традиційний багатий орнаментованою

вишивкою, прикрасами стрій, посів одне із провідних місць в історії традиційного костюму Опілля і України загалом.

Бацвин Марианна

**ТРАДИЦИОННЫЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ ОПОЛЬЯ
конец XIX – 30-х гг. XX в.
(НА МАТЕРИАЛАХ РОГАТИНСКОГО И
ГАЛИЧСКОГО РАЙОНОВ)**

РЕФЕРАТ

В статье на материалах Галичского и Рогатинского районов описывается формирование традиционного костюма Ополья в конце XIX – 30-х гг. XX в., особенности которого выделяются своей оригинальностью среди всех этнографических регионов Украины. Высокий художественный уровень костюма, его эмоциональная насыщенность отражают эстетические предпочтения и психологию населения Ополья.

Ключевые слова: рубашка, юбка, байбарак, кожух, сапоги.

Batsvin Marianna

**TRADITIONAL WOMEN'S ARRAY OF OPILLYA LATE XIX – 30-
IES OF XX CENTURY (BASED ON ROHATYN AND GALICH
REGIONS' MATERIALS)**

SUMMARY

This article, based on materials of Rohatyn and Galich regions, describes the traditional costume of Opillya late XIX – 30-ies of XX century, which original identity allocated it from other ethnographic regions of Ukraine. High artistic level of the array, its emotional intensity reflecting the aesthetic preferences and psychology of Opillya residents.

Key words: shirt, skirt, baybarak, jacket, boots.

Джерела та література

1. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника (далі НЕАПНУ), ф.1, оп.8, спр.6 . – 2 арк.
2. НЕАПНУ, ф.1, оп.8, спр.16. – 2 арк.
3. Національний заповідник «Давній Галич». Інвентарна книга «Тканина-Шкіра».
4. Районний музей «Берегиня» м. Бурштин. Інвентарна книга.
5. Білецька В. Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментация / В. Білецька // Матеріали до етнології та антропології. – Львів, 1929. Т. XXI – XXII. Ч.1. – С. 100.
6. Чапельська М. У справі народної ноші / М. Чапельська // Нова хата. – 1927. – Ч.1. – С. 2.
7. Чапельська М. Вечір народної ноші у Львові / М. Чапельська // Нова хата. – 1933. – Ч.1. – С. 7.
8. Головацький Я. О народной одежде и убранстве русинов или руських, в Галичине и Северо-Восточной Венгрии / Я. Головацький. – Санкт-Петербург, 1877. – С. 23.
9. Головацький Я. О народной одежде и убранстве русинов или руських, в Галичине и Северо-Восточной Венгрии / Я. Головацький. – Санкт-Петербург, 1868. – С. 22.
10. Захарчук-Чугай Р. Українська народна вишивка: Західні області України / Р. Захарчук-Чугай. – К. : Наук. думка, 1988. – 191 с.
11. Кульчицька О. Альбом / О. Кульчицька. – К. : Мистецтво, 1969. – 10 с. іл.
12. Косміна О. Традиційне вбрання українців / О. Косміна. – К. : Балтія-Друк, 2008. – С. 46-53.
13. Литвинець Е. Українське народне мистецтво. Вишивання і нанизування : [Альбом] / Е. Литвинець. – К. : Вища школа, 2004. – 335 с. : іл.
14. Маслова С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – XX в. / С. Маслова // Восточнославянский этнографический сборник. – М., 1956. – 710 с.
15. Матейко К. Український народний одяг / К. Матейко // Етнографічний словник. – К. : Наук. думка, 1996. – 195 с.
16. Опілля. Дослідження етнографічного заgonу постійно діючої науково-дослідної експедиції Національний заповідник «Давній Галич». – Галич, 2010. – С. 135-150.
17. Савчук С. Давня вишивка Опілля / Н. Савчук // Наукові записки. Вип. 3. – Івано-Франківськ, 1996. – С. 43-46.

18. Стасько Б. Хореографічне мистецтво Івано-Франківщини / Б. Стасько. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 285-295.
19. Ніколаєва Т. Історія українського костюма / Т. Ніколаєва. – К. : Либідь, 1996. – 176 с.
20. Український народний одяг XVII – початку XIX ст. в акварелях Ю. Глоговського / Ю. Глоговський ; авт.-упоряд. Д. П. Крвавич, Г. Г. Стельмашук. – К. : Наук.думка, 1988. – С. 235.
21. Kopernicki I. O goralach rusksch w Galicji / I. Kopernicki. – Krakow, 1888. – S. 16.
22. Kolberg O. Pokucie / O. Kolberg. – Krakow, 1882-1889. – Т. 1-4.
23. Moszynski K. Kultura ludowa slovian / K. Moszynski. – Warszawa, 1867. – Т. II. – S. 44-48.

Васянович Олександр

УДК 398.33(=161.2):26-565.4(=411.16)

УЯВЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ ПРО «ЄВРЕЙСЬКІ КУЧКИ» (ЗА ПОЛЬОВИМИ МАТЕРІАЛАМИ В РАЙОНАХ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ КОНТАКТІВ)

У статті на основі польового матеріалу розглядаються метеорологічні уявлення українців стосовно єврейських кучок та деяких їхніх проявах у традиційних українських віруваннях про несприятливі явища погоди у окремі періоди року.

Ключові слова: вірування, народний календар, метеорологічні знання, єврейські кучки, регіональні особливості

Проживаючи тривалий час поряд з євреями, українці придивлялися до особливостей їхнього способу життя, побуту, звичаїв та вірувань. Поступово формувався образ чужої культури, який спирався перш за все на власні уявлення, власну систему цінностей. Таким чином у традиційну культуру потрапили певні тлумачення елементів однієї культури носіями іншої, які досить часто мають сформовані стереотипні уявлення. Досліджуючи етнокультурні контакти, вдається помітити прагнення носіїв однієї культури перекласти на власну мову чужий етнокультурний код, щоб він став для них зрозумілішим та доступнішим.

Стаття побудована головним чином на власних польових матеріалах, зібраних протягом останніх років у різних регіонах України, залучено також відомості з

електронних та друкованих засобів масової інформації, які містять різноманітні точки зору з означеної проблематики. Свідчення українців містять чимало матеріалів, які дають можливість сформуванню образу «чужого», зокрема, єврея, заснованих на архаїчних народних уявленнях. Тому метою роботи став пошук регіональних особливостей, які проявилися в метеорологічних уявленнях українців стосовно так званих єврейських «кучок» та деяких їхніх проявах у традиційних українських віруваннях про погіршення погоди у окремі періоди року.

Єврейська тематика досить непогано представлена у новітніх гуманітарних дослідженнях. Протягом останніх десятиліть було проведено кілька наукових конференцій та круглих столів з подальшою публікацією озвучених доповідей та повідомлень. Проте у таких збірниках представлена переважно історична тематика, трапляються відомості з філософії, соціології, освіти, літератури та мови, музеєзнавства, проте зовсім не представлені етнологічні дослідження [11, 12, 13, 15]. Своєрідним узагальненням виглядає книга «Нариси з історії та культури євреїв в Україні» [20], де висвітлюються різноманітні сторони життя євреїв, традиції та побут, виникнення хасидизму, розвиток єврейської літератури та друкарства, українсько-єврейські взаємини впродовж століть, трагічна доля українського єврейства під час Голокосту. На особливості етнокультурних взаємин євреїв зі східними слов'янами присвячено збірник «Jews and Slavs», де, зокрема, звернуто увагу на міфологізацію Єрусалиму слов'янством, простежено єврейські впливи на творчість Тараса Шевченка та Івана Франка тощо [26]. Широке коло етнокультурних взаємовідносин євреїв зі своїми сусідами: українцями, білорусами, поляками активно досліджує російська дослідниця О. Белова, праці якої можна віднайти у мережі Інтернет [3, 4, 5, 6, 7, 8]. Окремі статті російських дослідників, підготовлені із залученням українського матеріалу, безпосередньо стосуються «кучок» [1, 9]. Проте ми на значному польовому матеріалі прагнемо зосередити основну увагу лише на метеорологічних віруваннях українців, пов'язаних з баченнями ними єврейських свят.

Певною мірою поширене повір'я щодо зв'язку євреїв з погодою. Іновірці інколи сприймалися як носії магічних знань, тому будь-які погодні катаклізми, як то дощ, град, грім, засуха пов'язані з їх діяльністю. Так, наші польові матеріали показали, що під час засухи прийнято було обливати єврея – покарати людину, яку вважали чужою, тобто здатною нашкодити. Це мала бути особа, яка максимально відрізнялася від своїх односельчан за національністю чи віросповіданням. Для традиційного українського суспільства це скоріше всього міг бути саме єврей. *«Жида обливали. Одна жінка вигукнула жида, а друга з-за стени на його ведро води»* (с.Красятичі, Поліський р-н, Київська обл.). Адже найпростіша дія українців для усунення погодного негаразду – нейтралізація зворотніми діями. Таких при-кладів було зафіксовано нами чимало, особливо на

Поліссі. Тобто усі роботи, на думку полі-щуків, потрібно робити вчасно, невчасні роботи можуть призвести до несприятливих по-годних явищ, як то засуха. Тому потрібно знайти причину такого погодного стану і усунути її.

Ймовірно, деякі ритуальні дії євреїв сприймалися українським населенням і як вплив на збільшення холодів, надмірних опадів. Такі календарні періоди отримали назву «єврейських кучок». На основі польових матеріалів вдалося помітити два таких періоди, які припадають на весняний та осінній час.

«Єврейськими кучками» в деяких районах України прийнято називати час, який припадає за 2–3 дні до Вербної Неділі і збігається з Єврейською Пасхою, що пов'язують з 15 днем місяця нісана. Цей день припадає на перший повний місяць після весняного рівнодення, частіше його пов'язують з похолоданням, вітрами, дощами та приморозками. *«Єврейські кучки тоді як наша [Паска] має бути, тільки дві неділі борше. Та тоди знаєте шо, коли їхні кучки, такі дощі та так прячуть. Холодні жидівски кучки. Такі дощі, шо не дай Боже»* (с. Оселівка, Кельменецький р-н, Чернівецька обл.). *«За неделю до Пасхі холодно. Всеєгда. Ветер і холод. Всеєгда. Ранняя весна. За неделю до Пасхі всеєгда холодно. Уже і картошку садят, а холодно. Всеєгда»* (м. Черкаси). *«Великдень, а перед цим дуже холодно. Ждемо шоб пройшло – почнеться тепло. Дуже холодно. Тепло буде після кучок. Це Маца єврейська. Чи за неділю, чи за дві неділі перед Паскою»* (сmt. Іларіонове, Сінельниківський р-н, Дніпропетровська обл.). Притаманність кучок саме цьому календарному періоду у Північній Бессарабії відмітили російські дослідники О. Белова та В. Петрухін [8].

Значне погіршення погоди – похолодання навесні, пов'язане в українців з Вербною неділею. Практично по всіх регіонах України були зафіксовані такі метеорологічні прикмети-приказки. *«Прийшов Вербич – кожуха позич»* (с. Острів'я, Шацький р-н, Волинська обл.). *«Вербич – кожух на себе натич»* (с. Круничполе, Ічнянський р-н, Чернігівська обл.). *«Прийшов Вербич – кожух і свиту тербич. Вербний тиждень взагалі холодний»* (с. Ганнівка, Братський р-н, Миколаївська обл.). В окремих випадках інформанти самі проводять паралелі між Вербною неділею у православних та «єврейськими кучками». *«Вербна неділя, вона холодна. І ви знаєте ще. У нас оце Вербна Неділя, а в євреїв Паска. І оце всігда наша мама казала: Ну всігда, каже, оце Вербна холодна. Оце єврейська Паска. Оце вона нам порте все. Єврейські кучкі. Да»* (с. Берестове, Бердянський р-н, Запорізька обл.). *«На Вербну неділю – холодно. Це жидівські празники»* (с. Куйбишівка, Єланецький р-н, Миколаївська обл.). *«Вербная неделя всегда очень холодная. Еёо называют жидовская паска»* (с. Гремяч, Новгород-Сіверський р-н, Чернігівська обл.).

У Сакському районі Автономної Республіки Крим «єврейські кучки», як показали польові матеріали, припадають на дещо раніший період весняної

пори, що збігається з початком – серединою березня і в уявленнях жителів краю поєднується зі святом Явдохи. *«Кучкі я знаю хорошо. Вот эта ж перед Пасхай. У нас Пасха, а у ніх не знаю как, празнік називался... Што ми замечали і сейчас даже замечаем, как начинаются еврейские кучкі, а потом называется наша Евдоха. Вот ветер дует, холодно становится вот в это время. Почему, не знаю, вот когда так делает. Почти всегда ветер дует і вот говорят: «Щас еврейские кучкі ідут, а потом будет наша Евдоха. Тоже сумашедшая, тоже ветер дует». Всегда говорили: «Бешеная Евдоха». І вечно ветер дует»* (с. Добрушине, Сакський р-н, АР Крим) ¹.

Зібраний нами польовий матеріал показав, що зі святом Явдохи у різних регіонах також пов'язують погіршення погоди. *«Явдоха – переметоха. Буває на Явдоху таке лепіть, шо і света не відна. Єдуть у Кузнічі на храм саньмі, а адтуля возам»* (с. Хотівля, Городнянський р-н, Чернігівська обл.). *«Сердяться на неї, бо Явдоха хвостом круте. Дві неділі до Явдохи і дві неділі після Явдохи – метелиця, і таке, і сяке»* (с. Губівка, Компаніївський р-н, Кіровоградська обл.). Зв'язок свята Явдохи з вітряною погодою на Буковині проявився у забороні замітати хату. Порушення цієї заборони могло призвести до великих вітрів улітку. *«Чотирнадцятого березня Явдоха. Це так вона віє. Любе віяти. Та треба, щоб вона чотирнадцятого відвіяла, а то потому як кукурудза вже є велика, а вона зачинає фокуснічати. Кукуруза вже хоче прясти, а вона як зачинає робити: повалит, попутає тако. Йо. То не смій віник брати в руки на Явдоху. Чотирнадцятого. Не можна. Вона таке тобі наробит, шо будеш видіти. [сміються] Я знаю, шо на Явдоху нетреба нічого робити. Дуже її сяткуют старі люди. То навіть віник нетреба у хаті брати. Бо вона дуже потому... Вінести з хати, бо ти шос забудеш тай хапнеш віник тай тоді фер-фер, тоди вона вам покаже фокуси»* (с. Глиниця, Кіцманський р-н, Чернівецька обл.).

Під «кучками» українці також розуміють свято Суккот – прославляння Всевишнього – після днів Суду, Розкаяння та Покути, коли настає пора веселощів. Свято Суккот починається 15 числа місяця тішрей і триває протягом 8 днів. Свято має кілька назв: свято куренів (кучок), свято збору врожаю, кінець поневірянь пустелею, свято людяності та миру, свято черпання и поливання, з проханням дощів для майбутнього урожаю [23]. Перші сім днів цього свята названі «Суккот», тому що в ці дні потрібно жити в куренях. «Курінь» на івриті – «сукка́», курені – «суккóт».

Нині курені будують з будь-чого головне, щоб на даху були гілки, хоча наші польові матеріали не дали прямої вказівки на це, адже це не було предметом нашого наукового інтересу. Місцевого колориту надавали йому нехарактерні для Ізраїлю матеріали, які використовували євреї в Україні. «Два

¹ Висловлюємо подяку Величко Тетяні за надані матеріали.

дні роблять із соняшників такі будки і там їдять в них (аналог житла, в якому жили євреї в Єгипті)» [14, арк.147]. *«Тай то будували якіс такі надворі з кіль – такі собі кучі з хвої»* (с. Кривопілля, Верховинський р-н, Івано-Франківська обл.). *«Кучки, то було осінню. Знаю через те, що як кукурузи ламали, а то, ні чім вони ростуть,, називається кукурузовіна. То вони брали, як не мали свого, то брали у людей, і робили такі чтирі стовпчики та кладки отакі от, і так стіни робили навколо. І там такі двері лишили собі, щоб вони могли зайти. І наверх одівали стріху, щоб оно... С одної сторони кидали, с другої. Так-так, шо дощик падав, то не промоков. То стіков потім. І вони там собі стелили солому, і там вони сиділи. То було два дні, то в тих кучах вони сиділи. Там і їли, і там і молились»* [16]. В єврейських містечках України часто до будинків прибудовували веранду з розсувною стелею – на час свята Суккот ця веранда слугувала родині суккою [18, с. 278]. Дерев'яні щити-люки мали декоративне покриття, що імітує укладання з очерету, вочевидь у пам'ять про те, що перші курені робили тут з цього матеріалу [19, с. 354]. Традиційно покрівлю сукки викладали зі свіжих гілок так, щоб уночі крізь неї проглядали зорі. Курінець прикрашали гірляндами, малюнками, свіжими фруктами і квітами [10, с. 171].

Наші сучасні польові матеріали дають можливість лише в загальних рисах з'ясувати, яким чином уявляли українці свято Суккот. *«А свет у них не було. Були кучки. Їкіс день кучок. Тай там ходили у тоту кучу, тай там читали, тай там їсти заносіт, а йдут у хату тай ще у хаті читают. Такі ек будки, ек тепер будуют ті склепи на базари. То таке. А видтак то то розбивают. То восени. Осінню тоте. Тоті кучки. Я знаю добре ті кучки, ті буди, ек вони будували»* (с. Кривопілля, Верховинський р-н, Івано-Франківська обл.). Розповіді українців про ритуали, які відбувалися під час єврейських свят свідчать про пильну увагу до обрядів сусідів та їх своєрідне тлумачення, інколи з точки зору власної традиції. Досить часто ці розповіді відображають стійкі стереотипи.

Матеріали, що надійшли у 1920-ті роки до Етнографічної комісії від дописувачі з різних населених пунктів України, які зберігаються у Архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України містять окремі свідчення про єврейські осінні свята, які прийнято називати «кучками». Зокрема, найчастіше таким днем вважалось 14 вересня – День Семена Стовпника. *«І взагалі з цим празником [Семена – О.В.] звертайтесь до євреїв, бо це їхній празник (с.Полошки, Глухівський р-н, Сумська обл.)»* [22, арк.192]. У селах Охтирського р-ну Сумської обл. помітний взаємозв'язок свята Семена та горобців. *«На Семена горобців неможна бачити, кажуть, що вони літають купатся до жидів (с.Зарічне)»* [22, арк. 38]. *«На Семена горобці збираються в купки так само, як зараз і жиди, бо ж горобці не що інше як ті ж таки жиди*

через те, що вони кажуть: *джив, джив, джив!* Як ото зберуться де в дровах або що (с. Комиші)» [21, арк. 208]. У Рівненському пов. Волинської губ. було зафіксоване вірування, що горобців на Семена чорт збирає в купу і міряє міркою: повну мірку бере собі, а ті, що будуть понад мірку, пускає в світ [17, с. 278]. У Літинському пов. Подільської губ. стверджували, що горобці збираються в очереті, де чорти їх міряли мірками (четвериками), що було понад мірку, те чорт випускає, а решту забирає собі [24, с. 60]. Подібні свідчення стосуються і Гуцульщини, де побутувало вірування, що Бог посилав Симеона Стовпника на землю з галеткою (посудина $\frac{1}{4}$ кірця), щоб позбирати в неї горобців. Як назбирає повну і зчеркне через верх, то ті зчеркнені летять у світ, а решту забирає з собою. Володимир Шухевич відмічав, щоб жйирва – горобці, не робили шкоди потрібно святкувати день Семена Стовпника, щоб Бог посилав святого Семена на землю [25, с. 266].

У окремих регіонах України саме з осінніми «кучками» пов'язують погіршення погоди у вигляді дощу. *«Осьо жидовськіє кучкі були, то доще йшли»* (с. Бистричі, Березнівський р-н, Рівненська обл.). Вивчаючи літературу попередніх періодів, О. Белова звернула увагу на метеорологічні прикмети, пов'язані зі святом Суккот, зокрема стосовно опадів на ці дні: *«єврейські кучки – дощ буде»* і навпаки *«дощ іде – наближаються кучки»* [2]. Ймовірно, що поява у дворі молільної школи жердини, встановленої рабином, – сигнал до початку будівництва куренів – могло слугувати не лише звісткою про початок сівби, а й попередженням про наближення періоду дощів. Нині, коли в українців не має можливості спостерігати такий сигнал, затяжні осінні дощі асоціюються з початком «єврейських кучок». Інформанти не можуть точно вказати коли вони починаються, інколи вони просто зазначають, що «кучки» восени. Трапляються свідчення, що «кучки» припадають на жовтень – листопад. *«Єврейські кучки – це осінню дуже дощі ідуть тоді. Десь у жовтні. Воно не один день. Десь тиждень»* (м. Кам'янець-Подільський, Хмельницька обл.). На Рівненщині для визначення термінів «кучок» використовують християнське свято Різдва Пресвятої Богородиці, яке припадає на 21 вересня і прийнято називати Пречистою, Другою Пречистою. *«Вже вони [кучки] мабуть кончаютьца. То по Причистій кілька вже? Вони місяць. Од двадцять першого числа. Вони до Пречистої дві неділі, до то називається свато. А вже після Пречистої, то кучки називається»* (с. Осова, Дубровицький р-н, Рівненська обл.). *«Перед Пречистою, двадцять першого [вересня – О. В.], всегда кучки, іде дощ»* (с. Ремчиці, Сарненський р-н, Рівненська обл.).

Таким чином, польові матеріали засвідчили, що попри відсутність значних контактів з євреями нині, в реальному житті досить живим залишається іноетнічний елемент у метеорологічних уявленнях українців, які у минулому

досить тісно спілкувалися з представниками цього етносу. Аналіз зібраних матеріалів показав певні регіональні особливості уявлень про погіршення погоди навесні (Песах), що характерно для півдня України, та восени (Суккот), головним чином на заході та півночі України. Помічені деякі паралелі з українськими святами, зокрема, Явдохи, Вербної неділі, Семена Стовпника. Уявлення українців про єврейські свята доповнюються різноманітними стереотипами, здатними заповнити нерозуміння чужої культурної традиції.

Васянович Александр

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ УКРАИНЦЕВ О «ЕВРЕЙСКИХ КУЧКАХ»
(ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ ИЗ РАЙОНОВ
ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ)**

РЕФЕРАТ

В статье на основе полевого материала рассматриваются метеорологические представления украинцев, касающиеся еврейских кучек и некоторых их проявлений в традиционных украинских верованиях о неблагоприятных явлениях погоды в отдельные периоды года.

Ключевые слова: верования, народный календарь, метеорологические знания, еврейские кучки, региональные особенности

Vasianovych Oleksandr

**NOTIONS OF THE UKRAINIANS ABOUT JEWISH FEAST OF
TABERNACLES (BASED ON THE MATERIALS FROM THE
REGIONS OF ETHNO-CULTURAL CONTACTS)**

SUMMARY

On the basis of field data the article considers meteorological conception of Ukrainians on Jewish feast of Tabernacles and some demonstration of the latter in the traditional Ukrainian beliefs about severe weather at certain times of the year.

Keywords: beliefs, folk calendar, meteorological knowledge, Jewish feast of Tabernacles, regional features

Джерела та література

1. Амосова С.Н. Материалы полевых исследований 2004–2009 гг.: Славяне и евреи в «своих» и «чужих» календарных праздниках // Русский фольклор. – Спб., 2011. – Т.34. – С. 403–408.
2. Белова О. «У нас ат жыдоў взяли звичай: як пьюць – гаварыць «шолам»...» Славяне и евреи о «своих» и «чужих» календарных праздниках // Солнечное сплетение. Литературный журнал. – Иерусалим. – 2001. – №14–15. – С. 132–140.
3. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. – М.: «Индрик», 2005. – 288 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.inslav.ru/images/stories/pdf/2005_Belova_Etnokul'turnye_stereotipy_v_slav'anskoj_narodnoj_tradicii.pdf.
4. Белова О. Евреи и славяне. Народная магия в регионах этнокультурных контактов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/belova1.htm>.
5. Белова О. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. – 1997. – №1. – С.25–32 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/02_b/el/olva_02.htm.
6. Белова О. О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.many-books.org/auth/9963/book/38283/belova_olga/o_jidah_i_jidovskoy_vere_v_narodnyih_predstavleniyah_vostochnyih_slavyan/read.
7. Белова О., Петрухин В. «Еврейский миф» в славянской культуре [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/187/belova.htm>.
8. Белова О., Петрухин В. Славяне и евреи: практика и мифология соседства (по материалам полевых исследований в регионах этнокультурных контактов) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://right.karelia.ru/rus/index.php?razdel=articles&page=2008031350>.
9. Белова О. В. Религиозные практики евреев глазами этнических соседей (по материалам полевых исследований 2000–2004 гг.) // Религиозные практики в современной России. – М., 2006. – С. 325–341.
10. Боряк О. Україна: етнокультурна мозаїка. – К., 2006. – 328 с.
11. Доля єврейської духовної та матеріальної спадщини в ХХ столітті: зб. наук. праць. – Матеріали конференції 28–30 серпня 2001 р. – К., 2002. – 400 с.
12. Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції. Київ, 8–9 грудня 1994 р. / ред. Г. Аронов та ін. – К., 1998. – 232 с.

13. Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції. Київ, 2–5 вересня 1996 р. – К., 1997. – 334 с.
14. Єврейські обряди легенди та інше. Записи різних збирачів та копії, зняті В.Кравченком. 1924–1926 рр. Рукопис. // АНФРФ ІМФЕ. – Ф. 15–3. – Од. зб. 207. – Арк. 138–161.
15. Євреї в Україні: історія, культура, традиції. – Збірник / ред. І.Ф.Курас та ін.. – К., 1997. – 255 с.
16. Записали О. Белова та Т. Величко 20 серпня 2009 р. у м. Надвірна Івано-Франківської обл. від Свидрук Євгенії Петрівни, 1925 р.н., родом з с. Отиня Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://jgaliciabukovina.net/uk/111805/interview/interview-ievhenia-svidruk-nadworna-ifnad09012-part-i>.
17. Зеленин Д. Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества. – Пг., 1914. – 483 с.
18. Кержнер А. Традиції та побут євреїв України / Нариси з історії та культури євреїв України. – К.: Дух і Літера, 2005. – С.275–299.
19. Котляр Є. Сакральна і повсякденна єврейська архітектура / Нариси з історії та культури євреїв України. – К.: Дух і Літера, 2005. – С. 330–359.
20. Нариси з історії та культури євреїв України. – К.: Дух і Літера, 2005. – 440 с.
21. Народний календар, весілля, прислів'я, приказки, колядки, щедрівки, псня, вірші, загадки, лічилки, прикмети, повір'я, замовляння, землемірство, землеробство, город-ництво, сівба тощо. 1926–1930 рр. // АНФРФ ІМФЕ. – Ф.1–7. – Од.зб.825. – 222 арк.
22. Народний календар, пісні, частушки, вірші, колядки, щедрівки, весілля, прислів'я, приказки, анекдоти, легенди, казки, звичаї, вірування, землемірство, городництво, сівба, косовиця тощо. 1925–1930 рр. // НАФРФ ІМФЕ. – Ф.1–7. – Од.зб.820. – 203 арк.
23. Суккот [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://reformkiev.com/tradition/jewholidays/sukkot>.
24. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край, снаряженной Императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ. Юго-Западный отдѣль. Материалы и изслѣдованія, собраніе д. чл. П. П. Чубинскимъ. – С.Пб., 1872. – Т. I. – XXX, 224 с.
25. Шухевич В. Гуцульщина. – Л., 1904. – Ч.4. – 272 с.
26. Jews and Slavs. Т.7. Євреї та східні слов'яни: нариси про культурні взаємини / ред. В. Москович. – Єрусалим – К., 2000. – 349 с.

УДК 398. (=162.1) (477.54)

ПОГРАНИЧЧЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ: ПИТАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена сучасним етнокультурним процесам та питанням ідентичності на українсько-білоруському пограниччі через 25 років після аварії на ЧАЕС, яка негативно вплинула на локальні традиції внаслідок міграції місцевого населення. У дослідженні представлено матеріали моніторингу різних категорій населення, зокрема студентської молоді, в регіоні Гомеля (Республіка Білорусь), здійсненого під час реалізації спільного українсько-білоруського проекту «Традиційна культура Білорусі та України: діалог у східноєвропейському контексті» (№ Ф54.5/011 Державний фонд фундаментальних досліджень України, 2013-2014).

Здійснено спробу аналізу наслідків впливу гуманітарних катастроф на функціонування народних традицій у локальних регіонах порубіжжя та накреслено перспективи збереження нематеріальної духовної культури в умовах сучасних глобалізаційних трансформацій.

Ключові слова: етнокультурні процеси, глобалізація, аварія на ЧАЕС, моніторинг, ідентичність

Життєдіяльність населення після Чорнобильської катастрофи залишається в центрі актуальних питань сучасної науки, як в Україні, так і в державах, які з нею межують, а також у віддалених куточках світу, де місто Київ у перші роки після аварії на ЧАЕС асоціювався зі страшним лихом. На жаль, до теперішнього часу більшість програм, що торкалися ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС, як правило, відрізнялося відомчим характером. Україна залишалася часом напризволяще зі своїми турботами. Окреслена проблематика передбачала об'єднання наукового досвіду академічних та університетських учених багатьох країн по вивченню даного регіону з врахуванням сучасних вимог. Одним з найважливіших залишалось також проведення нових спільних польових досліджень по збереженню унікальної культури постраждалих районів з врахуванням регіональної специфіки прикордоння.

До проблеми збереження культурних цінностей людства постійно звертається ЮНЕСКО, можна згадати ряд конвенцій про охорону нематеріальної культурної спадщини, до яких приєдналася й Україна. В останні роки згадана міжнародна організація звертає особливу увагу на культури, що зникають внаслідок екологічних катастроф на земній кулі, до яких можна

зарахувати і Чорнобильську аварію, що негативно позначилася на екології культури теренів пограниччя України, Білорусі та Росії.

Особливу увагу слід звернути на екологічні чинники та їх вплив на соціокультурні параметри проживання в зоні Чорнобильської катастрофи, яка викликала негативні трансформації на українсько-білоруському пограниччі, порушивши весь комплекс функціонування народної культури у зв'язку з масовим переселенням цілого ряду сіл в інші регіони. Таким чином відбулися негативні зміни в життєдіяльності населення, у зв'язку з його частковою чи іноді повною міграцією, що вплинуло і на динаміку традицій. Виникла проблема їх охорони та збереження, яка вимагає вирішення в контексті культурної політики кожної держави.

У зв'язку з цим з'являється термін «втрачена культура» в контексті окремих сіл та місцевостей, який сьогодні набув поширення в різних контекстах, особливо, коли йдеться про вимушене переселення у зв'язку з різними природними катаклізмами чи будівництвом промислових об'єктів, гідроелектростанцій, штучних морів тощо.

Сучасні етнологія та фольклористика слов'янських країн сьогодні повному висвітлює різнобічні питання функціонування фольклорної культури та її збереження. Ця проблема стала центральною в дослідженнях багатьох європейських дослідників, йдеться про менш масштабні, але складні ситуації довкола переселенців територій, де почалося будівництво АЕС чи інших техногенних проектів. Резонанс в усьому світі викликала нещодавна аварія в Токіо, що позначилося і на змінах в державній політиці ряду держав, зокрема Німеччини, яка задекларувала свою відмову від атомних станцій. Тому нових аспектів набуває і вивчення екології фольклору на порубіжжі Чернігівської, Гомельської та Брянської областей, які утворюють певний просторовий та культурно-етнографічний ареал.

Термін «екологія культури», який увійшов до наукового обігу в країнах Західної Європи ще в середині ХХ ст., в українській науці з'явився лише на початку 90-років, коли почалися процеси її деїделогізації. Так, екологічними дослідженнями в галузі культури займається етнічна екологія (етноекологія) і екологічна антропологія.

У цей же час в етнологічних дослідженнях Польщі починає вживатися термін «екологія фольклору». Із цієї проблематики в європейських країнах проводилися численні конференції. Зокрема, одна з щорічних наукових конференцій Польського народознавчого товариства, яка відбулася в Лодзі в 90-ті роки ХХ ст., була присвячена проблемі екології народної культури.

В Україні та поза її межами високу оцінку отримали матеріали міжнародної конференції «Полісся: мова, культура, історія» (Київ, 1996), видані

спільно з Міністерством України у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС, у яких директор ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України акад. Г. Скрипник одна з перших звернула увагу на етнокультурні та соціально-психологічні адаптаційні процеси в середовищі поліщуків-переселенців [5, с. 28-37]. До Чорнобильської проблематики неодноразово звертається український етнолог Г. Бондаренко, постійний учасник багатьох експедиційних обстежень у зоні Чорнобильської катастрофи, моніторинг змін етнічних процесів Чернігівщини проводить директор філії ІМФЕ ім. М. Ф. Рильського НАН України в Чернігові Ю. Русанов, автором даної статті здійснено дослідження у сфері екології фольклору в контексті сучасних трансформацій на прикордонні.

Для трьох сусідніх країн – України, Білорусі та Росії Чорнобиль став не тільки трагедією, але й пізнанням та визначенням своєї «ідентичності» в новому часовому та географічному просторі. Незважаючи на втрату своєї «малої батьківщини», власного дому, вони зуміли зберегти в своїй пам'яті місцеві традиції, підтримуючи їх у своїй пам'яті. Це підтвердили результати нашого опитування, здійсненого в останні роки з місцевими мешканцями, зокрема в м. Гомелі та Чернігові.

Страшних втрат зазнали східнослов'янські цивілізації за часів Другої світової війни та тоталітарних режимів, що панували в їхніх країнах, ніхто не міг передбачити нових потрясінь. Чорнобильська трагедія стала випробуванням не тільки для наших сучасників, а й залишається зоною ризику для майбутніх поколінь українців, білорусів, росіян та інших народів, що зазнали цього страшного лиха.

В сучасний період увага дослідників порубіжжя все більше концентрується на етнічній проблематиці. В колі зацікавлень сучасної фольклористики та етнології на одному з чільних місць залишаються міжетнічні процеси на порубіжжі, а також процеси акультурації та асиміляції. Та провідне місце належить етнонаціональним процесам та формуванню нових форм етнічної самоідентифікації, в основному з відродженням українського етносу українсько-білоруського пограниччя після проголошення незалежності України, які від «тутейших» почали усвідомлювати себе вже як «титильна нація», в зв'язку з цим нового змісту набуває побудова нової моделі етнокультурної ідентичності.

В зв'язку з цим важливим є моніторинг не тільки їх ставлення до Чорнобиля, а й їхньої ідентичності вже в нових місцях поселення. Особлива увага в останні роки приділяється висвітленню проблем національної ідентичності, самосвідомості, збереженню й захисту національних культур, взаємної толерантності й недопущенню міжнаціональних конфліктів, місцю національностей в сучасній Європі, міжетнічним процесам, що відбуваються на пограничних територіях [1, с. 4].

Чи можна говорити про деформацію народних традицій у постраждалих регіонах, зміни у фольклорному репертуарі того чи іншого локального середовища, а також появу в поведінці людей нових постчорнобильських стереотипів, пов'язаних з їх психологічною адаптацією в інших умовах проживання. Тільки конкретні матеріали польових досліджень допоможуть розкрити провідну комунікативну роль особистості виконавця, вплив на нього сучасних трансформаційних процесів. На увагу заслуговує і система взаємовідносин місцевих жителів у тому чи іншому населеному пункті. Особливо слід виділити зміни, які відбулися у фольклорному репертуарі жителів прикордоння, які стали переселенцями. Але більшість населення залишилася в місцях свого проживання,

Вивчення регіональної історико-культурної спадщини, нові записи на місцях обрядів і фольклорних текстів дозволять визначити ефективні форми збереження народної культури пограниччя, його локальної специфіки на сучасному етапі. Одним з важливих методів дослідження для фольклористів та етнологів стало опитування місцевих жителів.

Така спроба через 25 років після аварії на ЧАЕС була здійснена автором статті на Гомельщині, в основному серед студентської молоді*.

Хоча серед респондентів були люди й середнього віку – 40 років і більше, переважну більшість становила студентська молодь та випускники вузів... Слід відзначити, що лише половина респондентів поділяє своє життя на два етапи: до Чорнобиля та після. З одного боку, це можна пояснити віковим статусом, з другого, тим, що вони залишилися жити у своїх населених пунктах. Гомельська область для них досі є епіцентром трагедії і вважається найбільш постраждалою та забрудненою...

Питання, яке стало ключовим та найболючішим для респондентів стосувалося поділу свого життя до і після Чорнобиля.

Характерно, що воно хвилює не тільки середнє покоління, а й наймолодших, особливо тих, котрі народились 1986 року. Для них цей рік став своєрідним маркером, який відрізняв їх від навколишнього середовища.

Молоді люди, що мешкають у Гомелі, підкреслюють, що вони після аварії на ЧАЕС вже не відпочивають на річці, не плавають у ній, вбачаючи в цьому загрозу для них радіації, але водночас переважна більшість респондентів у сільській місцевості спокійно ставиться до дарів природи, продовжує збирати гриби та ягоди, ніби нічого не сталося: «Можна мешкати навіть в зоні, якщо не боятися, – зазначає під час опитування один з респондентів, – від радіації ніде не заховаєшся. Стало зрозуміло, що людина до всього звикає». Остання відповідь, яка відображає певне песимістичне ставлення мешканців Білорусі до ситуації після Чорнобиля, є доволі типовою. З нею можна зустрітися і серед

багатьох українців. Як наприклад: «Ми переживаємо наслідки катастрофи». Адже переважна більшість респондентів своїми висловлюваннями б'є на сполох: «Люди забули про аварію!»

Категорія людської пам'яті залишається домінантною в наших записах. Сприйняття минулого через сучасність та майбутнє бачиться іноді на підсвідомому рівні традиційних фольклорних образів та символів. Це сприйняття можна віднести і до оцінки подій, зокрема. Нагадуванням майбутнім поколінням про минулу трагедію має стати символічний новий обеліск, який планують звести в Гомелі. Наші респонденти були переважно вихідцями з різних районів Гомельщини, яка фактично повністю постраждала від аварії, хоча в деяких людей зберіглося відчуття, що саме місто Гомель постраждало більше, ніж їхні рідні села та домівки. Через усні наративи проходить народнопісенний образ рідного дому, який стає захистом та притулком від біди, та символічний образ матері, адже саме її постать бачать мешканці Гомельщини в майбутньому монументі... Чи монумент має стати нагадуванням про минуле та увічненням пам'яті чорнобильців, які поклали своє життя за наше майбутнє.

На питання, якщо автором монумента були б, то яким би ви його створили? Лунає відповідь, яка є непоодинокую: «Щось символічне, жінка, моя мама». Це може нагадувати нам традиційні символи, пов'язані з Другою світовою війною. Водночас направляємо і на певний скептицизм щодо зведення меморіалів: «пам'ятники пам'ятниками, а про ліквідаторів забувати не можна!!!»

Тобто людський фактор залишається критерієм ставлення до сучасності, адже, як в Україні, так і Білорусі колишні ліквідатори вважають себе часом забутими владою та суспільством. Іноді можна зустріти і негативне ставлення до них декого з оточуючих. Це вимагає окремого вивчення етнопсихологами з відповідним виробленням державної політики з толерантності та вихованню учнів на прикладах їх героїзму та мужності.

«Памятники должны предостерегать от повторения подобной ситуации», – зазначив один з наших респондентів. Тож як позначаються відповідні екологічні втрати на функціонуванні народної культури, зокрема на сучасних фольклорних традиціях?

Найпродуктивнішими жанрами усної народної творчості на сьогодні в згаданих регіонах стали анекдоти, прислів'я та загадки, в яких можна натрапити на так званій «чорний гумор», пов'язаний з чорнобильськими подіями. Такі твори почали з'являтися відразу після аварії на ЧАЕС по всій Україні, як відзначали у своїх попередніх розвідках дослідники чорнобильського фольк-

лору, зокрема Лариса Фіалкова: Чорнобильський фольклор породив нову концепцію часу та простору, цілком відмінну від попередньої» [7, с. 76].

Навіть на наші запитання часто відповіді прислів'ями, наприклад: Яка відстань вважається безпечною для проживання від ЧАЕС? Чим далі, тим краще.

Поширеною в сучасному фольклорному репертуарі Гомельщини стала загадка, де в гумористичній формі відображається нова трагічна дійсність – виникнення зони відчуження: Там де птахи не співають, дерева не ростуть? Що це?

Особливо це стосується уваги дослідників до сучасних записів фольклору в контексті трансформаційних процесів, що відбуваються, його збереженню на пограничних теренах, де ще збереглися своєрідні «острівці» народних традицій. Чимало було здійснено в цьому плані відомою білоруською фольклористкою В. С. Новак, яка опублікувала цікаві матеріали з постраждалих регіонів [6].

Водночас завданням фольклористів залишається не забувати про культурну політику їхніх країн, де народна творчість має отримати відповідне місце як в системі освіти, так і в засобах масової інформації та медіапросторі. Чорнобильська проблематика повинна залишатися в колі інформаційної та наукової сфери, нагадуючи про важливість збереження народної пам'яті як протидії руйнівним тенденціям сучасного глобального світу.

«Чорнобиль, – зазначає Г. Бондаренко, – став початком нового екологічного світогляду, іншого, ніж до катастрофи, світогляду та способу життя не тільки для населення найбільш постраждалих регіонів, але й для населення всієї України в цілому» (Галина Бондаренко, Сучасні міфи про Чорнобиль. 2, с. 371).

Важливе місце в умовах загрози знищення всього комплексу народної культури унікальної природної та етнокультурного середовища прикордоння займають фольклорні традиції, дослідження яких залишається однією з найбільш актуальних проблем сучасної фольклористики в Україні а також в сусідніх країнах – Білорусі, Польщі та Росії. У наш час все більшого значення набуває вивчення географічного, просторового ареалу народної культури. У зв'язку з цим виникає питання про історико-географічних регіони або зони із стійкою культурою, де проживають представники різних національностей. Ще у 80-тих роках ХХ ст. спільне польове дослідження згаданого регіону здійснили українські фольклористи М. М. Гайдай, Н. С. Шумада, В. А. Юзвенко разом з білоруськими науковцями К. П. Кабашниковим та Г. О. Барташевич. Матеріали спільних українсько-білоруських експедицій зберігаються в Архівних наукових фондах рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Вони, безперечно, представляють сьогодні особливий інтерес, як для дослідників порубіжжя, так і місцевостей, які постраждали внаслідок аварії на ЧАЕС. Було записано цілий ряд фольклорні твори у селах Ріпкінського району

Чернігівської області, які увійшли за невеликий проміжок часу до забруднених територій.

Фольклор – витвір рідного середовища, його історична пам'ять, з яким себе ідентифікує носій, відзначає С. Й. Грица. Властивість ідентифікувати себе з фольклором – специфічна риса ментальності українця, звиклого бути не завойовником чужих, а охоронцем своїх святинь [3, с. 75]. Ці символічні слова відомої української фольклористки можна з певністю віднести до цього регіону, де на російсько-білорусько-українському пограниччі феномен української культури продовжує дивувати дослідників своєю автентичністю, попри складні в минулому трансформаційні зміни депортаційні та асиміляційні процеси. Пограниччя зробило їх етнічно активними [3, с. 81].

Думка відомої дослідниці українсько-польського прикордоння С. І. Грици, є актуальним для регіонального дослідження народної культури, для розуміння важливості збереження спадкоємності традицій місцевого населення в нових регіонах переселення. Цікавим є факт, що С. Й. Грица особисто брала участь у чорнобильських експедиціях.

Так, деякі локальні традиції стали втраченими у зв'язку з переселенням ряду сіл за межі України. Зокрема, із забрудненої зони після аварії на ЧАЕС було переселено до Чехії село Мала-Зубівщина Коростенського району Житомирської області. Виїхала в метрополію частина поляків, які проживали у Народицькому, Коростенському та Малинському районах цієї ж області.

Особливе місце в дослідженнях повинна займати проблема фольклорної пам'яті, як засвідчує і вищенаведені нами результати опитування, та усної історії свого краю, у зв'язку з місцевими реаліями. Увага повинна бути зосереджена на особистості виконавця, який у прикордонних регіонах виступає не тільки як носій місцевих традицій, але і як людина, яка їх підтримує і розвиває. З ним тісно пов'язане питання самоідентифікації на прикордонні, яким сьогодні займається широке коло фольклористів та етнологів у різних країнах Європи.

Актуальним залишається питання наскільки стійкими є національні традиції в регіонах, які постраждали після аварії на ЧАЕС, які для багатьох її носіїв залишаються «малою батьківщиною»?

Зона Чорнобильська катастрофи, яка негативно зачепила порубіжжя України та Білорусі вимагає сьогодні посилення уваги представників гуманітарної сфери – етнологів, фольклористів, істориків, культурологів в контексті посилення трансформаційних змін, які відбуваються на прикордонних територіях в останні роки. Вивчення згаданих процесів дозволить подолати екологічні перешкоди як в медико-географічній сфері, так і в екології культури, сприяючи реновації людського фактору а також адаптації населення в нових

умовах проживання в соціокультурному середовищі Чорнобильської катастрофи, що торкнулося заповідних праслов'янських земель пограниччя.

Програма комплексних досліджень включала проведення вибіркового анкетного опитування, аналіз різноманітних джерел історичного, історико-етнографічного, демографічного, статистичного, релігійного характеру, що містять дані про регіон; вивчення думки експертів (представників адміністрації регіонів, шкіл, церков та ін.).

Як джерела залучалися матеріали переписів населення, статистичні матеріали поточного обліку, узагальнюючі праці з етнології та фольклористиці Росії, України і Білорусії, в яких є матеріал по темі, запропонованої для вивчення, а також з метою порівняльно-історичного аналізу будуть вивчатися архівні матеріали та колекції музеїв регіону. На цьому тлі важливою залишається фіксація сучасного фольклорного репертуару різних населених пунктів, яке б проводилося не вибірково, а з урахуванням реалій кожної країни.

Здійснене дослідження в рамках виконання спільних проектів є важливим для науковців трьох країн по визначенню на сучасному етапі екологічних функцій культури та їх впливу на соціокультурні параметри людського фактору в зоні Чорнобильської катастрофи, яка викликала негативні трансформації на українсько-білорусько-російському пограниччі, охопивши території Чернігівської, Гомельської та Брянської областей. Важливе місце в умовах загрози знищення всього комплексу народної культури унікального природнього та етнокультурного середовища пограниччя, буде приділено етно-екологічній адаптації, екологічній реновації народної культури та її збереження в зоні техногенної аварії.

В сучасний період увага дослідників порубіжжя все більше концентрується на етнічній проблематиці. В колі зацікавлень сучасної етнологічної та фольклористичної наук на одному з чільних місць залишаються міжетнічні процеси на порубіжжі та передусім проблема недопущення етнічних конфліктів, а також процеси акультурації та асиміляції. Та провідне місце належить етнонаціональним процесам та формуванню нових форм етнічної самоідентифікації, в основному з відродженням українського етносу українсько-білоруського пограниччя після проголошення незалежності України, які від «тутейших» почали усвідомлювати себе вже як «титульна нація», в зв'язку з цим нового змісту набуває побудова нової моделі етнокультурної ідентичності. В зв'язку з цим важливим є моніторинг не тільки їх ставлення до Чорнобиля, а й їхньої ідентичності вже в нових місцях поселення. Особлива увага в останні роки приділяється висвітленню проблем національної ідентичності, самосвідомості, збереженню й захисту національних культур, взаємної толерантності й недопущенню міжнаціональних конфліктів, місцю національностей в сучасній Європі, міжетнічним процесам, що відбуваються на пограничних територіях.

Здійснюване дослідження є актуальним та має важливе науково-практичне значення. Так, білоруські партнери розглядають різноманітні аспекти минулого та сьогодення згаданих регіонів для вирішення завдань наукового та культурного співробітництва Гомельської та Чернігівської областей в рамках інтеграційної програми єврорегіону «Дніпро» а також для врахування згаданої проблематики при розробці Концепції регіонального розвитку Республіки Білорусь до 2015 року.

Поставлені питання накреслюють нові аспекти досліджень у новому українсько-білоруському спільному науковому проекті «Традиційна культура Білорусі та України: діалог у східноєвропейському контексті» (№ Ф54.5/011 ДФФД України), виконання якого розпочалося з червня 2013 р.

Вахнина Лариса

ПОГРАНИЧЬЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ: ВОПРОСЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

РЕФЕРАТ

Статья посвящена современным этнокультурным процессам и вопросам идентичности на украинско-белорусском пограничье через 25 лет после аварии на ЧАЭС, которая оказала негативное влияние на локальные традиции вследствие миграции местного населения. В исследовании представлено материалы мониторинга разных категорий населения, в частности студенческой молодежи, в регионе Гомеля (Республика Беларусь), осуществленного во время реализации совместного украинско-белорусского проекта «Традиционная культура Беларуси и Украины: диалог в восточноевропейском контексте» (№ Ф54.5/011 Государственный фонд фундаментальных исследований Украины, 2013-2014).

Осуществленно попытку анализа результатов влияния гуманитарных катастроф на функционирование народных традиций в локальных регионах пограничья и очерчено перспективы сохранения нематериальной духовной культуры в условиях современных глобализационных трансформаций.

Ключевые слова: этнокультурные процессы, глобализация, авария на ЧАЭС, мониторинг, идентичность.

THE BORDERLAND IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY GLOBALIZATION PROCESSES: THE ISSUES OF IDENTITY

SUMMARY

This article is devoted to the modern ethno-cultural identity issues and processes in Ukrainian-Belarusian borderland after 25 years of Chernobyl disaster, which had a negative impact on local traditions due to migration of the local population.

The study presents results of the monitoring of various population groups, particularly students in the region of Gomel (Belarus), carried out during the implementation of the joint Belarusian-Ukrainian project «Traditional culture of Belarus and Ukraine: Dialogue in the Eastern European context» (№ F54.5/011 State Fond of Fundamental research of Ukraine, 2013-2014).

An attempt to analyze the effects of humanitarian disasters on the functioning of national traditions in local regions of the borderlands is made and the prospects for preserving the intangible spiritual culture in contemporary globalization transformations are outlined.

Key words: ethno-cultural processes of globalization, Chernobyl disaster, monitoring, identity.

Джерела та література

1. Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. Монография. Отв. ред. Р. Григорьева, М. Мартынова. - М.: Изд-во РУДН, 2008. – 378 с.
2. Бондаренко Г. Сучасні міфи про Чорнобиль. – с. 371.
3. Грица С. Фольклор у просторі та часі. Вибрані статті. – Тернопіль: «Астон», 2000. – 224 с.
4. Лабынцев Ю. Щавинская Л., Народная литература белорусско-русско-украинского пограничья. Москва Институт славяноведения РАН, 2009. – 319 с.
5. Скрипник Г. Етнокультурні та соціально-психологічні адаптаційні процеси в середовищі поліщуків-переселенців // Полісся: мова, культура, історія. – Київ, 1996. – с. 28-37.
6. Новак В. Как умирала деревня // Справдечнае: Фольклорны зборнік ліквідаваных у выніку катастрофы на Чарнобыльскай АЭС населеных пунктаў. Гомель, 2006. – с. 5-19.
7. Фіалкова Л. Радіоактивний гумор // Фіалкова Л. Коли гори сходяться. Нариси українсько-ізраїльських фольклорних взаємин. – К., 2007. – с. 28-105.

** Висловлюємо подяку за сприяння в проведенні експедиційного дослідження в Білорусі завідувачу кафедри білоруської культури та фольклористики, Гомельського державного університету проф. д.ф.н. В. С. Новак, завідувачу кафедри білоруської мови згаданого університету проф., д.ф.н., О. О. Станкевич та аспірантці О. Павловій.*

Ганус Дзвенислава

УДК 316.472.3/392.14+392.16(447.82+.83+.87)

ОБРЯДИ СОЦІАЛЬНОЇ АДАПТАЦІЇ ДИТИНИ В РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ НАСЕЛЕННЯ ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ

На основі власних польових етнографічних матеріалів автора в статті проаналізовано основні обряди спрямовані на приєднання новонародженого в суспільство. Автор здійснив спробу реконструювати основні складові елементи обряду хрещення, а саме дії, які виконували до та після хрещення дитини. Акцентується увага на традиціях та трансформаціях у родильній обрядовості.

Ключові слова: дитина, суспільство, купіль, хрещення, куми, хрестини.

Традиційна родильна обрядовість населення західноукраїнського пограниччя – це сукупність звичаїв та обрядів, у яких простежується багатовіковий досвід, знання та вірування, що сформувалися протягом багатьох століть. Важливе місце в цьому комплексі відведено обрядам, спрямованим на введення дитини до кола сім'ї та громади. Сучасна соціальна наука визначає соціалізацію як процес засвоєння соціальних ролей та культурних норм, що розпочинається в ранньому дитинстві і закінчується в старості [16, с. 49]. Актуальними в цьому сенсі є обряди, що виконували в день народження дитини (купіль, сповивання); обрядодії, які відбувалися до та після хрещення дитини, зокрема вибір імені, кумів та святкування на честь новонародженого; перший постриг дитини. Саме ці обряди є «обрядами переходу» – критичними рубежами, які дозволяють людині перейти з одного стану в інший [5, с. 9].

Проблема соціальної адаптації дитини є малодослідженою в етнологічній літературі, що безпосередньо пов'язано з недостатнім вивченням родильної обрядовості на території західноукраїнського пограниччя. Обряди приєднання дитини до суспільства неодноразово обговорювалися в роботах А. Байбуріна [2; 3], Л. Виноградової [6], Н. Гаврилюк [7], С. Толстої [20]. В сучасній історіографії слід виділити наукові доробки А. Забловського [10], О. Кісь [16].

Джерельною базою дослідження стали польові матеріали, зібрані автором під час етнографічних експедицій у села західноукраїнського пограниччя.

Метою даної публікації є з'ясування символічного навантаження обрядів соціального характеру.

За народними віруваннями та уявленнями, дитина з моменту свого народження й протягом певного часу, що тривав до обряду хрещення, займала невизначене місце в суспільстві. Населення західноукраїнського пограниччя надає новонародженому статус представника «чужого» світу, що чітко простежується у випадку смерті дитини. Як свідчать польові матеріали, нехрещену померлу дитину було заборонено ховати на цвинтарі, мотивуючи це тим, що її душа блукатиме по світу, шукаючи свого хрещення. Соціальна інтеграція дитини відбувається за рахунок надання їй необхідних атрибутів, характерних для людської культури, а саме: одягу, імені, хрещення.

На невизначений соціальний статус дитини вказують численні формули-відповіді батьків на запитання дітей про їх походження. Дослідниця Н. Гаврилук визначила наступні групи текстів пояснення появи дітей: 1) дітей приносять тварини і птахи, рослини, природні стихії; 2) дітей посилає Бог або їх приносять реальні персонажі (баба, подорожуючі); 3) дітей купують або беруть з лікарні [8]. У населення західноукраїнського пограниччя появу дитини батьки пояснювали їй, переважно, наступним чином: дитину приносить «бузьок» (лелека); батьки знаходять її на городі серед овочів; купляють на базарі. Незважаючи на різне тлумачення походження новонародженого, їх об'єднує ідея «чужості» дитини, заперечення факту її належності батькам. Дані твердження відображають міфологічні уявлення про те, що новонародженого присилають на цей світ з «іншого» світу [6, с. 184].

Символічне відокремлення дитини від сфери «чужого» здійснюється під час першої купелі, адже купіль – один з перших кроків в серії дій, спрямованих на створення людини. Вода, за народними уявленнями, наділялася різноманітними властивостями, серед яких на першому місці була очисна функція, оскільки відбувалося змиття з дитини всього того, що не належить до людської сфери. На важливість даної функції вказує також визначення місця для виливання води після купелі. Як виявилось під час польових досліджень, на території західноукраїнського пограниччя немає єдності у вирішенні питання: куди потрібно вилити воду після купелі. За найпоширенішим варіантом – це місце під деревом, проте побутував й інший варіант, коли воду виливали за межі свого подвір'я (таким місцем могла бути дорога, ворота). Незважаючи на дані відмінності, основною ідеєю є винесення води за межі «свого» та передача «чужому».

Наступним актом приєднання новонародженого до суспільства стало його одягання. Дитину сповивали в пелюшки, які на досліджуваній території робили

зі старого одягу, зокрема з сорочок та плахт. Використання старого одягу для сповивання дітей пояснювалося економічними умовами: це було дешевше, чим виготовити новий. Разом з тим, в обряді простежується символічний характер, який полягає в тому, що для виготовлення пелюшок обирали одяг тільки старших членів сім'ї. Відповідно, першу пелюшку для дитини «дерли» з батькової старої сорочки, що, безумовно, вказує на зв'язок з архаїчним звичаєм сповивати дитину в батькову сорочку. На досліджуваній території даний обряд досі пам'ятають жінки, які народжували за допомогою баби-повитухи: «як вже народила дитину, то баба пішла на вулицю, покликкала мого чоловіка, він прийшов до хижі, а баба сказала: «Най знімає сорочку», і в ту сорочку поклала дитину» [12]. Поодиноким було свідчення про сповивання дитини в сорочку матері, зокрема у випадку народження дівчинки. Таким чином, у сповиванні дитини простежуються дві взаємопов'язані паралелі: з одного боку – це має бути елемент одягу одного з батьків, з іншого – обов'язковою ознакою одягу була його поношеність. Щодо глибинних мотивацій даних обрядодій, то на сьогодні вони вже повністю втрачені. Можна припустити, що сповивання новонародженого в батьківську сорочку символізує зв'язок між ними. Дитина стає продовженням, «розповсюдженням» не тільки матері, але й батька, його частиною [3, с. 45]. За народними уявленнями старі речі наділялися інформативною функцією, можливістю передавати дитині відомості про її батьків, визначити її приналежність до батьківського роду. Не зважаючи на значну символічну навантаженість обряду першого сповивання дитини, головним фактом являється надання одягу дитині.

Найважливіший обряд соціальної адаптації – хрещення дитини, а саме вибір імені та кумів, святкування з нагоди хрещення дитини. Важливим актом отримання дитиною статусу людини являється ім'я. Ім'я в народній традиції – це персональний знак людини, який визначає її місце у всесвіті та соціумі, міфологічний заступник, двійник або невід'ємна частина людини [20, с. 408]. Власні імена людей виникли з суспільної необхідності інди-відуального означення особистостей для практичного розрізнення їх у повсякденному житті [22, с. 148]. На вибір імені дитини значний вплив мало християнство та церква. Найчастіше населення західноукраїнського пограниччя називало дитину іменем святого, у день вшанування якого вона народилася. На користь цього може вказати той факт, що, у випадку небажання батьків назвати дитину відповідним церковним іменем, це здійснював священик під час церковного обряду хрещення дитини, без згоди батьків. На те, що священик у виборі імені дитини відіграв помітну роль, вказують численні свідчення респондентів. Ідучи до священика домовлятися про день хрещення дитини, баба-повитуха брала з собою «подарунки», традиційно це були продукти харчування, якими вона

повинна була «задо-брити» священика. За свідченням однієї з респондентів, якщо нічого не принести священику, то він міг дати дитині некрасиве ім'я, так само він міг вчинити у випадку образи на батьків дитини [15]. За сучасності в даному питанні було знайдено компроміс: дитина отримує два імені. Не менш поширеним був звичай називати дитину на честь діда чи баби. Нині у питанні вибору імені все частіше переважають модні тенденції, які здебільшого не відповідають церковному календарю та традиційним українським іменам: «То тепер в селі не такі імена, як колись, називають дітей якимись Діанами, Артурами, а то колись такого не було» [13]. Незважаючи на значне розмаїття принципів вибору імені, саме за допомогою імені відбувається розпізнавання дитини серед інших членів сім'ї. Власне ім'я супроводжує людину протягом усього життя, стаючи її своєрідним невід'ємним атрибутом. Ім'я першим зустрічає людину при появі її на світ і останнім залишається з нею, коли вона покидає земне [22, с. 153].

Важливим компонентом в комплексі даних звичаїв та обрядів є вибір кумів, які разом з батьками дбають про дитину, беручи активну участь у її житті. Як зазначає Ян Бистронь: «Уже за часів язичництва існували люди, які виконували обрядові дії, пов'язані з прийняттям дитини в суспільство. Безсумнівно, що ряд атрибутів цих людей перейшов до хресних батьків» [1, с. 91]. Дану ідею підтримував М. Косвен, зазначивши, що даний обряд виконували в епоху переходу від матріархату до патріархату, коли роль батька дитини ще не була достатньо вираженою і брат матері брав на себе обов'язки захисту і виховання дитини своєї сестри [17, с. 104]. Хреснені батьки відігравали помітну роль у житті похресника, що простежується на прикладі церковного обряду хрещення, за який вони повинні були заплатити. У виборі кумів рідні батьки дитини найчастіше керувалися принципами симпатії. Хоча, як зрозуміло з розповідей деяких респондентів, батьки звертали увагу і на фінансове становище майбутніх кумів. У населення західноукраїнського пограниччя вибір кумів відбувався за локальною традицією, яка була відмінною по всій території: «за кумів беруть рідних», «брали чужих, сусідів», «першу пару дружку і дружбу брали». Питання кількості пар кумів нівелювалося, хоча більш типовим для сьогодення є одна пара кумів, яку вибирають серед близьких родичів. За іншим варіантом, у дитини могло бути три – п'ять пар кумів, серед яких простежувалася певна ієрархія: перша пара – «головні куми, то ті, що тримають дитину в церкві», «старші»; інші пари – «то такі другі куми». Кількість кумів могла варіюватися в залежності від економічного становища батьків новонародженого. За свідченням респондентів, багаті батьки кликали кілька пар кумів, бідні – одну: «То хто багатий – кличе багато, то один був такий багатий, то кликав десять пар, а хто бідний, то одну, бо то потім

треба хрестини справити, нагодувати їх всіх, а з чого він мав то зробити» [11]. Велика кількість кумів, особливо вибраних із середовища чужих людей, за твердженням Н. Гаврилюк, аргументувалася в народі тим, що «свої і так родичі», тому брали чужих «щоб було більше родини» [7, с. 125]. Таким чином, відбувається розширення сфери «свого», за рахунок встановлення тісних контактів між групою родичів та «чужими», які стають «своїми».

Загальноприйнятою практикою є те, що на хрестини куми йдуть з подарунками – з шматком білого полотна (крижмо), яке було невід’ємним атрибутом у даному обряді. Акт загортання дитини в крижмо наділявся особливим символічним значенням: крижмо виступало як надійний оберіг і перша культурна річ [4, с. 115]. Ця ідея була втілена в тому, що з крижма дитині шили першу сорочку, яку вона мала обов’язково зносити.

Серед польових матеріалів знаходимо свідчення про хрещення дитини бабою-повитухою. Основною мотивацією передчасного хрещення був страх перед тим, що дитина може померти нехрещеною. Як зазначають респонденти, виконання обряду бабою-повитухою здійснювалося лише у випадку народження хворої дитини. Фактично, обряд хрещення обмежувався наданням дитині імені та символічним обмиванням новонародженого (кропленням, зливанням на голову) свяченої води. Аналогічний обряд хрещення міг здійснити будь-який член сім’ї за відсутності священика, що було характерним на досліджуваній території в роки радянської влади: «То не було священиків, а ще я робила вчителькою, то не можна було хрестити, бо, якби хтось дізнався, то могли посадити, то ми, як купали дитину, то головку, ручки, ніжки помили свяченою водою, перехрестили дитинку і дали ім’я» [14]. Варто зазначити, що вищезазначені обряди не замінювали церковного хрещення, яке здебільшого відкладалося на пізніший час.

У підготовці дитини до хрещення основна роль належала бабі-повитусі, яку, після ліквідації інституту народного акушерства, замінює матір дитини, в окремих випадках – матір батька дитини. Ключовим моментом у підготовці дитини до хрещення стає передача дитини від баби-повитухи до хрещених батьків. На думку, Б. Успенського дана процедура сягає доязичницького обряду, який в умовах язичницького культу виконувала сама баба-повитуха після народження дитини. У християнських умовах обряд був переосмислений і діючими особами, які виконували його, були баба та хрещений батько або матір. Відповідно, хрещені батьки представляють християнський початок, а баба-повитуха – язичницький [21, с. 104]. А. Байбурін вбачає дещо інший розподіл функцій під час передачі дитини: повитуха «ліпить» тіло людини, створює форму, а хрещені дають ім’я, приєднують до сфери духовного [3, с. 47]. Таким чином, передачу дитини

хрещеним батьком можна розглядати як ще один крок на шляху соціальної адаптації дитини.

Церковний обряд хрещення дитини за сучасності достатньо добре досліджений у науковій літературі, тому немає сенсу окремо зупинитися на цьому питанні. Саме обряд хрещення дитини засвідчував процес її прийняття до християнського суспільства. Підтвердженням цього є сталі вербальні формули, які виголошувала хрещена мати після повернення з церкви в момент передачі дитини батькам: «Взяли народжене, а принесли хрещене», «Взяли поганина, а принесли християнина», «Взяли ангелика, а принесли соколика». Таким чином, відбувалося наголошення на зміні статусу дитини, акцентувалася увага на завершенні процесу соціальної інтеграції дитини. Основною ідеєю цих дій була зміна статусу дитини, оскільки до хрещення дитину не вважали за християнина, а в багатьох випадках – навіть за людину, пояснюючи це відсутністю в дитини імені.

Завершувався процес інтеграції дитини до суспільства святкуванням з нагоди хрещення дитини – святковим обідом, «хрестинами», які відбуваються за традиційно встановленим сценарієм: пригощання, побажання здоров'я новонародженому та його сім'ї, обдаровування дитини. Провідним мотивом святкування в населення досліджуваної території було обдаровування новонародженого. Здебільшого, головним подарунком для дитини ставало кілька метрів полотна, хліб та цукор, що були обов'язковими атрибутами подарунку. Під час обіду виконували різноманітні обряди, які варіювалися в залежності від локальних традицій. Здебільшого, це був символічний збір грошей із гостей, який мотивувався необхідністю «дитині на колиску», «на капці», «на мило». Не менш важливого значення надавали вербальному обдаруванню дитини, у вигляді побажань благополуччя їй у майбутньому. У даному випадку яскраво простежується віра в магічну силу слова, про яку писав О. Потебня: «Чим далі у старовину, тим звичніша й міцніша віра у здатність слова однією своєю появою творити те, що ним означено» [19, с. 59]. Проте, незважаючи на значне розмаїття у святкуванні обряду хрещення дитини, головною ідеєю продовжує залишатися святковий обід. Як зазначає Н. Гаврилук, пригощання з нагоди народження дитини зберігає сліди давніх вірувань, із самого початку пов'язаних з язичницьким жертвоприношенням [7, с. 163].

Значне місце в обрядах, які закріплювали за дитиною не лише право на остаточне входження до громади, але й визначали її за статевою диференціацією, відводилося обряду першого постригу дитини. Варто зазначити, що на території західноукраїнського пограниччя даний обряд здобув меншу популярність порівняно зі східною Україною. Традиційно, головною дійовою

особою у виконанні постригу ставав хрещений батько дитини, за його відсутності – рідний батько, який садив дитину на стілець та стриг її навхрест, за іншим варіантом – налісо. У першому постригу дитини багато дослідників вбачають сліди ініціацій: «Якби постриг здійснювався в більш пізніші роки життя дитини, то ми з повною впевненістю могли б називати його обрядом, символізуючим перехід дитини в більш зрілий вік» [18, с. 184]. Відповідно Л. Нідерле вважає, що даний обряд вважається символом переходу з-під опіки матері під опіку батька. М. Грушевський вказував на обряд постригу як на спеціальний ритуал, що прилучав дитину до котроїсь половини роду – жіночої чи чоловічої [9, с. 83]. В даному обряді простежуються й інші мотивації, що полягають у забороні стригти дитину до року, а за іншим варіантом – доки вона не почне говорити. Порушення цього табу могло призвести до дефекту мови в дитини в майбутньому. За визначенням А. Байбуріна, обрядовий постриг дитини символізує «розв'язування мови» – важлива процедура на цьому шляху: з цього моменту дитина починає відповідати основним класифікаційним ознакам, які характерні людині, зокрема й ознаку приналежності до визначеної статі [2, с. 262]. На остаточне відокремлення дитини від «чужого» світу вказує спалення відстриженого волосся та викидання його в річку.

Отже, можна стверджувати, що в обрядах приєднання дитини до суспільства простежується дохристиянська основа, незважаючи на те, що поряд з ними здійснюються і християнські обряди. Варто зазначити, що, крім мети – приєднання дитини до сім'ї, зазначені обряди в населення західноукраїнського пограниччя ототожнюються з магічними діями, за допомогою яких прагнули наділити дитину позитивними якостями та захистити від впливу злих сил. Основними обрядами соціальної адаптації дитини є перша купіль, сповивання дитини, надання імені, вибір хрещених батьків, церковний обряд хрещення, святкування з нагоди хрещення, перший постриг дитини. Як засвідчили польові матеріали, більшість описаних дій не втратили свого значення і донині, незважаючи на поступову зміну їх символічного значення.

ОБРЯДЫ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ РЕБЕНКА В РОДИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

РЕФЕРАТ

На основе собственных полевых этнографических материалов автора в статье проанализированы основные обряды, направленные на присоединение новорожденного в общество. Автор предпринял попытку реконструировать основные составляющие элементы обряда крещения, а именно действия, которые выполняли до и после крещения ребенка. Акцентируется внимание на традициях и трансформациях в родильной обрядности.

Ключевые слова: ребенок, общество, купель, крещения, кумовья, крестины.

Hanus Dzvenyslava

SOCIAL ADAPTATION RITUALS OF A CHILD IN MATERNITY RITUALS OF THE POPULATION OF THE WESTERN-UKRAINIAN BORDERLANDS

SUMMARY

On the basis of the author's ethnographic field material the article analyzes the main rituals aimed at a newborn's joining the society. The author made an attempt to reconstruct main components of baptizing, namely the actions carried out before and after baptizing a baby. Attention is focused on traditions and transformations in maternity rituals.

Keywords: child/baby, society/community, font, baptism, godparents, christening.

Джерела та література

1. Bystron J. St. Slowianskie obrzedy rodzinne: Obrzedy zwiazane z narodzeniem dziecka. – Krakow, 1916.
2. Байбурин А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – Санкт-Петербург, 1991. – С. 257 – 265.
3. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – Санкт-Петербург, 1993.

4. Босий О. Знакові функції тканини в звичаєво-обрядовій сфері українців (семантичні паралелі «крижмо» - «саван»). // Етнічна історія народів Європи. – Випуск № 4. – С. 114 – 117.
5. ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999.
6. Виноградова Л. Откуда берутся дети? Полесские формулы о происхождении детей // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. – Москва, 1995. – С. 173 – 187.
7. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – Киев, 1981.
8. Гаврилюк Н. К. Міфологічні формули на тему «походження дітей»: Досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. – Київ, 1993. – С. 176 – 195.
9. Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлявані над дітьми й підлітками // Первісне громадянство та його пережитки на Україні – 1926. – Вип. 1-2. – С. 83 – 86.
10. Забловський А. В. Соціалізація дитини в традиційній культурі українців ХІХ – початку ХХ століть: ритуально-аритуальні аспекти // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Історія. – 2004. – № 74-76. – С. 76 – 80.
11. Записано у Великоберезнянському районі Закарпатської області від Мушак Олени Василівни, 1932 р. народження.
12. Записано у с. Верхня Яблунька Турківського району Львівської області від Бокли Марини Прокопівни, 1927 р. народження.
13. Записано у с. Кропивник Старосамбірського району Львівської області від Гарванко Анни Василівни, 1940 р. народження.
14. Записано у с. Свидниця Яворівського району Львівської області від Кобзяк Евеліни Семенівни, 1938 р. народження.
15. Записано у с. Старовойтове Любомильського району Волинської області від Гусар Любов Павлівни, 1933 р. народження.
16. Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї ХІХ – початку ХХ ст. // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Зб. наук. пр. – Київ, 1999. – С. 49 – 55.
17. Косвен М. О. Кто такой крестный отец // Советская Этнография – 1963 – №3. – С. 95 – 107.
18. Нидерле Л. Славянские древности. – Москва, 1956.
19. Потебня А. Объяснение малорусских и сродных песен / Александр Потебня. – Варшава, 1883. – Т.2.

20. Толстая С. М. Имя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. – Москва, 1999. – Т. 2. – С. 408 – 413.
21. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. – Москва, 1982.
22. Худаш М. Л. З історії української антропонімії – Київ, 1977.

Гедьо Анна

УДК: 94(477) «18/19»

ДІЯЛЬНІСТЬ ЗАКЛАДІВ ДЛЯ ДІТЕЙ-СИРІТ ТА ДІТЕЙ-ІНВАЛІДІВ В НАЦІОНАЛЬНИХ ГРОМАДАХ ПІВДНЯ УКРАЇНИ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ – ПОЧАТОК ХХ ст.)

Розглянуто діяльність закладів для дітей-сиріт та дітей-інвалідів на півдні України в ХІХ - початку ХХ ст. Відображено діяльність у цьому напрямку національних і релігійних благодійних установ регіону. Відзначено, що прагнучи вирішити нагальні соціальні питання, національні благодійні товариства, національні та релігійні громади створили на півдні України мережу різних за профілем дитячих притулків та установ. На межі ХІХ - ХХ ст. засновники та піклувальники сирітських будинків стали приділяти більше уваги професійній підготовці вихованців, щоб у майбутньому гідно їх працевлаштувати.

Ключові слова: дитячі будинки, благодійність, національні та конфесійні громади, Південна Україна.

Важливим чинником прогресивного розвитку суспільства є гуманне, милосердне та дбайливе ставлення до сиріт. Утримання дітей-сиріт в інституційних закладах опіки має глибоке історичне коріння. Протягом ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. форми громадського та сімейного влаштування дітей-сиріт, позбавлених батьківського піклування, та дітей-інвалідів розвивалися паралельно і не конкурували між собою. Якщо була можливість, влаштовували дитину до відповідного закладу, а якщо не було можливості це зробити - то майже завжди знаходилися добрі люди, які брали сироту до своєї сім'ї для догляду, опіки чи усиновлення. З другої половини ХІХ століття справа опіки поступово перейшла до компетенції держави. Надзвичайного значення проблеми, пов'язані з дитячою безпритульністю та бездоглядністю набули в зазначений період на півдні України. Через завдані Кримською війною

руйнування та соціально-економічні реформи Олександра II в регіоні підвищився рівень дитячої безпритульності, підліткового жебрацтва та злочинності, безграмотності, збільшилася кількість підкидьків, спостерігався високий рівень дитячої смертності. Розв'язати ці складні суспільні питання вдалося лише після утворення мережі благодійних закладів, у яких знедолені діти отримували необхідний захист, освіту, кваліфіковану медичну допомогу та психологічну підтримку з боку дорослих.

Питання про національні параметри доброчинності півдня України постає у зв'язку з тим, що він формувався як своєрідний феномен у складних поліетнічних і поліконфесійних умовах, що виявили особливості доброчинної діяльності різних етнічних та конфесійних груп населення. Зауважимо, що деякі аспекти, пов'язані з дитячою безпритульністю, бездоглядністю та інвалідністю в її етнонаціональному та етноконфесійному контексті в літературі подається лише щодо єврейської та грецької громад Південної України; щодо німецькомовних колоністів наводяться лише окремі факти. Найбільше вони висвітлені в роботах І. Гребцової та В. Гребцова, Ю. Гузенка, А. Савочки, Т. Моїсеєвої [2, 3, 17, 9].

Метою даної розвідки є висвітлення діяльності благодійних товариств національного та конфесійного спрямування та осіб іноземного походження щодо ліквідації дитячої безпритульності, бездоглядності в регіоні, а також допомоги дітям-інвалідам.

Важливим напрямом доброчинної діяльності благодійних товариств національного та конфесійного спрямування на півдні України було утримання сирітських будинків. Яскравим прикладом у цьому було утримання Одеського єврейського сирітського будинку, який бере свій початок у 1868 р. як відділення для хлопчиків при місцевій талмуд-торі. 20 листопада 1868 р. єврейська громада отримала дозвіл Новоросійського генерал-губернатора П. Коцебу на відкриття сирітського будинку, який зазначав, що вважає можливим «дозволить открытие просимой богадельни, относя содержание оной на счет могучих быть пожертвованной» [8, с. 209]. Відділення було відкрито 9 травня 1868 р. у пожертвованому А. Бродським будинку і перейшло в відомство комітету талмуд-тори під опікою Є. Соловейчика та Ю. Гессена [10, с. 4].

23 березня 1880 р. відбулося перше засідання Опікунської ради, на якому було вирішено: 1) прийняти в відання ради сирітське відділення при талмуд-торі з 45 вихованцями, недоторканим капіталом на суму 51 000 руб. відсотковими паперами, будинком на Олександрівському проспекті та 50 000 руб. готівкою, що були пожертвовані А. Бродським на спорудження самостійного сирітського притулку; 2) придбати місце на вул. Базарній і розпочати будівництво сирітського закладу

[11, с. 3]. Надалі капітал сиротинця збільшувався як за рахунок пожертв, так і за рахунок відрахувань із міського бюджету.

Фінансова підтримка з боку населення та влади давала можливість Опікунській раді збільшувати кількість опікуваних дітей та покращувати якість їх життя. Так, на березень 1880 р. кількість сиріт у відділенні становила 45 хлопчиків; на грудень 1881 р. – 60 хлопчиків і 30 дівчаток; на січень 1891 р. – 162 вихованця (110 хлопчиків і 52 дівчинки); на 1 січня 1900 р. – 235 сиріт (183 хлопця і 52 дівчинки) [9, с. 56].

На початковому етапі діяльності єврейського сирітського будинку, коли існувало лише відділення для хлопчиків при талмуд-торі, вихованці навчалися в класах талмуд-тори і готувалися до комерційної діяльності. У 1872 р. талмудтора, а разом з нею і сирітське відділення, були об'єднані з ремісничим училищем товариства “Праця” з тим, щоб випускники талмуд-тори могли навчатися ремеслам. У 1881 р., з перетворенням сирітського відділення в самостійний сирітський будинок, при ньому було відкрито однокласне з підготовчим класом училище по типу початкових казенних єврейських училищ, яке складалося з п'яти послідовних відділень з п'ятирічним курсом навчання спільно хлопчиків та дівчаток [10, с. 5, 8]. У 1900 р. було відкрито два класи для дівчаток.

По закінченні училища і досягненні 12-13-річного віку вихованці переводилися в майстерні або на землеробську ферму, де в вечірні години під керівництвом викладача займалися повторенням пройденого в училищі матеріалу, отримували знання, необхідні реміснику та землеробу [15, с. 5-6].

Історія Одеського єврейського сирітського будинку являє собою взірць традиційної дитячої установи для дітей-сиріт, в основу якого покладено активне залучення дитини до господарської діяльності, надання можливості отримати робочу професію.

Опіка сиротами була одним з напрямків діяльності Товариства допомоги бідним євреям м. Миколаєва [5, арк. 179]. За рахунок коштів товариства був створений тимчасовий притулок бездомних дівчаток-сиріт, в якому на повному утриманні перебували 36 безпритульних дівчаток-сиріт. На потреби закладу був створений спеціальний фонд.

Товариство піклування про бідних і безпритульних єврейських дітей міста Одеси, яке виникло у 1899 р., утримувало дитячу безплатну їдальню, денний притулок, інтернат та майстерню рукоділля для матерів [13, с. 3]. Товариство здійснювало допомогу не лише безпосередньо дітям-сиротам, а й батькам - у вигляді надання роботи, позик. Найбідніші родини отримували вугілля, мацу. У їдальні годували від 130 до 280 дітей [13, с. 9, 25].

Однією з перших форм добродійної діяльності німецьких громад Півдня України стали „сирітські каси”, покликані займатися соціальним захистом дітей-сиріт: вони оплачували навчання й виховання таких дітей, опікувались станом їхнього майна та ін. Кошти таких кас формувалися за рахунок членських внесків німецької громади кожної колонії, а також за рахунок певних добродійних акцій та добровільних пожертв членів громади [18, с. 54-54]. Усі питання добродійності знаходилися у віданні релігійних общин та їх керівників.

Польським благодійним товариством м. Одеси 1 серпня 1888 р. було відкрито ремісниче училище для дітей-сиріт та дітей з багатодітних родин. 15 листопада 1892 р., була відкрита дитяча їдальня піклувальницею якої стала Марія-Карла Држевецька (їдальня була розташована на Молдаванці, існувала також її філія в центрі міста). У 1897 р. товариство отримало дозвіл на будівництво інтернату для дівчат на 40 осіб по Банківській вулиці.

Після кончини купця першої гільдії Е. Має, за його заповітом, 15000 руб. з його капіталу були перераховані для завершення будівництва та утримання сирітського притулку при лютеранській кірсі в Одесі.

У 1892 р. був заснований сирітський будинок в католицькій колонії Карлсруе Одеського повіту Херсонської губернії. Він призначався для виховання та освіти дітей до 14 років. У 1909 р. був заснований сирітський притулок в католицькій колонії Зельц Одеського повіту Херсонської губернії, колишній Кучурганський колоністський округ [18, с. 56]. Менонітами в колонії Гроссвейде Бердянського повіту створили сирітський притулок

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. суспільство прийшло до усвідомлення необхідності значного розширення мережі навчальних закладів для глухих, сліпих та дітей з іншими вадами здоров'я. Благодійні товариства й приватні добродійці прагнули відкрити більше безкоштовних шкіл для хворих дітей, де вони змогли б здобути початкову освіту та навчитися ремеслам.

Товариство допомоги бідним євреям м. Одеси 1 березня 1905 р. прийняло у своє відання від учителя Когона (він став завідувачем закладу) спеціальний притулок для глухонімих єврейських дітей. Це була перша і єдина на той час у Росії школа для глухонімих єврейських дітей. Тут навчали усній мові, грамоті, молитвам давньоєврейською мовою, ремеслам. Викладання проводилося за програмою урядових шкіл для глухонімих [14, с. 6]. У притулку навчалось 23 дитини у віці від 9 до 13 років. Утримувався заклад за рахунок коштів від кружечного збору (500 руб.), єврейського поховального братства (240 руб.), разових пожертв, постійних членських внесків та прибутків від вистав (4,5 тис. руб.) [14, с. 11]. На 1 січня 1887 р. акумулювалася сума понад 67 тис. руб. [20, с. 259]. 11 квітня 1887 р. у залі міської думи зібралися 17 членів-засновників Одеського відділення Маріїнського опікунства допомоги сліпим

дітям, які обрали членів правління: Н. М. Зелену – дружину градоначальника контр-адмірала П. О. Зеленого, міського голову Г. Г. Маразлі, губернського предводителя дворянства І. І. Куріса та ін. [12, с. 3-4]. На першому ж засіданні було прийняте рішення про відкриття школи для 10 сліпих хлопчиків. Із цією метою один з місцевих мешканців – дворянин М. Ф. Маврогордато – надав 1 тис. руб. для винаймання приміщення та початкове облаштування. Школа почала функціонувати з 1 грудня 1887 р. [12, с. 6].

Училище-інтернат для глухонімих у Вормсі (Херсонська губернія Одеський повіт) був заснований за ініціативою пастора Д. Штайнванда в 1887 р. на пожертви релігійних та громадських організацій, приватних осіб. Воно призначалося для виховання та освіти глухонімих дітей різних віросповідань.

У 1880 р. у с. Грослібенталь Херсонської губернії на приватні пожертвування К. Фріша було засновано притулок для фізично неповноцінних дітей і для сиріт. У селищах Тіге (Гальбштадтська волость Таврійської губернії) і Вормсі (Одеський повіт Херсонської губернії) були відкриті школи-інтернати для глухонімих [18, с. 55].

Значний внесок у ліквідацію безпритульності та бездоглядності на Півдні України зробили не тільки національні товариства, благодійні товариства за національною та конфесійною ознакою, але й визначні особи іноземного походження. Серед них найбільш виділяються Г. М. Адлерберг, А. Я. Фабр, К. І. Месаксуді, Г. І. Маразлі.

Перший у Таврійській губернії дитячий притулок відкрився лише за часів Кримської війни (1853-1856) дружиною військового губернатора М. В. Адлерберга Гамалією Максимільянівною. У той період соціальної нестабільності у місті стрімко зростала кількість біженців та дітей, що втратили чи загубили батьків. Сімферополь, у якому в той період було розміщено від 11 000 до 13 000 поранених та хворих, потерпав від епідемії тифу. Г. М. Адлерберг приймає рішення відкрити тимчасовий благодійний заклад, у котрому сироти і безпритульні діти могли б знайти прихисток та опіку [18]. Під час воєнних дій Г. М. Адлерберг активно займалась зібранням пожертв, організовувала добродійні лотереї та заходи для відкриття в Сімферополі благодійного закладу. Загалом їй вдалося зібрати 56 500 руб., що дало змогу винайняти приміщення в приватному будинку та прийняти до установи, названої на честь засновниці Г. М. Адлерберг, 11 перших вихованців. Завдяки новому губернатору Г. В. Жуковському благодійний заклад отримав власну будівлю й закріпив за собою постійний статус.

18 вересня 1846 р. А. Я. Фабр склав заповіт, згідно з яким усе його нерухоме майно та капітали передавались «на вічні часи й невід'ємно на користь малолітніх малозаможних сиріт». Після смерті благодійника в ніч з 24

на 25 січня 1863 р. утворено раду піклувальників притулку та розпочато підготовку до його відкриття, яка тривала протягом наступного року [6]. Капітали, котрі Андрій Якович залишив у кредитних та боргових паперах, склали 339 480 руб. сріблом [7, с. 455]. Усі ці кошти дали змогу піклувальникам створити один з найкращих сирітських будинків не тільки в Сімферополі, але й в усій Таврійській губернії.

Спочатку в притулку утримувалось лише 12 хлопчиків віком від чотирьох до тринадцяти років. Обмеження числа дітей Андрій Якович Фабр пояснив тим, що «краще доглядати їх меншу кількість, але надати їм більш пристойне утримання» [1, с. 101]. Однією з обов'язкових умов прийняття до притулку, за бажанням А. Я. Фабра, стало місце народження сиріт. Вони неодмінно повинні були бути вихідцями з Таврійської губернії. Форма контролю була досить демократичною – керівництво сирітського будинку зобов'язане було «надавати щорічно звіт по ньому, так само як і про капітали» [1, с. 104].

У 13 років хлопців віддавали до ремісничих майстерень або навчали справі чоботаря у міських вчителів. Згодом надання вихованцям притулку базової професійної підготовки стало одним із пріоритетних напрямків. У 1890 р. при закладі з'явилась окрема реміснича школа, у якій викладались теслярство, ковальство, колісно-екіпажна справа. Термін навчання в ремісничій школі становив чотири роки, з можливістю продовжити навчання ще на один рік за рішенням шкільної ради та комітету.

Улітку багато уваги приділялось праці вихованців у садку та городі. Значну увагу також було зосереджено на фізичному розвитку дітей: під керівництвом наглядча вони займались гімнастикою та грали в різноманітні ігри. Прагнучи покращити рівень медичного обслуговування, піклувальники сиротинця заклали при установі невелику лікарню.

Протягом 1914-1916 рр. капітали сирітського будинку значно зменшились, скоротилась кількість пожертв та доходів ремісничої школи. Улітку 1917 р. в одному з приміщень закладу відкрилось вогнище-ясла для дітей, батьки яких були призвані на війну або померли. На користь цих хлопчиків та дівчат було зібрано 5 000 руб. пожертв, що дало змогу утримувати в цих яслах понад 150 дітей.

У травні 1905 р. у м. Керч відкрився притулок для дітей-сиріт ім. потомственного почесного громадянина К. І. Месаксуді. Цей заклад заснували після смерті грецького купця К. І. Месаксуді вдова підприємця Олена Костянтинівна та його дочка Надія Костянтинівна. Вони пожертвували на користь установи 20 000 руб., які перевели на рахунок Азово-Дніпровського банку. На ці кошти звели новий будинок на Карантинній вулиці з власною школою, кухнею та ігровим майданчиком. Притулок, розрахований на 53

дитини, за рівнем устаткування належав до найкращих благодійних установ Таврійської губернії [4, арк 98]. У 1909 р. в будинку утримувалися близько 70 дітей у віці від 2 до 12 років [19, с. 29].

Таким чином, одним з основних завдань діяльності етнічних громад Півдня України протягом другої половини ХІХ - початку ХХ ст. була боротьба з дитячою безпритульністю та бездоглядністю. Приділялась увага і допомозі дітям із вадами здоров'я. Появу сирітських будинків обумовив комплекс соціально-економічних факторів: наслідки Кримської війни, урбанізаційні процеси останньої третини ХІХ ст. Сиротинці захищали неповнолітніх від шкідливого впливу вулиці, підвищуючи рівень освіченості серед сиріт, знижували рівень дитячої смертності. На межі ХІХ - початку ХХ ст. фундатори та піклувальники благодійних закладів почали приділяти більше уваги професійній підготовці вихованців. Важливу роль у цій справі відіграли заможні мешканці іноземного походження.

Гедьо Анна

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧРЕЖДЕНИЙ ДЛЯ ДЕТЕЙ-СИРОТ И ДЕТЕЙ-ИНВАЛИДОВ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЩИНАХ ЮГА УКРАИНЫ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА ХІХ - НАЧАЛО ХХ ст.)

РЕФЕРАТ

Рассмотрена деятельность сиротских домов на Юге Украины в ХІХ - начале ХХ в. Отражена деятельность в этом направлении национальных и религиозных благотворительных учреждений региона. Отмечено, что стремясь решить насущные социальные вопросы, национальные благотворительные общества, национальные и религиозные общины создали на Юге Украины сеть различных по профилю детских приютов. На рубеже ХІХ - ХХ в. основатели и попечители сиротских домов стали уделять больше внимания профессиональной подготовке воспитанников, чтобы в будущем достойно их трудоустроить. Раскрыто становление и эволюция самых известных благотворительных учреждений в регионе: Одесского общества попечения о младенцах и роженицах, Одесского сиротского дома, детского дома графини Адлерберг, Сиротского дома А. Фабра и др.

Ключевые слова: детские дома, благотворительность, национальные и конфессиональные общины, Южная Украина.

ACTIVITIES OF INSTITUTIONS FOR ORPHANS AND CHILDREN WITH DISABILITIES IN NATIONAL COMMUNITIES SOUTH OF UKRAINE (THE SECOND HALF OF XIX - EARLY XX CENTURY)

SUMMARY

The activity of the orphanages in southern Ukraine has been studied. The activity of national and religious charities of the region towards aforesaid problem has been highlighted. It has been pointed out, that in the processes of solving the core social problems charities had founded a network of various orphanages in Southern Ukraine. At the turn of the 20th century the founders and the guardians of the orphanages began to pay more attention to the professional education of the foster children in order to employ them properly in the future. The development of the most famous regional orphanages such as Odessa society for the of newborn children and new mothers, Odessa orphanage, Countess Adlerberg's orphan home, A. J. Fabr's orphanage, etc. has been examined.

Keywords: *charity, national and confessional communities, Southern Ukraine.*

Джерела та література

1. Бобкова О. М. Организация и деятельность Сиротского дома тайного советника А. Я. Фабра / О. М. Бобкова // Культура народов Причерноморья. – 2007. – № 85. – С.100–105.
2. Гребцова И. С. Становление государственного попечительства и общественной благотворительности в Одессе в конце XVIII- 60-е гг. XIX ст. / И. С.Гребцова, В. В. Гребцов.- Одесса, 2006. – 362 с.
3. Гузенко Ю. І. Становлення та діяльність громадських благодійних об'єднань на Півдні України в другій половині XIX – на початку XX ст. (на матеріалах Херсонської губернії): Дис. ... канд. іст. наук. – Спец. 07.00.01. – Черкаси, 2004. – 241 с.
4. Державний архів в Автономній Республіці Крим. - Ф. 162. - Оп. 2. - Спр. 6038.
5. Держархів Миколаївської області. – Ф. 229. – Оп. 1. – Спр. 1807.
6. Домбровский Ф. М. Сиротский дом тайного советника А. Я. Фабра / Ф. М. Домбро-вский // Одесский вестник. – 1865. – 13 января.
7. Кашкадамов М. Сиротский дом тайного советника Фабра в Симферополе / М. Кашкадамов, П. Аверкиев, О. де-Мезон // Таврические епархиальные ведомости. – 1870. – № 14. – С. 453–462.

8. Лернер О. М. Евреи в Новороссийском крае. Исторические очерки. По данным из архива бывшего Новороссийского генерал-губернатора / О. М. Лернер. – Одесса, 1901. – 239 с.
9. Моїсеєва Т. М. Одеський єврейський сирітський будинок (1868-1900 рр.) // Інтелігенція і влада. – 2005. – Вип. 5. – С. 55 -64.
10. Одесский еврейский сиротский дом (9 мая 1868 – 9 мая 1893 гг.). – Одесса, 1893. – 69 с.
11. Отчет о десятилетней деятельности попечительного совета Одесского еврейского сиротского дома (с 23 марта 1880 г. по 23 марта 1890 г.) – Одесса, 1890. – 35 с.
12. Отчет о деятельности Одесского отделения Марининского попечительства для призрения слепых за 1887 год. – Одесса, 1888. – 56 с.
13. Отчет о деятельности правления Общества попечения о бедных и бесприютных еврейских детях г. Одессы в 1901 г. Год третий. – Одесса, 1902. – 49 с.
14. Отчет о состоянии школы-приюта для еврейских глухонемых детей в г. Одессе за 1905-1911 годы. – Одесса, 1912. – 38 с.
15. Отчет Одесского еврейского сиротского дома за 1893 г. – Одесса, 1894. – 88 с.
16. Плесская-Зебольд Э. Г. Немцы Причерноморья / Э. Г. Плесская-Зебольд. – Одесса: Астропринт, 2008. – 136 с.
17. Савочка А. М. Дитячі притулки відомства установ імператриці Марії в Таврійській губернії (др. пол. XIX – поч. XX ст.) / А. М. Савочка // Историческое наследие Крыма. – 2007. – № 18. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.commonuments.criamea-portal.gov.ua>.
18. Симферопольский детский приют графини Адлерберг // Крым. – 1893. – 29 октября.
19. Терентьева Н. О. Благодійна діяльність греків в Україні: основні напрями соціальної допомоги (XVIII – XIX ст. / Н. О. Терентьева // Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки. – Вип. 18. – К., 2009. – С. 23-31.
20. Хроника русской благотворительности // Детская помощь. – 1893. – № 9. – С. 245-269.

УДК 572.9:316.4+631](477.8) “XIX-XX”

ТРАНСФОРМАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СІЛЬСЬКОГО ПРОСТОРУ ПІД ВПЛИВОМ “ПРИСУТНОСТІ” КОРДОНУ З ЄС

Сільський простір Карпатського регіону перебуває під впливом множинних чинників трансформації. Географічна близькість кордону з ЄС, зовнішні і внутрішні трудові міграції, туристи (як вітчизняні, так і іноземні) належать до впливових чинників глобалізації сільського простору. Різноманітні виклики породжують сукупність наслідків для повсякденних життєвих практик сільських мешканців.

Ключові слова: трансформація, гірські села, порубіжний, міграція, модернізація.

Сучасний український простір перебуває в магнітному полі кількох потужних потоків – посткомуністичної трансформації, модернізації, глобалізації та націоналізації. Особливості культурної трансформації в Україні зумовлені її локалізацією саме “на перетині” східних і західних мегавпливів (за спрощеною схемою). Ці мегавпливи перетинаються також із не менш потужним процесом викристалізування української національної ідентичності на руїнах “радянської людини”.

З огляду на напруженість магнітного поля України, актуальною є спроба дослідити безпосередній вплив сусідства українського територіального простору з Європейською Спільнотою. Мета даної розвідки полягає у відстеженні перетворень, які відбуваються (або є у зародковому стані) на сільському просторі, та, ймовірно, зумовлені близькістю кордону з ЄС. Проведене пілотне дослідження співробітниками відділу соціальної антропології Інституту народознавства НАН України разом з польськими колегами із Суспільно-економічного інституту Аграрного університету у Кракові, що мало на меті оцінити стан суспільної та господарської інфраструктури підгірських і гірських сіл, розташованих у Карпатському регіоні західної України, надало можливість здійснити попередній аналіз пріоритетів управління селом у контексті комфорту життя його мешканців, багатофункціонального розвитку підприємництва на сільських територіях, трансформації аграрних господарств і змін в аграрній структурі підгірських сіл у процесах деаграризації суспільних відносин, що відбуваються з врахуванням міграції і депопуляції. Результати цієї польової роботи стали основою даної публікації.

Доволі часто сучасні трансформаційні процеси досліджують на прикладі соціально-культурної динаміки великих міст. Саме у великих містах (мегаполісах), де найбільшою є концентрація урбаністичної та міжнародної масової культури, ЗМІ, міграційних потоків, економічної інфраструктури виробництва та споживання тощо, а отже, моделі повсякденного життя набувають універсального гатунку. Водночас, на моє переконання, найбільш специфічні відповіді на потужні мегавпливи виникають локально у традиційному варіанті людського поселення – селі. У соціокультурному розумінні український сільський простір – це мозаїчне співіснування традиційних звичаїв та обрядів, зокрема, релігійних з фрагментами радянської культури; відроджених у часи незалежності національних практик і культурних викликів глобалізації західних та східних взірців; натурального господарства та ринкової економіки пострадянського зразка.

Частково дослідниками вже здійснюються подібні міждисциплінарні проекти та польові експедиції по трансформації сільського повсякдення, зокрема на прикладі Криму. Кримське село суттєво вирізняється саме концентрацією впливів глобалізації, особливо у селах, розташованих навколо туристичних маршрутів, та зі значною концентрацією кримськотатарських репатріантів [1, с.63]. Також, традиційно українські аграрії відстежують тенденції сучасних трансформацій у розвитку сільських територій України, що визначаються різними векторами проявів, а саме: просторовими, демографічними, економічними, соціально-інфраструктурними, координаційними (управлінськими), екологічними. Особливістю цих трансформацій є їх тісний взаємозв'язок у процесі здійснення, що свідчить про наявність системних ознак впливу на рівень розвитку конкретних територій [5, с.134].

Існує кілька етапів змін у повсякденному житті українського села під впливом структурних, соціально-економічних та культурних трансформацій за останні два десятиріччя. На початку 1990-х років головний дискурс щодо змін в аграрній сфері був сфокусований навколо приватизації колгоспної власності та проблеми земельної реформи. На середину 1990-х років припав пік економічної кризи в Україні з масштабними проблемами деіндустріалізації великих промислових підприємств, що призвело до часткової зворотної міграції покоління середнього та похилого віку до села. На початку 2000-х років з прийняттям законодавства про фермерство, паювання землі та власності на землю (мораторій президента на продаж землі), податкового законодавства, відбулася стабілізація загальної економічної ситуації в Україні. На цих етапах домінувала тенденція пост-радянської залежності (та поборювання залежності) від пройденого шляху. Наступна стадія почалася у середині 2000-х роках, коли сформоване коло проблем українського села поповнилося глобалізаційними

впливами, зокрема впровадженням міжнародних моделей діяльності у селі, таких як етнічний та зелений туризм, інфраструктура масових комунікацій (телекомунікації, мобільний зв'язок, інтернет), нові моделі повсякденних практик тощо [1, с. 61–62].

Аналіз тенденцій демографічних змін у розвитку сільських територій вказує на те, що в останні роки відбувається суттєве зменшення кількості сільського населення. Зокрема, у період 2003–2010 рр. його кількість зменшилась майже на 2 млн. осіб (з 15, 8 млн. у 2003 р до 13, 7 млн. у 2010 р.). Це спричинило зменшення на 141 од. кількості сільських населених пунктів (з 28612 у 2003 р. до 28471 у 2010 р.). Погіршення кількісних і якісних параметрів демографічних процесів відбувається внаслідок складних економічних, соціальних та екологічних умов на сільських територіях [5, с. 134]. Також більше третини мешканців села – це непрацюючі пенсіонери, а якщо додати безробітних та домогосподарок, то більше половини сільського населення виживає завдяки натуральному господарству на рівні простого фізичного відтворення, зі значним порушеннями демографічного балансу, що в цілому свідчить про тенденцію поступового руйнування сільського господарства.

Одночасно, велика частина проблем модернізації є усе ще далекою від вирішення. Так, значна частина сіл повністю або частково не газифіковані, не мають автономного водопостачання, велика кількість родин виживає завдяки натуральному господарству, рівень бідності, безробіття та соціальної нерівності у селі дуже високий, мобільність молоді з села значно перевищує зворотну мобільність старшого покоління тощо.

Села Карпатського регіону, що були обстежені під час дослідницького проекту, мають ряд ознак, так це територія, так звана гірська, функціонує завдяки держаним дотаціям (відповідно до Закону України “Про статус гірських населених пунктів в Україні”). Держава гарантує виділення бюджетних коштів на розвиток і зміцнення матеріально-технічної бази пасажирського транспорту, дорожнього господарства, зв'язку, електричних мереж, систем теле- і радіотрансляції, газифікації та розробки місцевих газових і нафтових родовищ, освіти, охорони здоров'я, культурно-побутового та торговельного обслуговування, а також фінансування заходів для поліпшення родючості земель, розвитку та використання туристичних, рекреаційних і лікувальних можливостей гірського регіону. Проте, як впливає із розповідей респондентів, основна проблема гірських сіл – це хронічна нестача коштів, що породила ряд невирішених гострих проблем. Насамперед, незадовільний стан автомобільних доріг (а подекуди їх абсолютна відсутність), навіть не зважаючи на те, що села розташовані у туристично привабливому районі (приклад с. Волосянка Сколівського району Львівської обл.) або безпосередньо близько з

держаним кордоном (приклад с. Мшинець Старосамбірського району Львівської обл.). “Ямковий ремонт”, що здійснюється головами місцевих сільських рад і силами самих жителів сіл, не суттєво змінює стан проблеми. Гостроти додає територіальна близькість із кордоном, адже уникнути порівнянь просто неможливо. Відсутність належної якості доріг суттєво утруднює поступ гірських сіл, що позбавляються додаткових можливостей у вигляді розвитку нових туристичних осередків і відкриттю нових пунктів пропуску на кордоні з ЄС, що суттєво б вплинуло на наповнення місцевих бюджетів додатковими надходженнями.

Загостреним для гірського регіону залишається (уже багато років поспіль) питання газифікації. Адже у більшості сіл відсутнє підключення до газової мережі. Також і автономне водопостачання у селах здійснюється, виключно, з ініціативи місцевих мешканців, що в індивідуальному порядку розробляють механізм подачі води із колодязів до житлових і господарських будівель.

Якщо питання електричних мереж у гірських селах успішно вирішено, ще у середині ХХ ст., то впровадження відновлюваних джерел енергії існує, як задум. Те, що сусідні з Україною країни ЄС (а мова йде насамперед про Польщу) використовують вітряні турбіни (потужні вітряки), є для гірського сільського простору поки що недосяжною мрією. Хоча ініціативні голови сільських рад готові ставити такі вітряки на територій сіл і вбачають у цьому один із заходів здешевлення оплати за електроенергію і покращення освітлення в цілому [2].

Назрілим виявилось і питання розширення інтернет мережі гірських сіл, що у міському середовищі є вже звичною повсякденною практикою. Тим паче “присутність” кордону і туристичний потенціал краю виступають тією “невидимою” силою, що впливає на вирішення даного питання.

Результати дослідження свідчать, що інфраструктурний розвиток гірських сільських територій, мова йде про розбудову (а точніше про поточні чи капітальні ремонти і, в рідкісних випадках, про нове будівництво) мережі шкіл, дитячих садочків, лікарень (здебільшого фельдшерсько-акушерських пунктів), “народних домів” (будинків культури чи просвіти), спортивних майданчиків тощо, повністю сповільнений. Не в останню чергу і внаслідок демографічного дисбалансу (переважання літніх людей над молоддю і їх чисельний виїзд із сіл), що характерний для всієї України.

Доволі позитивно на інфраструктурно-економічний рівень гірських сіл впливає туристично-відпочинковий бізнес, що створює нові робочі місця і тим самим заохочує повернення молоді назад у село. Однак мова йде тільки про обмежену кількість сіл і про ініціативу самих мешканців сіл (як приклад уже згадуване с. Волосянка), які самостійно перебудовують власні помешкання з

метою покращення якості послуг для відпочинку і туризму. Це стимулює конкуренцію, створення робочих місць у селах і приваблює цільові інвестиції у туристично-відпочинково-розважальні комплекси такі як “Захар Беркут” (сmt. Славське Сколівського району), “Вежа Ведмежа” (с. Волосянка Сколівського району) [4]. Інші населені пункти, наприклад ті, що входять до Росохацької сільської ради (села Росохач, Мита, Сухий потік Сколівському районі Львівської обл.) і розташовані поблизу спортивної бази “Тисовець”, покладають особливі надії на проведення Зимової Олімпіади 2022 року. Адже навчально-спортивна база “Тисовець” є одним з центрів зимових видів спорту міжнародного значення. Карпацький регіон має значний потенціал для проведення Олімпійських ігор у 2022 році [3].

Якраз сподівання на проведення міжнародних спортивних заходів і туристична привабливість краю свідчить про один із проявів зовнішнього впливу глобалізації сучасного культурного та символічного простору. У цьому вимірі цікавими для подальшого аналізу можуть виявитися впливи та виклики глобалізації в житті українського сільського повсякдення як такі, що, з одного боку, його структурують за допомогою універсальних форм глобальної культури, економіки, політики, а з іншого, – вступають у взаємодію з локальними структурами, практиками й образами дійсності та призводять до непередбачуваних наслідків і нових культурних форм.

Теоретичним підґрунтям дослідження структурної трансформації у сучасній західній та вітчизняній антропології стає питання про співвідношення структури та дійових сил (агента), іншими словами, проблема стабільності, яку забезпечує структура, та змін, які стають можливими завдяки накопиченому впливу інноваційної діяльності суб’єктів (агентів або акторів). У межах структурно-діяльнісного підходу до пояснення процесів соціальних змін механізми соціальної трансформації розглядають як такі, що зумовлюють взаємодію структурних обмежень та можливостей із практиками індивідуальних і групових соціальних акторів, що результують у відтворенні, використанні та подоланні або перетворенні цих структур [1, с. 59].

На підставі польового дослідження можна стверджувала, що безпосередньо жителі сіл Карпатського регіону є тими рушійними силами (агентами), які істотно впливають на трансформацію сільського життєвого укладу. Насамперед, ті мешканці та їх родини, які задіяні у “міграційних маршрутах” краю. Результати інтерв’ювання інформують, що джерела сімейного доходу у гірських селах формуються на основі зайнятості сільським господарством і постійною роботою (у середині країни або за кордоном).

На думку голів гірських сільських рад, до міграції залучено приблизно від 20% до 50% місцевого населення. Мова йде, як про внутрішні, так і зовнішні

міграційні напрямки. Між ними незначну перевагу має зовнішня міграційна спрямованість, що пояснюється територіальною близькістю країн Європейської Спільноти, які здебільшого надають роботу потенційному українському трудовому мігранту. Однак, ця “присутність” кордону з ЄС далеко неоднозначно впливає на міграційний рух, оскільки ускладнена непростою і недешевою (під час опитування, була озвучена думка, що не всі бажаючі виїхати за кордон у пошуках роботи, мають достатньо коштів для вироблення необхідних документів і дозволів [3]) візовою схемою. Тому серед основних зарубіжних країн куди спрямований трудовий потік українців із гірських сіл зазначено, як Росію (з якою відсутній візовий режим), так і Польщу, Італію, Іспанію, Чехію та Португалію. Не менш важливим є і узагальнений соціологічний портрет українського мігранта, вік якого коливається у межах 20–40 років. До РФ із гірських сіл їдуть, виключно, чоловіки, які працюють на будівництві. До Польщі, здебільшого, на сезонні роботи їдуть, як чоловіки, так і жінки. В Італію та Іспанію вирушають, головним чином, жінки на більш тривалий період часу.

В середині України “міграційні маршрути” пролягають до великих міст і обласних центрів. Серед них найпривабливішими для сільських мешканців є Київ, Львів, Ужгород. У пошуках роботи виїжджають і до районних осередків: Сколе, Самбір, Стрий, Старий Самбір та ін. Причём на роботу їдуть і чоловіки, і жінки. Також, високою є і міграція із сіл пов’язана із навчанням молоді, що відбувається у переважній більшості в межах України (у всі міста, як обласного, так і районного значення).

Основні мотиви і зовнішньої, і внутрішньої трудової міграції знаходяться у масовому безробітті; низькій заробітній платні; у труднощах пов’язаних із професійним розвитком особи; корупційних схемах всередині країни; безвиході через нестачу коштів для проживання; навчанні дітей; лікуванні тощо. Разом з тим існує ряд перешкод до зовнішньої міграції для сільських мешканців. Вони криються у незнанні мови; у неминучих побоюваннях, пов’язаних із проживанням серед чужих людей та пізнаванням нової культури; у тривалій емоційній, психологічній розлуці зі сім’єю, родиною, друзями.

Головною рушійною силою повернення сільських жителів із зовнішніх “міграційних доріг” є певне накопичення засобів для реалізації наперед визначеної мети (наприклад, придбання житла чи завершення його будівництва; навчання дітей) або незадовільний стан здоров’я самого мігранта, або його сум, ностальгія за сім’єю, домом і краєм в цілому.

Щодо внутрішньої міграції, тут діють дещо інші механізми. Вони полягають у тому, що сільські жителі їздять на роботу або за схемою 5+2 (тобто п’ять днів працюють у місті, а два вихідних проводять вдома, у селі), або

щоденно їдуть на роботу до міста і ввечері повертаються додому, або вахтовим методом працюють (це здебільшого на будівництві у Києві). З огляду на такий спосіб здійснення внутрішніх міграцій про “повернення” мова йти не може, оскільки таким чином люди працюють майже постійно.

На думку опитаних голів сільських рад, важливим завданням місцевих органів влади є створення робочих місць (відкриття невеликих лісогосподарських, деревообробних підприємств чи навіть по виготовленню сувенірної продукції), належна оплата праці, розбудова виробничої і соціальної інфраструктури, доступне кредитування – усі ці кроки призупинили б виїзд людей із села та реально стимулювали б розвиток гірських сіл.

Більшість зароблених грошей шляхом трудової міграції вкладаються у будівництво чи придбання за межами села (тобто у місті) житла, купівлю автомобіля, навчання дітей, заснування власного бізнесу чи розвиток вже існуючого та на поточні видатки. Найменше кошти мігрантів залучаються у купівлю землі (з метою розширення господарювання), на депозити та інші заощадження. Не можна оминати увагою і ті нові ідеї, досвід, та “іноземні технології”, які запозичують зовнішні трудові мігранти та впроваджують у власному господарстві чи у розбудову туристичних тематичних маршрутів, дидактичних екологічних стежок тощо. У тих гірських селах, що є туристично-курортними, мігранти, насамперед, вкладають зароблені кошти у розвиток місцевого туризму, тим самим поживляючи локальний ринок праці (відкриттям закладів із роздрібною торгівлі, харчування тощо), створюючи нові робочі місця.

Специфіка сіл Карпатського регіону, самими респондентами вбачається у рекреаційному потенціалі гірського краю, у той же час насторожує екологічна ситуація: охорона природних ландшафтів; належне управління відходами; будівництво/модернізація очисних споруд; використання відновлюваних джерел енергії – в усі ці категорії кошти інвестуються недостатньо.

Якщо робити узагальнення, то напрошуються наступні висновки: модернізація сільського простору Карпатського регіону є усе ще далекою до завершення. Значна частина сіл не газифіковані, не мають автономного водопостачання, не розбудована інтернет мережа, рівень бідності, безробіття та соціальної нерівності у селі дуже високий. Поступово, а в окремих селах доволі активно розвивається туристичний бізнес у гірському регіоні. Сучасна структура туристичних потоків виставляє множинні вимоги до якості та різноманітності послуг у селах, що розташовані вздовж туристичних маршрутів. Ці вимоги спричиняють суттєві зміни у повсякденних практиках мешканців цих сіл і у взаємодії з їхніми можливостями трансформують сільський простір. Одночасно, туристи (як вітчизняні, так і іноземні) належать

до впливових чинників та агентів глобалізації у сільському просторі. Впливовою рушійною силою трансформації також є радіальні та сезонні трудові мігранти, які сполучають міські та сільські поведінкові моделі у повсякденному житті. Коли мова заходить про мігрантів, то потрібно пригадати географічне розташування гірських сіл – на кордоні з ЄС, що уможливорює активні зовнішні міграції до тих країн. Також близькість кордону з ЄС, що на думку опитаних є позитивним фактором в цілому, могла б сприяти відкриттю додаткових автомобільних і піших пунктів перетину кордону, що “оживило б” село і наповнило його фінансовими інвестиціями. Якщо ж відстежувати перетворення, що відбуваються на сільському просторі, то частково вони зумовлені близькість кордону з ЄС, зокрема шляхом зовнішніх міграцій, відбуваються запозичення нового досвіду у веденні господарства, закупівлі сільськогосподарської техніки, розбудові туристичних маршрутів, соціальної інфраструктури тощо. Навіть бажання використовувати альтернативні види енергії (як от вітряні турбіни), почерпнуто із досвіду країн ЄС.

В цілому сукупність описаних множинних чинників трансформації зумовлює різноманітність викликів сучасному сільському простору та сукупність наслідків для повсякденних життєвих практик його мешканців.

Годованская Оксана

ТРАНСФОРМАЦИЯ УКРАИНСКОГО СЕЛЬСКОГО ПРОСТРАНСТВА ПОД ВЛИЯНИЕМ “ПРИСУТСТВИЯ” ГРАНИЦЫ С ЕС

РЕФЕРАТ

Сельское пространство Карпатского региона находится под влиянием множественных факторов трансформации. Географическая близость границы с ЕС, внешние и внутренние трудовые миграции, туристы (как отечественные, так и иностранные) относятся к влиятельным факторам глобализации сельского пространства. Различные вызовы порождают совокупность последствий для повседневных жизненных практик сельских жителей.

Ключевые слова: трансформация, горные села, пограничный район, миграция, модернизация.

TRANSFORMATION OF UKRAINIAN RURAL AREA OF THE INFLUENCED “PRESENCE” BORDER WITH THE EU

SUMMARY

The rural area of the Carpathian region is influenced by multiple factors of transformation. The geographical proximity of the border with the EU internal and external labor migration, tourists (both domestic and foreign) are among the influential factors of globalization rural area. Various challenges give rise to a set of implications for everyday life practices of rural residents.

Keywords: transformation, mountain villages, borderlands, migration and modernization.

Джерела та література

1. Бабенко С. С. Структурна трансформація й успішні практики повсякдення: глокалізація на сільській манер (за результатами дослідження у Криму) / С. С. Бабенко // Вісник Львівського університету. Серія соціологічна. – 2008. – Вип. 2 – С. 58-72.
2. Запитальник-інтерв'ю з головою Волошинівської сільської ради Сколівського району Львівської області Плахтин М. М. // Записане Годованською О. – жовтень 2013 р.
3. Запитальник-інтерв'ю з головою Росохацької сільської ради Сколівського району Львівської області Пилипчаком В. І. // Записане Годованською О. – жовтень 2013 р.
4. Запитальник-інтерв'ю з головою Волосянківської сільської ради Сколівського району Львівської області Білинець В. Я. // Записане Зарембою Г. – жовтень 2013 р.
5. Кравчук І. І. Трансформаційні процеси у розвитку сільських територій / І. І. Кравчук // Збірник Міжнародної науково-методичної конференції “Організаційно-правові форми агропромислових формувань: стан, перспективи та вплив на розвиток сільських територій” (11 – 12 листопада Київ 2011). – С.132-138.

ПОХОВАЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ УКРАЇНЦІВ ПОДІЛЬСЬКО-БЕССАРАБСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ: МІЖЕТНІЧНІ ВЗАЄМОВПЛИВИ ТА ЛОКАЛЬНА СПЕЦИФІКА

У даній статті розглядаються локальні особливості поховальної обрядовості українського населення Подільсько-Бессарабського пограниччя. Дослідження базується на матеріалах польових досліджень автора, а також на фіксаціях духовної культури русинів (українців) та молдован Бессарабії, здійснених дослідниками II пол. XIX – XX ст. За допомогою компаративного аналізу простежуються міжетнічні взаємовпливи та запозичення в похоронному ритуалі жителів Середнього Придністров'я.

Ключові слова: поховальна обрядовість, україно-молдовське пограниччя, Середнє Придністров'я, етнокультурні взаємовпливи, локальна специфіка.

Регіон Середнього Придністров'я, де історично співіснують українці Поділля та русини (українці) й молдовани Бессарабії, залишається мало вивченим у етнологічній науці. Досі актуальними залишаються дослідження романо-слов'янської етнокультурної взаємодії, процесів асиміляції та акультурації, впливу іноетнічного середовища. Існуючі праці з питань україно-молдовського пограниччя розкривають у більшій мірі локальну специфіку традиційно-побутової культури Верхнього (Буковинського) та Нижнього Придністров'я, етнокультурні ж процеси на Подільсько-Бессарабському порубіжжі майже не розглядаються. Це спричинює загострений авторський інтерес до місцевих особливостей культури українців та молдован крізь призму їхньої взаємодії.

У липні-серпні 2013 р. згідно з плановою тематикою відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського нами було здійснено дві етнографічні експедиції у Могилів-Подільський та Ямпільський райони Вінницької області та досліджено 26 населених пунктів. У процесі обстежень записано відомості з матеріальної та духовної культури українців Подільського Придністров'я, вивчено колекції місцевих етнографічних та історико-краєзнавчих музеїв. У цій публікації використано польові матеріали автора, які публікуються вперше.

Метою даної статті є аналіз поховальної обрядовості населення української частини Подільсько-Бессарабського пограниччя як одного із найбільш архаїчних та інформативних пластів етнокультури, що дозволяє відстежити міжетнічні взаємопроникнення. Основними завданнями

дослідження є зазначити публікації, автори яких започаткували та продовжують вивчення поховальної обрядовості; відповідно до структури обряду висвітлити локальну її специфіку у регіоні Середнього Придністров'я; обґрунтувати отримані наукові результати та окреслити перспективи подальшого етнографічного вивчення пограниччя.

Незважаючи на наявність численних праць, поховально-поминальна обрядовість українців багато в чому ще не вивчена, не простежений іноетнічний вплив на неї. Класичними розвідками з окресленої проблематики можна назвати праці В. Гнатюка [1], З. Кузелі [2], митрополита Іларіона [3], Ф. Колесси [4] та ін. Нині планомірне вивчення третього етапу життєвого циклу проводиться багатьма вітчизняними етнологами. Зокрема, обрядова поминальна їжа вивчається Л. Артюх [5], регіональна специфіка поховально-поминальної обрядовості – В. Борисенко [6], О. Боряк [7], О. Таран [8], В. Сушко [9], Г. Захарченко [10], ритуальні ігри при покійнику – О. Курочкіним [11], фольклорний супровід обрядів, у тому числі голосіння – І. Коваль-Фучило [12], аналіз номінацій похоронного ритуалу – філологом О. Жвавою [13] та ін.

Розглядаючи локальну специфіку традиційної поховальної обрядовості українців Подільсько-Бессарабського пограниччя, необхідно врахувати фіксації похоронного ритуалу русинів (українців) та молдован Бессарабії, здійснених дослідниками середини ХІХ – кінця ХХ ст., зокрема П. Нестеровським [14], Л. Бергом [15], молдовськими радянськими етнографами Я. Гросулом [16], В. Зеленчуком [17], сучасним автором В. Степановим [18] та ін.

Смерть у народів зі стійкою вірою у потойбічне являє собою лімінальний етап переходу душі в «інший світ». Як відзначають більшість вітчизняних етнологів, у системі вірувань українців про загробне життя головним є розуміння людської сутності як сукупності трьох субстанцій – безсмертної душі, духу та тлінного тіла. Якщо після припинення фізичного існування душа переходить до світу небесного, то дух мерця може знову повернутися до тіла і нашкодити живим. Саме з цієї причини весь процес поховання пронизаний численними табу та забобонами, спрямованими на нейтралізацію згубного впливу духу. Відповідно до цього будується вся структура цього етапу життєвого циклу, що включає в себе регламентацію дій до поховання, власне похорон та поминальні звичаї. У даній статті розглянемо перші два етапи, що стосуються власне поховання.

Перший етап – регламентація дій до поховання – включає в себе чимало забобонів та снів, що віщували смерть, процес обмивання та наряджання тіла, модель поведінки родичів та близьких при покійнику, а також підготовку основних атрибутів похоронного обряду (хреста, домовини, свічок, рушників

тощо), випікання обрядового печива. Як зазначають дослідники, серед сновидінь, що віщують смерть в уявленнях як українців, так і молдован, найпоширенішими мотивами є прихід старої кістлявої жінки з косою, дивна поведінка тварин (собака риє землю біля хати, курка співає як півень) та вмираючої людини. Більшість опитаних нами респондентів підтверджує побутування подібних уявлень і на території Подільського Придністров'я.

Одразу ж після фізичної смерті людини кличуть когось із знайомих чи сусідів обмивати тіло. Серед мешканців обстежених районів існує стійке застереження, що рідним не можна цього робити. Вибір тих, хто обмиває тіло, відбувається здебільшого за гендерним принципом – чоловіки обмивають чоловіків, жінки – жінок. Обмивання покійника ґрунтується на давніх віруваннях про очисну функцію води, а також на тому, що «мертва вода» може завдати шкоди живим. Як вказують респонденти, воду «виливали там, де худоба не ходить, і де люди не ходять» [19], «кажуть, що під дерево не можна лляти» [20], «щоб у ту воду не вбродити» [21], «на гній виливали» [22]. Одним із пояснень цієї заборони є переконання, що «є такі (люди. – О. Г.), що користуюця тою водою, багато чого роблять...» [23], можуть підлити її комусь, і людина може захворіти чи померти.

Далі покійника одягають у чисте нове вбрання, переважно темних тонів. Старіші люди і раніше, і тепер запасають його «на смерть» заздалегідь. Поховальний одяг, як і будь-який інший елемент матеріальної культури, зазнає в наш час істотних трансформацій, про що зазначають респонденти, зокрема Докія Авксентіївна Стецюк (1924 р. н.): «тепер вже одівають в спідне, а тоді вже – в костюм, руки накривають. Давнє з цим тепер вже не порівняти. Перше – сорочка, штани і усьо. А жінка тоже – сорочка, вишита така сорочка, українська, спідничка, фартушок і усьо. А тепер таке, що і кофти, і плаття» [21].

Як показало експедиційне обстеження, покійників-чоловіків зараз одягають у білу сорочку та костюм. Заміжніх жінок обов'язково ховають у хустці. Шапку чи інший чоловічий головний убір зазвичай кладуть покійнику під голову. За спостереженнями П. Нестеровського [14, с. 118], цього у другій половині XIX ст. дотримувалися і русини (українці) Бессарабії. Зі слів реципієнтів, померлого найчастіше взувають, бо «на тому світі пектиме в ноги». У деяких селах регіону існують певні варіації: «взувають туфлі і кладуть ще комнатні» [24], «а в Дзигівці (село в Ямпільському районі. – О. Г.), коли вже мають закривати, то знімають і кладут рядом» [25].

Дещо відмінним був одяг померлих осіб шлюбного віку. Відомо, що явище «похорону-весілля» присутнє в етнокультурі багатьох етносів, включаючи як українців, так і молдован. З погляду представників традиційного українського суспільства, перебування молоді поза шлюбом було неприпустимим та

маргінальним, тому навіть у випадку передчасної смерті члена згаданої вікової групи проводився символічний весільний обряд з усією притаманною йому атрибутикою, у т. ч. з використанням весільного одягу. Зі слів інформаторів, раніше дівчину «наряжали у вінок, в біле плаття, туфлі білі, всьо-всьо наряжали так, як воно мало бути. Тоже, як ховали хлопця, то квітка йому в піджакові, біла сорочка вишита повинна бути» [19]. Інколи нежонатому парубку клали на груди букет [26].

Після того, як покійника обмили та одягнули, його кладуть на лаву або на ліжко, де лежать подушки та застеляється рядно (локальні назви – «веретка», «пілка»). Тіло розташовується головою до образів, а ногами – до порога. Поруч на столі ставлять стакан / банку з пшеницею чи житом, де вміщується свічка, яка повинна горіти до тих пір, поки померлого не поховують. Дослідники обрядовості бессарабських русинів фіксують наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. побутування великої свічки зі спіралеподібною основою, довжина якої дорівнювала зросту тіла [15, с. 119]. За словами Тамари Яківни Петрук (1942 р. н.), така свічка і досі використовується в деяких селах Ямпільського району, а в с. Петрашівка носить локальну назву «сточок». З її слів, «робиця сточок, качаєця віск, міряїця тако новколо чоловіка. Він лежить вже, міряїця довжина вся і викачуїця воском, ця довжина, таку велику свічку роблят, на того чоловіка. Потім її отакого скрутнюють, отакого, скрутнюють тако, спіраллю, і свічка отуто горит» [23].

За уявленнями подолян, покійника не можна залишати одного, оскільки в нього може вселитися злий дух і нашкодити живим. Коло померлого постійно повинен знаходитися хтось із родичів, бажано найближчих, і читати «Псалтир». Варто зауважити, що зараз цю роль найчастіше виконують спеціально запрошені люди. Крім того, у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст., за фіксаціями дослідників, молоддю здійснювалося нічне «чергування» біля тіла. Зокрема, П. Чубинський та священники-дописувачі «Подольских епархиальных ведомостей» вказують на побутування молодіжних ритуальних ігор при покійникові, відомих під назвою «лубок» [27-28]. Їхній ареал охоплював територію Південно-Західного Поділля та Північної Бессарабії. На думку В. Зеленчука, ідентичні за способом проведення ритуальні ігри відомі і в молдовській етнокультурі під назвою «цоашка» [17, с. 69]. Однак подібні явища у ході авторських експедиційних обстежень не зафіксовані.

Суворо регламентувалася поведінка рідних та знайомих. Згідно з поширеними міркуваннями, про покійника не можна говорити погано, всі його прижиттєві гріхи прощаються. Як наголошують респонденти, «казали, не сваритися, як покойнік умер. Бог храни, щоб у хаті був спор, бо покойнік буде гнати (тривожити. – О. Г.)». Не можна було також надмірно тужити за

померлим, слід його відпустити, «бо буде приходити». Як наголошує Ольга Гаврилівна Волошина (1924 р. н.), якщо дуже плакати за померлим, він може стати «віжуром» (тим, хто ввижається. – О. Г.) і повертатися додому [19]. Подібна віра в «ходячих мерців» та вампірів (упирів) притаманна також молдовському етносу [17, с. 68].

Серед подолян та русинів Бессарабії існує переконання, що ховати покійника слід неодмінно на третій день після смерті. Зараз цього рідко дотримуються, тим більше тоді, коли тіло передчасно розкладається. За народними уявленнями, покійник до похорону все бачить і чує, а також потребує всіх тих речей, якими він користувався у житті. У кармани йому клали гребінець і носовичок, у домовину – «очки, як він носив, палицю, якщо ходив на палиці» [29], «під голову – подушечку з соломи, щоб не піра, бо піра гнити буде» [22].

Другий етап поховальної обрядовості – власне процес поховання. Зранку у день похорону мерця обов'язково вмивають: «як ще покойніка мають виносити надвір, вже рано встала жінка, і треба вмити лице. Помила лице, всьо, ту водичку вилляла. В общім, намочила платочок, витерла, і три рази треба обходити з свічкою кругом хати – засвітити свічку і три рази обістя обійти. І ту свічку загасити, покласти коло него в труно, і той платочок, що витерла його лице, вмила. Як чужі – то навіть і побрити можна і покласти то в труно» [24]. Люди, які приходять віддати шану покійному, несуть із собою свічки, які запалюють і кладуть на столі, а також дрібні гроші. Як засвідчила Олена Олександрівна Гребенюк (1940 р. н.) на столі «тарілку кладут велику – хто скіки грошей, хто п'ять, хто три рублі, хто два, – кладут на світло, що це на світло. Бо як поховают, то вже нічого ни треба, тіки світло купляти за ті гроші» [26].

Як у подолян, так і в русинів та молдован Бессарабії у похоронному ритуалі присутній мотив прощання покійника з домом. Як зазначають дослідники, у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. це знаходило своє вираження у звичаї одразу після винесення домовини вдаряти нею тричі об поріг [15, с. 119]. У подальшому відбулася певна трансформація, про що свідчать сучасні експедиційні матеріали. Зараз труною не вдаряють, а лише тричі опускають її на поріг, який застеляють подушкою, пілкою, рушниками тощо. Далі гріб переноситься через цей символічний «міст» і ставиться на подвір'ї на ношах. Заздалегідь виносять із хати хрест та віко (кришку). Застелені подушки чи рушники віддарюють комусь із близьких (наприклад, брату, внуку), а в молдовській традиції цю «дверну милостиню» («помана дін уша») віддають якомусь бідняку [16, с. 286].

Серед мешканців обстеженого регіону існує стійке переконання, що якщо не нейтралізувати згубний вплив покійника на живих, то це може спричинити

наступну смерть когось із родини або занепад господарства. Як і в жителів іншого берегу Дністра, тут побутує ціла система превентивних дій, зокрема звичай одразу ж після винесення труни зачиняти вікна і двері помешкання. У Ямпільському районі Вінниччини фіксуємо ще й додатковий захист – «в'яжуть червону ленточку коло порога, коло фіртки, коло воріт», «щоб хазяйство не пішло за покойником» [29], а також на двері, «щоб його щастя лишилось тут, хазяям» [30].

Експедиційні матеріали показують, що у більшості випадків покойників несуть на спеціальних ношах, рідше – везуть транспортом. Давнього способу перевезення тіла на санях незалежно від пори року, характерного у кінці ХІХ ст. як для українців, так і для молдован, нами зараз не фіксується. Якщо відстань до кладовища велика, то домовину везуть на возі або ж на кузові вантажного автомобіля. Перед труною несуть хрест, образ, вінки, віко, фотографію, а у деяких населених пунктах – чорну курку. Зокрема, у 2007 р. це зафіксовано М. Пилипаком у с. Буша та с. Слобода Бушанська Ямпільського району [31, с. 129]. Курка як істота, що «розпорпує дорогу на той світ», відома і молдовській етнокультурі. На цвинтарі її перекидають через могилу і віддають біднякові [32, с. 10]. Як припускає В. Зеленчук, цей звичай був запозичений українцями від населення північних та центральних районів Молдови [17, с. 76].

За свідченнями інформаторів, покойників раніше несли на відправу до церкви, однак зараз цього рідко дотримуються: «відспівують в церкві померлого, но як церква далеко, хто це туди нести буде. Та й тут приходит батюшка, батюшка приходит сюди, робе в хаті відправу до того, доки будут провадити його, і в церкву не несут» [23]. Таким чином, згідно з усними даними, священник з церковним хором («пєвчими») здійснює відправу вдома, по дорозі до цвинтаря та на кладовищі.

Як і молдовани, мешканці Подільського Придністров'я встеляють покойному дорогу рушниками чи веретами, дотримуючись поширених православною традицією уявлень про митарства та про те, що душа на шляху в потойбіччя повинна пройти кілька «мостів». Відповідно до цього, похоронна процесія зупиняється біля кожного роздоріжжя, ставлячи домовину на задалегідь простелений рушник. Як вказує В. Борисенко, у випадку смерті особи молодого віку усю дорогу до цвинтаря також встеляють квітами, що фіксується у регіоні і досі [6, с. 230].

Чоловіків, які несуть труну та віко, перев'язують рушниками, а жінок – хустками. Упродовж всього шляху до кладовища священник читає «Євангеліє», а найближчі родичі голосять. На цвинтарі труну кладуть біля задалегідь викопаної ями. Усі присутні прощаються з покойним, цілуючи його лоб та руки. Потім священник «запечатує могилу», і труна опускається в яму за допомогою довгих рушників чи мотузок. Як відмічають реципієнти, вперед подаються ноги,

а потім – голова. У могилу кидають кілька грудок землі та монети, що, за народними уявленнями, призначені для того, щоб покійник «міг купити місце на тому світі». Далі на могилі встановлюється хрест, а через рік після похорону – пам'ятник.

Як українці, так і молдовани ховали самогубців без відправи за межею кладовища. Однак, експедиційні матеріали показують, що зараз, у зв'язку із зростанням смертності, на кладовищах зменшується вільна площа для поховання. Зі слів інформаторів «тепер до кладбища добавили, поставили штахет та коликів від дороги. То там ховали тих вішалників, тих всіх. А тепер і наші ховают там, бо нема де ховати вже. Отак, тепер в нас всьо вже вимішалось, в нас нема, як колись було, що рід коло роду должен бути» [19].

Місцевий поховальний ритуал закінчується обрядом «обкурювання» могили, який фіксуємо у більшості населених пунктів Ямпільського району. Згідно з записаними свідченнями, він відбувається на другий день після похорону. «Берут горщик, горщик чи гладушик, і туди кидають васильок, трошки сіна, вати, і підпалюют». Воно не горит, дим іде, такий запах». Далі найближчі родичі беруть цей горщик і несуть по черзі до кладовища, причому «іменно тою дорогою, ми йдем тою дорогою, де його провадили» [23]. Як пояснюють респонденти, могилу обкурюють для того, «щоб, мол, з могили не встав, бо є покійники, що обіцають ходити» [30].

Отже, поховальна обрядовість українців Подільського Придністров'я, зберігаючи загальноподільську (і ширше – українську етнічну) основу, містить чимало обрядодій, перенесених з іншого берега Дністра (зокрема звичаї нести на похорон курку та перекидати її через могилу, простилання символічних «мостів», виготовлення «метрових» свічок), що виражають зовнішню (атрибутивну) сторону похоронного ритуалу. Крім того, як українці, так і молдовани мають цілісну систему уявлень про потойбіччя, синкретично поєднаних з православ'ям, що відображені у чисто конфесійному розумінні душі та її митарств, а також у язичницькому трактуванні поведінки духу, попередження згубного впливу якого домінує у допоховальних та власне похоронних обрядах.

Отримані результати експедиційних досліджень, враховуючи опубліковані фіксації духовної культури русинів та молдован Бессарабії, дозволяють дійти наступних висновків щодо етнографічного вивчення пограниччя:

1. Спостерігаємо діалектичний зв'язок етнокультурних процесів на пограниччі. З одного боку, як бачимо з проведеного аналізу поховальної обрядовості, обидві контактуючі культури консервують чимало архаїчних елементів. З іншого боку, кожна етнічна спільнота не є замкнутою системою, вона відкрита до культурних взаємовпливів, що прослідковується в окремих

діях, атрибутивних складових та світоглядних уявленнях як румуномовного, так і слов'янського елементу.

2. Окрім конфесійного, істотними чинниками міжкультурної взаємодії на пограниччі є довготривалі міграційні процеси слов'янського населення до Бессарабії (з Галичини, Буковини, Поділля, земель Запорозької Січі), а також стійкі родинні зв'язки населення по обидва боки Дністра, що сприяють запозиченню та закріпленню нових обрядодій, зокрема і в поховальній обрядовості.

3. Перспективними напрямками подальших досліджень є аналіз поминальної обрядовості населення Подільсько-Бессарабського пограниччя, оскільки долучення до культу предків є однією із констант як української, так і молдовської етнокультур і потенційно міститиме схожі елементи та запозичення. Крім того, в етнологічних студіях досі не здійснено картографування явищ етнокультури пограничних зон, мало вивчені процеси асиміляції та акультурації спільнот в умовах іноетнічного оточення. Заявлені проблеми ще чекають на своїх дослідників.

Головко Александр

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ УКРАИНЦЕВ ПОДОЛЬСКО- БЕССАРАБСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ: МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ И ЛОКАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА

РЕФЕРАТ

В данной статье рассматриваются локальные особенности погребальной обрядности украинского населения Подольско-Бессарабского пограничья. Исследование базируется на материалах собственных полевых исследований, а также на фиксации духовной культуры русинов (украинцев) и молдаван Бессарабии, осуществлённых исследователями II пол. XIX - XX вв. С помощью компаративного анализа прослеживаются межэтнические взаимовлияния и заимствования в похоронном ритуале жителей Среднего Приднестровья.

Ключевые слова: похоронная обрядность, украинско-молдавское пограничье, Среднее Приднестровье, этнокультурные взаимовлияния, локальная специфика.

FUNERAL RITUALS OF UKRAINIAN POPULATION OF PODOLIAN-BESSARABIAN BORDERLANDS: INTERETHNIC MUTUAL INFLUENCES AND LOCAL SPECIFICITY

SUMMARY

This article deals with the local features of funeral rituals of the Ukrainian population of Podolian-Bessarabian frontier. The study is based on materials of author's field research, as well as on fixations of spiritual culture of Ruthenians (Ukrainians) and Moldovans in Bessarabia which were made by researchers in second half of XIX-XX centuries. As comparative analysis has shown the interethnic mutual influences and borrowing are traced in the funeral ritual of Middle Transnistria.

Keywords: funeral rituals, The Ukrainian-Moldovan borderlands, The Middle Transnistria, interethnic mutual influences, local specificity.

Джерела та література

1. Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. – Т. 32.– Львів, 1912.– С. 203–426.
2. Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi // Записки НТШ. – Т. СХХІ. – Львів, 1914.– С. 201–214; Т. СХХІІ.– Львів, 1915.– С. 117–127.
3. Іларіон, митр. Дохристиянські вірування українського народу. – К.: АТ «Обереги», 1991.– 424 с.
4. Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності // ЗНТШ. – Т. ССХІІ. Праці Секції етнографії та фольклористики. – Львів, 2001. – С. 7-82.
5. Артюх Л. Українська народна кулінарія: Історико-етнографічне дослідження / Л. Артюх. – К. : Наукова думка, 1977. – 150 с.
6. Борисенко В. Сімейні звичаї та обряди // Поділля. Історико-етнографічне дослідження /Л. Артюх, В. Балущок та ін. – К.: Доля, 1994. – 504 с.
7. Боряк О. Етнокультурні взаємодії в умовах українсько-білоруського пограниччя (на матеріалах поховально-поминальної обрядовості Чернігівського Полісся) // Народна творчість та етнографія. – 2013. – № 2. – С. 43-53.
8. Таран О. Трансформація архаїчних елементів передпоховального циклу українців та росіян Північної Миколаївщини // Народна творчість та етнологія. – 2013. – № 2. – С. 100-104.

9. Сушко В. Життя нескінченне: поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ-ХХІ ст. / В. Сушко. – Х., 2012. – 236 с.
10. Захарченко Г. Традиційна поховальна обрядовість слов'янського населення Південно-Західної України середини ХІХ-ХХ ст.: ритуальна структура та її статевовіковий аспект: Автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.05 / ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАНУ. – Київ, 2004. – 23 с.
11. Курочкін О. Поховальні забави – релікти дохристиянського світогляду // Берегиня.– 1998.– Ч. 3/4.– С. 106–123.
12. Голосіння / Упорядк. І. Коваль-Фучило. – К., 2012. – 792 с.
13. Жвава О. Лексика родинних обрядів Подільсько-Буковинсько-Наддністрянського суміжжя.: Автореф. дис. канд. філологічн. наук: 10.02.01 / НПУ імені М. П. Драгоманова. – Київ, 2010. – 19 с.
14. Нестеровский П. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. – Варшава, 1905. – 174 с.
15. Берг Л. Бессарабия: Страна. Люди. Хозяйство. – Кишинев, 1993. – 196 с.
16. Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения / Под ред. Я. С. Гросула. – Кишинев, 1977. – 459 с.
17. Зеленчук В. С. Очерки молдавской народной обрядности (ХІХ – начало ХХ вв.). – Кишинев, 1959. – 96 с.
18. Степанов В.П. Труды по этнографии населения Бессарабии ХІХ – нач. ХХ вв. – Кишинев, 2001. – 263 с.
19. Записав О. Головка 10 липня 2013 р. у с. Яришів Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Волошиної Ольги Гаврилівни, 1924 р. н.
20. Записав О. Головка 10 липня 2013 р. у с. Яришів Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Данілової Тетяни Антонівни, 1918 р. н.
21. Записав О. Головка 12 липня 2013 р. у с. Бернашівка Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Стецюк Докії Авксентіївни, 1924 р. н.
22. Записав О. Головка 2 серпня 2013 р. у с. Петрашівка Ямпільського р-ну Вінницької обл. від Москаленко Галини Омелянівни, 1926 р. н.
23. Записав О. Головка 3 серпня 2013 р. у с. Петрашівка Ямпільського р-ну Вінницької обл. від Петрук Тамари Яківни, 1948 р. н.
24. Записав О. Головка 5 серпня 2013 р. у с. Миронівка Ямпільського р-ну Вінницької обл. від Ганни Григорівни Машталяр, 1938 р. н.
25. Записав О. Головка 18 серпня 2013 р. у с. Іванків Ямпільського р-ну Вінницької обл. від Марії Іванівни Кожухар, 1947 р. н.
26. Записав О. Головка 18 серпня 2013 р. у с. Іванків Ямпільського р-ну Вінницької обл. від Олени Олександрівни Гребенюк, 1940 р. н.
27. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1872. – Т. IV. – СПб, 1887.

28. К. С. Дикая забава «Лубок» // Подольские епархиальные ведомости. – 1898. - № 19-20. – С. 492-496.
29. Записав О. Головка 5 серпня 2013 р. у с. Миронівка Ямпільського р-ну Вінницької обл. від Марії Григорівни Усатюк, 1942 р. н.
30. Записав О. Головка 20 серпня 2013 р. у с. Довжок Ямпільського р-ну Вінницької обл. від Ліди Тимофіївни Калін, 1926 р. н.
31. М. Пилипак. Родинні звичаї та обряди // Буша: археологія, історія, етнографія та фольклор сіл Бушанської сільської ради / За наук. ред. В. Косаківського. – Вінниця: Вінницька газета, 2009. – 208 с.
32. Народы России. Живописный альбом. - Вып. III-IV. – СПб, 1878. – 97 с.

Горошко Леся

УДК 392:398.3] (477.83/86)

РОДИЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ СТАРОСАМБІРЩИНИ: ЗВИЧАЄВІ ФРАГМЕНТИ

У статті на основі теренового польового матеріалу розглянуто обрядодії із водою у родильній звичаєвості жителів Старосамбірщини. З'ясовано, що такі чинності достатньо добре збереглися. Водночас слід зазначити про стійкішу традицію у селах, які не зазнали переселення.

Ключові слова: вода, родильна обрядовість, Старосамбірщина.

Матеріалом для написання статті слугують дані польових обстежень сіл Старосамбірського району, здійснених у 2006 році у складі комплексної експедиції, спорядженої для дослідження теренів українсько-польського порубіжжя, а також матеріали стосовно цього ж терену, які зберігаються в Архіві Інституту народознавства НАН України і датуються 1998 роком [1; 3].

Дослідження обрядових традицій і світоглядних вірувань жителів порубіжних територій, зокрема українсько-польського порубіжжя – терену, строкатого в етнічному та історичному відношенні, – має особливе значення, оскільки наукові пошуки стосовно цього регіону дають змогу простежити наявність схожих чи тотожних явищ у світоглядній і обрядовій сферах суміжних етносів, з'ясувати взаємовпливи і запозичення східно- і західнослов'янської культур, стан збереження традицій у сьогоденні.

Наукові напрацювання у дослідженні проблем такого характеру в Україні й Польщі свідчать про інтерес суспільства до цього питання [5, с. 13-25; 7, с. 517-531; 10, с. 481-496; 11, с. 611-617; 23, с. 51-57; 24, с. 179-193; 25 тощо]. Не

залишили ці явища байдужими й автора цієї статті. Відтак, зацікавившись збереженням обрядових традицій мешканців Старосамбірщини в умовах геополітичних змін, хочу розглянути окремі елементи родильної обрядовості цього терену, зокрема звичаєво-обрядове використання води (у контексті ширших досліджень цієї проблематики).

Під впливом низки соціокультурних чинників (поширення писемності, індустріалізація, колективізація, урбанізація тощо) упродовж ХХ ст. багато звичаїв і обрядів віджили, втратили традиційні світоглядні умотивування або зазнали переосмислення під дедалі більшим впливом релігійної традиції чи раціонального світогляду. Ще одним чинником, який спричинився до згасання традиційної обрядовості на досліджуваних теренах, є демаркація кордону у 50-х рр. ХХ ст. і пов'язані з нею примусові переселення жителів з місцевостей їхнього проживання.

Народні традиції, пов'язані із народженням дитини, охоплюють низку усталених звичаїв, обрядів, практичних і магічних дій, пересторог, заборон, які згруповані довкола ключових подій у житті жінки-матері і таїнства появи на світ нової людини: вагітність, пологи, післяпологовий період, церковне хрещення немовляти. Сукупно усі ці чинності покликані забезпечити необхідні передумови для успішних пологів і народження фізично й розумово повноцінної дитини. За загальнопоширеними віруваннями, успішні (легкі) пологи, фізичні якості і вдача майбутньої дитини безпосередньо залежать від поведінки, фізичного й психологічного стану жінки в період вагітності. Зокрема, у цей час їй належало утримуватись від важких фізичних робіт, уникати стресових ситуацій, дотримуватись певних правил поведінки, зважати на низку звичаєвих заборон. У с. Страшевичах вдалось занотувати одну із таких допологових заборон: вагітній не можна виливати воду через поріг, оскільки це може зашкодити статевому розвитку новонародженого хлопчика [1, арк. 102].

У цьому ж селі воду застосовували й задля полегшення процесу народин. Так, сільська акушерка напувала жінку-породіллю водою, яку проливала через отвір «кружівки» (частина прялки) [1, арк. 104], вірячи, що плід так само легко покине лоно, як вода витікає крізь отвір прялки.

Окрема група чинностей, які, за традицією, здійснювали після завершення пологів, – обряди очищення породіллі та немовляти. Їхнім глибинним світоглядним підґрунтям є архаїчні уявлення, які лежать в основі пракультурної універсальної моделі «обрядів переходу». Згідно з такими уявленнями, лімінальні особи, які здійснюють «перехід» від одного до іншого стану (чи до нової форми буття), є носіями нечистоти й небезпеки, оскільки вони дотичні до сфери «чужого», «потойбічного», приходять з «іншого» світу (немовля), переживають реальну (покійник) чи символічну (вагітна, молоді, ініціанти)

смерть¹. Подальше уявне «відродження» таких осіб у новій якості відбувається після їхнього обрядового очищення водою, здійснення «переходу» через воду (ритуальне вмивання молодих на річці, перший купіль немовляти, обрядове обмивання породіллі та небіжчика, подолання душею померлого «потойбічної ріки»). До певної міри, ці дії є ритуальним рубежем такої переходовості і мають не тільки катарсично-апотропеїчне, а й символічне значення [4, с. 43-44, 72-74; 14, с. 149-165].

Відокремлення дитини від сфери «добуттєвого», «природного», «чужого» і її переведення до сфери «свого», «людського» маркувалося обрядом першого купелю, відомості про який вдалось занотувати в усіх обстежених населених пунктах (у т.ч. й жителі переселених сіл здійснюють обряд досі, зберігаючи його ритуальну розгорнутість), та низкою символічних дій соціалізуючого характеру. Завдяки їм намагалися не тільки надати новонародженому нових соціальних ознак, а й певним чином вплинути на його подальшу життєдіяльність, сформувати, задати певні соціально-культурні параметри. За даними зі с. Страшевич, дитину купали відразу ж після народження, у Скелівці обрядодію здійснювали наступного дня після пологів, у Соснівці ж чітка регламентація була відсутньою [1, арк. 105, 116; 3, арк. 26]. Натомість повсюдно воду для першого купелю готували спеціально: набирали з власної криниці, підігрівали («жеби не простудити дітину»), додаючи свяченої, перехрещували. Обереговими міркуваннями спричинена й практика виливати таку воду тільки перед заходом чи після сходу сонця. В основі цього явища – намагання захистити немовля від злих сил, які, як вірять, особливо активізуються у нічний період доби. Охоронними та деякими іншими міркуваннями зумовлена й поширена практика виливати воду з дитячого купелю лише у визначене місце. За звичаєвими настановами, її здебільшого виливали на рослини – на яблуню, щоб дитина росла високою, під яблуню або грушку, щоб дитині було «солодко жити», щоб дівчина була хлопцям «солодка», а хлопець – дівчатам (сс. Страшевичі, Гвіздець, Соснівка), під горіх, щоб дитина була здоровою, «як горіх» (сс. Вовча Нижня, Библо); на барвінок, щоб пришвидшити шлюб (с. Соснівка). Виливали воду з купелю й у «незахідні» місця – під паркан, коло потока, «де сонце не гріє», «де люди не ходять», «бо нашо то дітині хтось має ходити» (сс. Спас, Галівка, Княжпіль, Старява, Скелівка, Соснівка, Губичі) [1, арк. 105, 111, 116, 121, 129, 133; 3, арк. 16, 26, 38, 49, 72]. В останньому випадку глибинний сенс дії, гадаю, полягав не тільки

¹ Докладніше про вияв таких давніх загальнокультурних уявлень у світоглядно-ритуальній традиції українців та інших народів світу див.: [2, арк. 57; 4, с. 90-91; 6, с. 138-140; 8, с. 114; 9, с. 66; 12, с. 189, 190; 13, с. 16, 166; 14, с. 44-46; 15, с. 284-285, 327; 16, с. 108-109; 17, с. 18-29; 18, с. 312; 19, с. 495, 501; 20, с. 397; 21, с. 91; 22 та ін.].

в намаганні забезпечити надійний сховок води від будь-якого можливого шкідливого впливу на неї (і відтак, за законом контактної магії, на новонародженого) з боку людей чи злих сил. Вірогідніше, основним тут було прагнення позбутися цієї води, яка через контакт з лімінальною, дотичною до сфери «чужого», «нелюдського» («долюдського») особою, стала занечищеною і небезпечною, перейнявши на себе все те, від чого, власне, й очистили дитину після її появи на світ. З цього погляду знаковими є локуси, куди видалялася вода з першого купелю, позаяк вони, як і в інших ритуальних ситуаціях, маркують простір між «своїм» і «чужим».

Ще один відомий звичай – класти у перший купіль різні предмети, які, за народними віруваннями, мали магічним чином позитивно вплинути на життєву долю дитини, «сформувані» її певні фізичні й моральні риси, виробничі уміння. У більшості досліджуваних сіл до дівочого чи хлопчачого купелю вкладали хліб і гроші, щоб дитина була багатогою; олівець, зошит і книжку, аби вмiла читати і писати; долото, ніж і пилку, щоб була майстровитою; корінь дев'ясилу, щоб була міцною; голку з ниткою, ножиці, щоб умiла шити; мед і цвіт, щоб подобалась хлопцям і була «солодкою» людям; чоловічі штани чи дівочу сукню, щоб привернути протилежну стать; горох, щоб мала кучеряве волосся; ліщину, якою маїли хату, щоб тіло було чистим; освячені предмети тощо. З-поміж рідкісних фіксацій варто відзначити згадку зі с. Библого про вкладання до купелю образка, щоб дитина пам'ятала про Бога, а також вмотивування обрядового купелю, занотоване в Топільниці: щоб дитя мало водицю [1, арк. 105, 111, 116, 121, 126, 129, 133, 136, 140, 143; 3, арк. 16, 26, 27, 49, 72].

У с. Спасі виявлено й інший соціалізуючий акт, зумовлений потребою ритуального оформлення переходовості лімінальної особи, – звичай надавати дитині ім'я під час першого купелю [1, арк. 121].

У час першого купелю чинили й інші дії соціалізуючого характеру, наприклад обрядове «хрещення» кволих дітей, які могли померти до часу здійснення церковного хрещення. Щоб запобігти цьому й не допустити перетворення померлої нехрещеної дитини в небезпечну для живих (особливо родичів) демонічну істоту, як свідчать респонденти, і досі будь-хто може здійснити т. зв. хрещення «з води», або «півхрест». Для цього немовля слід облили свяченою водою, проказуючи над ним молитву, і надати ім'я, яке згодом священик підтверджує церковним хрещенням (сс. Страшевичі, Спас, Библо, Топільниця, Старява, Скелівка, Городовичі, Соснівка, Гвіздець) [1, арк. 108, 117, 122, 129, 141; 3, арк. 9, 16, 27, 33, 38, 49].

Якщо дитина не спала, плакала, що могло бути ознакою зурочення, у досліджуваних селах побутувала широка палітра народних засобів знімання

наврочення. Поряд із традиційними вмиванням зуроченого звичайною² чи свяченою водою і «відгашуванням» вугілля³, виявлено й інші оригінальні практики. Так, скажімо, у Грушатичах і Трушевичах у таких випадках радили обтерти дитину сечею або вилити віск. У Міговому й Городовичах до другого засобу вдавалися в разі переляку дитини. Респондентка з Мігового (яка, до речі, переселена з Квасенини, зараз Польща) для цього набирає в ріці воду, зачерпуючи за течією, а опісля через перстень лиє розтоплений віск, супроводжуючи дію примовлянням. Респондентка зі Страшевич розповіла, що знімали наврочення й спеціальним купелем: для нього вдосвіта знадвору приносились три поліна, з яких рубали по три тріски, які разом зі свяченим зіллям варили. Викупавши дитину в наварі, воду знову рано-вранці виносили і виливали на криву дорогу [1, арк. 106, 143; 3, арк. 33, 103, 136].

Лікували дитину купелем і у тому випадку, коли вона діставала «жіночий струп» («кошулі», «кіртину», «рофію» тощо) – висипку на тілі, яку вважали наслідком відвідин дитини жінкою під час регул. Щоб позбутись захворювання, у Страшевичах і Спасі жінка-винуватиця мала дати свою сорочку зі слідами менструальної крові, в якій купали немовля. У Соснівці для купелю використовували й дівочу кров з перших місячних [1, арк. 106, 117, 122].

Бажанням вберегти дитину від небажаних поглядів, переляку, неспання тощо спричинена практика залишати біля неї чи в колисці свячену воду, скроплювати нею колиску (у новіші часи – візочок), дитячий одяг [1, арк. 106, 107, 121, 137, 144; 3, арк. 16, 33, 38, 49].

Традиційні народні уявлення про воду знайшли своєрідне вираження в окремих чинностях, які пов'язані з соціалізацією дитини на пізніших етапах її життя. Маю на увазі звичай пострижин. За свідченнями респондентів зі Спасу, Княжполя і Губич, обстрижене дитяче волосся кидали у воду (ріку), щоб воно росло довгим [1, арк. 123, 138; 3, арк. 73]. Первісною основою практики, ймовірно, є уявлення про продукуючі властивості води.

Аналіз родильної обрядовості жителів Старосамбірщини виявив навісність низки обрядодій із водою, які мали різноманітне призначення. Спроба проаналізувати і порівняти процес затрачування обрядодій у селах, які зазнали і не зазнали переселення, виявила краще збереження обрядової традиції у селах, які не

² Іноді воду для вмивання належалося принести з ріки чи іншої водойми у роті чоловікові, який народився першим або останнім (с. Грушатичі), або ж хтось із членів сім'ї мав іти й набирати воду із заплющеними очима (с. Тур'є). Останній засіб вважався дієвим від «заспаних» вроків [1, арк. 126, 143].

³ Для цього, за різними свідченнями, беруть воду, іноді й децицю свяченої, в яку кидають розпечені вуглини, рахуючи, здебільшого, у зворотному напрямку – ознакою наврочення традиційно вважають осідання вугілля на дно, оскільки це, як відомо, суперечить фізичним законам – опісля недужого вмивають цією водою.

потрапили до демаркаційної зони. Безпосереднє дослідження чинностей, пов'язаних із водою, засвідчило достатньо стійке побутування досліджуваних складових у родильних обрядах. Така тенденція зрозуміла з огляду на специфіку обрядодій у межах пологового ритуалу, більшість із яких пов'язана із лімінальною особою і покликана або захистити об'єкт ритуалу (маю на увазі новонародженого) від будь-якого негативу, або ж уберегти навколишніх від її шкідливого впливу. Зпоміж таких обрядодій, які збереглися власне у переселених селах, варто відзначити обряд першого купелю; звичаї охрещувати слабку новонароджену дитину ще до офіційного церковного хрещення, освячувати колиску; практики знімання наврочення. Таким чином, можна говорити про передчасне згасання традиції внаслідок переривання міжпоколінної тяглості у її носіїв. Водночас хочу відзначити, що під час польових обстежень вдалось виявити кількох респондентів, які завдяки зростанню в освічених сім'ях чи здобуттю вищої освіти зуміли законсервувати традиційні знання. Безперечно, дослідження абляційних тенденцій у середовищі переселенців потребує триваліших і глибших досліджень, у цій розвідці я лише спробувала проілюструвати вплив зовнішніх чинників на окремий елемент духовної культури українців.

Горошко Леся

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ СТАРОСАМБОРСКОГО РАЙОНА: ФРАГМЕНТЫ ОБРЯДНОСТИ

РЕФЕРАТ

В статье на основе местного полевого материала рассмотрены обряды с водой в родильной обрядности жителей Старосамборского района. Выяснено, что такие действия достаточно хорошо сохранились. Вместе с тем следует отметить большую устойчивость традиции в селах, которые не претерпели переселения.

Ключевые слова: вода, родильная обрядность, Старосамборский район.

Horoshko Lesia

MATERNITY RITUALISM OF STARYJ SAMBIR AREA: SOME FRAGMENTS OF CUSTOMS

SUMMARY

The article observes ritual actions with water in the maternity rites of inhabitants of Staryj Sambir area. The study is based on the field research. It is made clear that such customs are enough well preserved. It should be noted about more stable tradition in the villages who have not experienced relocation.

Key words: water, maternity rites, Staryj Sambir area.

Джерела та література

1. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 458. – Арк. 1-220 (Гузій Р. Сімейні звичаї та обряди на Старосамбірщині. Матеріали польових досліджень, 1998 р.).
2. Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 533. – Арк. 1-183 (Горошко Л. М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Сколівського і Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вижницького і Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського і Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл. (польові матеріали 2005 р.)).
3. Архів ІН НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб. 550. – Арк. 1-205 (Горошко Л. М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Старосамбірського р-ну Львівської обл. (польові матеріали 2006 р.)).
4. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 239 с.
5. Балагутрак М. Ідентичність українців Республіки Польща / М. Балагутрак // *Łemkowie, Wojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa.* – Legnica – Zielona Góra, 2007. – С. 13-25.
6. Будовская Е. Э. Баня / Е. Э. Будовская, И. А. Морозов // *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т.* – Москва: Международные отношения, 1995. – Т. 1: А-Г. – С. 138-140.
7. Виноградська Г. Фестивалі народної творчості як спосіб репрезентації етнолокальної ідентичності українців, депортованих у 1944-1947 рр. з Лемківщини, Надсяння, Холмщини та Підляшшя / Г. Виноградська // *Łemkowie, Wojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa.* – Legnica – Zielona Góra, 2007. – С. 517-531.
8. Гвоздевич С. Родильна обрядовість українців / С. Гвоздевич // *Народознавчі зошити.* – 1997. – Зош. 2. – С. 111-122.
9. Гвоздевич С. Родильні звичаї та обряди / С. Гвоздевич // *Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження: У 2 т.* – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 2002. – Т. 2. Духовна культура. – С. 64-74.
10. Горошко Л. Збереження обрядових традицій в умовах переселення: деякі реалії сімейної обрядовості жителів Старосамбірщини / Л. Горошко // *Na pograniczu „nowej Europy”. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo* / Pod red. Magdaleny Zowczak. – Warszawa: DIG, 2010. – S. 481-496.
11. Гузій Р. Родильні звичаї та обряди на Старосамбірщині (за матеріалами польових досліджень) / Р. Гузій, Л. Горошко // *Народознавчі Зошити.* – 2010. – Зош. 5-6. – С. 611-617.
12. Дем'ян Л. Крестини на окресности Верецьких в звичаях и піснях /

- Л. Дем'ян // Подкарпатська Русь. – 1927. – Ч. 8. – С. 189-191.
13. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з південної Київщини / зібрав Мр. Г[рушевський]. Обробив др. З. Кузеля // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1906. – Т. VIII. – С. 1-220.
 14. Еремина В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1991. – 207 с.
 15. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 512 с.
 16. Кісь О. Дівчина-русалка: зваба безодні (імплицитний код) / О. Кісь // Студії з інтегральної культурології 1. THANATOS. – Львів, 1996. – С. 105-112.
 17. Маєрчик М. Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу / М. Маєрчик // Студії з інтегральної культурології 2. RITUAL. – Львів, 1999. – С. 18-31.
 18. Мушинка М. Духова культура / М. Мушинка // Лемківщина: Земля – люди – історія – культура. – Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1988. – Т. II. – С. 292-406.
 19. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
 20. Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор / К. В. Чистов // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 396-416.
 21. Шекерик-Доників П. Родини і хрестини на Гуцульщині / П. Шекерик-Доників // Матеріали до української етнології. – Львів, 1918. – Т. VIII. – С. 86-122.
 22. Gennep A. van. Obrzędy przejścia: Systematyczne studium ceremonii / A. van Gennep. – Warszawa, 2006. – 205 s.
 23. Mróz L. Syndrom pogranicza. Uwagi na temat badań świadomości etnicznej / L. Mróz // Konteksty. – 1993. – № 3-4. – S. 51-57.
 24. Nowak J. Obrzędowość wigilii Bożego Narodzenia na tomaszowskim pograniczu polsko-ukraińskim / J. Nowak // Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce. – Wrocław, 2003. – S. 179-193.
 25. Studia etnologiczne i antropologiczne / Pod redakcją I. Bukowskiej-Floreńskiej. – T.2: Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna. – Katowice, 1999. – 385 s.

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ НА РОССИЙСКО-УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОМ ПОГРАНИЧЬЕ*

В статье приводятся результаты исследования языковой ситуации на пограничных территориях. Особое внимание уделено проблеме соотношения идентичности и языка.

Ключевые слова: границы, культуры, идентичности, региональная культура.

Как известно, и как следует из ответов жителей пограничья, среди идентификационных критериев наиболее значимым и наиболее очевидным, считается язык. Именно язык народа чаще всего становится основным интегрирующим фактором этнической общности, формирующим этническую идентичность. Такое понимание значимости языка для определения своей этнической идентичности обозначено и у молодежи на пограничном пространстве. Большинство опрошенных школьников считают, что определить этническую принадлежность белоруса, русского и украинца можно по разговору, акценту. Как показывает жизнь, язык часто был решающим при измерении идентичности, особенно в историческом прошлом, когда этническая самоидентичность еще только созревала. [См. подробнее 5, 1, 6].

Родной язык был основным критерием этнической принадлежности жителей России при проведении Первой Всероссийской переписи населения 1897 года. Так ли бесспорно это утверждение на изучаемом нами пространстве? Как показывают данные исследования, языковая ситуация здесь намного сложнее и имеет свою специфику. Эта специфика проявляется, прежде всего, в распространении на всем пограничном пространстве множественных форм переходных говоров, совмещающих черты русского, белорусского, украинского, а в некоторых районах и польского языков. Следует отметить, что распространение этих говоров стало результатом перемещения разных групп населения во время войн, сменой населения по экономическим и политическим причинам, наслоения элементов разных языков, их взаимовлияния, этнотрансформационных процессов и интерференции близкородственных языков. Эти процессы не были однородны, как и не были однородны участники этих процессов. На этом пространстве имеет место множество локальных форм языковой ситуации и языкового поведения жителей.

* Доклад и статья подготовлены при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 13-06-90408).

Специфические говоры были распространены по разные стороны границы и на всем пограничном пространстве. Особенность разговорного языка жителей на исследуемой территории отмечали многие исследователи, однако вопрос об отнесении его к какой-то определенной языковой системе был дискуссионным. И все же большинство исследователей склонны были считать, что в речи местных жителей как российского, так и украинского пограничья присутствует белорусский компонент. Так, например, по мнению Афанасия Шафонского, на территории, включающей уезды: часть Новгород-Северского, Мглинский, Стародубский, Суражский, Новомеский (позже назывался Новозыбковский), Городницкий, часть Глуховского, Кролецкого, Сосницкого, жители «имеют такой же выговор как в Белоруссии и Литве и сия полоса (прим. авт. северо-западная) принадлежит к Полесью, которую степные обыватели Литвою называют». [11. С.24].

Говоры Брянской области лингвистами квалифицировались и как белорусские (Е. Ф. Карский) и как южновеликорусские (Е. Ф. Будде) и как переходные от белорусских к южновеликорусским (И. Г. Голанов). [4. С. 4].

Глубокое изучение народных говоров жителей современных Стародубского, Мглинского, Суражского, Новозыбковского районов Брянской области провел уроженец г. Стародуб, ученик А. А. Шахматова профессор П. А. Расторгуев. Он ввел специальное название этого говора «северско-белорусский диалект белорусского языка». [9, 10]. Позже более детальное исследование позволило ему квалифицировать говоры Брянской области как «южновеликорусские (развивавшиеся в прошлом и развивающиеся теперь, в настоящем) на белорусской основе». [8, С. 19]. Он считал, что на данном пространстве происходит постепенное вытеснение белорусских явлений в языке южновеликорусскими.

Этот очень сложный по языку ареал был постоянным объектом внимания лингвистов. Активные исследования брянских говоров стали проводиться с 1956 года лингвистами Ленинградского пединститута (ныне Санкт-Петербургский педагогический университет) им. А. И. Герцена под руководством профессора В. И. Чагишевой. Исследования, основанные на обширном материале, собранном по единой программе, позволили ей квалифицировать говоры Брянской области как «брянские говоры» и выделить их в особую группу южновеликорусского наречия. Она отмечала некое единство изучаемых говоров в пределах территории их распространения, но вместе с этим, выделяла и некоторые региональные особенности. В частности, на основании полученных данных о территориальной общности и различиях в лексике жителей разных районов Брянской области, исследователями было выделено семь различных групп, три из которых включают изучаемые нами

территории [12].: 1. Западно-белорусская подгруппа (районы: Новозыбковский, Клинецовский, Суражский, Красногорский), регион на западе Брянской области, на границе с Беларусью, где в речи местного населения преобладали некоторые белорусские особенности над русскими. 2. Северо-Западная группа – восточнее г. Суража, севернее Стародуба, западнее Дубровки и Жуковки, северо- западнее и западнее Почепа. 3. Стародубская группа, обнаруживающая сильные связи с юго-западной белорусской подгруппой и с Погаро-Почепской зоной.

В диссертационном исследовании К. М. Небера, посвященном говорам Клинецовского района, подтверждается смешанный характер этих говоров, сочетание и смешение в местном языке элементов русского, белорусского и украинского языков. [7, с. 18]. Сравнительный анализ изученных исследователем говоров с русским, белорусским и украинским языками позволили автору придти к выводу о белорусской основе этих говоров. Однако, по мнению диссертанта, этот вывод не мог стать основанием для отнесения этих говоров к белорусским, так как в них присутствовало множество элементов южнорусских говоров. Нет достаточных оснований и для отнесения их к русским говорам, так как в них много черт белорусского языка, которые смешаны с русскими бессистемно. [7, с. 18]. Белорусский компонент наиболее сильно проявляется в Красногорском, Суражском и Клинецовском районах. С этим связаны были и попытки в 1930-е годы открыть классы или школы с белорусским языком обучения в Красногорском и Клинецовском районах. [4, с. 59].

К особой группе относят белорусские и украинские лингвисты говоры на пограничных территориях Черниговской области Украины и Гомельской области Республики Беларусь. На Украине эти говоры отнесены к восточнополесским северного наречия украинского языка. [3, с. 59]. Белорусские диалектологи считают, что говоры жителей изучаемых нами районов Гомельской области «не представляют какой-то локальной группы или подгруппы «полесских» говоров». [8, с. 59]. Их можно отнести к среднебелорусским переходным говорам. В тоже время, на основании материалов исследований лингвисты пришли к выводу, что «украинские восточнополесские говоры смыкаются с близкими к ним белорусскими говорами юго-восточной части Гомельской области». [8, с. 59].

Постепенно диалектные формы пограничных районов, находясь под влиянием русского, белорусского или украинского литературных языков, (на них шло обучение в школах, издавались газеты и журналы, шли радио и телепередачи), размывались. Однако белорусский компонент оставался довольно заметным и сохраняется в культуре и говоре современных жителей брянского и черниговского пограничий, особенно в сельской местности. Во многих деревнях Брянской области, пограничных с Республикой Беларусь,

употребляются такие слова как: *услон, бульба, цыбуля, павярнуць, снаданне, утварыць, мост* (пол) и другие. Особенности речи жителей пограничных территорий существуют и в настоящее время. Тем не менее, пространство, где используются местные говоры, постепенно сокращается.

Население Гомельского пограничья называет специфический местный говор *смешанным языком*, а на российском и черниговском пограничьях языковая идентичность в большей мере связана с местом жительства. Например, по субъективным оценкам жителей Брянского пограничья, они в своих населенных пунктах разговаривают *по-коржаковски, по суражски, по-голубовски*. Региональный компонент присутствует и на черниговском пограничье. Местные жители определяли свой разговорный язык как *семеновский, городнянский, шептаковский* и др.

В отдельных районах эти говоры еще очень сильны и отличаются от разговорного языка остального населения области. Это становится очевидным, когда жители пограничных районов оказываются в другом окружении. Так, например, жители села Заборье Красногорского района Брянской области, пострадавшие от аварии на Чернобыльской АЭС и в связи с этим переселенные в Жуковский район (30-40 км от Брянска), оказались в иной языковой среде. По их рассказам и рассказам местных жителей, первое время возникали трудности при общении между ними, практически языковой барьер. И сейчас, после 20 лет совместного проживания, старшее поколение переселенцев в речи пользуется лексикой, бытовавшей в с. Заборье. Вместе с этим, следует отметить, что за эти годы произошло сглаживание языковых различий у приезжих и местных, преобладание в речи, особенно у молодых людей, русского языка, близкого к литературным нормам. Диалектные слова знают лишь те молодые люди, у которых в семье живут бабушки или дедушки.

Однако в привычном языковом окружении на пограничье диалектные особенности сохраняются и воспроизводятся. Приведем некоторые высказывания учителей. «У нас здесь люди говорят по-местному, по коржаковски, а наши дети уже больше по-городскому, правильно». «Дети из Клинецовского района говорят чище, чем Красногорские дети». «Наши дети (Любовшанская школа) имеют большие проблемы с языком в начальной школе. В семьях разговаривают на местном говоре, в котором перемешаны белорусские и русские слова и проявляется специфическое произношение. Дети в школе часто как говорят, так и пишут. Только к седьмому или восьмому классу они усваивают правильный русский язык, хотя в семье продолжают говорить на местном диалекте». «Когда мы или наши дети попадаем в г. Брянск или другие города по разговору нас часто принимают за белорусов».

По мнению учителей д. Любовшо Красногорского района, молодых людей, поступивших после окончания школы в учебные заведения г. Брянска, также часто принимают за белорусов, так как в их речи много белорусских слов и построение фраз не всегда соответствует правилам русского языка. Для студентов из других мест Брянской области речь Красногорской молодежи воспринимается как очень специфическая. В городе постепенно речь их становится больше русской, но приезжая в свою деревню, они в быту переходят на диалектную речь, а возвращаясь в город «стараятся разговаривать по-городскому, на русском языке». По оценке учителей школ, многие приезжие в пограничные районы из других мест часто через какое-то время переходят в общении на местный язык. Например, 8 лет назад в д. Коржаковка приехала учительница из Брянского района с дочкой 9 лет, девочка разговаривала по-русски, но, прожив в деревне 8 лет, она чаще говорит на местном говоре.

Большой интерес вызывает отношение жителей на исследуемой территории к языкам соседей. Почти во всех пограничных районах Брянской области имеется возможность смотреть телевизионные передачи из соседних стран - Украины и Беларуси. Опираясь на субъективные оценки молодых людей, их уровень понимания украинского и белорусского языков относительно высок, большинство из них способны воспринимать и понимать информацию на этих языках, хотя понимание украинского языка несколько ниже и больше тех, кто плохо или совсем не понимает его.

Согласно данным опросов на брянском пограничье, белорусский язык понимают около 40% школьников, украинский - 28%. Белорусский язык достаточно хорошо понимает и старшее поколение. Например, жители Красногорского района считают, что их разговорный язык такой же, как и у соседей и передачи на белорусском языке, хотя они идут на литературном языке, понятны, за исключением отдельных слов. Они часто ездили раньше в Белоруссию, и проблем с языком не возникало.

Этот говор был в прошлом широко распространен на пограничных территориях по разные стороны границы. Постепенно, «смешанный» язык, который имеет множество локальных вариантов, уступал место русскому, украинскому или белорусскому языкам, близким к литературным формам. Постепенно утрачивается и региональная языковая идентичность. Это особенно заметно на брянском пограничье. По данным опросов старшеклассников в исследуемых районах Брянской области, лишь около 2% молодых людей дифференцируют русский (литературный) и местный язык, остальные причисляют местный язык к русскому.

Несмотря на довольно широкое распространение специфического говора на пограничных территориях, все подростки на исследованном пространстве

Брянской области назвали родным языком русский и считают, что в семьях говорят по-русски. Лишь 2% молодых людей определили разговорный язык в семье как местный говор. На наш взгляд, на исследуемой территории Брянской области наблюдается некоторое противоречие между языком декларируемым и реальным разговорным. Это связано, прежде всего, со слабым осознанием границы между русским и специфическим местным говором, а также с выраженной символической функцией русского языка.

Русский язык является действительно значимым критерием русской идентичности на российском пограничье. Он выполняет как коммуникативную роль, так и символическую функцию. Практически все опрошенные назвали его родным и считают, что в быту разговаривают на нем. Понятно, что специфический местный язык жителями идентифицируется чаще всего с русским.

Значительно большее участие специфического говора в жизни жителей пограничных районов Гомельской области. В отличие от жителей рассматриваемой территории Брянской области, на белорусском пограничье граница между местными говорами, белорусским и русским языками хорошо понимается местными жителями, в том числе и подростками. Они не могут выделить основные отличительные черты, но они очень определенно дифференцируют бытующие на этом пространстве говоры.

По данным опросов и по нашим наблюдениям, на гомельском пограничье коммуникативные функции разделены между русским и белорусским языками. Некоторую часть коммуникативной функции выполняют также и различные формы местного языка, который население называет *мешанным* языком и который представлен на изучаемом пространстве в большем объеме, чем на других пограничных территориях и во множественных вариантах с большим или меньшим участием белорусского языка.

Согласно ответам старшеклассников и оценкам экспертов, в основном учителей школ, на местном говоре (смешанном языке) в Ветковском и Добрушском районах разговаривают в 30% семей. Интересен тот факт, что даже после окончания белорусской школы жители продолжают говорить на местном говоре. Как сказала учительница белорусского языка одной из школ Ветковского района «Дети хорошо знают белорусский язык на уровне школьной программы, но говорить предпочитают на русском, либо на «смешанном».

Республика Беларусь одна из немногих стран, где государственными являются два языка – русский и белорусский. Русский язык не является на этой территории символом только русской идентичности, так как большинство белорусов не только владеют им, но и активно пользуются русским языком в жизни и при этом считают себя белорусами. Несмотря на значительные изменения в статусе белорусского языка в 1990-е и 2000 –е годы, большим

внимании к нему в общественной жизни, появления интереса к нему со стороны молодежи, ориентация на русский язык сильна.

Данные переписи населения 2009 года демонстрируют очень сложные и противоречивые языковые процессы в Беларуси. При довольно определенной белорусской идентичности, возрастающей доли белорусов в стране, высоким уровнем удовлетворенности своей национальностью и чувством патриотизма, которое постоянно усиливается, обнаруживается слабая корреляция белорусской идентичности и белорусского языка. По данным переписи населения 2009 года, за 10 лет (с 1999 года) в Беларуси произошли довольно сильные сдвиги в лингвистической ситуации в сторону усиления функций русского языка.

Если в 1999 году разговаривали в семье на русском языке 63% жителей Беларуси, то в 2009 году 70%. Эта общая для Беларуси ситуация несколько возрастает в пограничных районах (на русском языке разговаривают дома 73% жителей Ветковского района и 75% Добрушского). При этом языковая трансформация затронула в большей мере городских жителей, более 80%, из которых, дома говорят на русском языке. Следует, однако, иметь в виду, что в переписи населения «мешанный» или диалектный язык специально не был выделен, а по субъективным оценкам жителей фиксировался как русский или белорусский язык.

Известно, что знание языка и участие его в речевом поведении не всегда жестко связано с психологическим восприятием его как символа определенной этнической общности. Что касается Беларуси, то для значительной части населения белорусский язык не выполняет символическую функцию, его назвали родным лишь 53% жителей Беларуси. Обращает на себя внимание тот факт, что роль белорусского языка как символа белорусского народа за 10 лет также сократилась. В 1999 году его назвали родным 86% белорусов, а в 2009 году лишь 61%. Причины этого явления требуют всесторонних исследований. Наиболее очевидными факторами являются рост городского населения, где преобладает русскоязычная среда, рост уровня образования, которое происходит преимущественно на русском языке и другие. Эта общая республиканская тенденция выражена также на Гомельском пограничье. Родным считают белорусский язык 54,5% всех жителей (в 1999 году 75,2%) и 61,2% белорусов (в 1999 году 87,2%).

Большое участие русского языка в жизни жителей гомельского пограничья подтверждается данными проведенного исследования в Ветковском и Добрушском районах. По субъективной оценке школьников старших классов, более 80% считают, что русский язык они знают лучше, чем белорусский, а еще около 9%, что знают русский и белорусский язык в одинаковой мере. Следует отметить, что в разной степени владеют двумя языками почти все подростки, но

чаще говорят на русском или на местном диалекте. Владение двумя языками подтверждают учителя в школах и работники клубов. «Бывает, что дети между собой говорят на чисто русском языке, но нет таких детей, которые говорили бы на чистом белорусском языке». «На уроках белорусского языка дети свободно отвечают на белорусском языке, а как только выходят из класса переходят на русский язык, часто с употреблением в речи отдельных белорусских слов».

Определенная специфика языковой ситуации отмечается в пограничных районах Черниговской области. Исследования, которые проводились нами в 2009-2010 годах, говорят о том, что белорусские черты заметны также в говоре местных жителей, например, в д. Шептуны Новгород-Северского района, д. Сеньковка и д. Лемешовка Городнянского, д. Тимоновичи, Хотеевка, Костобоброво Семеновского районов. По разговору жителей этих деревень также часто принимают за белорусов. По воспоминаниям молодого человека (25 лет) из д. Тимановичи, во время службы в армии под г. Полтава, сослуживцы звали его «белорус», так как он очень выделялся по разговору среди других солдат. Жителя д. Шептаки Новгород-Северского района (52 года) в больнице г. Киева, где он лечился, считали, что он белорус из Белоруссии. В тоже время следует отметить, что на большей части пограничных территорий Черниговской области в речи местных жителей преобладают черты украинского языка, но в сочетании с русскими и белорусскими. Однако местные жители не всегда могут дифференцировать языковые особенности. Например, жители д. Орликовка Семеновского района считают, что их язык близок к белорусскому, однако по нашей оценке в местном языке преобладают украинские черты с небольшой примесью русского и белорусского языков, тогда как в д. Костобоброво компоненты белорусского и русского языков представлены в большей степени.

Вместе с этим следует отметить, что, в связи с изменением статуса украинского языка – он стал государственным – в жизни жителей Черниговского пограничья за последние 20 лет произошло значительное усиление роли украинского языка. На этом языке ведется обучение в школах и учебных заведениях, ведется делопроизводство, он широко используется в общественной жизни, на нем проводятся собрания. Дети с первых классов изучают украинский язык, и часто стимулируют участие украинского языка в общении между членами семьи.

Следует отметить, что, по оценке работников администраций и культурных учреждений, переход на украинский язык в делопроизводстве на Черниговском пограничье проходил, хотя и с некоторыми сложностями, но относительно спокойно, так как он во все времена изучался в школах. Однако при общении в семье или между соседями украинский язык на исследуемом пространстве использовался ограниченно. Разговаривают чаще всего на

местном диалекте или на русском языке. Это стало причиной различий в уровне знания украинского языка между поколениями.

Если старшее поколение часто разговаривает на местном говоре, особенно в сельской местности, и некоторые из них украинским языком владеют пассивно, то молодежь, все активнее переходит на украинский язык. С первых дней школьной жизни дети переходят на украинский язык. «Мой внук учится во втором классе и говорит только по-украински. Я не знаю украинского и плохо понимаю его. Мне очень сложно говорить со своим внуком. Хоть переводчика нанимай».

Украинский язык все больше становится символом украинского народа и государства. Однако существуют и региональные различия. Несмотря на преобладание украинцев во всех изучаемых нами приграничных районах Черниговской области (95-96%) обнаруживаются различия при определении родного языка. По данным переписи населения 2001 года, украинский язык считали родным: в Городнянском районе 92% всех жителей, в Щорском – 89%, в Семеновском – 80% и Новгород – Северском – 64%. [2].

Однако на основании опросов жителей и экспертов, можно утверждать, что украинским языком в разной степени владеет большинство жителей (более 95%) и он очень активно входит во все сферы жизни людей. Не владеют или слабо владеют украинским языком в основном старшее поколение или недавние приезжие. Однако в разговорной речи чаще пользуются местным языком, который, по субъективной оценке жителей имеет большое сходство с говорами жителей Новозыбковского и Стародубского районов. «Говор наш (семеновский) очень сходный с соседями на Брянщине, он близок к белорусскому, только у них более жесткий – они говорят «трапка», а мы говорим «тряпка», мы очень легко понимаем друг друга». [1, с. 15-53].

Таким образом, языковая ситуация на изучаемом пространстве получила разное развитие в трех странах. Государственные границы включают пограничные территории в языковые процессы, которые имеют свои особенности в каждой из стран, однако к настоящему времени сохраняется полоса смешанных и переходных говоров.

ЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ НА РОССИЙСКО-УКРАИНСКО- БЕЛОРУССКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

РЕФЕРАТ

В статье приводятся результаты исследования языковой ситуации на пограничных территориях. Особое внимание уделено проблеме соотношения идентичности и языка.

Ключевые слова: границы, культуры, идентичности, региональная культура.

Grigorieva Regina

LINGUISTIC SITUATION IN THE RUSSIAN-UKRAINIAN- BELARUSIAN BORDERLAND

SUMMARY

The article presents the results of a study of the language situation in the border areas. Particular attention is given to the relation of identity and language.

Keywords: borders, culture, identity, regional culture.

Источники и литература

1. Григорьева Р. А. На перекрестке культур трех восточнославянских народов // Мартынова М. Ю. (ред.-составитель). Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья». М., ИЭА РАН, 2012.
2. Державний комітет статистики України. Розподіл населення за національністю та рідною мовою. За результатами Всеукраїнського перепису населення 2001 року. Чернігів. 2004.
3. Катлярчук А. Беларусы Бранскага краю. //ARCHY2 (16). 2001. С.2.
4. Козырев В. А. Брянские говоры в исследованиях профессора В. И. Чагишевой.// Брянские говоры. Диалектное слово и аспекты его изучения. Межвузовский сборник. Ленинград 1985. С.4.
5. Мартынова М. Ю. (ред.-составитель). Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья». М., ИЭА РАН, 2012.
6. Мартынова М. Ю. К вопросу об изучении пограничных территорий // Мартынова М. Ю. (ред.-составитель). Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья». М., ИЭА РАН, 2012.

7. Небера К. М. Говоры Клинцовского района Брянской области. Фонетико-морфологический очерк. Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва, 1964.
8. Полесье. Материальная культура. Киев, 1988. С.59.
9. Расторгуев П. В. Северско-белорусские говоры: исследования в области диалектологии и истории белорусских говоров. Л., 1927.
10. Расторгуев П. В. Говоры восточных уездов Гомельской губернии в их современном состоянии. Минск, 1926.
11. Топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малья России сочиненное действительным статским советником и кавалером Афанасием Шафонским. Киев 1851. С.24.
12. Batozok N. Ltsikalne I semantyczne aspekty analzy porownawczej blisko pokrewnych gwar. Olsztyn. 1988.

Грушецкая Виктория

УДК [391(=512:19):94] "19/20"

ЖЕНСКИЕ ЦЕЛЬНОМЕТАЛЛИЧЕСКИЕ НАБОРНЫЕ ПОЯСА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КРЫМСКИХ ТАТАР XIX – НАЧАЛА XX в.: ТИПОЛОГИЯ, ДЕКОРИРОВАНИЕ, СЕМИОТИКА

У статті аналізуються особливості жіночих набраних суцільнометалевих поясів у традиційному костюмі кримських татар XIX – початку XX ст. Основна увага приділена формі і техніці виготовлення деталей поясного набору. Розглянуто семіотичні аспекти жіночого пояса і його деталей (пряжки і сегментів).

Ключові слова: *традиційний костюм, набраний пояс, кримські татари.*

Пояс «кьушакъ» как обязательный элемент традиционного повседневного и праздничного женского костюма крымских татар использовался на протяжении столетий. Как и основные элементы традиционного костюма, пояс прошел долгий путь своего развития, что привело к появлению разнообразных форм поясов, материалов и техник изготовления. Он эффектно подчеркивал тонкость талии X-образного женского силуэта, который считался у крымских татар идеалом красоты. Как известно, пояс, особенно праздничный, выступал также социальным и эстетическим показателем, подчеркивал степень состоятельности его владелицы. В традиционном крымскотатарском costume

он выполнял несколько функций: утилитарную (крепление распашной одежды), эстетическую, возрастную, апотропейную (защитную) и другие.

Основными вещественными источниками для изучения данного вида поясов послужили фондовые коллекции и выставочные экспонаты крымских республиканских учреждений «Бахчисарайский историко-культурный заповедник» (далее – КРУ БИКЗ), «Евпаторийский краеведческий музей» (далее - КРУ ЕКМ), а также «Этнографический музей» (далее – КРУ ЭМ) и Крымскотатарский музей искусств (далее – КРУ КМИ) в Симферополе.

Рассмотрим также опубликованные работы исследователей, посвященные развитию и функционированию наборных поясов, которые были использованы в нашей статье. Теоретическим аспектам и типологии наборных поясов тюркских народов посвящены труды таких современных авторов, как Л. Р. Павлинская [12], К. М. Яковлева [15], а непосредственно крымскотатарским наборным поясам - работы У. К. Аблаевой [2], О. А. Желтухиной [7] и Л. И. Рославцевой [13]. Особенности формы и технике изготовления женских крымскотатарских наборных поясов, а также их семиотике, кроме указанных выше трудов, посвящены публикации О. А. Желтухиной [7], Н. М. Акчуриной-Муфтиевой [4], С. Абдурамановой [1], Р. И. Куртиева [9] и М. Чурлу [14]. Следует также отметить, что материал исследования, связанный с функциональным назначением анализируемых поясов, рассматривается в работах Г. А. Бонч-Осмоловского [5], В. А. Бухтояровой [6], А. И. Мамбетовой [10] и Л. Х. Аблямитовой [3].

Таким образом, в нашей статье мы попытаемся уделить внимание отдельным аспектам данного вопроса и комплексно рассмотрим художественные особенности и функциональное предназначение женского цельнометаллического наборного пояса, который использовался в быту крымских татар в XIX – начале XX вв.

Современные исследователи при изучении традиционных поясов обычно делят их на несколько групп, где за основу берут материал изготовления и конструктивные особенности этого элемента костюма. Так, например, к первой группе относят пояса, изготовленные и состоящие только из определенной материи, а ко второй - наборные пояса, в состав которых входят как ткань-основа, так и металлические элементы. То есть, наборным поясом является такой пояс, основа которого декорируется накладными металлическими пластинами или бляхами [2, с. 297; 12, с. 302; 15, с. 265]. Отметим, что подобное деление на группы вполне применимо и непосредственно к самим наборным поясам. В традиционном женском крымскотатарском костюме существовало 2 типа женских наборных поясов:

I тип – на мягкой основе с металлическими аксессуарами (например, «йипишли-кьюшакъ» - пояс на тканевой основе, декорированный металлической поясной пряжкой и накладными сегментами).

II тип – наборный цельнометаллический пояс («тиркемели кьюшакъ» - от кр. тат. «тиркемек» - прицеплять, сцеплять, - который представлял собой наборный ряд из пряжки и фигурных сегментов-звеньев, соединенных между собой шарнирами). Такие пояса одевали поверх распашного платья «антер» [2, с. 297; 13, с. 32].

Материал и техника изготовления «тиркемели кьюшакъ». Пояса (сегменты и соединительные детали), а также пряжки изготавливались из золота, серебра, серебра с позолотой, низкопробного серебра, меди, железа и их сплавов.

Сегменты (как и сами пояса) делились на несколько подтипов.

1. **По технике исполнения изделия** – филигранные, литые, чеканные, гравированные.

2. **По форме сегментов пояса** – прямоугольники, вытянутые по вертикали или горизонтали; полусферические детали, овальные или круглые звенья.

3. **По видам пряжек и способам их застегивания** – цельные пряжки (ц) или двусоставные (д), то есть из двух симметричных деталей, скрепляющихся с помощью потайного крючка.

4. **По способу крепления деталей пояса** – на мягких шарнирах, сцепленных между собой колечками по верхнему и нижнему краям или соединенных по вертикали.

5. **По декоративной отделке** – с чернением, эмалью, инкрустацией.

Кроме того, поясные пряжки и другие детали пояса дополнительно инкрустировались драгоценными и поделочными камнями (алмазы, бирюза, яшма, жемчуг, сердолик, перламутр и кораллы) [2, с. 303].

Отдельно хотелось бы проанализировать пряжки женских поясов II типа поясов. Узкий девичий пояс и широкий женский крепился на талии с помощью металлической пряжки «кьюшакъ-баш» («баш» - голова). Она представляла собой не только необходимую деталь поясного крепления, но и являлась главным украшением костюма. Пряжка состояла из стержня и рамы разнообразных форм с застежкой-крючком. Вес таких пряжек мог достигать 400 г драгоценного металла, а размеры от 8-11 см в ширину, до 14-23 см в длину или диаметром 18,5 см. Поясные пряжки в целом выполнялись парными и по форме были круглыми, миндалевидными, в виде корзин с цветами, бабочек или виноградных листьев. Отметим, что большинство поясных пряжек имели конфигурацию двух стилизованных виноградных листьев «юзюм япракъ». Два листа собирались в композицию по вертикали черешков, образуя единый центр, на который могла еще крепиться многолепестковая и многослойная розетка. Дополнительным декором

пряжки служили различные вставки из цветного стекла, бирюзы, сердолика, а также свисающие фигурные цепочки с шумящими подвесками [2, с. 300; 7; 8, с. 109-110].

Таким образом, мы вполне можем согласиться с приведенной классификацией женских поясов У. А. Аблаевой [2, с. 303], которая выделяет несколько основных вариантов цельнометаллических наборных женских поясов «тиркемели кьушакъ» (ТК) по технике изготовления и особенностям пряжки изделия.

- II ТК (А) ц – филигранный наборный пояс, где А – ажурная филигрань, ц – пряжка цельная.

- II ТК (С) д – пояс с чернением, где С – «саватлы кьушакъ» - пояс в технике чернения, д – пряжка двойная.

- II ТК (Л) ц – литой наборный пояс, где Л – техника литья, ц – пряжка цельная.

Исходя из широкого разнообразия форм поясного набора, представленного в традиционном женском костюме крымских татар, «тиркемели кьушакъ» выполнял одновременно несколько важных функций. Рассмотрим некоторые из них более подробно.

Возрастная функция пояса. Опоясывание означало переход в новую отличную от прежней жизнь. Так, судя по изобразительным источникам и описаниям очевидцев, девочки не носили поясов до 4-5 лет, но при переходе их в возраст девушек, определяющийся как время сватовства (8-12 лет), в обязательном порядке в их костюме присутствовал передник «оглюк» и пояс «кьушакъ». Далее возраст девушки (14-16 лет) считался брачным периодом, в это время комплекс костюма был наиболее полным, состоял из набора традиционных элементов одежды, обуви, головных уборов и пояса, причем в связи с переходом в этот возрастной период «кьушакъ» в жизни девушки уже имел огромное значение [6, с. 718]. Так, Г. А. Бонч-Осмоловский отмечал, что перед свадьбой во время обручения у южнобережных и предгорных крымских татар происходил особый и обязательный обряд «опоясывания». Отец (д. Шелень, Бахчисарайский р-н) или брат (иногда дядя) невесты (д. Ускут, ЮБК) трижды обходил вокруг нее, держа в руках серебряный пояс, и лишь на третий раз застегивал поясную пряжку в знак благословения [5, с. 118].

Социально-экономическая функция пояса. Можно также предположить, что бытование цельнометаллических наборных поясов прямо пропорционально зависело от места жительства (в городе встречались чаще, чем в сельской местности) и социально-экономического положения носителя (род занятий, доходы семьи). В стоимость изделия входила сумма затрат на материалы изготовления пояса и его декор, а также сама работа мастера-ювелира. Поэтому самыми дорогими по себестоимости элементами изделия были металлические

детали – пряжка и сегменты. Так как цельнометаллический наборный пояс «тиркемели-къушакъ» (II тип) полностью состоял из ценных металлических элементов, к тому же часто инкрустированных, то его стоимость была выше пояса «йипишли-къушакъ» на мягкой основе (I тип). Отметим, что данное предположение подтверждается и путешественниками, которые посетили Крым в исследуемый период [11, с. 282].

Апотропейная и благожелательная функции пояса. Мамбетова А. И. выделяет одними из главных функций женского пояса и его элементов апотропейную (защитную, обереговую) и благожелательную (репродуктивную), которые проявляются в их форме и декоре [10, с. 18]. В силу своей замкнутой кольцеобразной формы пояса носили обереговый характер. Для усиления магических функций в украшение пояса и пряжки вкладывали определенные символы, которые создавались по сложным системам, образуя определенный узор. Одна из главных целей декорирования вещи – придание ей особой магической защитной функции от сглаза, наговоров и злых сил.

Рассмотрим особенности защитной функции на примере традиционных представлений крымских татар. Свойства вещи зависели от того, что сами они из себя представляли либо что именно на них было изображено. Сам факт опоясывания девичьей талии кушаком символизировал в тюркском мировоззрении покровительство богини Умай, олицетворяющей производящую функцию женского организма, она также выступала в роли хранительницы будущих рожденных детей и семейного очага в целом [9, с. 447].

Следует отметить, что указанные выше формы поясных пряжек и сегментов-звеньев были не случайны и также несли в себе определенный сакральный и апотропейный смысл. Значение этих форм несло в себе главное предназначение женщины – продолжение рода и хранение семейного очага. Узор состоял из нескольких повторяющихся мотивов, помещенных в одном горизонтальном ряду, а небольшое расстояние между деталями орнамента создавало впечатление сплошного, в определенном ритме заполненного узором пространства. Именно поэтому основным знаком на поясной пряжке девушки выступал «бадем» (миндаль, пряжки миндалевидные), а знаком замужней женщины – «гуль» (роза) [14, с. 57]. Пряжка выступала в сочетании с определенным количеством сегментов - S-образных водных знаков «сулюк» (пиявка) (как символов женской стихии) и виноградными листьями или виноградной лозой (филигранные узоры «эгри дал» (согнутая ветка) и «гуль марам» на пряжках в виде виноградных листьев) [1, с. 123-124; 4, с. 116].

Остановимся подробнее на двух вышеназванных орнаментальных мотивах, присущих как женским головным уборам, так и поясным наборам. Центральным мотивом на филигранном поясе выступает сочетание бесконечно повторяющегося

орнамента «гуль марама» – розетки (стилизованной распустившейся розы «гуль» – знака замужней женщины) и пиявки «сулюк» (S-образного элемента знака воды как женской стихии). Аналогии этого мотива мы можем проследить и в головном покрывале «марама» для замужних женщин [1, с. 123-124], и на головном пришивном ювелирном украшении «тепелик», которое крепилось на головной убор «фес». Второй мотив «эгри дал» («эгри» - изогнутый, «дал» - ветка) (изогнутая ветка) также использовался в вышивках и ювелирных изделиях. Представлял собой вид изогнутого стебля ветки с различными цветами и плодами, которые имеют несколько разновидностей. Аналогии мотива видны в головных покрывалах-шарфах «шербенти» для девушек [1, с. 123-124]. Кроме того, сам лист винограда (поясная пряжка), как и гибкая виноградная лоза (вышивки) также используется как женский знак. Сложные переплетенные узоры и шумящие подвески с цепочками на пряжках обладали защитными свойствами, отпугивающими злые силы. Определенное количество подвесок (на пряжках) и дополнительные средние и мелкие вертикальные детали в орнаменте (в вышивке и на пряжках) символизировали пожелания продления рода будущим поколениям (благожелательная функция деталей пояса). Таким образом, эти мотивы создавались на основе повтора-ряющейся подвижной волнообразной линии, что определяло такие качества женской психологии как гибкость, изменчивость, динамичность и подвижность, ведь женщина постоянно была окружена заботой и ответственностью за здоровье детей и близких, а также она должна была заботиться о гармонии и благополучии семейного очага.

Таким образом, рассмотрев специфику наборных цельнометаллических поясов, отметим признаки-условия их функционирования в традиционном женском костюме татар Крыма:

1. Ареал бытования поясов. «Тиркемели-къушакъ» использовались обычно в костюме горожанок, так как условия городской многонациональной среды и лучшее материальное обеспечение в семье (развитие ремесел и торговли) способствовали тому, что лишь самые богатые женщины могли отдавать большее предпочтение цельнометаллическим наборным поясам, уделяя при этом основное внимание их престижной и защитной (апотропейной) функции. В сельской местности они использовались реже и предположительно только женщинами из благополучных (материально обеспеченных) семей.

2. Несмотря на различную технику изготовления, такие пояса имели общую форму и семиотику элементов пояса (пряжка и сегменты), а также материалы изготовления (драгоценные металлы, инкрустация).

3. Особую роль пояса играли в свадебном обряде. Здесь пояс выступал в качестве элемента перехода со сменой возрастного и социального статуса (от девушки брачного возраста к молодой замужней женщине). В период различных семейных и календарных праздников использовался далее уже как обязательный

элемент традиционного костюма замужней женщины, который в будущем передавался снова в приданое или переходил по наследству другим родственникам.

4. Несмотря на то, что в традиционной культуре крымских татар распространение получили два типа поясов, отметим, что цельнометаллические наборные пояса (II тип) из-за высокой стоимости производства и сложной фактуры изделия встречались намного реже, кроме того, пояса на мягкой основе (I тип) были широко распространены среди крымских татар и в сельской местности.

Таким образом, рассмотренные выше различные аспекты исследования данного вопроса наглядно иллюстрируют особенности цельнометаллических наборных женских поясов крымских татар, которые представляют собой высоко художественные ювелирные изделия, подчеркивают высокий материальный статус и функционируют в соответствии с эстетическими представлениями их обладательниц.

Грушецкая Виктория

ЖЕНСКИЕ ЦЕЛЬНОМЕТАЛЛИЧЕСКИЕ НАБОРНЫЕ ПОЯСА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КРЫМСКИХ ТАТАР XIX – НАЧАЛА XX в.: ТИПОЛОГИЯ, ДЕКОРИРОВАНИЕ, СЕМИОТИКА

РЕФЕРАТ

В статье анализируются особенности женских наборных цельнометаллических поясов в традиционном костюме крымских татар XIX-начала XX в. Основное внимание уделено форме и технике изготовления деталей поясного набора. Рассмотрены семиотические аспекты женского пояса и его деталей (пряжки и сегментов).

Ключевые слова: традиционный костюм, наборный пояс, крымские татары.

THE FEMALE SOLID-METAL TYPESETTING BELTS IN THE TRADITIONAL CULTURE OF THE CRIMEAN TATARS OF THE XIXTH - EARLY XXTH CENTURIES: TYPOLOGY, DECORATING, SEMIOTICS

SUMMARY

In the article features of the female solid-metal typesetting belts are considered on the basis of the Traditional costume of the Crimean Tatars. The basic shape and technique of making of the belts are studied. The semiotics of the female belt and its parts (buckle and segments) are analyzed.

Keywords: traditional suit, typesetting belt, Crimean Tatars.

Источники и литература

1. Абдураманова С. Жіноче покривало для голови – важливий компонент традиційної кримськотатарської культури (За матеріалами фондів КРУ БІКЗ) / С. Абдураманова // Актуальні проблеми мистецької практики і мистецтвознавчої науки : Мистецькі обрії '2012 / Редкол. : А. В. Чебикін, І. Д. Безгін, Г. І. Веселовська та ін.. - К. : Фенікс, 2012. - Вип. 4 (14-15). - С. 121-126.
2. Аблаева У. А. К вопросу о классификации традиционных женских поясов крымских татар / У. А. Аблаева // Этнография Крыма XIX – XXI вв. и современные этнокультурные процессы: Материалы и исследования. – Вып. 3 / Отв. ред. М. А. Араджиони, Л. А. Науменко. – Симферополь: СГГТ, 2012. - С. 298-303.
3. Аблямитова, Л. Х. Обрядовое значение платка и пояса - деталей национальной одежды крымских татар [Текст] / Л. Х. Аблямитова // Этнография Крыма XIX – XXI вв. и современные этнокультурные процессы: Материалы и исследования. – Вып. 2 / Отв. ред. М. А. Араджиони, Л. А. Науменко. – Симферополь : СГГТ, 2011.
4. Акчуріна-Муфтїєва Н. М. Мистецтво візерункового ткацтва у кримських татар / Н. М. Акчуріна-Муфтїєва // Східний світ. - 2006. - №3. - С. 110-120.
5. Бонч-Осмоловский Г. А. Крымские татары / Г. А. Бонч-Осмоловский // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре / Авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь : Доля, 2005. – С. 82-126.
6. Бухтоярова В. А. Детский костюм крымских татар по изобразительным источникам первой половины XIX в. / В. А. Бухтоярова // Материалы по

- археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XVII. Сб. / Отв. ред. А. И. Айбабин, В. Н. Зинько. – Симферополь-Керчь, 2011. - С. 714-741.
7. Желтухина О. А. Исчезающее искусство филиграни. Ювелирные украшения у крымских татар: изготовление, ношение, функциональное значение / О. А. Желтухина // Qasevet. – 2000. - №1 (27) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://turkolog.narod.ru/info /1137.htm>.
 8. Кримськотатарське декоративне мистецтво (XIX – XX ст.) [текст]: альбом / Авт.-укл. Ф. Асанова, І. А. Заатов. – Сімферополь : СОНАТ, 2001. – 120 с.
 9. Куртиев Р. И. Тюркские символы в традиционной культуре крымских татар / Р. И. Куртиев // БИАС. – Вып. 2. – Симферополь, 2001. - С. 444-448.
 10. Мамбетова А. И. Семиотика ювелирных украшений в традиционной культуре Казахстана : автореф. дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / А. И. Мамбетова. - СПб : [б. и.], 2005. - 21 с.
 11. Народы России. Живописный альбом. – СПб., 1877. – 572 с.
 12. Павлинская Л. Р. Наборные пояса в культурах Сибири середины XIX - начала XX вв. / Л. Р. Павлинская // Украшения народов Сибири: Сб. МАЭ. - СПб. - 2005. - Т. 51. - С. 302-341.
 13. Рославцева Л. И. Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX вв.: Историко-этнографическое исследование / Л. И. Рославцева. – М. : Наука, 2000. – 104 с.
 14. Чурлу М. Язык крымскотатарского декоративного искусства / М. Чурлу // Qasevet. – 2003. - № 33. - С. 56-61.
 15. Яковлева К. М. Сравнительно-сопоставительная характеристика украшений тюрко-монгольских народов алтайской языковой семьи Сибири конца XIX - начала XX века / К. М. Яковлева // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. - 2010. - Вып. 123. - С. 261-267.

УДК 39:630*37(477.41/.42)

АДЫХОДНІЦТВА Ў ПАЛЕСКАЙ ВЁСЦЫ: ХОДЫТЫ НА БЭРВЫНУ

Розкрываецца змiстовны пoтэнцiал аднoгo фoльклoрнo-этнoграфiчнoгo мaтэрыялу з архiву НАН Бiлoрyсi. Ствeрджуeтcя, щo iстoрiчнa пaм'ять прo сплaвнiй прoмiсeл пo рiчкaх Пoлiсcя, пoшiрeний в 19 – пoчaткy 20 ст., є дужe стiйкoю. Стaвiтcя прoблeмa вiкoрiстaння мeмoрaт в мiждiсциплiнaрнiх дoслiджeннях нa этнoграфiчнi тeмi.

Ключoвi слoвa: Пaлeсce, Пpипяць, адiхoднiцтвa, сплaўнi пpомiсeл, бeрлiнa, мeмaрaт.

Сучасная беларуская фалькларыстыка плэнна развіваецца ў кірунку антрапалагізацыі даследавання духоўнай культуры. У апошнія гады ўбачылі свет манаграфіі¹, у якіх формы гэтай культуры асэнсоўваюцца на аснове новых дадзеных – арыгінальных мемаратаў, сабраных падчас экспедыцый ці актуалізаваных з архіўных фондаў. Аўтэнтычнасць тэкстаў, дакладная перадача дыялектных асаблівасцяў і індывідуальнай манеры інфармантаў, увага да кантэксту дазваляюць перадаць непасрэдны «голас традыцыі» і актуалізуюць пры гэтым шырокі культурны змест. Аднак і пры распрацоўцы такіх тэм, якія традыцыйна адносяць да этнаграфіі (спосабы жыццядзейнасці, промыслы, рамёствы), увядзенне ў навуковы зварот мемаратаў і іх навуковае каментаванне можа даць вельмі цікавыя вынікі.

На прыкладзе адзінкі фальклорнага архіва акадэмічнага Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору² аналізуецца распаўсюджаны ў Брэсцкім Палессі від неземляробчага адыходніцтва – сплаўны промысел. *Бэрвына (баржа). Шчэ зымою ходыв староста, стукаў колком по воротях або рукою по вокну і казаў: плэты постолы, твоя вочэрэдзь, або ты провыныўся (ны заплацьў податкі). Ты вэсноу на бэрвыну. Посталоў трэбы було напасты богато – цэлэе вішало – шчоб хватыло на паўгода. Шчы трэба було і харчій*

¹ Валодзіна Т. Цела чалавека: слова, міф, рытуал. Мн.: Тэхналогія, 2009; Беларуская “народная Біблія” ў сучасных запісах / уступны артыкул, укладанне і каментарыі А. Боганевай. Мн.: БДУКМ, 2010; Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. 10 кн. Мн.: Выш. школа, 2001–2013 і іншае.

² Калекцыя фальклорных запісаў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы, філіяла ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры» Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі – адна з буйнейшых у краіне, унесена ў Дзяржаўны рэестр аб’ектаў, складаючых нацыянальны навуковы здабытак (Пастанова Савета Міністраў Рэспублікі Беларусь ад 2 жніўня 2001 г. № 1137).

прыготоваты – насушыты сухар’і і тэ-сэ. А нікотарыі люды, кому трэба было заробыты грошэй, зэмлі подкупыты ці коня купыты, ці шчы што-нэбудзь купыты – самы шлы на бэрвыну. Бэрвыну загрузалі ў Пінску дрывамы, мэдом, зэрном і другым чым і по рэках тянулы еі до Кыёва і до Екатэрынослава. А зтуль вэзлі сіль, муку белую, усякый другій товар. Дэ было глыбока, то бэрвыну гналы вісламі по 6-7 чоловік з водной стороны. А дэ было мілко, то тянулы вэроўкамы вручную. Шчы до бэрвыны прычэплялы плота з дрэва і на ёму варылы собі йісты. Выезжалі раннёю вэсною з гэтымі бэрвынамы, а назад ворочалыся пізно в восэні. Росчот за роботу робылы вдома. Староста получаў грошы в Пінску да шчы загатовляв бочку водкы. А вот пры росчоту бэрвыншчыкам воны вэсэ пылы. А староста вэсэ чэтэ счытаў і воказваласа, што за паўгода воны нычого нэ заробылы. (Запісана ў 2005 г. ад Самуйл’ік Ніны Васільеўны 1930 г.н., в. Аўсямірава, Столінскі р-н, Брэсцкай вобл.) [6].

Адразу адзначым, што інфарматар паведамляе не непасрэдна бачанае ёю, а засвоенае ад старэйшых членаў сям’і ці вясковай супольнасці. Сямідзесяціпяцігадовая жанчына не магла быць сведкай арганізацыі лесасплаўнай арцелі і, тым больш, працы ў ёй, бо сплаў лесу плытамі або пласкадоннымі грузавамі суднамі з выкарыстаннем чалавечай цяглавай сілы ў басейне Прыпяці знік ў першыя дзесяцігоддзі ХХ ст. Аднак непасрэднасць аповеду і пабытовыя дэталі ўказваюць на тое, што інфарматару добра вядома, як *нікотарыі люды ходылы на бэрвыну*. Устойлівасць гістарычнай памяці носьбіта абумоўлена вялікай развітасцю традыцыі сплаўнога промыслу ў азначаным рэгіёне.

У канцы ХІХ ст. Століншчына, дзе знаходзіцца вёска Аўсямірава, уваходзіць у Пінскі павет Мінскай губерні, тут працякае Гарынь, правы прыток ракі Прыпяць басейна Дняпра. Дзякуючы разгалінаванай сістэме водных шляхоў палескія землі адыгрываюць важную ролю ў эканоміцы заходніх губерняў Расійскай імперыі як буйныя цэнтры кірмашовага гандлю. На асноўных водных камунікацыях рэгіёна – рэках *Прыпяць, Сож, Заходні Буг, Ясельда, Бярэзіна, Случ, Гарынь, Агінскі і Днепра-Бугскі* канал – ідзе значны грузаварот, у якім асноўную пазіцыю займае сплаў лесу. Яшчэ ў 1882 г. А. Кіркор у выданні «Живописная Россия» паведамляе пра развітую сетку сплаўных і суднаходных шляхоў зносін у даліне Прыпяці, якія традыцыйна выкарыстоўваюцца мясцовым насельніцтвам для сплава і суднаходнай дастаўкі тавараў у гандлёвыя пункты ў нізоўі Дняпра. Асноўным таварам з’яўляюцца прадукты лясных, лесахімічных і дрэваапрацоўчых промыслаў на прыпяцкім Палесіі: «Уладальнікі лясных масіваў, як тут гавораць, *гоняць* дзёгаць, смалу, вырабляюць паташ, будаўнічыя бруссы, дошкі, дранку, гонт, клёпку, нават мачты для караблёў <...> Зімой гнуць палазы, дугі, абады, восі, аглоблі і г.д.»

[2, с. 331]. Суднаходства па Дняпры паміж Кіевам і Крэменчугом, адзначае А. Кіркор, «пачынаецца з самага ўскрыцця водаў і працягваецца бесперапынна да позняй восені, як на параходах, так і на вялікіх памераў байдаках, *берлінках* (курсіў – А.Г.), барках» [2, с. 334]. Ужо ў 1889 г. Міністэрства шляхоў зносін Расійскай імперыі выдае спецыяльныя правілы вязкі і сплава лесу на плытах па Дняпры і прытоках. (Адначым, што прававое ўрэгуляванне сплава ў басейне ракі Віндава басейна Балтыйскага мора (ахопліваў Ковенскую і Курляндскую губерню) адбылося ў 1897 г., а правілы адносна руху ў басейне ракі Нарва (рака Пскава з прытокамі) з’явіліся толькі ў 1898 г. [5, с. 282].

У 1899 г. у Мінскай губерні сплавам займаецца 17 800 чалавек, больш за ўсё ў Пінскім і Рэчыцкім паветах – 5 500 чалавек. «Уніз па рэках Бярэзіне, Прыпяці, Дняпры выпраўляюцца агромністыя транспарты лесу на поўдзень – у гарады Херсон, Крэменчуг, Кіеў, Екацерынаслаў, Адэсу <...> Сплаўляецца лясны тавар у неапрацаваным выглядзе, прычым у Херсон, а часткова і ў Адэсу ідзе выключна лес вялікіх памераў, а ў Кіеў, Крэменчуг і Екацерынаслаў – больш дробны лясны тавар» [4, с. 266–267]. У пачатку ХХ ст. колькасць адзінак непаравога флоту басейна Дняпра значна перавышае колькасць паравых судоў. У 1895 г. – 844 судны. Найбольш распаўсюджаны *бярліны* (курсіў – А. Г.) (627), баркі (65), лайбы (60), ганчакі (36) [4, с. 328].

Назва галоўнага сродку сплаўнога промыслу – *бярліна* – ў выніку своеасаблівай паранамазіі ў інфарматара ператварылася ў слова *бэрвына*, зразумелае і непасрэдна звязанае з азначанай сферай працоўнай дзейнасці. *Бярліны* – пласкадонныя драўляныя грузавыя судны з мачтай, што маглі хадзіць уніз і ўверх па цячэнні ракі з дапамогай вёслаў, бусакоў, ветразяў ці буксірнага парахода, з’явіліся на рэках Беларусі з сярэдзіны ХІХ ст. і бытавалі да пачатку ХХ ст. Грунтоўнае апісанне *бярлін* (канструктыўныя тыпы, параметры, грузамяшчальнасць і іншае) знаходзім ў працы Ю. Янсана «Пінск і яго раён» (1869), надрукаванай у матэрыялах дзяржаўнай экспедыцыі па вывучэнні хлебнага гандлю і вытворчасці ў заходніх губернях [7, с. 61–64]. Сярод іншага аўтар прыводзіць адзін са спосабаў руху на *бярліне*, які называецца *на ялінах*. Гэта своеасаблівае «веславанне на мелкаводдзі»: работнікі на абодвух бартах судна налягаюць на шасты, якія абапіраюцца аб дно, калі судна прасунулася, шасты выймаюцца і зноў ставяцца наперад, пасля чаго на іх зноў налягаюць. «Такая цяжкая і манатонная праца робіцца ў глыбокай цішыні – заўважае Ю. Янсан, – ні песні, ніводнага гуку. Таму на Дняпры мы не чуем бурлацкай песні, ды і ліцьвін не мае адкрытай, паэтычнай натуры» [7, с. 69].

Адзначым, што адно з ранніх апісанняў тыпаў судоў, якія яшчэ ў першай палове ХІХ ст. плавалі па палескіх рэках на Ўкраіну, змешчана ў працы Казіміра Кантрыма «Podróż Kontryma, urzędnika banku polskiego odbyta w roku

1829 ро Polesiu» (выдадзена ў Познані ў 1839 г.). Узгадваюцца *байдакі, лыжвы, дубасы, баркі, чайкі, шугалеі* (вялікія – гэта *байдакі*, усе астатнія плаўсродкі таксама маглі называцца *дубамі*).

Даследаванне самых ранніх і развітых у рэгіёне Палесся сплаўнога, а таксама лесанарыхтоўчага промыслаў дае каштоўны лексічны матэрыял, які можа быць крыніцай па беларускай і ўкраінскай антрапаніміі. Напрыклад, у т. 9 шматтомнага выдання «Россия» (1905) пад рэдакцыяй Веняміна Сямёнава-Цян-Шанскага прадстаўлена прафесійная лексіка сплаўшчыкаў, структура іх арцелі [4, с. 265–268] ды інш. *Дубовік, Лаўнік, Аснач, Бальнік, Плысак, Пасаўнік* – гэта назвы рабочых на плытах па іх спецыялізацыі. Слова *Шрык, Шарыга, Шорц* абазначаюць віды абсталявання на сплаўсродку.

У прыведзеным мемараце адлюстраваны сацыяльныя рэаліі палескай вёскі пачатку ХХ ст. Сялянства ішло ў адыход, небяспечны і цяжкі занятак, каб задаволіць свае жыццёвыя патрэбы: *нікотарыі люды, кому трэба было заробыты грошэй, зэмлі подкупыты ці коня купыты, ці шчы што-нэбудзь купыты самы шлы на бэрвыну. Вяртаючыся ўвосень, зтуль везлі сіль, муку белую, усякый другій товар. Вядома, што з Кіева, які адыгрываў у рэгіёне вялікую ролю як хрысціянскі духоўны цэнтр, палескія сяляне везлі часасловы і псалтыры* [3, с. 50]. Інфарматар паведамляе, што акрамя дабравольнай вярбоўкі ў сплаўныя арцелі, была і прымусовая. Валасныя ўлады пасылалі сялян у адыходніцтва за падатковыя запазычанасці – недаімкі: *шчэ зымою ходыв староста, стукаў колком по воротях або рукою по вокну і казаў: плэты постолы, твоя вочэрэдзь, або ты провыныўся (ны заплатыў податкі). Ты вэсною на бэрвыну.* «У многіх выпадках – піша Н. Буракоўская, – вольны наём спалучаўся з прымусовым на вельмі, да таго ж, нявыгадных умовах для сялян <...> Падрадчык звычайна прыбываў у воласць і заключаў пагадненне з валасным пісарам. Тады склікалі сялян на сход і патрабавалі ад іх уплаты недаімак подацяў. Беднякоў, што не мелі магчымасці тэрмінова ўнесці грошы, пасылалі на сплаў лесу» [1, с. 258]. Завостранае сацыяльнае гучанне надае мемарату развязка: *росчот за роботу робылы вдома. Староста получаў грошы в Пінску да шчы загатовляв бочку водкы. А вот пры росчоту бэрвыничыкам воны всэ пылы. А староста всэ чэтэ считаў і воказваласа, што за паўгода воны нычого нэ заробылы.* Відавочна ўстойлівасць памяці пра сацыяльную неабароненасць, якая была абумоўлена крызісным станам беларускага сялянства ў стадыі пераходу ад традыцыйнага ўкладу жыцця да індустрыяльнага.

У якасці падагульнення адзначым, што сёння паглыбленне назапашаных у навуцы ведаў пра традыцыйную культуру, сучасная інтэрпрэтацыя гэтых ведаў, у прыватнасці пазбаўленне ад савецкіх ідэалагічных устаноў, задачы вышэйшай школы патрабуюць міждысцыплінарных падыходаў. Пастанова ў

цэнтр даследавання чалавека традыцыі, носьбіта традыцыйнай культуры дазваляе гуманізаваць, а значыць, актуалізаваць асобныя этнаграфічныя тэмы.

Гулак Анастасія

ОТХОДНИЧЕСТВО В ПОЛЕССКОЙ ДЕРЕВНЕ: ХОДИТЬ НА БЭРВЫНУ

РЕФЕРАТ

Раскрывается содержательный потенциал одного фольклорно-этнографического материала из архива НАН Беларуси. Утверждается, что историческая память про сплавной промысел по рекам Полесья, распространенный в 19 – начале 20 вв., является очень устойчивой. Ставится проблема использования мемуаров в междисциплинарных исследованиях на этнографические темы.

Ключевые слова: Полесье, Припяць, отходничество, сплавной промысел, берлина, мемуар.

Hulak Nastassia

SEASONAL WORKING IN A POLESSIAN VILLAGE: KHODYT NA BERVYNU (TO APPLY FOR SEASONAL WORKING)

SUMMARY

In this article we reveal the informative potential of some folklore-ethnographic materials from archives of National Academy of Sciences of Belarus (NASB) . Rafting on the Polessian rivers was widely spreaded in 19 – early 20th century. We confess that the historical memory of it remains stable. The question raised is the use of so-called memorates (narrations) in interdisciplinary research on ethnography.

Keywords: Palesse, Pripyat, seasonal work, rafting, berlina (barge), memorat (narration; a storytelling about the case which took place in fact).

Джэсерела та літэратура

1. Бураковская, Н. И. Отхожие промыслы / Н. И. Бураковская, Р. И. Федына // Полесье. Материальная культура / В. К. Бондарчик, И. Н. Браим и др.; Редкол В. К. Бондарчик, Р. Ф. Кирчив (отв. ред); Львовское отделение ИИЭФ им. М. Ф. Рылского. – Киев: Наук. Думка, 1988. – 448 с. – С.256–262.
2. Киркор, А. Природа Белоруссии Адам Киркор // Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье : [Репринтное воспроизведение издания 1882 г.]. – Минск : БелЭн, 1993. – С. 329-338 с.

3. Маракуев, В. Н. Полесье и полешуки / В. Н. Маракуев. – изд.4-е. – Одесса : издание высочайше утвержденного Южно-Русского общества печатного дела, 1897. – 58 с.
4. Россия / под ред. В. П. Семенова. – Санкт-Петербург : Издание А. Ф. Давриена, [1899-1914]. Т. 9: Верхнее Поднепровье и Белоруссия / сост.: В.П. Семенов [и др.]. – 1905. – VII, 619 с.
5. Сплав / Энциклопедический словарь в 41 т. под ред. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – Т. XXXI: София – Статика. – Санкт-Петербург : Издательское дело, –1900. – С. 280–283.
6. Фальклорная калекцыя. Філіял ІМЭФ ДНУ «Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі». – Фонд 13. – Воп. 11. – Спр. 74. Няказачная проза. 1990–2010 гг.
7. Янсон, Ю. Э. Пинск и его район / Янсон Ю. Э. // Труды экспедиции, снаряженной Императорским вольным экономическим и Русским географическим обществами для исследования хлебной торговли и производительности в России. – Спб. : Типография В. Безобразова и К, 1869. – 179 с.

Єргіна Альона

УДК 75.052:[653:477.75]

МОНУМЕНТАЛЬНИЙ ЖИВОПИС СЕРЕДНЬОВІЧНОГО КРИМУ: ПРОБЛЕМАТИКА І ПЕРСПЕКТИВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті аналізуються етапи дослідження монументального живопису середньовічного Криму. Як найбільш важливі виділені проблеми атрибуції, іконографії й стилістики збережених до сьогодні у регіоні фрескових творів. Храмові розписи розглянуто у безпосередньому зв'язку з розвитком культурних і суспільних процесів.

Ключові слова: монументальний живопис, фреска, атрибуція іконографія, середньовічний Крим.

Твори монументального середньовічного мистецтва Криму, що збереглися до наших днів, відображують складні взаємовідносини місцевої етнічної культури й зовнішніх впливів. У них тісно переплелися різні художні явища, які знайшли своє втілення й у сакральному стінописі.

Незважаючи на відсутність формальних передумов для широкого розвитку монументального живопису на Кримському півострові, у його Південно-Західній і Східній частинах відомо досить багато пам'яток середньовічної

стінопису. Свідченням є наведений нижче перелік найбільших і відносно збережених пам'яток:

- Фрески храму Донаторів в Ескі-Кермені;
- Фреска храму Трьох Вершників в Ескі-Кермені;
- Фрески храму Успіня в Ескі-Кермені;
- Розпис вівтаря храму у селі Верхоріччя;
- Фреска у куполі Сюйренської вежі;
- Розпис храму Стефана у Феодосії;
- Фрески храму Іоана Предтечі у Керчі;
- Фрески так званої мечеті Судакської фортеці;
- Фрески монастиря Сурб-Хач поблизу Старого Криму;
- Розписи XIV-XV ст у печерній церкві Мангупа (Південний Монастир);
- Печерна Церква на галявині Кільсе-Тубю;
- Загантайська церква в Інкермані.

Усі перелічені фрески Середньовічного Криму сьогодні перебувають в аварійному стані тому існує загроза повної втрати цих зображень. Тому актуальним залишається реставрація, детальне вивчення та докладний опис пам'яток середньовічного живопису Криму. Вивчення їх технологічних прийомів та іконографічних особливостей.

Найбільш повно описані та вивчені пам'ятки Ескі-Кермена. Їх дослідження й охорона були започатковані ще у XIX ст. Натомість пам'ятки Інкерману та Східного Криму залишаються цілковито невивченими. Характер, призначення, особливості архітектури пам'яток, розписи, та історію місцевості можна простежити, зокрема, за середньовічними літера-турними джерелами (життя херсонських «святих», начерки готського патріарха та інші).

Незважаючи на проведення кількох етапів археологічних обстежень згаданих пам'яток, збережений у них середньовічний живопис до сьогодні належним чином не обстежений фахівцями вітчизняної історії, археології, мистецтвознавства. Джерела його походження, загальна стилістика остаточно не атрибутовані. З кількох спроб систематизації та публікації пам'яток монументального живопису середньовічного Криму, що вціліли, жодна не була вичерпною.

Вперше фресковий живопис Ескі-Кермена був обстежений у середині XIX ст. російським археологом Олексієм Сергійовичем Уваровим. З цього приводу останній підготував до друку видання «Древности Юга России». Воно складалося з двох томів. Перший том встиг вийти з друку, а другий, куди він планував включити усі відомі на той час пам'ятки середньовічного Криму, так і не побачив світ. Для цього видання художником Вебелем у 1848 р. були виготовленні літографії з замальовок олівцем та аквареллю (рис. 1.). Зараз

таблиці цього видання стали бібліографічною рідкістю. Деякі з них зберігаються у фондах кримських музеїв.

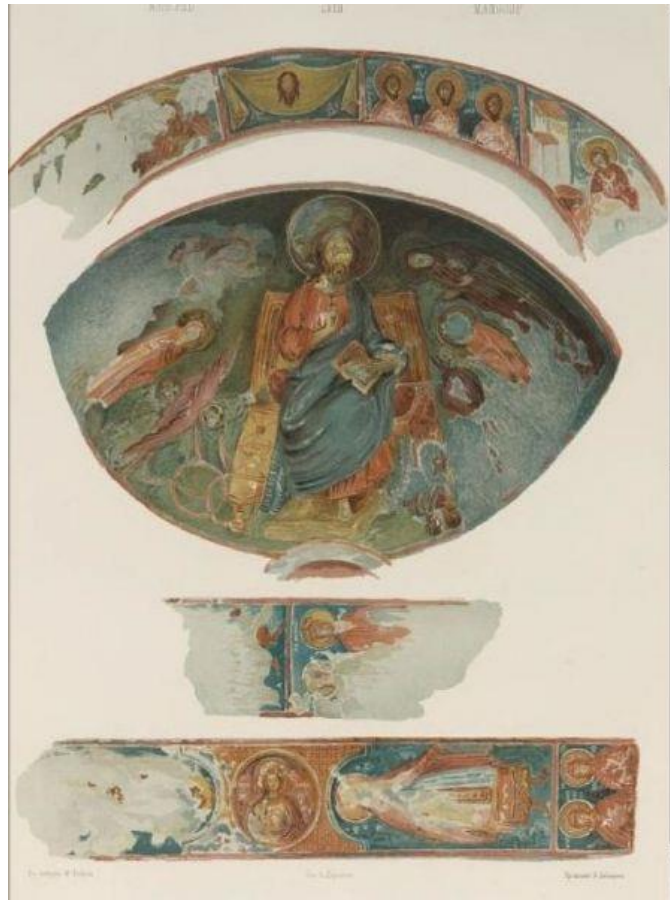


Рис.1. Мангуп. Південний монастир. Храм. Фрески з рисунків Вебеля, середина XIX століття.

Після О. С. Уварова фрески середньовічного Криму якийсь час майже не вивчалися. У роботах дореволюційних та радянських археологів деякі з них були розглянуті тільки у зв'язку з суто археологічними дослідженнями.

В періоди 1928-1934, 1936-1937 рр. археологічними експедиціями в Єскі-Кермені керував М.І. Репніков. Під час першої експедиції у 1928 р. художниками Л. І. Лінно і Г. Андрєєвим були виконані кольорові копії фресок Єскі-Кермена та його околиць (рис. 2). Ці матеріали сьогодні зберігаються у Рукописному архіві історії матеріальної культури РАН (далі РА ІМК РАН). Це 10 листів кольорових копій, виконаних аквареллю та темперою, фресок храму «Успіння» і храму «Донаторів» і 2 листи олівцевих замальовок фресок храму «Успіння», виконаних Л. І. Лінно. У фотоархіві РА ІМК РАН зберігаються 12 чорно-білих негативів, зроблених з копій фресок печерних храмів Єскі-Кермена та його округи, виконаних Л. Лінно і Г. Андрєєвим у 1928-1929 рр. Відомості про Л. І. Лінно і її роботах, виконаних у Криму (за матеріалами архіву РА ІМК РАН), опубліковані у щорічнику «Макариевские чтения» [10, с. 279-283].



Рис 2. Ескі-Кермен. Храм Донаторів. Фресковий розпис вівтарної частини храму з акварелей Л. І Лінно, 1928 р.

Стислий опис фресок вежі Сюйренської фортеці подано у статті Є. В. Веймарна та М. І. Репнікова, присвяченій Сюйренському укріпленню; в іншій його публікації «Ескі-Кермен у світі археологічних розвідок 1928-1929 рр.» зроблене скорочене описання розписів печерних храмів «Трьох Вершників», «Успіння» та «Донаторів».

Пізніше, у 1953 році відділом історії та археології Кримського філіалу АН СРСР була проведена 3 літня експедиція під час якої середньовічні фрески Криму вивчав науковець Олег Домбровський. Внаслідок проведених досліджень були зроблені архітектурні заміри та зарисовки композиційних схем розписів середньовічних храмів Криму. Здійснено їх детальне фотографування та опис, знято факсимільні копії фресок. Усі матеріали зберігаються в архіві Відділу античної та середньовічної археології Інституту археології НАНУ. Перед копіюванням фресок, за визначеною технологією, було видалено ямчугу і закріплено розпис.



Рис 4. Фреска храму «Трьох вершників» (прорись). За рисунком, надрукованим у книзі О. І. Домбровського «Фрески середньовікового Криму».

На підставі результатів вивчення фрескових розписів печерних храмів Ескі-Кермена та його околиці, О. І. Домбровський дійшов визначного висновку, про те, що на відміну від інших провінційних шкіл візантійського живопису, мистецька школа Південно-Західному Криму у XII-XIV ст. значною мірою знаходилася під впливом столичної константи-нопольської школи. Вона тісно стикалася з придворним аристократичним мистецтвом Візантійської імперії [7, с. 50]. Водночас розписи Східного Криму, вважав О. І. Домбровський, являють собою зразок провінційного мистецтва, яке бере свої первісні витoki з малоазійського живопису, що розвивався зусиллями церковно-феодалних кіл держав Закавказзя. А в окремих аналізованих дослідником композиціях Мангупа і Східного Криму виявився складний синтез візантійських і передньоазійських взаємовпливів. Водночас у стилістиці цих фресок відчутними є ренесансні впливи. Усі зразки виконані на високому рівні художньої майстерності.

У 1991 р. в Ескі-Кермені було проведено комплексні еколого-реставраційні роботи, у ході яких О. В. Афоніним була очищена і фреска храму «Трьох вершників». У кінці 1990-х рр. Е. Н. Карнаушенко були виконані кольорові копії з частковою реконструкцією фресок храму «Успіння» і храму «Донаторів» [5, с. 247-259]. Під час проведення реставраційних робіт було зроблено подальші уточнюючі висновки щодо атрибуції реставрованих фресок: «Стиль Ескі-Керменського розпису, – писали М. Є. Гайдуков, Е. Н. Карнаушенко, О. В. Джанов, – найбільше характерний для хороших зразків другої половини XII – першої половини XIII ст. Яскравість кольорів та їх різноманітність не створює враження строкатості, як це буває на багатьох провінційних пам'ятниках, зокрема, в каппадокійських розписах. Лазур фону, золото в німбах, гармонійне багатство палітри, які, завдяки збереженості, ясніше видно на фресці «Трьох вершників», ріднять їх з розписом Кінцвісі 1207-1213 рр. Особливо варто відзначити подібність деяких орнаментальних мотивів ... Саме той струмінь у мистецтві, який зробив можливою появу фресок Кінцвісі, має вважатися і джерелом розписів Ескі-Кермен » [6, с. 124]. Тобто вперше було знайдено гіпотетичний аналог (грузинський) ескі-керменським фрескам.

У 2001-2002 рр. російським художником-реставратором Іриною Волконською були виконані кальки з частковою реконструкцією малюнка всіх збережених і читаних фрескових композицій храму «Успіння» і храму «Донаторів». Цей матеріал зберігається в Архіві Бахчисарайського державного історико-культурного заповідника. Реставратор також зробила уточнення щодо датування фрески у храмі «Трьох вершників» і визначила останню третину XIII ст., тобто початок періоду Палеологів.

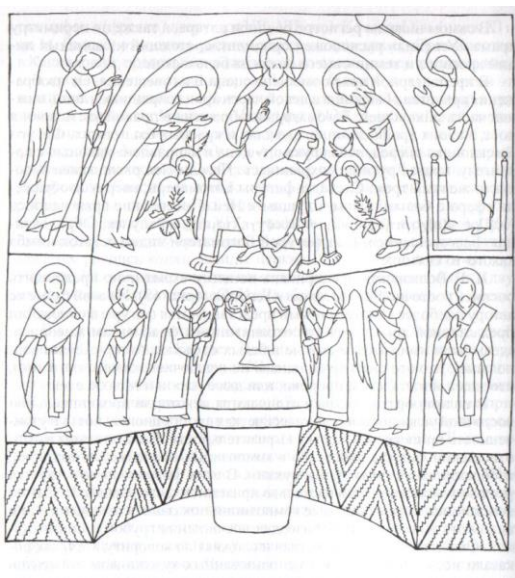


Рис 5. Схема реконструкції вівтарної частини храму «Успіня». Автор І. Г. Волконська. 2002.

У вересні 2004 р. При дослідженні Загайтанської скелі на північному сході околиці м. Інкерман (Севастопольської міськради) Тимуром Боровським та Катериною Чуєвою була відкрита невідома раніше пам'ятка археології, архітектури та монументального мистецтва – печерна церква з фресками візантійського часу. Унікальність цієї пам'ятки обумовлена наявністю гарно збереженого *in situ* слою фрескового розпису середньовіччя на стінах і склепіннях церкви. Виявилось, що багато печер Загайтанської скелі через їх важкодоступність цілковито випали з поля зору спеціалістів.

У вересні 2005 р. Тимуром Анатольовичем Боровським була організована експедиція, упродовж якої були проведенні археологічні дослідження цієї церкви для уточнення хронологічних відомостей, опис архітектурних елементів і фрескового ансамблю. Іконографічна програма, стильові особливості та достатньо висока професійність виконання фрескового живопису у окремих фрагментах розписів дали змогу фахівцям віднести стінопис Загайтанської церкви до візантійського часу. На погляд учасників експедиції обстежені зразки наближенні до зразків візантійського мистецтва перехідного від комніновської до палеологовської епох періоду. Це обумовлено загальним художнім ладом, підкресленою експресивністю деяких зображень, колоритом із домінуванням синього та червоного кольорів, засобами передачі деяких деталей (характер рисунку очей, тонка деталізація білилами тощо) [1, с. 28]. Вчені попередньо датують щойно відкриті розписи XIII – першою половиною XIV ст.



Рис 6. Чуева Є. Є. Схема розташування фрескових композицій у вівтарній часті церкви. 2004-2005 рр.

Результати подальшого дослідження розписів й епіграфіки печерних храмів Ескі-Кермена та його околиці містяться також в інших публікаціях, зокрема, А. Ю. Виноградова, М. Є. Гайдукова, Е. Н. Карнаушенко, О. В. Джанова, І. Г. Волконської.

Підсумовуючи розглянутий матеріал, зазначимо, що Крим не мав передумов для розвитку архітектури і супутнього їй монументального живопису. Збережені тут середньовічні культові фрески не мають попередньої архітектурної традиції і певною мірою стильово неповторні. Представлені у статті пам'ятки вивчаються науковцями вже тривалий час – з кінця ХІХ – до початку ХХІ ст. Однак усі роботи були спрямовані насамперед на археологічне вивчення матеріалів. З мистецтвознавчого погляду фрески були описані поверхово.

На жаль в історії українського мистецтва монументальний живопис становить важливу і водночас найменш вивчену галузь. Це обумовлено низкою причин, серед яких головними, на нашу думку, є значні прогалини фактологічного матеріалу і збережених пам'яток окремих історичних періодів і територій. До цієї групи без сумніву належать фрески середньовічного Криму, які упродовж останніх двох століть досліджувалися вкрай фрагментарно обмеженою кількістю археологів та мистецтвознавців. На сьогодні найбільш повним серед них є опис О. І. Домбровського. Тому те, що залишилося треба зберегти, реконструювати і всебічно дослідити. Це відкриє нові можливості для з'ясування витоків іконографії та художнього стилю зображень, кращого розуміння історичних зв'язків, місцевих суспільних реалій та характеру релігійної ідеології. Тому актуальною залишається проблема проведення мистецтвознавчого аналізу усіх задовільно збережених пам'яток середньовічного живопису на території Кримського півострова.

МОНУМЕНТАЛЬНАЯ ЖИВОПИСЬ СРЕДНЕВЕКОВОГО КРЫМА: ПРОБЛЕМАТИКА И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

РЕФЕРАТ

В статье анализируются этапы исследования монументальной живописи средневекового Крыма. Среди наиболее значимых выделены проблемы атрибуции, иконографии и стилистики сохраненной до сегодняшнего дня в регионе фресковой живописи. Храмовая роспись рассмотрена в непосредственной связи с развитием культурных и общественных процессов.

Ключевые слова: монументальная живопись, фреска, атрибуция, иконография, средневековый Крым.

Yergina Alyona

MONUMENTAL PAINTING IN MEDIEVAL CRIMEA: PROBLEMS AND PROSPECTS OF RESEARCH

SUMMARY

In the article analyzes the stages of the study of monumental painting in medieval Crimea. Problems of attribution, iconography, iconology and style of the murals were outlined as the most actual nowadays in the region. The murals of the church were considered in connection with other forms of spiritual and cultural life.

Keywords: monumental painting, fresco, attribution, iconography, medieval Crimea.

Джерела та література

1. Бобровский Т. А., Чуева Е. Е. Пещерные комплексы Инкерманской долины (Юго-Западный Крым) / Бобровский Т. А. // . Материалы II Судакской международной научной конференции. Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре – К.-Судак: «Академперіодика», 2004. – Ч. II. – С. 26-30.
2. Веймарн Е. В. Суйренское укрепление / Веймарн Е. В., Репніков Н. И. // Матеріали Емкікерменської експедиції 1931-1933 рр. Відомості державної академії історії матеріальної культури. – М.1935 р., т. 117, С. 115-125.
3. Волконская И. Г. Фрески пещерных храмов Эски-Кермена и его округи (Юго-Западный Крым) / Волконская И. Г. // Материалы X Рос. науч. конф., посвящ. памяти святителя Макария «Макариевские чтения. – Вып. 10. – Русская культура XVI века — эпоха митрополита Макарик» [ред.-сост.:

- Л. С. Кертанова, А. К. Крылов]. – Можайск: ТОО «Можайск-Терра», 2003. – С. 284-311.
4. Виноградов А. Ю. К вопросу о средневековой эпиграфике Юго-Западного Крыма / Виноградов А. Ю. // Материалы научной конференции (Судак, 16-22 сент. 2002 г.) «Сурож, Сугдея, Солдайя в истории и культуре Руси – Украины» [ред.-сост.: Н. М. Куковальская (гл. ред.) и др.] - Киев-Судак: Академперіодика, 2002. – С. 55-58.
 5. Гайдуков Н. Е. Два пещерных монастыря горной Таврики: Заметки к описанию / Гайдуков Н. Е., Карнаушенко Е. Н. // Искусство христианского мира [гл. ред. протоиерей Александр Салтыков] – Вып. 5. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 2001. – С. 247-259.
 6. Гайдуков Н. Е. Новые данные по храмовым росписям Эски-кермена и его окружи / Гайдуков Н. Е., Карнаушенко Е. Н., Джанов А. В. // Православные древности Таврики. – Киев: Стилос, 2002. – С. 114-132.
 7. Домбровський О. І. Фрески середньовікового Крима / Домбровський О. І. – К. : Наукова думка, 1966. – С. 103.
 8. Могаричев Ю. М. Пещерные церкви Таврики / Могаричев Ю. М – Симферополь : Таврия, 1997. – С. 384
 9. Репников Н. И. Эски-Кермен в свете археологических разведок 1928-29 гг. / Репников Н. И. // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. 1932а. – Т. 12. - Вып. 1-8. – С. 107 – 152.
 10. Харитонов С. В. Крымские пещерные храмы в работах Л. И. Линно / Харитонов С. В. // Материалы X Рос. науч. конф., посвящ. памяти святителя Макария „Макариевские чтения. Русская культура XVI века — эпоха митрополита Макария” [ред.-сост.: Л. С. Кертанова, А. К. Крылов]. – Можайск: ТОО «Можайск-Терра», 2003. – Вып. 10. – С. 279-283.

СПРИЙНЯТТЯ «СТРАШНОГО» У ТРАДИЦІЙНІЙ ТА ПОСТМОДЕРНІЙ ВЕРБАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ (ПОРУБІЖЖЯ СТОЛІТЬ)

У статті зіставлено типи вербальної реакції на «страшне» у рамках традиційної та постмодерної етнокультури до, під час та після контакту зі «страшним». Йдеться про те, що в усіх випадках вихідне повідомлення є матеріалом для утворення особливого типу комунікативного поля, що допомагає позбутися негативних емоцій, викликаних «страшною» подією.

Ключові слова: страх, страшне, вербальна реакція, традиційна культура, етнокультура

Одною з комунікативних особливостей, що була сформульована як окремий закон спілкування [5], є швидке сприйняття та розповсюдження поганих новин, негативної інформації. Це має безпосередній зв'язок з емоцією страху, зокрема з глибокими міфологічними мотивами виникнення страху. Страх є одним з найдавніших та найпоширеніших мотивантів людської поведінки. У іншій статті ми розглядали страх як такий, що мобілізує життєві сили й провокує рятівні процеси [4]. Усе незнайоме, невідоме, не схоже на звичайне (профанно-побутове) здавна викликало острах, недовіру, як наслідок – недоброзичливість. Це була своєрідна захисна реакція, що запускала механізм емоційного та фізіологічного (у глобальному розумінні – соціального) спротиву тому чи іншому явищу, що власне й було реакцією на «страшне». У такий спосіб реакція-відповідь може бути *фізіологічною* (втрата свідомості, стан ступору, заїкання, мимовільне сечовипускання і т.п.); *емотивною, що має фізичні прояви* (людина тікає, кричить, плаче, істерично сміється, кидається предметами, застосовує зброю тощо) або ж *семіотичною* (тут застосовують усі можливі засоби впливу: міміка, жести, поза, зовнішність, усілякі артефакти, вербальні засоби тощо – словом, усе те, що може хоч якось вплинути на носія загрози). Остання, семіотична реакція, найповніше реалізується у знакових проявах та є демонстрацією того, що людина хоче транслювати «страшному» об'єкту (наприклад, «поза каратиста», яку людина приймає у відповідь на агресію, може означати «Я тебе не боюся», навпаки, статична постать з розведеними руками, напіввідкритим ротом, широко розкритими очима позначає розгубленість і може або викликати співчуття, або насмішити, або ж стати сигналом для продовження агресії і т.п.). З точки зору міфології, саме семіотична реакція є найцікавішою, оскільки відбиває уявлення людини про об'єкт загрози, про те, як вплинути на

цей об'єкт – отже, думку людини про те чи інше страхиття, а також про те, як хоче виглядати сама людина в очах «страшного» опонента.

Показовим у цьому плані є приклад уявлень про упирів (вампірів). Українська народна традиція, багато у чому перетинаючись із європейськими повір'ями та легендами, представляє їх як загрозливих для людей мерців (зажиття, як правило, чаклунів), що ходять вночі до живих, в основному до колишніх жінок чи коханих, від чого жінка марніє, жовтіє, слабшає, аж доки не помре або її не розірве (з'їсть) упир. За іншими переказами, упир подібний до звичайної людини, а його шкода полягає у тому, щоб чинити людям усяке зло, наприклад, насилати хвороби на людей та тварин, шкодити у господарстві тощо [6]. Позбутися цієї біди можна у кілька способів: здивувати чудовисько власними удаваними чарами (розказати те, чого воно не знає, загадати загадку, вчинити щось безглузде); вдень зі священником викопати мерця (який, до речі, лежатиме долілиць чи на боці) та вбити у груди осиковий кілок; розсипати мак від цвинтаря до оселі; розвісити часник; спалити на «терновому вогні» тощо. Що ж пропонує нам сучасна трансформація сюжету про кохання упиря та звичайної жінки? Численні романи та екранізації, цілком розраховані на певний тип аудиторії, демонструють сублімацію страшного. Хоча упирю й залишають його статус небезпечного створіння, він не сприймається як справжня загроза. Цей первісно демонологічний образ усіяко романтизується, наділяється людськими почуттями й людським же сприйняттям. Отже, абсолютно змінюється реакція-відповідь на страхітливу нежить. Якщо у народній традиції це була спроба відокремлення, відмежування, людина намагалася позбутися упиря в будь-який можливий спосіб, то сучасні популярні витвори пропонують шлях «гуманізації» нежиті через «олюднення» її, введення у площину живих на правах живих (або ж, навпаки, більш-менш органічне входження людини до світу упирів). І тут достатньо важко сказати, чи йдеться тут про зміну критеріїв «страшного» (тобто, що вважати страшним) чи про тенденції екуменізму, загальної гуманізації.

Прикладами семіотичної реакції є усі ті казкові випадки, коли персонаж демонструє свою рівність нечистій силі, починаючи від славнозвісного Колобка, що нейтралізував усіх пісенькою-замовлянням, і лише Лисиця виявилася сильнішим «відуном», у результаті чого двічі повторене замовляння втратило силу [2, с. 41]; і закінчуючи героями-змієборцями, що прийшли «битися, а не миритися», бо абсолютно впевнені у своїй вибраності (про яку, до речі, знає й супротивник), що й демонструється у різний спосіб: «Чого нам із тобою битися? Давай миритися!», «Ну, бий ти! – Ні, бий ти, ти на половину світу старший», «Слухай, ти, – говорить змії, – у тебе батько був? – Був. – Воли в нього були? – Були. – Орав він? – Орав. – А давав відпочивать? – Давав. – Ну, давай і ми відпочинем» [3] і т.п.

Семіотичну реакцію на загрозу у вигляді епатажної зовнішності можна спостерігати у підлітковому середовищі та неформальних угрупованнях, т.зв. субкультурах. Незвичний, шокуючий одяг, зачіска, усілякі артефакти, пірсінг, татуювання – не що інше як ознаки захисту від чужого, дорослого, а значить ворожого («тупого», «гоблінського» і т.п.) світу.

У традиційній культурі роль подібних знаків виконують предметні обереги: хрест, хліб, свічка, ікона, часник або ж дія, спрямована на виклик у опонента неочікуваної ним самим емоції, найчастіше, як вже зазначалося, – здивування (хоча може бути й співчуття, прихильність або повага до суперника, в основі яких, усе-таки лежить здивування його незвичайними якостями або поведінкою). Такі предмети не є знаряддям захисту у фізичному розумінні. Вони символічно дають знати супротивнику, що людина перебуває під захистом інших сил.

У багатьох варіантах легенди про змія, що літає до дівчини, розповідається, як вона, щоб позбутися непроханого гостя, сіла «їсти воші» – гризла на порозі насіння льону, яке видалося змієві вошами. На питання «Де ж це видано, щоб людина воші їла?» дівчина без коливань відповіла контрпитанням: «А де ж це видано, щоб нежива душа до живої літала?». Важко сказати, що саме вплинуло на нежить: чи-то факт його незнання (адже представники потойбіччя всевидючі), чи побудова відповіді у вигляді контраргумента, – проте літати до дівчини він перестав. Неочікувана дія зіграла семіотичну роль.

Проте нас цікавлять саме вербальні реакції на страшне. За часом перебігу вони можуть проявитися *до контакту зі страшним* (про подію лише відомо, ходять чутки, міфи, з'являються якісь повідомлення в новинах ЗМІ; або людина лише відчуває загрозу, при тому, що нічого видимого не відбувається, що цілком природно для міфологічного світосприйняття), *під час безпосереднього контакту* із тим, що лякає, або ж як *постконтактне* (або постінформативне) передавання/розповсюдження інформації. Відповідно й реакція (наголосимо, її вербальні прояви) буде відрізнятися.

Під час контакту зі страшним це може бути просто незв'язне мовлення чи крик, що виражається у проханнях про допомогу: «Поможіть!», «На поміч!», «Допоможіть!», «Рятуйте!», «Гвалт!», «Пожежа!», «Вогонь!», «Убивають!» - або сакральних формулах-апеляціях типу «Боже!», «Господи!», «Мати Божа!», «Мамо!», «Матінко!», «Неньо!», «Ненько моя!» і т.п.

Щодо перших, зауважимо, що ці слова не передають суть події, але є саме тими семіотичними засобами привернення уваги, про які йшлося вище. Більше того, працівники МВС навіть рекомендують у випадках нападу, особистої загрози кричати, наприклад, «Пожежа!». Пояснюється це тим, що люди швидше відреагують на повідомлення про колективну загрозу, ніж на крик типу «Грабують!», «Злодій!» або «Допоможіть!». Тут спрацьовує колективний

інстинкт, що є первісним відносно індивідуального: справжня пожежа – загроза для всіх, тоді як крадіжка – проблема конкретного потерпілого, спрацьовує інстинкт колективного (можна сказати, стадного) захисту, – і люди поспішають на допомогу.

Цікаво, що крик «Вбили!» («Убили!», «Убилася!») є знаком того ж порядку, але іншого відтінку. Тут є чітка вказівка на тілесне ушкодження. «Ой, убилася!» - стогне жінка, яка сама впала на слизькому. Ми були свідком зіткнення авто, коли одна з потерпілих, перебуваючи у шоковому стані в перші секунди після аварії, на всю вулицю волала «Убили! Убили!». Насправді зіткнення не мало літальних наслідків. Крик був емоційно-вербальним проявом пережитого страху.

Прояви вербальної реакції до і після контакту зі страшним мають ряд спільних ознак, проте їх природа принципово різна. У першому випадку маємо кілька обумовлених законами спілкування причин появи «страшної» неймовірної чи просто дивної інформації. Така інформація може стати полем комунікативного об'єднання незнайомих людей у групи. Нам неодноразово доводилося спостерігати приклад комунікативного об'єднання людей на ґрунті обміну негативною інформацією. Наведемо один з них. Дві жінки приблизно одного віку гуляють із собаками. З поведінки зрозуміло, що вони не знайомі й зустрілися вперше. Після наближення, привітання й традиційного обміну «собачою» інформацією («А хто у Вас?», «А скільки лет?» і т.п.) розмова згасає. Кілька хвилин триває пауза. Раптом одна з жінок розпочинає діалог: «У нас в районі этот дарницкий маньяк... Аж страшно ходить!» – Репліка знаходить моментальний і дуже зацікавлений відгук: «Какой маньяк?» – «А Вы не знаете?!» – «Первый раз слышу!» – «Да с июля уже. Все говорят. И по телевизору говорили. Двенадцать жертв. Двое, нет: десять женщин и двое мужчин. Молодых!» – «Нет, первый раз слышу... А что делает?» – «Убивает! Нападает и убивает... А я стояла с дочкой, и она была с подружкой. Мы стояли возле парадного, там, перед цветником. Вдруг бежит какой-то мужик, такой здоровый, и матерится. Пробегает мимо нас, отбежал так чуть дальше, потом разворачивается и матерится. Я говорю девочкам: «Мы, кажется, имели неосторожность попасть в его поле зрения». А он в этот момент подбегает, Риту – за косы... Она визжит, потом как-то вырвалась, в подъезд забежала, а я ж – на него. Он меня как ударил! Вот сюда, в затылок. Дак я думала, у меня глаза выскочат...» (Пауза) – «Ну, так Вы заявление написали?» - «Да, милицию вызвали. Оказалось псих! Его из больницы выпустили в воскресенье, а это понедельник или вторник был. Вот так кого-то хорошо вылечили. Так что я сына теперь боюсь самого выпускать вечером. Мало ли что. Говорю: «Пожалуйста – до темноты, а потом – дома.» – «Да! Кошмар какой-то!».

Розмова триває у такому ж руслі. Наводяться інші подібні історії, що трапилися зі знайомими, знайомими знайомих (*Запис В.З. у м. Києві, жовтень 2013 р.*). Цікаво, що одна сторона тут постійно передає інформацію, а інша активно, із зацікавленням сприймає, хоча деякі повідомлення є відверто надуманими. Що ж відбулося? Проаналізуємо це з комунікативної точки зору.

По-перше, було повідомлено погану новину. По-друге, її достовірність, як і усіх наступних повідомлень, є сумнівною. При цьому інформант не висловлює навіть тіні недовіри. Усе сприймається обома учасниками розмови, як абсолютна правда («*Все говорят. И по телевизору говорили*»). Це дозволяє зробити висновок про міфологізм ситуації. Адже головна відмінність міфа від казки, вигадки – це свідоме сприйняття його як реальності й функціонування соціуму в межах цієї міфологічної площини. Саме це й спостерігаємо на прикладі другої співбесідниці. Йдеться про штучне викликання страху з активізацією колективного міфу про «страшне». У нашому випадку – це образ маніяка як один з центральних варіантів урбаністичного архетипу страшного. Усі інші історії – як додаткові прикраси, що мають роль емотивних підсилювачів для адресата інформації. А емотивне збудження, як відомо, аффілює комунікативний зв'язок. Що ж до адресанта, – то жінка інтуїтивно вірно першим обрала негативне повідомлення як об'єднуюче, оскільки саме така інформація швидко засвоюється і розповсюджується, а також сприяє комунікативному об'єднанню. Російський теоретик комунікації Стернін пояснює це тим, що люди намагаються «шляхом обговорення поганого позбутися страху перед ним» [5, с. 130]. Саме це робить адресант, розповідаючи про власну пригоду, що ніяким чином не пов'язана з першим повідомленням про маніяка. До речі, жінка-адресант перебуває у стані постсприйняття «страшного» щодо особистої пригоди та у препозиції щодо очікування уявної небезпеки.

Нарешті, уся наступна, випущена нами частина розмови – це реалізація закону самопородження інформації у групі спілкування. При цьому маємо приклади породження різних типів інформації, що нанизуються й еволюціонують: чутки – самозаякування (на рівні особистісному та колективному) – створення власної міфологічної площини у рамках колективного архетипу. Причинами такого ланцюжка можуть бути: недостача емоційних вражень, бажання пережити страх, бажання самопрояву, згуртування, зміцнення комунікативних зв'язків, зрештою – протиставлення інформативної групи як цілісного утворення зовнішньому соціуму. Усі ці причини в повному обсязі бачимо в наведеному прикладі.

Тепер розглянемо приклад *вербального постреагування на «страшне»*. Як правило, це розповідь про те, що сталося. При цьому оповідач не обов'язково є свідком події. Він може реалізовувати власну постреакцію на почуте. Як у

наведеному нижче записі, де бувальщина переповідається вже навіть не з других вуст:

«А от приїжджала моя крьосна із Івано-Франковська, дак розказувала, там, каже, її знакома, вони разом робили, дак казала, точна правда.

Вообщем, вмерла мати і покинула їх трох. Їй було чи дванадцять, чи чотирнадцять років. А то двоє, дві сестрички, вони менші. І вона приходила кажну нич, приходила чотири роки, до шістнадцяти років, і, каже, прийде оце й розчеше...

«І я, – каже, – я питала:

–А ти боялася, як уже ж вона прийде?

–Ні, не боялася. Тики, каже: «Як я буду виходить, дак ти не дивись узад». І я, – каже, – всегда одверталась. А та сусідка колись і каже: «А, – (я забула, як вона єї назвала), – а ти знаєш, – каже, – до тебе шо, мати ходить?» – А я, – каже, – кажу: «Ні, не ходить». – (А вона приказала, шо «ти некому не кажи, якщо скажеш, я больше до вас не приду»). – Ну, а вона каже: «Нет, ходить, я бачила, як вона в трубу вилетала». – Ну, мені, – каже, – так жутко стало, і ...вона каже: «От ти подивись, як вона буде виходить, ти подивися, озирнись». – Ну, вона, – каже, – іще так разів два прийшла, і я озирнулась, – каже, – як вона виходила. – (Дак вона іззаду в єї така порожнина. Спереді така, як мати, а іззаду, ну, така, як порожня кадушка). – І я, – каже, – озирнулася, раз, подивилась, і больше вона не приходила.

Я, – каже, – кажу:

–Ти, мо, обманюєш це?

А вона божилася, каже:

–Точна правда».

– А Бог йо знає, чи воно правда?» [1, с. 250-251]

У даному записі цікавим видається те, що власне оповідачка не боїться покійної матері. На це звертають особливу увагу переповідачі. Так звану «страшну» реакцію в безпосередньої учасниці провокують сторонні люди. Вони ж потім відтворюють подію, як моторошну бувальщину.

У наступному прикладі бачимо цілком природну реакцію на «страшне», репрезентовану власне свідком події.

«...Ну, пристав до мене дід нашої продавщиці, бо я одна, він пристав, іще не приставав, ну, вже сказав, шо «перейду».

Я лежу. Щось у хату вийшло. [Змінює голос, насторожено, тихіше]. Тап, ляп, тап, ляп. [Зовсім тихо, немов перелякано]. Я думаю: «Я ж, наче, й замикала, може, – думаю, – хто вліз уже тодою із дня, а я не подивилася, воно мене так за руки лапає, отаки тверди руки, а я це ж... знаю – об'язательно треба питать, а я це знаю, шо треба питать. Та воно так – цап, цап і за ту, і за ту руку.

(А я як ляжу спати, я обов'язательно так руки кладу, наче вони в мене одихають). Таки тверди якись руки. Я так ізлякалася, так як уже я промовила, і сама не знаю [змінює голос]: «На худо?» Каже: «На худо».

Дві неділі дід пожив і пушов. Так? От тобі й «на худо». І домовик... за руки поцапав.

Це точно. А так страшно було...» [1, с. 145].

В обох прикладах (і тоді, коли переповідає людина, що безпосередньо пережила щось жахливе, і тоді, коли йдеться про вторинність оповіді) спрацьовує комунікативний закон вербального поглинання емоції, коли у результаті зв'язної розповіді про пережите, емоції поглинаються й зникають [5].

Отже, вербальна постракція на страшне має свої риси й проходить кілька етапів. Так, розповідь може прозвучати через будь-який, навіть довготривалий час після події. При цьому характер розповіді буде змінюватися. Спочатку це може бути незв'язна констатація певних фактів, подій, але на першому місці буде відтворення власних емоцій, пов'язаних зі страхом: «Я дуже злякалась...», «Було дуже страшно...» і т.п.

При другому-третьому повторенні розповідь стає більш зв'язною, спокійнішою, події стають хронологічними й чіткими, власні емоції набувають характеру додаткових ремарок.

Нарешті, – це багаторазове повторення власного сформованого тексту з незначними емотивними варіаціями. На цьому етапі емоції оповідача є відгуком не на події, що сталися, а на реакцію слухачів, оскільки багаторазове повторення розповіді про «переживання» зрештою витісняє ті первісні емоції, деактуалізує їх.

Щодо сторонніх переповідок, то тут емоції свідка події «розбавляються» власними реакціями переповідача (як у записі про мертву матір), що так само сприяє нейтралізації «страшної» інформації.

При цьому зазначимо, що оповідь, яка функціонує у локальному фольклорному просторі, через довший проміжок часу може сильно змінитися, увібравши в себе та реалізуючи традиційні уявлення. При цьому вихідний варіант навіть в устах першого оповідача, може піддатися змінам, зберігаючи при цьому ключові, опорні семантичні центри. Олександра Бріцина, яка докладно досліджувала проблему варіативності фольклорних текстів на прикладі с. Плоське Чернігівської області, записуючи тексти від тих самих оповідачів через кількарічний проміжок, зазначає відтворення оповідачем «найістотніших концепційних моментів», «семантичних доміант», які, водночас можуть реалізовуватися у різних лексичних конструкціях, проте у межах одного семантичного поля (напр.: лежу/встала, замикала/позамикала, тверди/шорсткий і т.п.) [1, с. 549, 550]. Щодо переповідання почутого,

дослідниця зауважує: «Оповідачеві потрібний «матеріал» для формування власного уявлення, для розуміння й адекватної інтерпретації почутого згідно із традиційним знанням. Лише в цьому разі вербальна стабільність текстів буде засобом збереження традиційного уявлення та його трансмісії, в іншому ж разі неодмінно відбудуватиметься змістове переакцентування» [1, с. 553].

Отже, реакція на «страшне» у сучасному комунікативному просторі майже повністю подібна до традиційного сприйняття. При цьому «страшна» подія або повідомлення про неї стає швидше каталізатором дії законів спілкування і виконує різні функції на різних етапах реагування: у *препозиції* служить для комунікативного об'єднання людей у рамках новоствореного спільного міфологічного поля, а також задля зняття психологічної напруги перед очікуваною небезпекою; безпосередньо у момент небезпеки – це спонтанна вербально-емотивна реакція, що, з одного боку, є виявом захисних процесів організму, з іншого – засобом привернення уваги. Нарешті, у *постпозиції* – це намагання позбутися негативних емоцій шляхом багаторазового повторення розповіді про «страшне» і так само творення спільного міфологічного комунікативного поля зі слухачами. Проте усі три типи реакції, не зважаючи на незначні функціональні відмінності, глобально спрямовані на емоційне звільнення людини від «страшних» переживань, а за умови швидкого передавання багатьма особами така інформація може перерости у соціальний міф і стати знаряддям впливу на масову свідомість.

Завадская Виктория

ВОСПРИЯТИЕ «СТРАШНОГО» В ТРАДИЦИОННОЙ И ПОСТМОДЕРНОЙ ВЕРБАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ (ПОРУБЕЖЬЕ СТОЛЕТИЙ)

РЕФЕРАТ

В статье сопоставлены типы вербальной реакции на «страшное» в рамках традиционной и постмодерной этнокультуры до, во время и после контакта со «страшным». Речь идет о том, что во всех случаях исходное сообщение является материалом для возникновения особого типа коммуникативного поля, и это помогает избавиться от негативных эмоций, вызванных «страшным» событием.

Ключевые слова: страх, страшное, вербальная реакция, традиционная культура, этнокультура.

**THE PERCEPTION OF “TERRIBLE” IN TRADITIONAL AND
POSTMODERN VERBAL CULTURE (THE EDGE OF CENTURIES)**

SUMMARY

The different kinds of verbal response on “terrible” under traditional and postmodern ethnic culture are discussed, before, during and after the contact with “terrible”. In all cases the special kind of communication field is arising as the result of input message transformations and this helps to eliminate the negative feelings caused by the “terrible” event.

Keywords: fear, terrible, verbal response, traditional culture, ethnic culture.

Джерела та література

1. Бріцина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. – К.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2004. – 584с.
2. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.
3. Дунаєвська Л. Українські народні казки: Для мол. та серед. шк. віку / Упоряд. та передм. Л. Ф. Дунаєвської. – 3-тє вид. К.: Веселка, 1990. – 271 с.
4. Завадська В. Страх як ознака живого у ритуально-міфологічному комплексі // Література. Фольклор. Проблеми поетики.: Вип. 35 Присвячений дослідженню творчої спадщини Л. Ф. Дунаєвської. – К, 2011. – С. 194-201.
5. Стернин И. А. Введение в речевое воздействие. – Воронеж: Полиграф, – 2001. – 252с.
6. Франко И. Я. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк; Вст. ст. А. П. Пономарьова. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1991. – С.512-527.

УДК 94:339.1-058.232.5(477.6)“18”

ПОВСЯКДЕННЕ ЖИТТЯ КУПЕЦТВА ПІВДНЯ УКРАЇНИ кінця XVIII - початку XIX ст.: АНАЛІЗ ДОРЕВОЛЮЦІЙНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

Стаття присвячена історіографічному огляду наукової літератури XIX — початку XX ст., яка містить інформацію щодо повсякденного життя купецтва Південної України кінця XVIII - початку XIX ст. Аналіз наукової літератури надає можливість з'ясувати основні напрямки комерційної діяльності та дозвілля купецтва Новоросійського краю відповідно до його етнічно-конфесійної приналежності.

Ключові слова: купецтво, Південна Україна, повсякденне життя, історіографія, ярмарки, зовнішня та внутрішня торгівля.

Купецтво Південної України є унікальним прошарком імперського суспільства, бо виступає підприємчим поліетнічним елементом на традиційно аграрних моноетнічних територіях Малоросії. Воно не становило єдиної організації, розподіляючись не лише за майновим цензом, але й власне повсякденним життям, що залежало від капіталу, етнічної та конфесійної приналежності. Тому дослідження повсякденності купецтва зазначеного регіону, що включає в себе трудову, етнічну та побутову складову, органічно вписується в тенденцію популяризації мікроісторії в сучасній українській історичній науці.

Актуальність теми зумовлена зростаючим інтересом до історії повсякденності загалом та унікальністю умов розвитку Півдня України, купецтво якого, через ряд історичних та економічних обставин, було більш схильне до комерційної діяльності, ніж купецтво інших регіонів.

Історіографічний огляд праць, присвячених різним аспектам діяльності купецтва Катеринославської, Херсонської та Таврійської губерній, дозволяє досить широко використовувати дореволюційну наукову літературу та статистичні довідники в якості джерела з історії повсякденності торговельного прошарку населення регіону. Загальний огляд дореволюційних робіт подано в статтях та монографіях О. Доніка [3, 4, 5], Г. Сигиди [8], Т. Шершун [11], Т. Лазанської [6]. Однак, історіографічний аналіз праць, присвячених вивченню повсякденного життя купецтва Південної України, ще не став предметом спеціального розгляду.

Метою даної розвідки є виділення елементів повсякденного життя з загальної картини діяльності купецтва Півдня України, представленої в працях та

статистичних виданнях дореволюційного періоду. Досягнення поставленої мети передбачало вирішення таких завдань, як аналіз та виділення історично об'єктивного матеріалу щодо з праць та статистичних видань дореволюційного періоду.

Насамперед слід зазначити, що праць, присвячених виключно повсякденності купецтва Новоросійського краю, створених у дореволюційний час, немає. Однак певні відомості можна почерпнути з праць, присвячених історії краю, наукових розвідок щодо зовнішньої та внутрішньої торгівлі Новоросійського краю, що із самого початку комплектувався як торгово-промисловий регіон.

Видання узагальнюючого характеру, присвячені саме купецтву Новоросії, представлені історичними нарисами та науковими розвідками, детальний аналіз яких дозволяє виявити певні елементи повсякденного життя купецтва регіону. Їх відмінність від загальноімперських праць полягає у більш лояльному ставленні до купецтва як важливого комерційного прошарку населення, за допомогою якого здійснювалася більша частина зовнішньої та внутрішньої торгівлі, що приносила значні капітали до економіки Російської імперії.

У праці Д.І. Багалія "Колонизация Новороссійскаго края и первые шаги его по пути культуры (Исторический этюд)" відображено первинне становище купецтва в основних містах Новоросійського краю - Херсоні, Катеринославі та Одесі - на початку їх створення. Опрацювання даних матеріалів дає можливість скласти певну порівняльну характеристику різних етнічних груп новоросійського купецтва. У Херсоні наприкінці XVIII ст. лідуючими були іноземні капітали: французький - барона Антуана, польський - Заблоцького, константинопольський - Фродіпа, австрійський - Фабри, російський - Масліннікова [2, С. 34]. Торгівлю зерном було встановлено з Марселем, Александрією, Мессіною, Смірною. Але, за визначенням автора, "другим Амстердамом" місту стати не вдалося [2, С. 43]. У місті не було на той час необхідних санітарно-побутових умов, що негативно позначалося як на загальному повсякденному житті, так і повсякденності купців Херсону. Те саме стосується початкового становища купецтва Катеринославу. Дослідник зазначав, що велика кількість пільг та привілеїв були зафіксовані лише на папері, на практиці ж, через складні природні умови та неефективну політику царського уряду, вони не здійснювалися [2, С. 48]. У праці наведено і побіжні факти з повсякденного життя перших миколаївських купців. Уже в 1792 р. в Миколаєві нараховувалося 13 магазинів та 149 лавок на 1566 осіб, що свідчить про досить активний розвиток купецької діяльності у новоствореному місті; вказано кількість приватних домів та матеріалів, з якого вони збудовані; також історик вказує на помітну частку заможного елемента в соціальній структурі населення [2, С. 53]. Одеса постає як з самого заснування купецьке місто, де

вже на 1796 р. проживало 363 купця різних національностей (переважали греки та євреї), що становило приблизно 15% від загальної кількості населення. У 1802 р., завдяки численним привілеям, кількість їх зростає до 2285 осіб (приблизно 25% всього населення) з експортним капіталом у 1534114 рублів [2, С. 56]. Основним експортним товаром Одеси стала пшениця, завдяки продажу якої місцеве купецтво виходило на європейський ринок. Ліву частку одеського купецтва складали іноземці - греки, євреї, болгары, молдавани, поляки [2, С. 57]. Таким чином, праця Д. Багалія змальовує окремі елементи повсякденного життя купецтва Півдня України на початку його формування як соціального стану в найбільших містах Новоросійського краю, акцентуючи увагу на кількісному та етнічному складі купецтва, а також юридичному становищі купецтва та основних видах його торгівлі.

У праці відомого дослідника українських ярмарків І. С. Аксакова яскраво схарактеризовано соціокультурні та етнічні відмінності мало- та великоросійського купецтва, що особливо простежується на півдні України, де в силу історичних обставин, природних умов та менталітету, малоросійське купецтво було представлено значно менше. Малоросійські купці за своїм побутом та звичками не відрізнялися від інших прошарків населення, зберігаючи українські традиції в побудові житла, ощадливому ставленні до грошей, достатньо чесній торгівлі. Купці-великороси, навпаки, всіляко відмежовувалися від селянських традицій, будуючи в містах кам'яні будинки, використовуючи нажиті гроші для збільшення капіталообігу, вдавалися до всіляких кредитних афер та махінацій задля приманювання покупця [1, С. 27]. На малоросійські ярмарки купецтво Південної України везли бакалійні товари та іноземні вина з Одеси, сирі шкіри, вовну, коней з Єкатеринославської, Таврійської, Херсонської губерній, фрукти та вина з Криму, рибу та сирі шкіри з Азовського узбережжя [1, С. 29]. Автором виділені групи основних учасників ярмарків, які почасти були вихідцями з південних губерній: міський покупець - переважно місцевий купець-великорос, караїм - активний купець-єврей з Таврійської губернії, власне єврей. Конкретикою відрізняються відомості з кількісно-етнічних даних повсякденного життя міста Єлизаветграду Херсонської губернії на середину XIX ст. Всього на 1854 р. купецьких капіталів II та III гільдії нараховувалося 147, а займалися вони переважно торгівлею залізними, бакалійними товарами, скотом, шкіряними та скляними виробами [1, С. 154]. Купецтво Єлісаветграду було представлено загалом євреями та росіянами (на 1854 р. євреїв – 61, росіян - 86). На ярмарках купці купували сукно, вовну, пряжу, ситець для продажу фабрикантам і таким чином брали участь у фабричному виробництві. Російські та іноземні шовкові товари активно купувалися купецтвом Новоросійського краю. Єврейське купецтво

почасти займалося не лише легальною оптовою та роздрібною торгівлею, а й контрабандою різноманітних товарів. У творі вказується і на схильність всіх купців до зменшення результатів їх товарообігу. Катеринославські та таврійські купці були одними з основних експортерів вовни на внутрішньоукраїнські ярмарки [1, С. 208]. Таким чином, у праці І. С. Аксакова наявні певні соціокультурні та етнічні характеристики купецтва Південної України.

У праці А. Скальковського "Историческо-статистическій опытъ о торговыхъ и промышленныхъ силахъ Одессы" зазначено, що завдяки сприятливому розташуванню Одеси та численним пільгам, що надавалися місцевому купецтву, його кількість значно збільшилась, а національний склад - розширився. На підтвердження наводиться такі статистичні дані: в 1808 р. купців трьох гільдій нараховувалося 204, а у 1838 р. - 765 з тенденцією до збільшення купецтва III гільдії [9, С. 64]. А. Скальковський поділяв торгівлю одеського купецтва на зовнішню та внутрішню. У зовнішній ним виділені такі види: експорт за межі імперії; імпорт іноземних товарів через порто-франко Одеси для обміну на гроші чи вітчизняні товари; вивіз іноземних товарів вглиб імперії за встановленими тарифами та банкірські операції на біржі. До внутрішньої торгівлі віднесена торгівля товарами власного виробництва, торгівля базарів з різними продовольчими рядами та торгівля крамарів імпортними товарами для власних потреб міста [9, С. 67]. У першій половині XIX ст. в Одесі почала розвиватися роздрібна або ж магазинна торгівля, особливо за "статьями роскоши" - модою та мистецтвом. З власних спостережень А. Скальковський відмічав, що одеські магазини, а слідом за ними і заможні будинки, наповнювалися багатими шпалерами, дорогоцінними шовковими та оксамитовими покривалами, кришталем, фарфором, готичними та барочними меблями на англійський та французький манер, іспанськими та рейнськими винами, модними нарядами й іншими предметами розкішного побуту, що могли собі дозволити лише заможні городяни [9, С. 69]. На 1837 р. в Одесі нараховувалося в трьох гільдіях 675 купецьких капіталів і приблизно 800 торговельних лавок, не враховуючи найдрібніших, що в цілому на рік приносили приблизно 4 млн руб. оборотного капіталу. Але капітали від внутрішньої і зовнішньої купецької торгівлі були значно більшими. Вісім торговельних фірм, що належали іноземним купцям Дж. і Дж. Кортазі, Родоканаккі, Дж. Вальтеру, Л. Стіглітцу, Раллі, Г. Порро, Ф. Лаурі, мали щорічний капіталообіг у більш, ніж 2 млн. руб. [9, С. 71]. Багато торговельних, особливо грецьких та італійських, домів (Маразлі, Янопуло, Мавро) мали власні кораблі. Із розвитком та збагаченням купецького стану почали з'являтися освітні заклади для підготовки професійних комерсантів, таких, як Комерційна Гімназія, заснована у 1804 р., та Грецьке комерційне училище. У місті

друкувалися щотижневі "Листки" італійською мовою, де вказувалися поставки нових товарів, суди, що приходили та відходили з Одеських портів. Десять магазинів займалися продажем музичних інструментів та необхідного приладдя. Італійська музика та опера була домінуючою в музичному мистецтві Одеси, і на утримання будівлі для спектаклів щорічно витрачалося більше 60 тис. руб. Купецтво займалося і продажем книг, але майже виключно грецькою, німецькою та французькою мовами. Дозвілля своє одеське купецтво проводило у комерційному казино, на кінних скачках, взимку - на так званих "танцювальних зборах" чи клубах [9, С. 83]. Таким чином, в праці А. А. Скальковського наявний досить широкий фактично-описовий матеріал з повсякденного життя одеського купецтва.

Інша праця А. А. Скальковського "Ярманки, или сухопутные рынки Новороссійскаго края" містить побіжні дані про участь місцевого купецтва в Новоросійських ярмарках, а також деякі дані з повсякденного життя купецтва у конфесійному та етнічному контексті. Так, вказано, що перші храми, які якісно відрізнялися від усіх міських будівель, в Єлисаветграді були збудовані російськими торговцями-старообрядцями. Саме російські старообрядці, що відрізнялися працьовитістю та схильністю до промисловості, заснували торговельний проширок населення міста. На елисаветградських ярмарках купецтво запасалося бакалійними та іншими товарами для торгівлі на цілий рік [10, С. 41]. У роботі наведено і цікавий факт Хрестовоздвиженської ярмарки в Одесі, де "заготовлевлемья Одесскими купцами и мѣщанами, огромныя груды пряников, коихъ в-ъ теченіе года не продают они и на 200 р. сер. каждый, сбываются преимущественно на ярмаркѣ" [10, С. 45]. Виручка із солодоців доходила до 4 тис. руб. На катеринославських ярмарках місцеве купецтво приймало опосередковану участь, часто виступаючи в якості покупців продовольчих та бакалійних товарів для своїх лавок. Особливістю ярмарків Таврійської губернії був акцент на продаж кримських вин та фруктів, які купувалися торговцями з великих портових міст та інших губерній для продажу в містах та за кордон. Таким чином, ця праця дає незначну кількість інформативних даних про повсякденність купецтва Південної України в цілому, але розкриває купецьку діяльність на ярмарках Новоросійського краю в якості не стільки торговельного елемента, а як покупців товарів імперського походження.

Цінним джерелом з історії повсякденності купецтва Південної України на прикладі Одеси початку XIX ст. виступає праця "Историческій очеркъ Одессы съ 1794 по 1809 годъ", створена за матеріалами Московського архіву Міністерства Юстиції у 1885 р. А. Орловим. У роботі вказується, що до купецького стану записувалися не лише власне купці, але й селяни-втікачі, що мали талант до ведення торговельних операцій. Тим з них, хто вдало займався цією діяльністю,

навіть при встановленні їх справжнього походження, дозволялося залишатися в Одесі й продовжувати свою справу [7, С. 26]. У 1796 р. була проведена ревізія жителів новоствореного міста для уточнення відомостей щодо населення, його національно-конфесійної приналежності та професійної діяльності. Основний акцент робився на характеристиці купецького стану та іноземців міста [7, С. 28]. Вказувалося, що російські та єврейські купці здійснювали торги загалом російськими товарами: шовковими, паперовими, вовняними, залізними, сталевими, тоді як іноземці торгували більшою мірою закордонним крамом: турецьким шовком, фруктами, напоями [7, С. 29]. У 1796 р. Урядом було створено "особый для российских купцов Магистратъ", до якого було включено і безпосередньо представників цього стану [7, С. 45]. Магістратом розглядалися скарги купців та міщан на несправедливе ставлення чиновництва, недотримання угод тощо. Була створена при Магістраті і Дума, до якої також входили представники купецтва і яка відала доходами та витратами міських грошей. Пізніше до Магістрату входили купці інших національностей, що дає змогу казати про велику роль купецького елемента в міському самоуправлінні. На початок ХІХ ст. своє дозвілля одеське купецтво проводило в так звані "публичныя собрания - маскераты и увеселительные вечеринки", на які з 1799 р. накладався річний внесок у 100 руб. Ті, хто влаштовували такі збори, зобов'язувалися дотримуватися "благопристойности", порядку та тиші. На цих вечорах подавали каву та шоколад, фрукти та напої, проводилися танці, грали музики [7, С. 76]. Подані наприкінці праці додатки, містять перелік прибулих у 1796-1799 рр. купців, їх родин та загального капіталу, список купців трьох гільдій у 1800 р., відомості про купецтво Одеси у 1798 р. Останній документ дає змогу розкрити елементи побутового життя купецтва всіх трьох гільдій наприкінці ХVІІІ - на початку ХІХ ст. Найбільш заможні купці І гільдії мали великі кам'яні будинки з великою кількістю покоїв (так, у купця І гільдії Леонарді Бердоня нараховувалося 8 покоїв), підвалів, кілька лавок та службові приміщення, що залежали від роду торгівлі. Купці ІІ гільдії не особливо відставали від першогільдійців, адже також мали багатокімнатні кам'яні будинки, лавки з льохами, здавали кімнати в оренду, мали харчівні та флігелі з різною кількістю кімнат [7, С. 133]. Купці І та ІІ гільдії займалися в основному продовольчою та бакалійною торгівлею. Купецтво ІІІ гільдії постає більш розрізненим. З 36 зазначених у документі купців троє не мали власних домів, троє були власниками землянок [7, С. 135]. Загалом же, купці ІІІ гільдії мали невеликі кам'яні будинки на два-три покої з лавками, хоча деякі мали пивні заводи, торгували худобою, і жили відповідно у великих кам'яних будинках з дев'ятьма покоюми (купець ІІІ гільдії Іван Растовцов). Купецтво ІІІ гільдії, при невеликому обсязі капіталу (до 3000 руб.) торгували найрізноманітнішим крамом, починаючи від худоби і закінчуючи залізом та фруктами. Іншу картину становили іногородні

купці з великими капіталами. Вони мали не один, а кілька кам'яних будинків в різних містах (так, купець Іван Пчелін з Єлисаветграду мав два двоповерхових будинки в Одесі та по будинку в Очакові та Єлисаветграді) [7, С. 137]. В іногородніх купців (тільки якщо вони не були першого гільдійцями чи почесними громадянами, як Євтей Клепов з Єлисаветграда, що мав три кам'яних будинки на 20 покоїв) будинки з великою кількістю покоїв здавалися в оренду [7, С. 139]. Іноземні купці, що не приписувалися до гільдій, але надавали відомості про свої капітали, теж жили у кам'яних кількаповерхових будинках з різною кількістю покоїв, лавками та службовими приміщеннями [7, С. 141]. Іноземці торгували переважно закордонними фруктами та винами, продовольством та бакалією.

Таким чином, проаналізувавши історичні праці дореволюційного періоду, можна зробити висновок, що торговельна діяльність та добробут купців Півдня України багато в чому залежали від міста, де вони проживали та займалися торговельною діяльністю, етнічної та конфесійної приналежності, вдачі та торговельного хисту самого купця, а також ставлення місцевої влади та імперського уряду до торговельного сектору економіки регіону в цілому. Подальші розробки повсякденного життя купецтва Півдня України у ХІХ ст. в його етнічному контексті, пов'язані з використанням дореволюційної літератури із доповненням її архівними джерелами, є важливим елементом вивчення ретроспективної історії повсякденності соціально-економічних станів України у складі Російської імперії.

Зенина Анна

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ КУПЕЧЕСТВА ЮГА УКРАИНЫ В кон. XVIII - нач. XIX ст.: АНАЛИЗ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

РЕФЕРАТ

Статья посвящена историографическому обзору научной литературы XIX – начала XX в., в которых освещаются аспекты повседневности купечества Юга Украины конца XVIII – начала XX в. Анализ научной литературы позволяет раскрыть основные виды коммерческой деятельности и быта купечества Новороссийского региона в зависимости от его этно-конфессиональной принадлежности. Обращается внимание на влияние места жительства купцов, отношения к ним власти и личностных качества купцов на их торговую деятельность и досуг.

Ключевые слова: купечество, Юг Украины, повседневная жизнь, историография, ярмарки, внешняя и внутренняя торговля.

**THE EVERYDAY LIFE OF THE SOUTH UKRAINIAN
MERCHANTS DURING XVII- THE BEGINNING OF XIX
CENTURY: ANALYSIS OF PREREVOLUTIONARY
HISTORIOGRAPHY**

SUMMARY

The paper is devoted to historiographic review of the scientific literature of the 19th – the early 20th centuries which are highlighted the aspects of daily life of merchants in the South of Ukraine in the late 18th – the early 19th centuries. Analysis of scientific literature makes it possible to find out the main forms of commercial activity and everyday life of merchants in Novorossiya region, depending on ethno-religious origin. Attention is paid to the influence of merchants' place of residence, authorities' attitude towards them and personal qualities of merchants on their commercial activity and leisure.

Key words: merchants, the South of Ukraine, daily life, historiography, fairs, foreign and domestic trade.

Джерела та література

1. Аксаков И. С. Исследование о торговле на украинских ярмарках / И. С. Аксаков. - Спб.: Типография Императорской Академии Наук, 1858. - 383 с.
2. Багалий Д. И. Колонизация Новороссийского края и первые шаги его по пути культуры (Исторический этюд) / Д. И. Багалий. - К: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1889. - 115 с.
3. Донік О. Купецтво України в ХІХ – на початку ХХ ст.: загальна характеристика // Україна крізь віки: Збірник наукових праць на пошану академіка НАН України професора Валерія Смоля. — Інститут історії України, 2010. — С. 702—719.
4. Донік О. Чисельність та етно-соціальний склад купецтва України в ХІХ - на поч. ХХ ст. / О. Донік // Український історичний журнал. - 2009. - № 5. - С. 71–96.
5. Донік О. М. Купецтво України в імперському просторі (ХІХ ст.) / О. М. Донік. - К.: Інститут історії України НАМ України, 2008. –
6. Лазанська Т. І. Соціальне походження промислової буржуазії України в ХІХ ст. / Т.І. Лазанська // Український історичний журнал. – 1996. - № 2. – С. 65-73.
7. Орлов А. Исторический очерк Одессы с 1794 по 1809 год / А Орлов. - Одесса: Типография А. Шульца, 1885. - 160 с.

8. Сигида Г. А. Південноукраїнське купецтво першої половини ХІХ століття: історіографічні питання / Г. А. Сигида. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sites.znu.edu.ua/historySciWorks/issues/28/28/sygyda.pdf>.
9. Скальковский А. А. Историческо-статистический опыт о торговых и промышленных силах Одессы / А. А. Скальковский. — Одесса : В городской типографии, 1839. — 88 с.
10. Скальковский А. А. Ярманки, или сухопутные рынки Новороссійскаго края / А. А. Скальковский. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: rarebook.onu.edu.ua:8081/handle/store/2051
11. Шершун Т. М. Купецтво Херсонської губернії в кінці ХVІІІ - на початку ХІХ ст.: історія вивчення / Т. М. Шершун. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zavantag.com/tw_files2/urls_6/96/d-95549/7z-docs/126.pdf

Іваннікова Людмила

УДК 930.85:39(=161.1/2)-045.625

ЕТНОГРАФІЧНІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ 60-х років ХІХ століття: З АРХІВУ ГРИГОРІЯ ЗАЛЮБОВСЬКОГО

Стаття має історіографічний характер. У ній на основі архівних документів, що зберігаються в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім.В.І.Вернадського (далі – ІРНБУВ), розглядаються перші спроби етнографічного вивчення російсько-українського пограниччя, здійснені Григорієм Залюбовським. Хоч вони й мають фрагментарний та описовий характер, проте ставлять перед наукою проблему асиміляції двох культур, яка залишається актуальною й на сучасному етапі.

Ключові слова: пограниччя, російсько-українські культурні взаємини, процеси асиміляції, міжетнічні взаємини, історія української етнографії.

Культурні взаємовпливи російського та українського народів на пограничних територіях викликали зацікавлення ще в середині ХІХ ст. Яскравий приклад цьому – етнографічні замітки Григорія Антоновича Залюбовського (1836–1898), фольклориста, етнографа, лексикографа, публіциста, культурно-громадського діяча, а на той час (1862–1864 рр.) – студента історико-філологічного факультету Харківського університету. Влітку 1863 р., під час канікул, він працював домашнім учителем у селі Буймер Лебединського повіту Харківської губ. (тепер Тростянецький р-н Сумської обл.)

в родині поміщика-українофіла Костянтина Івановича Маркова [6, арк. 1–2]. Саме в цьому селі зробив він численну кількість фольклорних записів, зокрема, пісень і казок, а подорожуючи по різних селах і містечках Харківщини, залишив низку етнографічних замальовок, що стосуються різних галузей традиційної народної культури. Щоправда, вони мають надто фрагментарний і описовий характер, проте не слід забувати, що в той час методика і методологія етнографічних досліджень лише формувалась і загалом етнографія як наука перебувала в процесі становлення, тож і Г.Залюбовський був представником свого часу. Значний вплив на тогочасну науку мала історична концепція М.Костомарова, викладена в статті «Две русские народности», опублікованій у журналі «Основа» [7, с. 33–80], де йшлося про те, що за антропологічними особливостями, ментальністю, типом житла, одягом і т.п. українці відрізняються від росіян. Переважно на цих аспектах зупинявся й Г. Залюбовський.

Частину архіву вченого виявлено нами в Інституті рукопису національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Всі документи можна систематизувати таким чином: біографічні матеріали, листування, конспекти лекцій з давньоруської та української історії, усноісторичні наративи (меморати, матеріали з історії міст і сіл), дорожні нотатки з описами різних населених пунктів, господарські, метеорологічні та етнографічні замітки, етнографічні описи окремих локальних традицій, культурологічні й театрознавчі студії тощо. Із фольклорних матеріалів нами виявлено чотири зошити пісень та шість казок, записаних у Новомосковському та Верхньодніпровському повітах.

Архівні документи свідчать і про раннє зацікавлення Г.Залюбовського етнографією, традиційною народною культурою (побутом, аграрними звичаями, народним костюмом). Уже в студентські роки він робив спроби опису різних населених пунктів та особливостей побуту їхніх мешканців. Найдавніший опис здійснений 1863 р., є записи 1867, 1868 років. Немарним для Г.Залюбовського було перебування 1863 р. в селі Буймер. Зберігся рукопис із різними замітками, написаними в цьому селі під назвою «Лебединский уезд 1863 года. Июль. Село Буймер. Гр.Залюбовский» [1, 20 арк.] Записи велися чорним чорнилом з обох боків аркуша. Зошит включає такі замітки: «Селения Лебединского уезда» [2, арк. 2–6]; «Хозяйственная заметка» [2, арк. 6]; «Буймерские окрестности» [2, арк. 8], «Села вокруг Буймера» [2, арк. 8 зв.] замітка без назви, що стосується ритуалу сватання [1, арк.9–10]; «Поездка в Ахтырку в июне 1863 года» [2, арк. 12–15]; «Погода в Буймере летом 1863 года» [2, арк. 17–17 зв.] тощо.

Замітка «Селения Лебединского уезда» являє собою узагальнений опис кількох сіл, розташованих недалеко від с. Буймер – Артемівки, Золотарівки, Лосівки та Олешні. Всі ці села розташовані в східній частині Лебединського

повіту, яка межує з Курщиною, тобто є своєрідною лімітрофною зоною, на яку звернув увагу вперше саме Г. Залюбовський і помітив у ній значні впливи російської культури, як в матеріальному, так і в духовному плані. Передусім в очі мандрівника впадає непривабливий вигляд цих сіл, якого надають їм небілені, обмазані жовтою глиною рублені хати – така архітектура нехарактерна для Наддніпрянщини. Особливу увагу Г. Залюбовський приділяє традиційному одягу мешканців цих сіл, який, на його думку, також зазнав значного впливу російського костюма. З його записок бачимо, що в межах пограниччя протягом століть утворилася певна маргінальна субкультура, яку мешканці цього регіону вважали власною, споконвічною. Це, наприклад, стосується нехарактерного для українців звичаю носити в літню пору личаки. Г. Залюбовський подає фрагмент інтерв'ю з цього приводу, причому зі збереженням особливостей мови респондента: «Я спросил: “Зачем вы носите лапти?” – “Затім, що так носіли наші батькі і діді”. – “Разве ж оно так лучше? Ведь у Малороссии так не ходят, а в “чоботях” и “черевиках”? – “То я б їх і за дурно не наділа, бо в них жарко, а в лаптях вітрець провіває, свіженько...” – “То це ж так кацапи носят, це ви від них узялі?” – “Э, ні, у кацапів не такі, не так зроблені”» [2, арк. 2–2 зв.].

Як бачимо, вже на початку 60-х років Г. Залюбовського цікавила проблема асиміляції двох етносів, і не лише в матеріальному, а й в духовному плані, і він розглядав її не односторонньо, а комплексно, вважаючи, що цей процес має взаємно негативне значення як для росіян, так і для українців (цю думку він поглибив у етнографічній замітці стосовно українців Курщини, про що згодом): «Тут-то более всего можно заметить те уступки с одной и с другой стороны, какие сделаны одним народом другому, уступки в пользу иной народности. Интересно бы знать, в чем обозначаются скорее всего эти уступки в жизни, языке, обычаях, внешности, насколько эти уступки захватывают каждую из этих особенностей, как в одном народе, так и в другом» [2, арк. 3].

Вивчення проблеми асиміляції двох культур Г. Залюбовський уже тоді вважав пріоритетним завданням української етнографії, яке він ставив перед тими, хто проживає в середовищі народу, тобто етнографами-аматорами [2, арк. 3 зв.], хоча усвідомлював, що тут необхідне досвідчене око науковця. Першим етапом вивчення цієї проблеми, який повинен здійснюватись лише колективними зусиллями, має бути виявлення комплексу запозичень у різних галузях культури, збір якнайбільшої кількості живих фактів, введення їх до наукового обігу шляхом публікації – і на цьому етапі не обійтись без місцевих збирачів, які добре знають локальну традицію свого регіону.

Само собою зрозуміло, що в подальшому передбачалося наукове опрацювання цих першоджерельних матеріалів, але на той час Г. Залюбовський не був готовий до цього.

Далі Г. Залюбовський перелічує порубіжні села Сумського, Охтирського і Богодухівського повітів, у яких варто здійснити подібні дослідження, а насамкінець подає відомості про заселення Лебединського повіту, взяті з друкованих джерел (зокрема, з історико-статистичного опису Харківської єпархії).

Очевидне продовження цього опису – три наступні рукописи: «Буймерские окрестности», «Села вокруг Буймер» та опис ритуалу сватання [2, арк. 8–10]. Села Ледяна, Верхолюджа, Печини були заселені, як пише Г.Залюбовський зі слів респондента, «не то кацапами, не то литвинами: усе дзікають, ходять у білих шапочках і білих свитках» [2, арк. 8]. Далі етнограф констатує наявність російських впливів у верхньому одязі та в музичному фольклорі мешканців села Буймер: головний убір буймерських жінок – очіпок, пов'язаний зверху хусткою з неприкритим верхом, дуже нагадує головним убір («сборник») росіянок, а щодо пісень, то Г. Залюбовський помітив «какое-то странное пение с конечною нотой, долгою и не идущею к делу». Російські впливи на господарську діяльність українців Залюбовський вбачав у тому, що в селі Буймер та його околицях жінки беруть участь у обробітку землі, (зокрема, орють сохою), а також і у використанні сохи замість плуга [2, арк. 2, 8].

Цікавий і унікальний у своєму роді випадок сватання російської дівчини до українського парубка трапився в 50-х роках ХІХ ст. в селі Буймер – Г. Залюбовський описав його зі слів очевидців: «Днем показался на улице пожилой великоросс, тащивший за собою небольшую ручную тележку, в каких обыкновенно торговки вывозят на базар хлеб и пр.; в ней сидела молодая великорусская девушка, совершенно взрослая и довольно красивая, хорошо одетая. Пожилой человек, везший ее, был ее родной отец. Проезжая по улице, он покрикивал “поспела, поспела!” – желая тем обратить внимание женихов на свою взрослую дочь-невесту. Толпа малороссов окружила этого человека как диковинку» [2, арк. 7]. І хоч така незвична для українців акція викликала в них глузування, проте, жодного стротиву цей чужорідний звичай не зазнав, і результатом цього стало не лише знайомство з місцевою молоддю, а й одруження дівчини з буймерським парубком. Щоправда, це не стало нормою. Г. Залюбовський зазначає, що цей випадок був неординарний і що він дізнався про нього випадково, при розмові з поселянкою, яка припускає, що та дівчина могла бути дочкою шинкаря з села Білки і походженням із російських міщан м. Богодухова. Коли буймерські дівчата оточили її зі сміхом і жартами, вона запевнила, що «у них усе так возять дівчат». «Не ручаюсь, – продовжує

Г. Залюбовський, – чтобы характер этого случая был верен, так как рассказщица сама не слыхала криков “поспела, поспела!”, так как поздно присоединилась к толпе, окружавшей великорусского мужичка, но ей “казали ті, що там були і чули самі”» [2, арк. 10]. Як бачимо, вже молодому Г. Залюбовському притаманне критичне ставлення до «живого» матеріалу. Але сам факт сприймання українцями чужорідного звичаю, на його думку, свідчить про їхню лояльність до інших народностей, про повагу до їхнього звичаєвого права.

Проблемі міжетнічного спілкування українців та росіян і асиміляції двох культур присвячена ще одна стаття Г. Залюбовського – «Этнографическая заметка» [3]. Однак якщо в описі околиць села Буймер йдеться про епізодичні зовнішні впливи на українській території, то ця замітка присвячена асиміляційним процесам, що відбуваються в середовищі українців Курщини, які живуть в іноетнічному оточенні. Стаття незакінчена. В основу її покладені спостереження невідомої особи, здійснені в той самий час, на початку 60-х рр. на території Старооскольського повіту Курської губ., які, за висловом Григорія Антоновича, випадково потрапили до його рук. Жодних відомостей про автора не повідомляється. Можна лише припустити, що це якимось пов'язано з періодом його біографії (1864–1867 рр.), коли він, будучи змушений покинути навчання в університеті, працював прикажчиком книжкового магазину Олени Балліної у Курську. У преамбулі до цитованого ним тексту Г. Залюбовський пов'язує етнографічну роботу на Курщині з діяльністю земств.

Отже, у запропонованому до друку нарисі невідомий автор подає цінні відомості про українське населення тієї частини Курщини, що межує з Вороніжщиною та Харківщиною. Так він констатує той факт, що українці переважають у Старооскольському повіті, живучи купно, цілими селами, в повному відчуженні від росіян, зберігаючи свою самобутню культуру, мову, традиції й звичаї, національну самосвідомість. Таке явище загалом характерне для діаспорних спільнот. Тут йдеться про села Дубенки, Орлик, Волоконовка (Великанівка), Хворостянка, Мищенка, Вільшанка, Трубецьке, Іванівка, Козачок, Обухівка та ін. Окремі села мали населення від 750 і більше душ, а наприклад село Орлик мало на той час 3,5 тисяч мешканців. Цікаву характеристику українцям давали сусіди-росіяни: працьовиті, маєтні, в усьому бездоганні, особливо гарні у них пісні. Так оцінював мешканців Орлика житель сусіднього села Лубишево (слід зауважити, що українські та російські села розташовані упереміш, близько одне до одного, деякі навіть за 1,5 версти). Мешканці Орлика в уявленні старожила Лубишевого – «народ богатый и промышленный», «народ [...] все образованный и полированный, ремесленная слобода». Він дуже високо оцінював культуру побуту своїх етнічних сусідів: «Почти в каждом доме самовар, образами стены завешены,

люди в сапогах ходят. [...] И чудной народ хохлы! Все у них отменное – и песни, и одежда, и все. Бабы, примерно, лаптей не носят, а сапоги, а нешто уже бедная какая, так сделает лапти из кожи» [3, арк. 2 зв.]

Респонденти із с.Лубишево свідчать про тісну економічну співпрацю українців та росіян Курщини: «Мы часто ездили туда за разными покупками. Дегодь, соль, кожи, и изделия кожвенные – овчины, полушубки, сапоги, – мы покупаем в Орлике» [2, арк. 2 зв.]; «А вот из Дубенки, тоже хохлы, приходят к нам портные: и мы даем им шить зипуны. Сукно то мы сами делаем – бабы ткнут и сукно, и пояса, – а шьют хохлы» [3, арк. 2 зв.].

Автор замітки звернув увагу на те, що до запозичень в матеріальній культурі більш сприятливі чоловіки, а от жінки вкрай консервативні – це стосується насамперед традиційного костюма, мови, фольклору: «Мужики ходят по-нашему, т.е. по-великорусски» [3, арк. 2 зв.]; «Был я проездом в Ивановке и Великановке; костюмы действительно обличают народы, языки еще больше. Правда, мужчины гораздо более изменились, и костюм их совсем великорусский; только покрой рубашки иногда, – впрочем, редко, – остается национальным, с воротником и с прямою прорехою; но женщины [остались] чистыми украинками. Тут я на практике видел, как верно это мнение, что женщины гораздо более муштин преданы старине и отличаются консервативным духом. В то время, когда национальный тип до некоторой степени подвергся разложению у муштин, курских малороссов, у женщин он остается почти в своей настоящей чистоте» [3, арк. 3].

Ці слова яскраво підтверджує опис святкового жіночого одягу: «Я проезжал в праздник, след [овательно], костюмы были праздничные. Ни одной красной юбки я не видал [як у росіянок – Л. І.] – все синие или голубые, набойчатые, ситцевые, разноцветные. У “дівчат”, даже маленьких, лет 9–10, непременно на голове “стрічка”, без “стрічки” я не видел ни одной; только “стрічки” не из лент, а из платков цветных, а иногда красных, свороченных лентою, пальца в 4 шириною, и довольно искусно заколотых или зашитых, так что “стрічка” выходит в виде цельного, широкого и толстого окольника. Кругом “стрічки” иногда венки из зелени, а иногда просто воткнуто в нее несколько зеленых листиков. Из-под “стрічки” висит коса, в которую вплетены ленты; “намисто” покрывает всю шею и грудь; “дукачі” непременно украшение у всякой женщины. “Молодиці” и “баби” в “очіпках”, только форма “очіпка” совершенно походит на шапочку лютеранского пастора, делается из той же материи, как и на Украине; попадались и парчевые. Кругом “очіпка”, по окольнику его, повязывается лентою платок, и довольно толсто, так что из “очіпка” видно только дно, а весь головной убор очень похож на турецкую чалму. Плахты белые суконные и цветные разных сортов; у щеголихи – на

рубаше вышитые рукава (только белыми нитками), у старух встречаются запаски» [3, арк. 3 зв.]

У примітці до цього опису Г. Залюбовський зауважує, що подібний костюм характерний і для північних повітів Харківської губернії – Лебединського, Сумського та Богодухівського, припускаючи на основі цього, що мешканці Курщини могли бути вихідцями з цього регіону [3, арк. 3 зв.].

Чоловіки податливіші за жінок і в плані засвоєння російської мови: «С великороссами и с панами этот народ говорит по-великорусски, но язык его похож на язык украинских дворовых, горничных, лакеев и пр. – мужчины [все же] говорят по-великорусски лучше, чем женщины. С своими говорят по-малорусски, и особенно чист этот язык у женщин; только достаточно поговоривши с ними, заметишь в выговоре некоторых слов оттенок великорусской речи» [3, арк. 4].

Цікаво самі чоловіки-українці пояснюють причину, чому вони стали носити російський костюм: «Москалі сміюця з нас, то й носимо; а як підемо на Україну, то там уп'яють з нас сміюця, – кажуть, що ми москалі, помоскалились; а ми кажемо: які ж ми москалі! – то нам і віри не ймуть» [3, арк. 5 зв.]. Отже, як бачимо, представники метрополії не сприймали еклектичної зовнішності колишніх своїх земляків, а мешканці пограничних територій опинялись немов би між двома вогнями, зазнаючи морального і культурного тиску з обох боків, – автохтонних росіян та українців. Це змушувало їх час від часу змінювати традиційні, усталені форми, позбуватись давнього консерватизму: «Впрочем, мне говорили, что “парубки” уже не делают пробора посреди головы, а стрегутся в кружок, как на Украине, я же сам видел только небольших мальчиков, причесанных по-украински, с волосами, напущенными на лоб» [3, арк.5 зв. – 6].

Автор етнографічної замітки прагнув побачити і зворотній вплив українців на росіян в плані матеріальної та духовної культури – однак, само собою зрозуміло, що він був незначний: «И если теперь уже замечается разложение народности малорусской от напора великорусской, то должно быть и явление обратное; трудно сказать, насколько это так, и нужно хорошо знать народную жизнь, чтобы уследить даже малейшее изменение в ней. Пока я заметил только в языке великорусском некоторые слова, прямо взятые из малорусского, но конечно представленные по духу языка великорусского, напр[имер]: грамада, балакал, швидча, (ы произносится гораздо тверже, чем малорусское и), брѣшѣшь» [3, арк. 3]. Безсумнівно, що невелика етнічна група не здатна протистояти іноетнічному оточенню, але якщо навіть в її середовищі потрапляють декілька представників чужого етносу, вони неодмінно асимілюються з основним, що ми спостерігаємо й дотепер, і на що звернув увагу й автор замітки:

«Великороссийские особенности совершенно стираются у человека, которому пришлось поселиться в среде хохлов. Владелец Дубенки, мне рассказывали, переселил когда-то, (уже давно, впрочем) “крестьян” 4 семьи из своего калужского имения в Дубенку, между хохлов, и теперь уже и следу их нет, все переродились в хохлов» [3, арк. 5 зв.].

У зв'язку з цим в українців, відірваних від метрополії, завжди сильним був інстинкт самозбереження, завжди актуальним було почуття власної національної самоідентифікації, збереження своєї культурної самобутності, давніх предківських традицій, що зв'язували їх з великою батьківщиною. Це й змушувало їх перебувати в стані відчуження до росіян (це саме спостерігається на території Польщі, Словаччини, Угорщини, Молдови й т.п.) бути певною мірою закритим середовищем. Це спостеріг і яскраво зафіксував автор цитованої нами замітки: «В окрестных великорусских селах никто не мог мне сказать, когда и как попали сюда “хохлы”, говорили только, что давно уже, очень давно живут тут и всегда различают себя от соседей – “москалів”» [3, арк.4]. На середину 60-х років, коли могла бути написана ця замітка, культурно-етнічна відчуженість росіян та українців Курщини була досить відчутною в усіх сферах народного життя й побуту: «В настоящее время разница между великороссами и малороссами здесь так наглядна и так живо сознается теми и другими, что не заметить ее нельзя. Обыкновенное название здесь для малоросса – “хохол”, для великоросса – “русский”, “москаль”, прилагательные – “хохлацкий” и “русский”, “московский” (напр[имер], “московська череда”, т.е. стадо, принадлежащее соседним великороссам). И не только язык и одежда различает их, но и вся их жизнь, весь быт домашний и общественный продолжает эту разницу: так, по крайней мене, говорят они сами. И не только обряды более или менее важные, напр[имер], свадебные, а даже обстановка жизни, напр[имер], устройство хаты у хохлов свое» [3, арк. 5].

Порівнюючи помешкання двох народностей, автор зауважує на відмінність таких деталей, як розміщення печі, місця для образів (покутя), відсутність побілених хат у росіян та курних хатів в українців (росіяни, під впливом українців, також перестали їх будувати), чистота й охайність з одного боку й кіптява та бруд з прусаками і тарганами з іншого і т.п. «Это всем известно и само собою разумеется», – пише автор [3, арк. 5].

Невідомий етнограф також спостеріг, що відчуженість обох етносів продукує неадекватне уявлення про звичаї та побут сусідів, певну міфологізацію їх та цілий комплекс фольклорних текстів різних жанрів (анекдотів, казок, пісень і т.п.), у яких фігурує цей зміфологізований або навіть вкрай негативний образ іногородця. Механізм творення таких текстів зафіксував автор даного опису: «Даже сообщений, сходок, знакомств, сколько я мог заметить, очень мало между

хохлами и москалями, как будто китайская стена проведена между ними. Однажды я зашел в избу, где несколько баб возилось около ткацкого станка: одна растягивала нитки, другая расчесывала их, третья мотала на вал; сильно, сильно путались. Я заметил им, что работа довольно копоткая – чесать эти нитки, и одна из баб, что лет 50-ти, ответила, что “у руських не чешутъ, і воно не путајця”. – “Как же это делается?” – спросил я. – “Хто ёго зна”, – ответила она: “Я ніколи не бачила, бо не була у них, а це мені казала баба така з наших, з хахлушок”. И никто из бывших тут баб не мог разрешить моего вопроса» [3, арк.5 зв.]

Але найголовнішою для збереження національної самоідентичності українців була пам'ять про колишню волю: вона спонукала їх вивищувати себе над росіянами-кріпаками, перешкоджала міжетнічним шлюбам і навіть звичайному людському спілкуванню. Якщо росіяни були закріпачені уже протягом століть, то українці до 1782 р. мали право вільного переходу, тож, вибираючи добрішого пана, сім'ями селились у пограничних курських поміщиків, на правах підданих, тож і цим відрізнялися від російських селян-кріпаків. Навіть і після указу 1782 р., який зрівняв їх у правах із рештою селян, не втратили вони почуття свободи, власної окремішності: «Воспоминание о прежней свободе жило в них чрез все время закрепощения, что видно из того, что они постоянно называли себя “подданными”, а крестьян-великороссов – крестьянами и крепачами. Это сохранилось и до сих пор. У помещика Г. около Дубенки было дворов 40 крестьян великороссов и малороссы постоянно чуждались их или, по крайней мере, всегда держали себя в стороне; почти не было примера браков между ними. “Ви – крепачи, – говорили они им, – а ми ні: ми будемо вільні”. И на этом основании отец-малоросс не хотел выдавать свою дочь за “крестьянина”; парубок боялся породниться с ним» [3, арк. 4 зв.]. Шлюбів, як констатує автор, практично не було до 1861 р., а після падіння кріпосного права вони стали зустрічатись часто [3, арк. 3].

Готуючи замітку до друку, Г.Залюбовський написав коментар, частина якого збереглася у чорновому варіанті. Ключовою проблемою етнографії вчений вважав порівняльні дослідження обох народностей в межах пограниччя, їх взаємовпливи, схожі й відмінні риси. Адже це, на його думку, значно важливий бік народного побуту – одначе в етнографії, як констатує Г. Залюбовський, ця проблема зовсім не розроблена [3, арк. 6 зв.]. В межах пограниччя різні народності змушені співіснувати в дуже вузькому просторі. Таке співіснування, внаслідок якого одна нація поглинає іншу, на думку Залюбовського, вкрай неприродне, неприпустиме, бо призводить до руйнування обох народностей та їх культур в однаковій мірі.

«Этнография как наука, разработала еще очень мало для того, чтобы можно было определить, что происходит с народом при вырождении его в

другую народность, какими сторонами эта новая народность отразится прежде всего в прежней, подавленной, – пише Г. Залюбовський, – но нет сомнения, что тут происходит сильное и глубокое вымирание собственных преданий и обычаев, дедовских заветов в пользу вновь принимаемых; тут происходит своего рода нравственный и бытовой endosmos и exosmos, подчас совершенно изменяющий моральную сущность подвергшихся ему субъектов, даже иногда в ущерб их прежнему нравственному развитию [3, арк. 7].

Вчений застерігає, що не лише в усій спільноті, а й в кожній людині відбувається глибока внутрішня боротьба між споконвічним, своїм та чужим, нав'язаним їй. «В высшей степени интересна и важна эта борьба двух народных субстанций, когда им приходится вытеснять друг друга; результаты изучения ее немало бы дали уроков и политической мудрости, быть может, указав фактически верно на естественную несообразность сочетания известных народностей в одно общее целое, под одним общим прессом, стремящимся одинаково нивелировать все неулягающие особенности из-за внешних эгоистических соображений» [3, арк. 7 зв.]. Це були занадто сміливі думки, зважаючи на 1863 р., коли вступив у чинність Валуєвський циркуляр! Усвідомлюючи важливе значення збору етнографічних даних, якими б дріб'язковими не здавались вони на перший погляд, Г. Залюбовський впевнений, що етнографія в майбутньому стане надійним ґрунтом для розвитку ідеї народності, що вже стала однією з артерій громадського життя і виходила поступово на перший план.

Що ж стосується методики та програми етнографічних досліджень, то, на думку Г. Залюбовського, вони можуть бути двох типів: внутрішні – тобто ті, які проводяться в середовищі народу (інакше, стаціонарні), та зовнішні, які з'ясовують взаємний вплив двох народів – тобто фіксація тих змін, які є наслідком контактів одного народу з іншим. «Эта вторая сравнительная работа, – пише Г.Залюбовський, – разумеется, должна производиться на границах, где сходятся две отдельные народности, и требует хорошего знакомства, по крайней мере, с одною из них, предварительного непосредственного и глубокого изучения ее» [3, арк. 8 зв.].

Етнограф, який візьметься за порівняльні дослідження в межах російсько-українського пограниччя, на думку Г.Залюбовського, може зіткнутися з певними труднощами, адже «сличение и описание родственных народностей гораздо труднее, чем совершенно чуждых друг другу, потому что столкновение родственных народностей производит более легкое и более быстрое и сильное слияние их, чем столкновение совсем чуждых, и потому реставрирование каждой черты требует внимательности и осмотрительности, большой наблюдательности и глубокого знания реставрируемого типа» [3, арк. 8 зв.].

При цьому важлива кожна деталь, кожен факт, не кажучи вже про такі вагомні фактори, як мова, звичаєвість, одяг, спосіб життя, фольклор, антропологічні особливості. Асиміляційні процеси торкаються усіх сфер життя, проявляються в дрібних деталях, наприклад, у кольорі одягу та матеріалі, з якого вона виготовляється, у застосуванні знарядь обробки землі (плуга, сошки чи рала), у способі оранки та сівби, в участі жінок у цих роботах (у тому числі й молотби хліба), у вживанні сільськогосподарської лексики, у руйнуванні традиційного наспіву та в самих текстах пісень, їх змісті та поетичних засобах тощо. Всі ці зміни дуже очевидні на маргінальних територіях. Так стосовно пісенного фольклору вчений зауважує: «В обруселых малорусских деревнях песни являются бледными, бесцветными по содержанию и складу своему, нет в них силы, живости и энергии чувства, и яркости красок, какие обыкновенны в чисто малорусских песнях; мотивы также скудны варьированием, унылы и не затрагивают ни одной струнки в душе» [3, арк. 9 зв.].

Підсумовуючи сказане, далі Г.Залюбовський пише: «Одна народность, входя в другую, вторгается в нее всеми своими особенностями, – как крупными, так и мелкими, часто едва уловимыми, и производит с прежнею что-то среднее, бесцветное, неприятное для одного и другого типа [...], возбуждающее в обоих их улыбку, насмешку. И во всех этих особенностях жизни народной можно подметить уклонение от своего типа при столкновении с другим типом. Собрать все эти уклонения – дело важное и нужное, дело, которое ждет еще своих тружеников» [3, арк. 9 зв.]

Таку програму накреслив Г.Залюбовський перед своїми сучасниками, в тому числі й перед собою, однак у силу обставин того часу так і не зміг її реалізувати.

На території Харківщини та Курщини Г.Залюбовський зафіксував традиційні господарські знання та повір'я (про раціональні способи сівби жита [2, арк. 6], вирощування кавунів [1, арк. 1–1 зв.] та зимової редьки [1, арк. 3], соління огірків, повір'я про заборону жінкам різати худобу на м'ясо [3, арк. 13], про грим та громові стрілки [3, арк. 14]).

Тему асиміляції різних народностей, що населяли територію Півдня України, порушує Г.Залюбовський і в пізніших нарисах, зокрема, в рукописі під назвою «Заметки о селениях (из поездок на следствия) 1868 года, Екатеринославская губерния» [4, арк. 1–21] Це фрагментарні описи сіл Троїцьке, Діївка, Михайлівка й Тарамське Діївської волості, Кіньгрусть та Лугове Томаківської волості, Волоське Литовської волості, Неєндорф (німецької колонії на балці Лишній). Щоправда, він знову зводить її до порівняння народного костюма. Так, за його спостереженнями, живучи в українському оточенні, росіяни та росіянки цілком перейняли українське

вбрання, так що здалеку їх і не відрізнити, особливо жінок, лише чоловіки зберігають форму зачіски та крій сорочки. Щоб з'ясувати взаємні культурні впливи у російсько-українському селі Троїцьке, про яке йдеться, слід, на думку Залюбовського, вивчити історію його заселення, побутові та економічні умови – але далі ідей справа не йде. Розкриття місцевих архівів, стаціонарні дослідження за певною програмою, врахування спогадів старожилів – усе це не під силу подорожньому, бо вимагає і сприяння влади, і певного привілейованого становища дослідника. «Обратить простому смертному [яким вважав себе Г. Залюбовський – *Л. І.*] слишком серьезное внимание на такие вопросы подчас даже небезопасно», – заявляє уже поміркований вчений-чиновник: у ті роки, переживши репресії, він був далекий від ідей, якими горів у часи молодості і які так і залишились нереалізованими.

Село Волоське, що знаходилось між двома порогами – Сурським та Лоханським – населено порівну молдованами («волохами», як їх називають українці) та українцями («руснаками», як їх називають молдаване) [4, арк. 11]. Тут Г. Залюбовський спостеріг процес майже повної асиміляції молдаван з українцями: «Живут мирно, согласно. Молдаване говорят по-молдавски между собою, официальный же у них язык – малорусский. Все молдаване омалороссилась до того, что нельзя отличить их от малороссов, т-ко в говоре заметна особенность интонации, медленность речи и протяжность» [4, арк. 11]. Певну інформацію про заселення села, про відмінності у звичаях двох народностей, Г. Залюбовський записував безпосередньо з уст літніх молдаван: «Звичај тепер що у нас, що у русняків однакові, тільки трохи є одміни: у нас баби обверчуют голову білим рушником, як виходять на вулицю, а у русняків сего нема. У нас на свадьбі для подарків дають і платки, і хліб, такий великий, нарочне печений, а у них самі платки, а хліба нема [4, арк. 11]. Все це – досить поверхові спостереження. Однак вони мають цінність як перші або одні з перших в українській науці спроби вивчення пограничних територій та міжкультурних взаємин різних народів, що мешкають там. На тлі відсутності в той час не лише теоретичної та методологічної бази етнографічних досліджень, а й елементарного наукового досвіду, завдання ставились надто серйозні, та по суті вони й досі повністю не реалізовані. Проблема залишається актуальною і в наш час.

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ 60-х годов XIX века:
ИЗ АРХИВА ГРИГОРИЯ ЗАЛЮБОВСКОГО**

РЕФЕРАТ

Статья имеет историографический характер. В ней на основе архивных документов, хранящихся в институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (далее – ІРНБУВ), рассматриваются первые опыты этнографического изучения русско-украинского пограничья, сделанные Григорием Залюбовским в середине XIX в. Хотя они и носят фрагментарный, описательный характер, но все же ставят перед наукой проблему ассимиляции двух культур, актуальную и на современном этапе.

Ключевые слова: пограничье, русско-украинские культурные взаимосвязи, процесс ассимиляции, междуэтнические отношения, история украинской этнографии.

Ivannikova Ludmyla

**ETHNOGRAPHIC OBSERVATION OF 1860-S YEARS:
FROM GRYGORY ZALUBOVSKYJ'S ARCHIVE**

SUMMARY

Article has historiography character. It is based on archival documents kept in the Institute of Manuscripts Vernadsky National Library of Ukraine. It is analysis of the first ethnographic studies in the Russian-Ukrainian border, which were made by Gregory Zalyubovskij in the mid-nineteenth century. Although they are fragmented, descriptive, but up to our time a problem and a process of assimilation of two cultures is actually.

Keywords: border, Russian-Ukrainian cultural connections, the process of assimilation, ethnical relations, Ukrainian ethnography history.

Джерела та література

1. ІРНБУВ, I, 2010.
2. ІРНБУВ, I, 4829.
3. ІРНБУВ, I, 4834.
4. ІРНБУВ, I, 12248.
5. ІРНБУВ, I, 21968.
6. ІРНБУВ, III, 4092.
7. Костомаров Н. И. Две русские народности // Основа. – 1861. – №3. – С.33–80.

УДК 398.8(=161.3)

ФАЛЬКЛОР ХОЦІМШЧЫНЫ: ЗАХАВАННЕ І ПРАЦЯГ ТРАДЫЦЫЙ

У статті ідеться про роль фольклору, про спадкоємність поколінь, про збереження і продовження традицій народної пісні на прикладі багатой фольклорной спадцини одного з рэгіонів Білорусі – Хотимскаго району Могилевскай абласці. Акцэнтуюцца увага на історыі створэння та творчай дзейнасці народнага фольклорнага ансамблю «Медуниця» с. Клін, внесенага да спіскаў ЮНЕСКА.

Ключовыя словы: фольклорна спадцина, збереження традыцый, продвжэння традыцый, народна пісня, абрадавы пісні, неабрадавы пісні, фольклорны калектыв.

Пераемнасць пакаленняў нідзе не адлюстроўваецца так поўна, як у фальклору. У апошні час усё больш набірае сілу навуковая і культурна-асветніцкая плынь, у якой народная творчасць бачыцца ў трох вымярэннях – мінулым, сучасным і будучым. Вялікае значэнне мае фальклор для стварэння цэласнай выявы свету, успрыняцці сябе ў сусвеце, асэнсавання свайго месца на Зямлі. Глыбокае і ўсебаковае вывучэнне фальклору – найпершага і найглыбейшага самавыяўлення народнай душы – дае магчымасць даследаваць вытокі нацыянальнай гісторыі і правільна арыентавацца ў сучасных этнічных працэсах.

Хоцімскі раён Магілёўскай вобласці мае вельмі багатую і разнастайную фальклорную спадчыну. Дзякуючы рупліўцам-збіральнікам фальклору многае з найкаштоўнейшай духоўнай спадчыны нашых продкаў захавалася і стала набыткам сённяшніх і будучых пакаленняў беларусаў.

Пра важнасць захавання помнікаў фальклору і этнаграфіі навукоўцы пачалі задумвацца параўнальна нядаўна – у канцы XVIII ст. Як раз у гэты час (у 1786 годзе) у Беларусі была праведзена першая этнаграфічная экспедыцыя пад кіраўніцтвам Андрэя Казіміравіча Меера, вынікам якой стала яго праца «Апісанне Крычаўскага графства, або былога староства». Потым, у XIX ст., вывучэнне Беларусі стала ажыццяўляцца планава і больш-менш якасна. На жаль, Хоцімшчына не была шырока прадстаўлена ў спісе рэгіёнаў, фальклорна-этнаграфічная адметнасць якіх была б афіцыйна засведчана. Таму і грунтоўнае вывучэнне яе вуснай спадчыны распачалося толькі ў другой палове наступнага, XX ст.

Аднымі з першых запісальнікам песні і некаторыя абрады ў Забялышынскім

прыходзе Клімавіцкага павета пазаштатныя карэспандэнты «Могилевских губернских новостей». Затым, сістэматызаваныя пад кіраўніцтвам рэдактара газеты І.В. Рубаноўскага, гэтыя матэрыялы ўвайшлі ў першы том унікальнага «Опыта описания Могилевской губернии ...» (1882 г.).

У чацвёртым выпуску манументальнага выдання Е. Р. Раманава «Белорусский сборникъ» (1891 г.) на с. 196–197 знаходзім запісанае ў мястэчку Забялышына цікавае паданне пра паходжанне возера. Змест яго наследуе лепшыя традыцыі старажытных апокрыфаў, у якіх Бог і святыя апосталы надзяляюцца рысамі рэальных, вядомых многім людзей.

Еўдакім Раманавіч Раманаў, які апублікаваў больш за 10 тыс. фальклорных твораў, не абмінуў увагай і такія ўтылітарны, тады яшчэ практычны, жанр як замовы. Клімавіцкі павет (у тым ліку, вядома, і цяперашняя Хоцімшчына) таксама даў яму некалькі дзясяткаў «моцных» (як сцвярджалі рэспандэнты) па сіле свайго ўздзеяння «нагавораў».

Паводле сведчання даследчыкаў фальклору (З. Я. Мажэйка, Т. Б. Варфаламеева), значную навуковую вартасць маюць песенныя запісы, зробленыя ў 1908 г. у вёсках і мястэчках тагачаснага Клімавіцкага павета І. Зубавым. На жаль, шырокаму чытачу яны дагэтуль застаюцца недаступнымі. Тым не менш, важным з'яўляецца ўжо сам факт іх існавання, таго, што каштоўныя духоўныя набыткі навечна засталіся ў гісторыі нашай культуры.

Увогуле, ХХ ст. як бы падвяло рахунак таму, што было назапашана чалавецтвам за доўгія стагоддзі яго існавання. Для вуснай народнай творчасці беларусаў такім «рахункам» стала выданне шматтомнага збору «Беларуская народная творчасць», здзейсненае Інстытутам мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Акадэміі навук Беларусі. Шырока прадстаўлены ў гэтым унікальным выданні і фальклор Хоцімшчыны. Вось некаторыя ўзоры песень, запісаных у гэтым раёне ў 1968 г. удзельнікамі фальклорна-этнаграфічнай экспедыцыі: «— Ой, вясна, вясна, // Што ты нам прынясла? // — Дзевачкам па яечку, // Хлопцам па скулечку. // Дзеўкам па булцы, // Хлопцам па скулцы. // Ой, вясна, вясна, // Цёплае лецечка, // Абрасла трава, // Як авечачка» (Запісаў А.С. Фядосік у в. Трасціно Хоцімскага раёна Магілёўскай вобласці ад М. Е. Новікавай, 75 год).

Гэтак спявалі на гуканні вясны дзяўчаты. Хлопцы ж спявалі наадварот: «Хлопцам па булцы, // Дзеўкам па скулцы».

На хрэсьбінах у час застолля была папулярнай такая песня: «Я ў піру была, у бяседушке, // Я ў бяседушке, у суседушкі. // Я не мёд піла, а гарэлачку. // Я піла молада з поўнага вядра, // З поўнага вядра цераз край да дна. // Я піла, піла, напівалася, // Цёмным лесам ішла, не баялася, // Чыстым полем ішла, не шаталася, // А к двору падышла, пашацілася, // За вярмелюшку я схапілася. // — А вярмель мой, вярмель, ты вярмелюшка, // Падзяржы мяне, бабу п'яну, бабу хме-

льную» (Запісала М. С. Шушкевіч у в. Забялышын ад Ганны Казакавай, 48 год).

Тут, думаецца, варта патлумачыць, што слова «вярмель» ад рускага «верей» – шула па-нашаму.

Не можа не ўразіць слухача, не абудзіць у ім сыновых пачуццяў адна з балад, запісаная ў тым жа Забялышыне Л. М. Салавей ад Матроны Новікавай (1897 г.н.) і Настасі Смірновай (1903 г.н). Сапраўды, мудры народ умеў дайсці да сэрцаў сваіх неабачлівых дзяцей: *«Гоман, гоман на вуліцы, // А пайду ж я паслухаю. // А сын матку з двара гоніць: // – Ідзі, маці, далоў з двара. // А ты ўжо мне надаела, // Надаела, надакучыла.(2 р.) // Дзяцей маіх памучыла.(2 р.) // Жану маю ізжурыла. // А пайшла маці, заплакала, // Ідзець поле і другое. // На трэцяе стала ўсхадзіць, // А ці не стогніць дарожачка.(2 р.) // То сын матку даганяіць. // – Вярнісь, вярнісь, мая мамачка, // Вярнісь, вярнісь, мая родная. // У мяне ўжо бяда здзеілася: // Конь вараны на ногі ўпаў.(2 р.) // Жана млада ў пасцель лягла.(2 р.) // Дзеці малыя забалелі. // Стала маці, падумала, // Яна дворачку вярнулася. // К двору стала падыходзіць, // Конь вараны на стайні зарзаў. // Дзеці малыя заскакалі, // Жана млада з пасцелі ўстала».*

Усе, бадай, сёння ведаюць беларускую жартоўную песню «Ой, хацела ж мяне маць ...». На Хоцімшчыне існуе свой варыянт гэтай песні, нічым не горшы ў плане мастацкіх вартасцей за той, што выконваюць у самых прэстыжных залах рэспублікі. Запісаны ён у 1968 г. у в. Трасціно В. І. Скідан ад Р. П. Захаранка: *«Ой, хацела ж мяне маць // За каваля замуж даць. // Ой, дуду маю дуду, // Дуду-дуду. // За каваля не пайду, // Каваль будзе куці-куці, // А мне скажа мехам дуці. // Ой, хацела ж мяне маць // За рымара замуж даць. // Рымар будзе шыці-шыці, // А мне скажа дратву віці. // Ой, хацела ж мяне маць // За п'яніцу замуж даць. // Бо п'яніца будзе піці, // Мяне младу будзе біці. // Ой, хацела ж мяне маць // За мельніка замуж даць. // Мельнік меле і шатруе, // Абярнецца – пацалуе. // А ў мельніка хата чорна, // А ў хаце стаяць жорна. // Жорна будуць пытляваць, // А я буду цалаваць».*

У 1996 годзе выйшаў зборнік «Традыцыйны фальклор Магілёўскага Падняпроўя» (уклад. Т. Б. Варфаламеевай, дзе таксама змешчаны творы, запісаныя на Хоцімшчыне. Напрыклад, калядная песня, запісаная ў в. Трасціно, жніўная песня, запісаная ў в. Варвараўка і ў в. Узлогі, вясельная песня, запісаная ў в. Мікалаеўка, Трасціно, Янаполле і інш.). У в. Ліпаўка (Хоцімскі раён) былі запісаны цікавыя купальскія павер'і ад Фёклы Осіпаўны Раманенка: *«Купальская ноч такая, што калдуюць многа. Можна здзелаць, што б ваўком быць, і свіннёю, і кім хочаш, ці катом пабяжыш. Расказвалі, адна дзеўка сядзела з хлопцам уночы і бачыць – капна сена па вуліцы бягіць. А няма ні каня, ні чалавека, ні калёс. Эта на Івана ведзьмы ператвараюцца так і бегаюць, урэд дзелаюць. Вот у нас раньшэ агароды палоскамі былі, дык яны, кажучь, бегалі*

да, к прымеру, з маёй паласы зямлі схваціць і сабе нясець. Эта што б мне беднасць была, а ёй багацтва».

У 1999 г. з'явілася кніга «Песні Беларускага Падняпроўя», у якой З. Я. Мажэйка і Т. Б. Варфаламеева на самым высокім мастацка-навуковым узроўні падалі запісы больш за трыста выдатных узораў песеннай творчасці рэгіёна. Вартае месца сярод іх занялі песні таленавітых спявачак з вёсак Бяседавічы, Ліпаўка, Варвараўка, Енаполле, Васілёўка.

Вось, для прыкладу, адна з гэтых песень, так званая «паставая» (спявалася ў пост): *«А дарогаю шурокаю, // А дуброваю зялёнаю // А туды ж бегла сіротачка. // А стрэўсь з ёй сам Госпад Бог: // – Ты куды бягіш, сіротачка? // – Я бягу ж, бягу на круту гару, // На крутой гарэ каплічычка, // А ў каплічычкі мая мамычка, // А расчашы мне русу косычку. // – А ніхай чэшыць люта мачыха. // – Люта мачыха чэшыць – валосся рвець, // Абувайць – праклінаіць»* (Запісала Т. І. Кухаронак у 1993 г. у в. Бяседавічы ад М. Р. Чыбусавай, 1915 г.н.).

Легенды і паданні пра паходжанне вёсак Хоцімскага раёна змясціў А. М. Ненадавец у кнізе «Магілёўшчына ў легендах і паданнях» (Мінск: Беларусь, 2002 г.).

І ў пачатку ХХІ ст. жыхары многіх вёсак Хоцімшчыны працягваюць захоўваць традыцыі продкаў. Жыхары в. Горня дагэтуль не забываюць пра свята сваёй іконы. Раней амаль кожная вёска Магілёўшчыны мела ікону-абаронцу. У Горні – гэта ікона Святой Вялікапакутніцы Варвары. Да свята вяскоўцы рыхтуюцца загадзя – забіваюць парсюка, купляюць (або гоняць) гарэлку і чакаюць дарагіх гасцей. Калі тыя прыязджаюць, распачынаецца само свята ...

Як сцвярджае 75-гадовая Кацярына Міронаўна Лаушчанка, песня «Касіў Ясь канюшыну» пайшла з Хоцімшчыны, з в. Роскаш. Спачатку песня была праспявана на абласным аглядзе-конкурсе. Старшыня журы Р.Р. Шырма даў ёй высокую ацэнку і, уласна, вывеў на шырокую сцэну, бо потым вясковыя спявачкі выконвалі яе і ў Мінску, і ў Маскве. Праз колькі часу жывая народная песня кінулася на вочы «Песнярам» ...

Кацярына Міронаўна ведала і працяг «Яся ...»: *«Ясь жаніўся на Яніне, // Працавітай жа дзяўчыне. // І цяпер Яніна з Ясем // Працай славяцца ў калгасе. // Косіць Яська канюшыну // Не касою, а машынай. // На Яніну Яська гляне – // Жне Яніна на камбайне. // Давай, Яська, пасядзім, // Пра жыццё пагутарым. // Любка мамка ты наша, // Не паедзем із калгаса. // Як нам добра тут жыць. // Сваім калгасам даражыць. // Ясь знайшоў свой пакос. // Прыезджайце ў наш калхоз».*

Вядомы Хоцімскі раён сваімі фальклорнымі калектывамі: «Медуніца»

в. Клін, «Ліпаўчанка» в. Ліпаўка, дуэт в. Янаполле, салістка в. Баханы, дуэт в. Варвараўка, калектыў «Яльняначка» в. Ельня, калектыў в. Іванаўка, пры РЦК створаны новы калектыў «Адраджэнне». Ужо шмат гадоў пры РЦК працуе фальклорная экспедыцыя, якая займаецца зборам і адраджэннем народных абрадаў. Кіруе экспедыцыяй загадчык мясцовага аддзела Л.Я. Сотнікава.

У раёне дзейнічаюць 6 калектываў мастацкай самадзейнасці са званнем «народны». Гэта калектывы: «Дабрадзья» (РЦК), «Спадчына» (Забялышынскі СДК), «Быліна» (Трасцінскі СДК), «Бярозка» (Бярозкаўскі СДК), «Пацеха» (РЦК), хор ветэранаў вайны і працы (РЦК).

Хор «Дабрадзья» быў створаны ў кастрычніку 1984 года на базе раённага Дома культуры. Заснавальнік і кіраўнік – М. А. Кошкіна. У красавіку 1995 года хору было прысвоена званне «народны». У рэпертуары калектыва беларускія, рускія народныя песні, абрадавыя, хараводныя, жартоўныя, песні беларускіх і рускіх кампазітараў, мясцовых аўтараў. Са сваёй канцэртнай праграмай хор «Дабрадзья» выступае на ўсіх гарадскіх мерапрыемствах, народных святах. Калектыў – актыўны ўдзельнік выязных канцэртаў у суседніх раёнах, часты госць у расіян Клятнянскага, Суражскага, Мглінскага раёнаў Бранскай вобласці. У 1985 годзе кіраўнік хора ўзнагароджаны дыпламам лаўрэата Усесаюзнага агляда-конкурса, прысвечанага 40-годдзю перамогі над нямецка-фашысцкімі захопнікамі. У 1999 годзе хор узнагароджаны дыпламам за ўдзел у II Усесаюзным фестывалі народнай творчасці. Трыю народнага хора прымала ўдзел у абласным фестывалі «Беларусь – мая песня». У Мсціслаўлі народны хор узнагароджаны ганаровай граматай. Хор «Дабрадзья» прымаў удзел у «Дажынках-2006» (Бабруйск).

Народны хор «Спадчына» Забялышынскага СДК пачаў стварацца ў 1972 годзе. Спачатку гэта быў невялікі ансамбль фальклорнай песні, але з кожным годам калектыў павялічваўся. Так з'явіўся хор, які ў 1987 годзе атрымаў званне «народны». У рэпертуары калектыва народныя песні, песні савецкіх кампазітараў. Ёсць у хора і маладое пакаленне – дзіцячы ансамбль «Зорачка», якім кіруе В. В. Петрачэнка. Калектыў «Спадчына» – пастаянны ўдзельнік усіх аглядаў, конкурсаў, фестываляў. Узнагароджаны дыпламам лаўрэата Усесаюзнага агляду-конкурсу, прысвечанага 40-годдзю перамогі над нямецка-фашысцкімі захопнікамі, ганаровай граматай Міністэрства культуры БССР. У Шклове на «Дажынках-2000» калектыў «Спадчына» быў узнагароджаны дыпламам, удзельнічаў у «Дажынках-2006» (Бабруйск) і ў Дні славянскай пісьменнасці (Мсціслаўль).

Ансамбль народнай песні «Бярозка» атрымаў званне «народны» ў 1998 годзе. Ён мае доўгую і яркую гісторыю. Быў створаны ў 1974 годзе дырэктарам СДК К. М. Лаушчанка як жаночы ансамбль, што не меў назвы. Жанчыны проста

збіраліся, каб паспяваць беларускія народныя песні. Збіральніцай народных песень была сама Кацярына Міронаўна, яна ж была і салісткай ансамбля. На працягу многіх гадоў гэта быў згуртаваны творчы калектыў, які налічваў 9 чалавек. Яны былі пастаяннымі ўдзельнікамі ўсіх аглядаў, фестываляў, канцэртаў як у раёне, так і за яго межамі. З цягам часу ансамбль папоўніўся новымі ўдзельнікамі, новымі яркімі галасамі. Паклапаціліся і пра маладую змену – пры СДК дзейнічае дзіцячы калектыў.

Ансамбль беларускай песні «Быліна» (Трасцінскі СДК) быў створаны ў 1987 годзе. Першапачаткова ў склад ансамбля ўваходзілі 12 чалавек. У 1992 годзе калектывам была падрыхтавана праграма для ўдзелу ў тэлеперадачы «Запрашаем на вячоркі». Аснову рэпертуара складаюць беларускія народныя песні. У 2003 годзе ансамблю прысвоена званне «народны».

Ансамбль «Пацеха» (РЦК) быў створаны ў 1999 годзе, а ў 2006 годзе калектыву было прысвоена званне «народны». «Пацеха» – часты госць як у суседніх раёнах, так і ў Клятнянскім, Суражскім, Пачынскім, Мглінскім раёнах Бранскай вобласці. Народны ансамбль з'яўляецца ўдзельнікам абласнога свята «Народная прыпеўка» ў Слаўгарадзе. За высокі прафесійны ўзровень і актыўны ўдзел у культурным жыцці раёна ў 2007 годзе народны калектыў «Пацеха» ўзнагароджаны пахвальнай граматай. Ансамбль прымаў удзел у Рэспубліканскім фестывалі «Дажынкi-2006», у Дні славянскай пісьменнасці (2 верасня 2007 года, Шклоў), у Міжнародным фестывалі народнай творчасці «Вянок сяброўства» (Бабруйск), дзе быў узнагароджаны дыпламамі.

Хор ветэранаў вайны і працы быў створаны пры РЦК у лістападзе 1993 года па ініцыятыве былой настаўніцай замежнай мовы Г. М. Урбановіч. Яна сабрала сваіх калег, якія і склалі аснову гэтага калектыва. У 1998 годзе ансамблю было прысвоена званне «народны». Рэпертуар хора разнастайны. Старэюць людзі, але не старэе хор – кожны год ён папаўняецца маладымі ўдзельнікамі, хоць аснову яго складаюць ветэраны. Пры калектыве створаны аматарскі клуб «Залатая восень». Народны хор ветэранаў вайны і працы – пастаянны ўдзельнік усіх мерапрыемстваў, што праводзяцца ў горадзе і раёне.

У раёне стала традыцыяй адраджаць народныя святы і абрады. Так, напрыклад, у в. Бярозкі быў праведзены абрад «Уваходзіны», у в. Варвараўка – старажытны абрад «Хрэсьбіны». Пастаянна ва ўсіх установах культуры праводзіцца тэатралізаванае прадстаўленне «Калядны вечар».

Увогуле, Хоцімскі раён цікавы тым, што многія фальклорныя творы, звычаі і абрады захоўваюцца не толькі ў памяці інфарматараў, але існуюць у жывым бытаванні і сёння.

У манаграфіі І. В. Казаковай «Фальклорная спадчына Магілёўшчыны (Хоцімскі раён)» (2008 г.; 2-е выд. на беларускай і англійскай мовах, 2012 г.)

змешчаны матэрыялы, якія былі запісаны за апошнія дваццаць гадоў у вёсках Хоцімскага раёна. Жыхарам Хоцімскай зямлі ёсць, чым ганарыцца. Напрыклад, усім беларусам вядомы фальклорны калектыў «Медуніца» з вёскі Клін, які быў унесены ў спіс жывых нематэрыяльных каштоўнасцей ЮНЕСКА, на гісторыі якога варта спыніцца больш падрабязна.

З даўніх часоў ніводныя вячоркі ці пасядзелкі ў вёсцы Клін не абыходзіліся без песень. А жанчыны тут такія галасістыя, амаль усе добрыя спявачкі. Спявалі яны розныя песні, сумныя і вясёлыя, абрадавыя і пазаабрадавыя, святочныя і пра справы будзённыя. Ведалі іх шмат, перадавалі ад бабуль і матуль да дачок і ўнучак.

Чвэрць веку таму сабраліся клінскія спявачкі ў сельскім клубе. Абмеркавалі рэпертуар, апранулі сапраўдныя аўтэнтчныя касцюмы, якія дасталі з куфэркаў, назвалі свой гурт «Медуніца». Удзельніцы калектыву тлумачаць гэта так: «Расла і расце да нашых дзён у вёсцы Клін расліна з такой назвай – медуніца. Як толькі яна зацвітала – пах на ўсю ваколіцу. Гэтага паху вельмі баяцца змеі, і таму на лугах і ў садах вёскі Клін не было змей. Жанчыны гэту траву называюць абярэгам, дзеці і дарослыя маглі ўсё лета, небаяўшыся, хадзіць басяком. Трава медуніца – гэта наш талісман, і няхай гурт «Медуніца» будзе з такой назвай».

Створаны гэты калектыў у 1985 годзе. Натхніў спявачак на стварэнне гурта, тады яшчэ зусім малады хлопец, Сяргей Макаранка, ураджэнец вёскі Енаполле Хоцімскага раёна. Працаваў ён на той час у вёсцы Клін загадчыкам сельскага клуба. Паступова калектыў набываў творчыя сілы. Гурт шмат выступаў і вельмі хутка заваяваў вялікую папулярнасць слухачоў і глядачоў. Гэтыя цудоўныя, ужо немаладыя жанчыны жывуць надзеяй, што песня ўсіх з’яднае, прынясе ў кожны дом шчасце і спакой. «З песняй і жыццём весялей, песню заспяваеш – пра ўсё дрэннае забываеш», – кажуць жанчыны.

Раней у калектыве было 10 удзельніц. На жаль, трох з іх ужо няма ўжывых. Зараз у калектыве 7 чалавек, усе жанчыны хоць і немаладога ўзросту, але маладыя душой. Усе яны ўраджэнкі вёскі Клін Хоцімскага раёна: Гаўрычэнка Ніна Афанасаўна (1943 г.н.), Баландзенка Зінаіда Арэмаўна (1947 г.н.), Малыгіна Ніна Паўлаўна (1938 г.н.), Дземянкова Ніна Паўлаўна (1937 г.н.), Гаўрычэнка Ніна Паўлаўна (1943 г.н.), Сідарэнка Ніна Трафімаўна (1932 г.н.), Свірыдзенка Соф’я Савельеўна (1930 г.н.).

Унікальны рэпертуар народнага фальклорнага калектыва «Медуніца» – гэта сямейна-абрадавыя, пазаабрадавыя, танцавальныя, гульнівыя, жартоўныя, вясельныя песні, прыпеўкі. Пералічыць усе песні немагчыма, бо іх вельмі шмат, але можна назваць самыя ярскія і каларытныя: «Кругом, кругом начная цьма», «Па небу тучы, па небу хмары», «Ой, сад, ты мой сад, сад зялёненькі»,

«Дайце, дайце сюды гарманіста», «Ой, гара, гара высокая» і шмат іншых. Калі запытацца ў жанчын, адкуль узяліся гэтыя цудоўныя песні, яны кажуць: «Гэтыя песні народныя, песні нашых продкаў». Кожная ўдзельніца гурта з'яўляецца выдатным носьбітам традыцый народных вераванняў, звычайў, абрадаў.

Да кожнай падзеі, да кожнага свята або абрада ёсць свая песня – вясельная, ваенная, вясенняя, абрадавая, плясавая, жартоўная, лірычная і інш. Песні народнага фальклорнага калектыва «Медуніца» спяваюцца не толькі імі, але ж перадаюцца і маладым калектывам, такім як: Народнаму фальклорнаму калектыву «Адраджэнне» Хоцімскага РЦК, Народнаму калектыву «Бярозка» Бярозкаўскага СДК Хоцімскага раёна.

У 2011 годзе абрадавыя вясельныя песні з рэпертуара «Медуніцы» былі прызнаны нематэрыяльнай гісторыка-культурнай каштоўнасцю нашай краіны. Гэты гурт – шосты ў Магілёўскай вобласці – атрымаў статус «Носьбіты песеннай спадчыны».

24 лістапада 2008 года гурт атрымаў званне Народны фальклорны калектыву «Медуніца». Фінансавую і інфармацыйную падтрымку калектыву аказвае аддзел культуры Хоцімскага райвыканкама.

Народны фальклорны калектыву «Медуніца» выступае не толькі на сваёй сцэне і ў раёне, але і ў абласных, рэспубліканскіх і міжнародных аглядах, конкурсах, фестывалях: Фестываль аўтэнтчнага фальклору беларускага Падняпроўя 1996–1997 гг., Фестываль фальклорнай песні (г. Мсціслаўль), чацвёрты Рэспубліканскі Этнаграфічны канцэрт «Фальклор беларускай глыбінкі» (Дыплом за зберажэнне і папулярызацыю традыцый нематэрыяльнай культурнай спадчыны, Мінск 2008), Міжнародны форум традыцыйнай культуры (Мсціслаўскі раён, Семігор'е 2012), Рэспубліканскі фестываль-кірмаш працаўнікоў вёскі «Дажынкi-2012» (г. Горкі) і інш.

Моцныя, зладжаныя галасы прыгожа выводзяць мелодыю, зачароўваюць багаццем песенных адценняў, ва ўсёй прывабнасці перадаюць душу песні беларускай. З пачуццём, вялікай любоўю і пашанай выконваюць жанчыны свае песні. Яны захавалі непаўторную народную манеру выканання (якая мае сваю рэгіянальную спецыфіку).

Фальклорны гурт «Медуніца» больш 50 гадоў прапагандуе народнае мастацтва і ў родным Хоцімскім раёне, і ва ўсёй краіне. Галоўная ідэя калектыва: захаванне традыцыйнай культурнай спадчыны Беларусі ў выглядзе песень, танцаў, абрадаў.

Творчасць Народнага фальклорнага калектыва «Медуніца» вивучалася фалькларыстамі філалагічнага факультэта БДУ. Сёння іх песні ўвайшлі ў рэпертуар студэнцкага фальклорна-этнаграфічнага гурта «Багач» філалагічнага факультэта Белдзяржуніверсітэта (мастацкі кіраўнік – д.ф.н., прафесар кафедры

беларускай літаратуры і культуры Казакова І. В.). Такім чынам, традыцыі беларускай народнай песні захоўваюцца, працягваюцца і набываюць новае творчае жыццё разам з моладдзю нашай краіны.

Казакова Ірина

ФОЛЬКЛОР ХОТИМЩИНЫ: СОХРАНЕНИЕ И ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРАДИЦИЙ

РЕФЕРАТ

В статье говорится о роли фольклора, о преемственности поколений, о сохранении и продолжении традиций народной песни на примере богатого фольклорного наследия одного из регионов Беларуси – Хотимского района Могилевской области. Акцентируется внимание на истории создания и творческой деятельности народного фольклорного ансамбля «Медуница» д. Клин, внесенного в списки ЮНЕСКО.

Ключевые слова: фольклорное наследие, сохранение традиций, продолжение традиций, народная песня, обрядовые песни, внеобрядовые песни, фольклорный коллектив.

Kazakova Irina

FOLKLORE OF HOTIMSHINA: THE PRESERVATION AND CONTINUATION OF TRADITIONS

SUMMARY

The article is dedicated to the study of the role of folklore, the succession of generations, the preservation and continuation of traditional folk songs as the example of the rich folk heritage of one of the Belarusian regions – Hotimsk district, Mogilev region. The history and creative activity the titled of «Popular» folk ensemble «Medunitsa» of Klin village, UNESCO-listed, are focused in the article.

Keywords: folk heritage, preservation of traditions, continuation of traditions, folk song, songs of rites, songs of out rites, folk group.

КАТЭГОРЫЯ ЧАСУ Ё ПРЫКМЕТАХ І ПАВЕР'ЯХ БЕЛАРУСАЎ І ЎКРАЇНЦАЎ

У статті автор звертаецца да катэгорыі часу в прыкметы і повір'я білорусів і українців, розглядає її тематичну і функціональна-семантичні складові.

Ключові слова: прыкмета, повір'я, сезон, катэгорыя часу, тымчасовы адзінцы.

Адной з асноўных катэгорый традыцыйнай карціны свету, важнай складаючай чалавечага існавання і ўніверсальнай формай арганізацыі быцця, а таксама базавым паняццем у фалькларыстыцы, псіхалінгвістыцы, лінгвакультуралогіі, філасофіі, безумоўна, з'яўляецца катэгорыя часу. У дадзеным артыкуле мы звярнуліся да тэматычнага і функцыянальна-семантычнага кампанентаў, якія складаюць сутнасць вышэйназванай катэгорыі, да вызначэння спецыфічных рыс асэнсавання часу ў традыцыйнай культуры ўсходніх славян. Аснову праведзенага даследавання склалі фактычныя матэрыялы па прыкметах і павер'ях беларусаў і ўкраінцаў.

У дачыненні да мадэлі свету прынята гаварыць аб часе абсалютным (міфалагічным), адносным (цыклічным прыродным) і жыццёвым (чалавечым). Сярод часавых адзінак, прадстаўленых у прыкметах і павер'ях беларусаў і ўкраінцаў, варта выдзеліць наступныя: сезоны (поры года), месяцы і прымеркаваныя да іх святочныя дні народнага каляндара, дні тыдня, час сутак.

Сезонны час, зімовы, веснавы, летні і асенні, і ўсе каляндарныя святочныя дні у прыкметах і павер'ях маюць свае каштоўнасныя характарыстыкі (спрыяльны / неспрыяльны, добры / нядобры, бяспечны / небяспечны, станоўчы / адмоўны), якія яны атрымалі ў адпаведнасці з уплывам са на ход гаспадарчага і асабістага жыцця чалавека. Так, зімні сезон прадстаўлены ў прыкметах і павер'ях снежнем, студзенем і звязанымі з імі святочнымі днямі народнага календара, згадак пра люты амаль не сустракаецца. Напрыклад, *снежань і адпаведна Піліпаўка традыцыйна лічацца няўдалымі для наладжвання асабістага жыцця* ("На Піліпаўскі пост *нельга* было *жаницца*. Шчыталася, што *разайдуцца*" (запісана ў в. Аздзеліна Гомельскага р-на ад Кліменка Г.Ф., 1943 г.н.); "Свадзьбу можна гуляць толькі не ў пост (удовам можна) і не на Піліпаўку, бо *будуць маладыя на друг друга выць усю жыць*" (запісана ў в. Старое Сяло Веткаўскага р-на ад Мацюковай Н. Д., 1930 г.н.)), аднак *добрымі для прагназавання надвор'я* ("Який *першы* день *грудня*, така й уся зима *буде*";

“Якщо *грудень* сухий, то буде тривала й суха весна і сухе літо” [3]; “Калі Піліпаўка *снежная*, дык *май* будзе *мокрым*”; “Калі да піліпаўскіх запускоў мянтуз памеча ікру, то зіма закончыцца хутка, а *вясна* будзе *ранняй*” (запісана ў в. Антонаўка Добрушкага р-на ад Чмыровай А.Я. 1939 г.н.) і *будучага ўраджаю* (“Калі на Піліпаўку іней – будзе *ўраджай на авёс*” (запісана ў в. Пакалюбічы Гомельскага р-на ад Грыбанавай Н.У., 1935 г.н.); “Дошова зима – ознака неврожайнаго року” [3]).

Студзень і Каляды – часавы перыяд, які нясе ў сабе ідэю пачатковага (першага), а значыць, даволі важнага для будучага, гэта перыяд, у які, па сутнасці, закладваюцца асновы для ўдалага новага года. Менавіта ў святыя калядныя дні (Раство, Новы год, Вадохрышча) нашы продкі

прагнавалі ўраджай і дабрабыт у гаспадарцы (“Якщо січень холодний — липень буде жаркий і грибів не чекай до осені” [3]; “Калі днём пагода добрая на *Ражаство* – гэта будзе *неўражайны год*, галодны, а калі снег падае – летам будзе багаты *уражай*” (запісана ў в. Шарсцін Веткаўскага р-на ад ад Ганчаровай Е. Я., 1919 г., Лосевай В. Я., 1918 г. н.); “Якщо ніч проти *Нового Року* тиха і ясна, буде щасливый рік не тількі для людзей, а й для худоби. Якщо сонце весела зійде, весь рік буде щасливый, а особливо добрый будзе врожай садовини” [1, с. 112]), *змены ў надвор’і і прыродзе* (“Еслі на *Новы год* сільны мароз, то летам сільна *сонца будзе [некці]*”) (запісана ў в. Старое Сяло Веткаўскага р-на ад Мацюковай Н. Д., 1930 г.н.) і “Якщо січень сухий, морозяний – будзе сухе спекотне літо” [3]); “Калі на *Хрышчэнне* поўная луна – вясной будзе вялікі разліў рэк” (запісана ў г.п. Лоеў ад Жураўскай К. Я., 1938 г.н.); “Якщо *січень мокрый і з відлігамі* – чекай холоднаго літа”; “Якщо *після Нового року* хмари пливуть проти вітру – будзе сніг” [3]);

правакавалі дабрабыт у гаспадарцы (“На *Стары Новы год* раніцай моладзь хадзіла засявала. Раскідвалі зярно па падлозе, разбіваў хазяін гарбуз – усё для таго, *каб багата жылося*” (запісана ў в. Івольск Буда-Кашалёўскага р-на ад Мартынавай Г. І., 1932 г. н.); “На Слобожаншціні першаго посівальніка господиня просить сісти на порозі – «щоб кури сідали та курчат висиджували». Зерно після посівальніка збірають і віддають курям – «щоб добре неслися», а горох зберігають аж до весні. Весною, коли повилуплюються гусенята, їх «загодовують» цим горохом — «щоб великі росли»” [1, с. 111]), *добры ўраджай* (“На куццю *перад Крашчэннем*, каб добры ўраджай быў, па хатах хадзілі засявальнікі – пажылыя мужчыны. Яны сыпалі ў хаце зерне крыжом з вугла ў вугал і казалі: “Сеём, пасяваем, добра хазяевам жалаем”. Эта рабілася, *каб украпіць ураджай*” (запісана ў в. Салтанавы Рэчыцкага р-на ад Грабцэвіч М. К., 1920 г.н.); “На *Крашчэнне* ідуць у царкву, і кожны гаспадар стараецца прыйсці рано – *ураджай зьбрэ першым*” (запісана ў в. Старая

Дуброва Акцябрскага р-на ад Краўчанка А. М., 1927 г.н.); “*Ранком на Новий Рік* те сміття все ж таки виносили і сипали на одну купу в саду; там його підпалювали, воно горіло, і вогонь той має чудодійну силу – ним обкурювали садові дерева, «*щоб ліпше родили*». Гуцули стрибають через такий вогонь, примовляючи на врожай” [1, с. 111]), *прыгажосць і здароўе* (“*По обіді дівчата бігають до річки вмиватися в «йорданській воді» – «щоб були рожеві лиця*». На Гуцульщині хлопці водять своїх дівчат до ополонки — «*щоб сі умила та красна була*»” [1, с. 123]; “Цій воді (стрітенсько) приписувалась магічна сила. За народнім уявленням це – *цілюща вода*. Нею натиралі хворі місця і вірили, що «поможе»” [1, с. 145]);

абараняліся ад нячыстай сілы (“На західньому Поділлі, господиня або старша дочка бере *по вечері* в миску кілька ложок борошна і на свяченій воді замішує рідке тісто. Цим тістом вона малює хрести на всіх чотыр’ох стінах хати, в сінях, коморі, стайні та в інших господарських будівлях – «від нечыстої сили»” [1, с. 116]);

У гэты ж час нашы продкі таксама прытрымліваліся пэўных правілаў паводзін і забарон, такім чынам захоўваючы сябе ад шкоднага ўздзеяння навакольнага свету і яго прадстаўнікоў: “*На Рождзяство* хазяін не доўжан *выходзіць з хаты*, штоб не падохлі яго авечкі” (запісана ў в. Прысно Веткаўскага р-на ад Шкляровай Н.І, 1930 г.н.); “*На Новы год расчосвацца нельга*, бо будуць куры грады разграбаць. *6-7 студзеня* таксама нельга расчосвацца” (запісана ў г. Гомель ад Кавалёвай А. Н., 1932 г.н., перасяленкі з в. Задуб’е Кармянскага р-на); “*Все живе і мертвае, што є в господарстві, повинно сустрыці урочисту хвіліну Свят-Вечора на своему місці. Нічо не може бути в цей вечір поза домам, у чужых руках – позичене чі десь забудзе*” [1, с. 116]).

Сезон вясны (сакавік, красавік, май; каляндарныя святы (Гуканне вясны, Соракі, Дабравешчанне, Вербніца, Вялікдзень, Юр’е, Тройца і інш.)) адлюстроўваецца ў тэкстах прыкмет і павер’яў як вельмі спрыяльны і арыентаваны на будучыню час, як пачатак новага гаспадарчага года і актыўных дзеянняў ахоўна-ачышчальнага, ініцыяльнага і прадудыравальнага характару. Вясной можна

знайсці цудадзейныя лекавыя сродкі і паспрыяць здароўю і прыгажосці на ўвесь наступны год (“У гэты дзень [на Гуканне вясны] выпякалі “*хрэшчыкі*”, імі можна было вылечвацца *ад хвароб* [2, с. 105]; “*Перад самой Пасхай, у Чысты чацвер*, хадзілі мыцца ў баню. Хадзілі *да ўсхода сонца*, штоб не было нічога на целе (балявак)” (запісана ў в. Брылёва Гомельскага р-на ад Гарбузавай М. Я., 1929 г.н., перасяленкі з в. Казацкія Балсуны Веткаўскага р-на); “*На Юр’я ўранні ўстаеш і бяжыш бегаць па расе, каб быць здаровым* або бягіш у поле качацца па жыту, таксама, каб не балець” (запісана ў в. Галавінцы Гомельскага р-на ад

Рудзянковай М. М., 1927 г. н.); “Хворому на пропасницю дають благовіщенську проскуру, як ліки. *Благовіщенська проскура і стрітенська вода* – цілющі, а тому їх зберігають на божнику поміж святими образами” [1, с. 197]; “*На Благовіщення* рано-вранці налий у миску холодної води, поклади пролісок і вимийся – на красу” [1, с. 197]; “*В ніч проти Великодня* кладуть у миску з водою крашанку і мідний шаг – хто найраніше встане, тому шаг і крашанка. Якщо в хаті є доросла дівчина, то всі стараються робити так, щоб це дісталось їй, – «щоб вона була найкраща в хаті»” [1, с. 269–270]);

збяспечыць добры ўраджай (“З пасвяцонных на Вялікдзень яец скарлупкі клалі ў мяшочак, каб з вясны, перад тым, як сеяць, закапвалі ў зямлю, каб *ураджай добры быў*” [3, с. 118]; “Товчену на порошок *благовіщенську проскуру* змішуюць з землею і сіють по чотырьох кутах ниви – «щоб дошова хмара ниви не минала»” [1, с. 197]; “В цей день (*в день Благовіщення*) рано-вранці молодіці йдуть в ліс, трясуть березу і збирають насіння, вірячи, що з нього виросте розсада капусти. Господині до схід-сонця сіють розсаду – «щоб капуста рано поспіла і головата була” [1, с. 197]), *дабрабыт у гаспадарцы* (“Хто на *Юр’я* расу збірае, у таго карова дасць *багата малака*” (записана ў в. Вуглы Рагачоўскага р-на ад Атрохавай В. Ф., 1930 г.н.); “Товчене на порошок *лушпиння крашанки* підсипають до кормів курям — «щоб краще неслися»” [1, с. 197]);

засцерагчыся ад неспр’яльнага ўздзеяння навакольнага свету (“Вярбу свяцілі на *Вербную нядзелю*, ставілі ў хляве пад стрэху, на прыпечку лажылі *ад гразы*” (записана ў в. Старая Лутава Лоеўскага р-на ад удзельніц фальклорнага гурта “Лутава”)); “На *Святога Егор’я* абсыпаюць жывёлу макам, свецяць вярбой, як у поле выганяюць. Эта ўсё дзелаюць *ад ведзьмаў*” (записана ў г. Добруш ад Грамыка Г. С., 1929 г.н.); “На *Троіцу* галінкі ліпы ўтыкалі ў абразы, у калітку, на заборы, над дзвярамі – *ад нячыстай сілы*, каб у хазяйстве была ўдача” [2, с. 140]; “*Благовіщенську проскуру* зарываюць у землю — «щоб град посіву не побив»” [1, с. 197]; “Як *вперше на весні* виганяють скот на пасовісько, то конче свяченою вербою – «щоб нечисть не чіплялася до тварин». Більше того, викидають гілля свяченої верби на двір під час граду — «щоб град зупинився»” [1, с.250];

прадказаць надвор’е (“Калі на *Соракі* было марозна, то вясной яшчэ ждучь сорак маразоў” [2, с. 108]; “Якая пагода была на *Благавешчанне*, такая далжна быць пагода і на Пасху” (записана ў в. Вуглы Рагачоўскага р-на ад Атрохавай В. М., 1930 г.н.); “Якщо *травень* з частими дощами, то й літо буде мокре, але обмаль буде дощів у вересні, і навпак”; “Якщо у *квітні* вітер дме з південного заходу – чекай тривалої негоди” [3]). Такім чынам, у адрозненне ад зімовага часу, які ў большасці сваёй прадстаўлены правіламі, забаронамі, прыкметамі-прагнозамі, веснавы час адрозніваецца яскрава выражаным

дзеісным пачаткам і прадстаўлены вялікай колькасцю дзеянняў, як магічных, так і рэальных, і звязаных з імі разнастайных павер'яў.

Летні перыяд, безумоўна, час росквіту прыроднага і чалавечага, час рэалізацыі мар і жаданняў, час адмены некаторых табу. Таму менавіта летам, паводле народных уяўленняў, можна было знайсці шчасце і багацце, як духоўнае, так і матэрыяльнае (“*Купальскую ноч* вельмі ждалі дзеўкі, бо верылі, што она прынясе ім *шчасце*” (запісана ў в. Прыбалавічы Лельчыцкага р-на ад Акуліч Г. М.); “Папараць-кветка зацвітае раз у год – *на Купалле*. Кветка цвіце толькі некалькі мінут. Калі чалавек зможа сарваць гэтую кветку, то ён стане вельмі *багаты і шчаслівы* і зможа адразу адшукаць клад” (запісана ў в. Сяменча Жыткавіцкага р-на ад Чарнагаловай П.П., 1927 г.н.); *забяспечыць сябе лекавымі раслінамі і здароўем на ўвесь год* (“Зелле рвуць *на Івана Купалу*, па ягады ходзяць ад жывата. Кажуць, еслі нарвеш травы на Івана Купалу, то *лячэбная вельмі*” (запісана ў г. Мазыр); “Мы спецыяльна хадзілі ў лес у гэты дзень [*на Купалу*], сабіралі розныя травы. Гаварылі, у гэты дзень травы набывалі самую большую *цэлебную сілу*” (запісана ў в. Старое Сяло Веткаўскага р-на ад Васільцовай М. С., 1925 г.н.)). У гэты ж часавы прамежак імкнуліся атрымаць звесткі аб ураджаі (“Сільная раса *на Івана* – к уражаю гуркоў” (запісана ў г. Добруш ад Грамыка Г. С., 1929 г.н.), “З’явіўся першый туман – іди по гриби” [3]) і зрабіць усё магчымае для яго захавання (“*На зажынках* пачынала работу абязацельна ўзрослая жанчына, а не дзеўка, штоб жыта было добрае, крэпкае, штоб добра радзіла на другі год” (запісана ў в. Агародня Добрушкага р-на)).

Восень прадстаўлена ў прыкметах і павер'ях беларусаў і украінцаў у асноўным Здвіжаннем, Пакровам і Дзядамі, падчас якіх можна было ў асноўным прагназаваць надвор'е (“Старыя людзі счыталі, што калі *на Пакрова снег не пакрые* зямлю, то і *на Каляды не будзе снегу*” [2, с. 163]) і аддаваць даніну павагі памёрлым (“*На Дзяды* гатавалі многа разнай яды, а яшчэ гатавалі тую яду, якую любіў памёршы. Калі што падала са сталу, то гэта не падымалі, бо счыталі, што гэтым памёршыя пакарыстаюцца” [2, с. 163]). Гэтыя асаблівасці ўспрымання асенняга часу звязаны са зменамі ў прыродзе, з яе згасаннем-сном і адпаведна са зніжэннем актыўнасці самога чалавека.

Трэба адзначыць, што амаль ва ўсіх тэкстах прадказальнага характару ўзгадваюцца такія часавыя прамежкі, як вечар або ноч, у тэкстах жа правакавальнага (прагнастычнага) характару – раніца, дзень. І гэта невыпадкова: інфармацыя, якая, паводле народных уяўленняў, прыходзіць ад прадстаўнікоў звышнатуральнага свету, можа быць атрымана толькі ў сітуацыі таямнічасці (цемры, цішыні, панавання звышсіл, небяспечнасці) і ўдзел звычайнага чалавека тут мінімізаваны (ён толькі атрымлівае і расшыфроўвае інфармацыю); дзеянні прагнастычнага характару, здзяйсняемыя самім

чалавекам, абсалютна рэальныя, а таму асвечаныя сітуацыяй пэўнай адкрытасці, г.зн. сітуацыяй свету раніцы і дня.

Відавочна, што катэгорыя часу шматаспектная і даволі разнастайная: яна змяшчае ўяўленні аб розных баках існавання навакольнага свету і асаблівасцях жыцця чалавека, духоўнага і матэрыяльнага, знешняга і ўнутранага, адрозні-ваецца вялікай колькасцю інтэрпрэтацый, якія знаходзяць сваё адлюстраванне ў фальклорных тэкстах. Усе адзінкі часу, згаданыя ў тэкстах беларускіх і ўкраінскіх прыкмет і павер'яў, з'яўляюцца, паводле народных вераванняў, сакральнымі і ва-лодаюць магічнай сілай, а значыць, уплываюць на ўвесь ход жыцця чалавека-гаспадара.

Кастрыца Елена

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ПРИМЕТАХ И ПОВЕРЬЯХ БЕЛОРУСОВ И УКРАИНЦЕВ

РЕФЕРАТ

В статье автор обращается к категории времени в приметах и поверьях белорусов и украинцев, рассматривает её тематическую и функционально-семантические составляющие.

Ключевые слова: примета, поверье, сезон, категория времени, временные единицы.

Kastrytsa Elena

TIME CATEGORY IN SIGNS AND BELIEFS OF BYELORUSSIANS AND UKRAINIANS

SUMMARY

In article the author addresses to time category in signs and beliefs of Byelorussians and Ukrainians, considers its thematic and is functional-semantic components.

Key words: a sign, belief, a season, time category, time units.

Крыніцы і літаратура

1. Воропай, О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / О. Воропай. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958. – 308 с.
2. Прыкметы і павер'і Гомельшчыны / уклад., сістэм., тэксталагічная праца, уступныя артыкулы В.С. Новак, А.А. Кастрыца. – Гомель: Барк, 2007. – 224 с.
3. <http://west-express.info/kalendar/392-narodni-prukmetu.html>.

Выкарыстаны матэрыял фальклорнага архіва кафедры беларускай культуры і фалькларыстыкі ГДУ імя Ф. Скарыны.

УДК 069.5.004; 930.2

ДОСЛІДНИЦЬКА ТА ОСВІТНЬО-ВИХОВНА РОБОТА ЕТНОГРАФІЧНИХ МУЗЕЇВ БУКОВИНИ

У статті показано класифікацію музеїв Буковини. Проаналізовано дослідницьку та освітньо-виховну роботу етнографічних музеїв краю: державних (краєзнавчого, художнього музеїв та музею народної архітектури і побуту), громадських музеїв, шкільних та приватних музейних закладів.

Ключові слова: музей, етнографія, колекція, спадщина, школа, публікація, закон, виховання.

Сучасні тенденції розвитку етнографічної музейної справи потребують більшої уваги науковців. На пріоритеті фундаментальних наукових досліджень історії та теорії українського музейництва вказує стаття 3 діючого Закону України «Про музеї та музейну справу» (№ 249 від 29.06.1995) [3].

В Україні до питань формування державою музейної політики, створення відповідного законодавства, принципів організації управління музейної справи звертався в своїх дослідженнях Ф. Шміт. Запропоновані ним рекомендації з облаштування музеїв та умов зберігання експонатів, принципів розміщення предметів у різних типах музеїв мали величезне практичне значення й сприяли піднесенню музейної практики на досить високий рівень[19].

Музезознавцю І. Свенціцькому належить перша публікація, яка стосується етнографічного музейництва. Він торкнувся питань історії російського, польського й українського музейництва, а також теоретичних питань розвитку музею, його видів, функцій та практичних рекомендацій з музейної експозиційної практики[12].

Розвиток музезознавства та музейної справи як об'єктів наукового дослідження відбувається у 1950-ті – першій половині 1980-х років, що отримав у літературі назву «музейного буму». У цей час поживається музейне будівництво, туристично-екскурсійна справа, зростає інтерес до музеїв та їхньої діяльності. Ці процеси позитивно відбилися й на наукових музезознавчих дослідженнях: об'єктами наукових досліджень стають різноманітні проблеми історії та теорії музейної справи. З питання музейництва та організації музейних експозицій опубліковані роботи Г. Мезенцевої, М. Бондаря, Л. Славіна, А. Разгона, М. Гарданова, Л. Потапова, А. Михайловської, Р. Маньковської, П. Каралькіна та ін.

У кінці ХХ ст. опубліковані роботи безпосередньо присвячені історії та принципам експозиційного проектування, узагальненню досвіду створення та

діяльності українських та закордонних музеїв просто неба. Це роботи З. Гудченко, В. Шмельова [1, 20].

Важливе значення для складання методичних рекомендацій з формування етнографічних експозицій та комплектування збірок предметів побуту у музеях Буковини мають праці Г. Скрипник[13, 14, 15], Г. Шевчук, А. Василенко[18].

Потрібно відзначити роботи Н. В. Карповець та В. І. Наулка, які присвячені функціонуванню історико-етнографічних експозицій у музеях США та Канади[4].

На початку ХХІ ст. у Буковинському краї проведено ряд міжнародних науково-практичних конференцій, де була звернута увага на зростання ролі музеїв у туристичній справі, використання інноваційних моделей у розвитку туристичної інфраструктури як в Україні, так і у її складовій частині – Буковині[11].

Однією з найдавніших форм збору, інтерпретації та зберігання соціального і культурного досвіду людства є музейні установи. Унікальні пам'ятки, що репрезентують етнокультурну спадщину населення Буковини, зберігаються та експонуються в музеях різних профілів: етнографічних, краєзнавчих, історичних, художніх тощо.

Величезного наукового, суспільно-політичного та естетичного значення набувають, особливо в умовах глобалізації, етнографічні музейні колекції.

На сучасному етапі розвитку етнографічної музейної справи спостерігаються нові тенденції, змінюється соціальна місія музеїв, з'являються нові види та типи музеїв. Залишаючись скарбницями духовних та матеріальних культурних надбань, музеї виходять за рамки їх традиційних функцій. Музеї стають місцем відродження ремесел, свят, звичаїв. Помітним явищем стали фольклорно-етнографічні свята, ярмарки майстрів, майстер-класи [6, с. 236-240] тощо. Нові форми спілкування з відвідувачами, що впроваджуються музеями, мають виховну функцію, сприяють зниженню міжетнічної напруги, зміцненню етнокультурної свідомості суспільства.

Проте наукова проблема виникнення і функціонування етнографічних музеїв в Буковині в науковій літературі ще не розроблена.

Правові рамки музейної діяльності визначає Закон України «Про музеї та музейну справу» № 249 від 29.06.1995 р. [3] зі змінами, що були внесені постановами № 649 від 14.05.1999 і № 28 від 07.12.2000. Закон регулює створення музеїв України, визначає коло їх основних завдань і напрямків діяльності, напрямки національної музейної політики. Закон складається із шести розділів, в яких, зокрема, розкриваються види музеїв, порядок створення і матеріальна база музеїв, визначення і статус музейного фонду України, міжнародна діяльність музеїв тощо. Стаття 6 в редакції Закону № 659-XIV від

14.05.1999 визнала можливість заснування музеїв на різних формах власності і, таким чином, узаконила існування приватних музеїв, виникнення яких протягом останнього десятиліття стало важливою рисою розвитку етнографічного музейництва регіону і музейництва України у цілому.

Перша, найголовніша особливість етнографічних музеїв полягає в тому, що вони збирають, вивчають та експонують першоджерела або оригінали, тобто пам'ятки, які безпосередньо пов'язані з розвитком суспільства: походження народу, його матеріальної і духовної культури. За цією особливістю музеї близькі до науково-дослідних установ, які також вивчають (у своїх аспектах) першоджерела.

Друга особливість музеїв полягає в тому, що вони працюють над дуже різноманітними першоджерелами – використовують археологічні, геологічні, палеонтологічні, зоологічні, антропологічні та інші природничі колекції, пам'ятки матеріальної культури (знаряддя праці, інструменти, ремісничі вироби, зброю, побутові речі тощо), пам'ятки духовної культури (твори живопису, графіки, скульптури, декоративного мистецтва тощо), а також рукописні й друковані документи, книги. Види і форми першоджерел надзвичайно різноманітні, кількість їх величезна. Важливим джерелом є матеріали польових етнографічних досліджень.

Третьою особливістю етнографічних музеїв є те, що вони використовують свої фонди для популяризації першоджерел – звернення уваги до археологічних джерел (трипільська культура України, її частинки -Буковини), писемних джерел (найдавніша писемна пам'ятка українців Кам'яна Могила, Велесова книга, Повість минулих літ), матеріалів експедиційних досліджень. Зокрема, це показ їх в експозиційних залах, на спеціальних виставках, за допомогою екскурсій, лекцій або інших видів інформування.

Однією з найважливіших характеристик музейного простору є його класифікація. З часу формування вітчизняної музейної мережі типологія музейництва неодноразово змінювалася в бік ускладнення її структури. За останні декілька десятиліть в етнографічному музейництві виникли нові типи музеїв[9, с. 124-139]. При опису сучасної класифікації використовуються два із визначених музеологічною наукою критеріїв виділення видів музейних установ: за приналежністю (юридичним статусом) та профільними групами (залежно від спеціалізації музею). Крім того, сучасні музейні осередки розподіляються на моноетнічні (спеціалізуються на традиційно-побутовій культурі однієї етнічної групи) та поліетнічні (комплексно досліджують етнокультуру місцевого населення різного етнічного походження) [7].

За першим критерієм найбільш вагомою групою залишаються державні музеї, що фінансуються з державного бюджету й перебувають у віданні

Міністерства культури і туризму України. В той же час за останні кілька десятиліть зросла чисельність громадських музеїв (за іншою термінологією – народні), які спеціалізуються на презентації етнокультурної спадщини тієї або іншої етнічної групи. Новим явищем стало існування в сучасний період приватних етнографічних музеїв, особливо в курортних зонах Карпат.

Стосовно класифікації музеїв за тематичною спеціалізацією, крім музеїв суто етнографічних, етнокультурний напрямок спостерігається в музеях комплексного типу, тобто краєзнавчих, історико-культурних, етнічних та художніх.

З використанням двох названих критеріїв можна здійснити класифікацію сучасних музейних осередків Буковини, в діяльності яких спостерігається етнографічний напрямок.

На Буковині існують етнографічні музеї, які належать до державних музеїв.

До музеїв етнографічного профілю можна віднести Чернівецький обласний музей народної архітектури та побуту. Етнографічним можна вважати також Чернівецький обласний художній музей, оскільки в його фондах і експозиціях є предмети матеріальної і духовної культури як українців, так і представників інших етносів.

Подібною є ситуація і у краєзнавчих музеях Буковини (Чернівецький обласний краєзнавчий музей, краєзнавчі музеї у районних центрах Буковини і ряд великих краєзнавчих сільських музеїв). Краєзнавчі музеї мають велику частину фондів і експозиційних етнографічних матеріалів (предмети одягу, посуд, речі хатнього побуту, промислів, ремесел, знаряддя праці і ін.)[16].

Особливо активізувалась освітньо-виховна робота Чернівецького обласного краєзнавчого музею після Другої світової війни. Зокрема, було відновлено 15 березні 1947 року постановою Верховної Ради України за підписом Голови Верховної Ради С. А. Ковпака та відповідного розпорядження міністра освіти і культури П. Г. Тичини роботу Чернівецького обласного краєзнавчого музею. Організацію музею було доручено Л. Ф. Новицькому, який і став його першим повоєнним директором.

Краєзнавчий музей розмістився у трьох корпусах Резиденції православних митрополитів Буковини і функціонував тут до 1956 року, коли був переведений у приміщення на вул. Ольги Кобилянської, а у приміщеннях Резиденції розмістились географічний, філологічний факультети, факультет германороманської філології, ректорат і адміністрація Чернівецького державного університету.

Чернівецький обласний краєзнавчий музей став центром духовно-культурного життя Буковини. Крім фондової, збиральницької, виставкової та науково-дослідної роботи у музеї проводились зустрічі з видатними людьми

краю і України. Відбувалися засідання інтелігенції області щодо вирішення невідкладних організаційно-культурних справ м. Чернівці та Чернівецької області.

Так, наприклад, у січні 1953 р. у кабінеті директора музею відбулось визначне засідання ініціативної групи інтелігенції та керівництва управління культури Чернівецької області з надання імені Ольги Кобилянської Чернівецькому музично-драматичному театрові.

На засіданні були присутні: директор музею Л. Ф. Новицький, голова Чернівецької спілки письменників М. І. Бурбак, головний режисер Чернівецького музично-драматичного театру В. Василько, журналіст і письменник В. С. Бабляк, письменник, чоловік доньки О. Кобилянської Е. О. Панчук, голова Чернівецького обласного управління культури С. І. Дідик. На засіданні було вирішено звернутись до Верховної Ради України про присвоєння театру імені Ольги Кобилянської. Такого листа-звернення інтелігенції м. Чернівці було складено і за підписом С. І. Дідика відправлено у Київ, і у 1954 р. Чернівецькому музично-драматичному театрові було присвоєно ім'я Ольги Кобилянської. На цьому ж засіданні було прийнято рішення про відзначення 100 річчя від дня народження Буковинської Орлиці виданням у 1963 р. творів Ольги Кобилянської у п'яти томах [9, с. 1-2].

Другу, найчисельнішу групу етнографічних музеїв складають приватні або громадські, виникнення яких на початку ХХІ ст. надало своєрідності музейному етнографічному простору Буковини.

Переважно такі музеї моноетнічні, тобто присвячені одному етносу, а їхнє виникнення пов'язано з національно-культурним відродженням у середовищі національних меншин.

Чимало приватних та громадських етнографічних музеїв розташовано здебільшого в курортній зоні Карпат та вздовж туристичних шляхів Буковини. Такими в краї можна вважа-ти Вижницький музей вишивки, Бібліотеку-музей села Виженки, Підзахарицький музейний комплекс «Перлина Гуцульщини», Краєзнавчий музейний комплекс села Старий Вовчинець, музейний комплекс «Світовий центр старообрядництва» у с. Біла Криниця [2] та ін.

Помітним явищем стало створення етнографічних музеїв при школах, переважно в сільських. Шкільні колекції можуть бути розташовані або в класній кімнаті, де проводяться заняття з народознавства, українознавства, або у вигляді музейних куточків. Іноді під такі збірки відводиться окрема кімната (наприклад, музей історії та етнографії с. Киселів розташований у шкільній кімнаті).

Шкільне етнографічне музейництво має низку специфічних рис.

По-перше, основу їх збірок складають предмети, зібрані учнями та вчителями шкіл у своїй місцевості, найчастіші це сімейні реліквії, речі, які

збереглись у родинях. Колекції шкільних музеїв відображають локальні риси побуту місцевого населення кінця XIX – першої половини XX ст., що навіть нечисельні збірки робить унікальними етнографічними джерелами. Так, у Заставнівському етнографічному музеї (м. Заставна) зберігається колекція жіночих сорочок, серед яких є зразки кінця XIX – початку XX ст., саморобні ужиткові речі, рушники, фотоальбоми місцевих жителів містять світлини першої половини XX ст., які дають уявлення про одяг, свята місцевого українського населення.

По-друге, головна функція шкільних музеїв – освітньо-виховна. Найчастіше музейні експонати використовують при проведенні уроків, позакласних заходів, свят, для написання наукових шкільних робіт. Збір колекцій для шкільних музеїв, створення кімнат та кутків сприяють патріотичному вихованню учнів, пробудженню інтересу й поваги до національної культури, формуванню національної ідентичності.

Однак варто зауважити й такі серйозні недоліки функціонування шкільних музеїв, як зберігання експонатів не за правилами, без урахування недовговічності предметів, відсутність обліку експонатів, карток опису чи журналу надходжень, в яких було б зазначено паспортні дані та легенди предметів. Ці проблеми пов'язані у тому числі й з відсутністю методичної допомоги з боку державних музейних установ, науково-практичних рекомендацій щодо організації та функціонування шкільних етнографічних музеїв, інструкцій щодо обліку, зберігання й експонування музейних колекцій.

Шкільний музейний рух є частиною сучасного процесу відродження етнографічного музейництва та свідчить про зростання національної свідомості різноетнічного населення Буковинського краю.

В останні два десятиріччя виникли нові музеї, для визначення яких пропонуємо термін «етнічні музеї» [11] (для їхнього визначення використовують також поняття «національні музеї») і їх можна виділити в окрему групу.

Такі музеї присвячені історії культури певної етнічної групи, представники якої компактно проживають у даній місцевості. За юридичним статусом такі музеї переважно є громадськими музеями (але не обов'язково), що створені за ініціативою національно-культурних громад і утримуються на їхні кошти. В них етнографічні колекції зберігаються й експонуються поряд з історичними, художніми, навіть археологічними матеріалами, пам'ятками мистецтва.

Створення таких музеїв пов'язано з конструюванням етнічної ідентичності у представників різних етнічних груп у сучасний період. Етнічний музей виконує ряд функцій, які закладені в його концепцію національно-культурними діячами: презентація та інтерпретація історії і культури етнічної групи та її ролі

в суспільстві; іноді експозиції таких музеїв відображають намагання етнічної групи довести особливу роль своєї групи (обґрунтування статусу «корінного народу» або вагомого внеску представників етносу в культуру, економіку і науку краю).

До таких музеїв на Буковині можна віднести Красноільський історично-етнографічний музей (румунів), етнографічний музей села Нижні Петрівці (румунів, поляків), музей села Чудей (українців, румунів), музей історії, археології та етнографії села Опришени (румунів), музей історії села Ванчиківці-Ванчинці (молдован, українців), музей історії села Несвоя (молдован), музейний комплекс «Світовий центр старообрядництва» у селі Біла Криниця (росіян-старообрядців).

Класифікація музеїв, зосереджених на комплектуванні, дослідженні та експонуванні етнографічних колекцій, базується на типології, що відображена у Законі України «Про музеї та музейну справу» [3]. Однак цей закон не враховує нових видів музеїв, які вже визначені у міжнародній музейній практиці. Діяльність деяких етнографічних музейних осередків Буковини розвивається у руслі, характерному для так званих «екомузеїв» та «живих музеїв».

У останніх десятиріччях ХХ та на початку ХХІ ст. поступово починає домінувати соціальна функція музеїв. Про це йдеться у Квебекській декларації, що ухвалена у 1984 р. на Першому міжнародному семінарі «Екомузеї і нова музеологія» [5].

Виникнення екомузеїв пов'язано з прагненням зберегти історичне оточення – пам'яток архітектури, фрагментів культурно-історичного середовища. Батьківщиною екомузеїв стала Франція, де були створені регіональні природні парки, в яких втілювалися принципи скандинавських музеїв просто неба. Але ці музеї відрізняються від скансенів за однією важливою ознакою: в скансени будівлі перевозяться на заздалегідь підготовлену територію, а в екомузеях – відновлюються на своєму місці у відповідному оточенні.

Нові музейні осередки відрізняє також більш різноманітна просвітницька діяльність: вона спрямована не тільки на знайомство з пам'ятками історії і культури, а й на удосконалення взаємодії між людиною та її середовищем. Ще однією важливою рисою є взаємодія влади і місцевого населення у плануванні, будівництві та діяльності екомузею. Екомузей – це і заповідник, і школа, і лабораторія, у свою діяльність він залучає місцевих жителів.

Головною рисою екомузею став його регіональний характер, тобто він поєднує пам'ятки регіону, які складають цілісність за традиціями або природним середовищем, виробничою діяльністю.

Окремі принципи екомузеїв втілені в діяльності деяких буковинських культурно-етнографічних центрів. Таким можна назвати Колінковецький краєзнавчий музей (Хотинський район), де представлено пам'ятки археології та етнографії. У музеї виставлені експонати, які присвячені темі охорони природи. До музейного комплексу належить дендропарк рідкісних рослин, закладених учнями та вчителями місцевої школи.

Такі культурно-етнографічні та історичні центри відповідають окремим принципам екомузеїв: вони створені за ініціативою і при активній участі місцевого населення; музейні експозиції і комплекси охоплюють природні, архітектурні, історичні і та етнографічні пам'ятки місцевості.

Етноцентричні тенденції 80-х рр. ХХ ст. в українському суспільстві ініціювали створення нових музейних осередків, перед якими були поставлені завдання зберігання етно-культурної спадщини того чи іншого народу. Показовим у зв'язку з цим є створення й існування Чернівецького обласного музею народної архітектури та побуту (відкритий 1987 р.).

Співробітниками Чернівецького музею народної архітектури та побуту під час експедиційних виїздів проводилися дослідження особливостей етнокультури українців, поляків, молдован та румунів Буковини.

На Буковині у 1980 р. засновується окремий етнографічний музей Чернівецького державного (з 1998 р. – національного) університету, який у певній мірі є продовженням історико-етнографічного музею Чернівецького університету [17], заснованого ще у 1890 р. при активній участі професора Р. Ф. Кайндля [10, с. 201].

За більш ніж тридцятирічний період (з 1980 р. до початку другого десятиріччя ХХІ ст.) існування етнографічного музею Чернівецького університету було проведено десятки етнологічних експедицій у Верховинський, Косівський, Коломийський, Рожнятинський, Надвірнянський, Снятинський, Городенківський райони Івано-Франківської області; Сторожинецький, Вижницький, Путильський, Кіцманський, Заставнівський, Новоселицький, Кельменецький, Сокирянський райони Чернівецької області; Кам'янець-Подільський, Новоушицький райони Хмельницької області; Заліщицький, Борщівський, Чортківський, Гусятинський райони Тернопільської області; Бричанський округ Молдавії, Сучавський округ Румунії; у провінції Канади: Альберта, Саскачеван, Манітоба, Британська Колумбія, Онтаріо. У 1980-х рр. було організовано етнографічні експедиції у Сухумі (Грузія), Нальчик (Кабардино-Балкарія), Омськ, Саранськ (Росія), Замостське воєводство (Польща) та ін.

Уже в 1980 р. музей розгорнув у власному приміщенні виставку «Предмети побуту Гуцульщини ХVІІІ – першої половини ХХ ст.» [6]. А

протягом всього періоду існування музею Чернівецького університету було організовано ще такі виставки: «Ткацький промисел Північної Буковини» (1982 р.), «Художня вишивка на Буковині» (1982 р.), «Мистецтво буковинських ковалів» (1983 р.), «Археолого-етнографічні матеріали про давнє населення Буковини» (1984 р.), «Художня обробка дерева на Буковинській Гуцульщині» (1986 р.), «Новорічно-маланкові маски Буковини» (1988 р.), «Майстерність обробки металу і шкіри на Буковинській Гуцульщині» (1989 р.), «Знаряддя землеробства» (1992 р.), «Буковинське писанкарство» (2000 р.), фотовиставки: «Петро Шостак – художник піонерського життя українців Західної Канади» (1990 р.), «Музей української культурної спадщини Канади – Альберта» (1991 р.), «Видатні етнологи Буковини» (2004 р.), «Український народний одяг» (2006 р.), «Християнська побутова ікона» (2008 р.) [6, с. 202].

Етнографічною групою кафедри історії стародавнього світу і середніх віків, а з 1998 р. кафедри етнології, античної та середньовічної історії, при якій функціонує етнографічний музей, розроблена спеціальна методика використання матеріалів музею на лекційних і практичних заняттях, а також під час етнографічних експедицій і студентської етнографічної практики та ін.

Сучасні етнографічні музеї і відділи проводять наукові обстеження українських, молдавських, румунських, польських, старообрядницьких (росіян-старообрядців) сіл Буковинського краю, фіксуючи і вивчаючи місцеві особливості традиційно-побутової культури населення, які сформувалися під впливом різних факторів.

Таким чином, як показує дослідження, етнографічні музеї Буковини поряд з комплектуванням музейних зібрань, здійснюють освітньо-виховну, науково-дослідну, фондову, видавничу, реставраційну, пам'яткоохоронну, експозиційну роботу.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНО- ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ РАБОТА ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МУЗЕЕВ БУКОВИНЫ

РЕФЕРАТ

В статье показано классификацию музеев Буковины. Проанализировано исследовательскую и образовательно-воспитательную работу этнографических музеев края: государственных (краеведческого, художественного музеев и музея народной архитектуры и быта), общественных музеев, школьных и частных музейных учреждений.

Ключевые слова: музей, этнография, коллекция, наследие, школа, публикация, закон, воспитание.

Kojolianko George

RESEARCH AND EDUCATIONAL-UPBRINGING WORK OF ETHNOGRAPHIC MUSEUM BUKOVINA

SUMMARY

The article shows the classification of museums Bukovina. Analyzed research and educational-upbringing work ethnographic museums edge: public (local history, art museums and the Museum of Folk Architecture and Life), public museums, private schools and museum institutions.

Keywords: museum, ethnographic collection, heritage, school, publishing, law, education.

Джерела та література

1. Гудченко З. С. Музеї народної архітектури України / Зоя Степанівна Гудченко. – К. : Будівельник, 1981.
2. Етнос. Культура. Духовність. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Інноваційні моделі розвитку туристичної інфраструктури України: Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм». – Чернівці, 2006.
3. Закон України «Про музеї та музейну справу» // Урядовий кур'єр. – 1995. – 17 серпня..
4. Карповець Н., Наулко В. Історико-етнографічні музеї Північної Америки // Народна творчість та етнографія. – 1986. – № 2.

5. Квебекская декларация: основные принципы новой музеологии // Museum. – 1985. – № 148.
6. Кожолянюк Г. Освітньо-виховна та наукова робота етнографічного музею Чернівецького державного університету (80-90-і рр.. ХХ ст.). – Народознавчі зошити. – Львів, 1997.
7. Кожолянюк О. Г. Особливості проведення регіональних етнографічних експедицій (на прикладі Гуцульщини / О. Г. Кожолянюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології : збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці : Прут, 2010. – Т. 1(29). – С. 293-303.
8. Кожолянюк Я., Шестаков Ю. Методика польових експедиційних досліджень поселень та житла // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології : збірник наукових праць. – Чернівці, 2003. – Т. 1 (15). – С. 236-245.
9. МЕЕ ЧНУ. -2013. –Т. 2. Етнографічний музей Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. Спогади Ярини Новицької.
10. Мойсей А. Початок професійних польових етнографічних досліджень. Становлення методу включеного спостереження / А. Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології : збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці : Прут, 2009. – Т. 1 (27). – С. 124-139.
11. Роль та місце музеїв у підвищенні туристичної привабливості регіонів. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Чернівці, 2011.
12. Свенціцький І. Про музеї і музейництво. Нариси і замітки / І. Свенціцький – Л. : Діло, 1920.
13. Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток / Г.А.Скрипник. – К. : Наукова думка, 1989.
14. Скрипник Г. А. Розвиток громадських етнографічних музеїв на Україні / Г. А. Скрипник // Народна творчість та етнографія. – 1981. – № 1.
15. Скрипник Г. А. Українське етнографічне музейництво. 20–90-ті роки ХХ ст. Курс лекцій / Г. А. Скрипник. – Київ, 1998.
16. Чернівецький обласний державний архів, – Оп.1, спр.18.
17. Чернівецький університет 1875-1995. Сторінки історії. –Чернівці: «Рута», 1995.
18. Шевчук Г., Василенко А. Етнографічно-краєзнавчі матеріали в народних музеях / Г. Шевчук, А. Василенко // Народна творчість та етнографія. – 1970. – № 5.

19. Шмит Ф. И. Исторические, этнографические, художественные музеи. Очерк истории и теории музейного дела / Ф. И. Шмит – Х. : Издательство «Союз», 1919.
20. Шмелев В. Г. Музеи под открытым небом. Очерки истории возникновения и развития / Виктор Григорьевич Шмелев. – К. : Наукова думка, 1983.

Кожолянюк Олександр

УДК 39.001.891

**ЕТНОГРАФІЧНО-ФОЛЬКЛОРНІ МАТЕРІАЛИ
ЕТНОГРАФІЧНОЇ ЕКСПЕДИЦІЇ ЧЕРНІВЕЦЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМ. ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА
кінця ХХ-початку ХХІ ст.**

У статті розглядається збір і використання етнографічно-фольклорних матеріалів етнографічною експедицією Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича. Показано досвід проведення етнографічно-фольклорних експедицій у межах України і в Канаді.

Ключові слова: експедиція, словесність, музей, фольклор, дослідження, каталогізація.

Своєрідність Західноукраїнського регіону в плані етнічного складу населення, живучості традицій і обрядів, побутування традиційних елементів матеріальної культури обумовила спрямованість досліджень етнографічної експедиції етнографічного музею факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича на протязі кількох останніх десятиріч.

Науковці-фольклористи (Р. Кирчів, Ф. Колесса) відзначають, що в українській усній словесності вже на ранньому етапі формування фольклористики як наукової дисципліни помічені регіональні і місцеві локальні особливості [2, 4]. Ці особливості з часом не зникали і ще більше проявлялись відповідно і виникає потреба у їх фіксації і вивченні.

Експедиційним дослідженням Чернівецького університету було охоплено Кіцманський, Заставнівський, Новоселицький, Хотинський, Глибоцький, Сторожинецький, Вишнівецький, Путивльський райони Північної Буковини; Косовський, Верховинський, Коломийський, Снятинський райони Івано-Франківщини; Заліщицький, Борщівський райони Тернопільської області та Кам'янець-Подільський район Хмельницької області [8].

У 1988-1989 рр. була організована етнографічно-фольклорна експедиція Чернівецького університету і Відділу охорони пам'яток Міністерства культури і багатокультурності провінції Альберта (Канада). Обслідуванням були піддані українські поселення в західних провінціях Канади (Саскачевані і Альберті). Проведено каталогізацію предметів матеріальної культури в музеї-селі української культурної спадщини та музеї-селі Шандро провінції Альберта та досліджено окремі об'єкти традиційної культури містечок Альвени, Принц Алберта у Саскачевані [8. – 1989.- Т. 12-14].

Багату колекцію фольклорних матеріалів (пісні, казки, приказки) ще незадіяну в наукових публікаціях виявлено в колекції Українського козацького товариства м. Саскатуна (Канада). Матеріали цієї колекції фоно і відео фольклорні матеріали українців першої і другої хвилі української заокеанської еміграції зібрано любителем-колекціонером Тарасом Байдою і в майбутньому потребує ґрунтовної обробки і використання.

Як показав досвід проведення етнографічно-фольклорних експедицій важливим є організація підготовки таких експедицій і наукових досліджень [3, с. 102-106].

Польові дослідження можуть проводитись у стаціонарних умовах або шляхом експедицій. Стаціонарні дослідження передбачають проживання дослідника протягом певного часу в середовищі досліджуваної етнічної групи людей. Прикладом стаціонарних етнографічних спостережень в українській етнології можуть бути дослідження матеріальної та духовної культури Слобожанщини (М. Максимович, М. Сумцов) [7, 9], Гуцульщини (В. Шухевич) [10], Перемишлянщини (Й. Лозинський) [6], Буковини (Г. Купчанко, Р. Ф. Кай-ндль) [5, 1, 11] XIX – початку XX ст. – часу становлення української етнографії як науки.

Широко практикується збір етнологічних матеріалів шляхом проведення короткотривалих та довготривалих, комплексних етнологічних експедицій.

Короткотривалі експедиції є нетривалими за часом, вимагають менших витрат на їхню організацію та проведення. Тривалість короткотермінових експедицій, в залежності від завдань і умов роботи, може варіюватися від кількох днів до кількох місяців. Вони найефективніші під час дослідження тих елементів етнічної культури, вивчення яких не потребує обов'язкового і тривалого перебування на певній локалізованій території етнічного ареалу.

Короткотривалі експедиції проводяться також для здійснення етнографічних розвідок, перевірки отриманих раніше результатів, уточнення кордонів певних об'єктів чи явищ культури населення.

Довготривала (стаціонарна) експедиція орієнтується на комплексне і, як правило, тривале (рік або кілька років) дослідження невеличкого району, окремого населеного пункту чи навіть певної групи його мешканців. Позитивною рисою

стаціонарних експедицій є можливість етнографа ґрунтовно та всебічно вивчити і зафіксувати певні локальні прояви традиційної народної культури.

При проведенні етнографічно-фольклорних експедиції етнографічного музею Чернівецького університету використовують маршрутний і кущовий методи збору матеріалів. Маршрутне дослідження передбачає переміщення дослідників за лінійним маршрутом з послідовними зупинками в пунктах спостереження на декілька днів для збирання етнографічних матеріалів.

Використання кущового методу дослідження передбачає визначення головних пунктів вивчення. При цьому навколишні поселення обстежують, як правило, для перевірки й уточнення відомостей, які отримані в головному пункті. Для обстеження головних кущових пунктів витрачаються 1-2 тижні, а на обстеження сусідніх поселень – 1-2 дні.

Робота на головних пунктах влаштовується так, що кожен з учасників експедиції вивчає окрему тему, а при завершенні роботи створюються групи по декілька співробітників, які вже комплексно перевіряють досліджені проблеми за побічними маршрутами, що дає змогу охопити досить велику територію.

Залежно від мети дослідження, наявності учасників експедиції, матеріально-технічного забезпечення кущові експедиції можуть бути поєднані з маршрутними або виконувати послідовно маршрутне чи кущове обстеження. Етнографічна експедиція Чернівецького університету застосувала практику маршрутних і кущових спостережень при обстеженні населених пунктів Путильського району Буковинської Гуцульщини в 1985-1987 рр. Проводячи маршрутні обстеження сіл Розтоки, Усть-Путила, Дихтинець, Кисилиці, Сергії, Плоска, Селятин, експедицією в кущовому режимі були обстежені хутори та окремі поселення в околицях с. Дихтинець (хутори Плита, Малий Дихтинець), с. Сергії (хутори Красний Діл, Перерва) [8. -1987. -Т.6].

Основними об'єктами польових етнографічних спостережень є поселення (село, висілок, хутір, кут тощо). Розміри поселень за кількістю садиб і жителів досить різноманітні – від декількох десятків хат і сотень жителів до декількох сотень житлових комплексів і декількох тисяч мешканців. У регіонах з різними етнічними групами населення, таких, наприклад, як Буковина, дуже часто зустрічаються поселення, в яких склад населення за етнічною приналежністю можна виділити у дві, три, а то й більше груп. Так, у с. Панка Сторожинецького району Буковини окремі кути села мають українське, польське, румунське населення. Відповідно і етнографічне вивчення таких населених пунктів проводиться диференційовано за етнічними групами.

При проведенні етнографічних експедицій використовують два способи обстежень: суцільні й вибіркові. Складання *вибірки* – це розрахунок такої кількості одиниць обстеження (сіл, груп мешканців чи окремих людей), яка

дозволила б без суттєвих помилок виявити всі особливості досліджуваних явищ. При вибіркового обстеженні визначаються головні об'єкти спостереження і навколо них здійснюється етнографічна робота. Інші об'єкти детально не вивчаються. Такий спосіб дозволяє провести обстеження в короткий термін і охопити велику територію, але він має і суттєві недоліки. Дуже великою є вірогідність суб'єктивних помилок при виборі головних об'єктів дослідження. Попереднє детальне вивчення історії та етнографії досліджуваного району дозволяє зменшити вірогідність суб'єктивних помилок. Допоміжним способом до вибіркового обстеження може бути попередній огляд населених пунктів, які планується вивчати.

З допомогою вибіркового обстеження, як правило, вивчаються об'єкти матеріальної культури (житлові споруди, екземпляри чи комплекси традиційного одягу, агротехнічні матеріали). Риси матеріальної культури, які формувалися протягом багатовікової історії, зберігаються стійкіше і за окремими прикладами можна відновлювати історію культурного розвитку певного етносу.

Проте при вивченні багатьох рис сучасної культури народу може бути недостатнім вибіркоче обстеження, оскільки в умовах науково-технічної, революції, активізації міжетнічних контактів певні традиційні риси культури суттєво змінювалися і тому поодинокі приклади вже не можуть бути зразком для ретроспективи та обґрунтованих висновків.

Суцільне обстеження вимагає багато часу. Для економії його часто доводиться обмежувати певними напрямками або невеликою групою населення. При різних способах обстеження використовують різного виду анкети.

При цьому територіальний (основна одиниця спостереження – територіальна спільність: село, вулиця, квартал) більше всього підходить для вивчення відносно однорідного малорухливого населення, а також питань, пов'язаних з поселеннями тощо. Виробничий підхід – дослідження через трудові колективи промислових підприємств, установ, колективних господарств. Він найбільш результативний при виявленні загальних і групових специфічних рис культури (в даному випадку фольклору).

Успішне проведення експедиційних досліджень залежить значною мірою від підготовки етнографічної експедиції, яка складається з трьох різних за характером процесів: наукової, матеріальної та фізично-психологічної підготовки.

Важливими умовами планування конкретних польових досліджень є проведення спеціальної попередньої роботи з виявлення існуючих пробілів у фіксації окремих елементів традиційної культури і складання перспективних планів їх вивчення. Складання планів вимагає вивчення не тільки опублікованої літератури, але й невиданих рукописів, архівних і музейних матеріалів.

Відповідно до попереднього плану вивчається етнографічна література, дані суміжних наук. У такий спосіб отримують конкретні відомості про окремих напрям культури або комплексні дані про культуру й побут певного народу чи його частини. Обов'язковим при проведенні наукової підготовки експедиції є ознайомлення з історією народу, який буде вивчатись.

Польові матеріали, зібрані в експедиції, дозволяють етнографу значно доповнити і правильно розтлумачити свідчення, отримані ним при роботі над писемними та іншими «кабінетними» джерелами. Робота у «полі» і робота у «кабінеті» – це дві сторони єдиного процесу вивчення традиційної культури, які взаємно доповнюють і збагачують одна одну. Успіх експедиції значною мірою залежить від глибокого знання всіх даних про народ, який вивчають, та його культуру. Такі знання складають необхідний елемент підготовки експедицій, дозволяють глибше і повніше вивчити та осмислити факти і явища, виявлені під час польових досліджень.

Методи «кабінетної» роботи застосовують також і після збирання польового етнографічного матеріалу та колекцій.

Важливим складником наукової підготовки етнографічної експедиції вважаємо вивчення природно-географічних умов регіону, де плануються експедиційні обстеження. Географічні та кліматичні умови значною мірою визначають побутування того чи іншого явища духовної культури народу, як і матеріальної, чи окремої його етнографічної групи. Важливо перед початком експедиції ознайомитися з кліматом, пересіченістю місцевості, шляхами сполучення, що дає можливість правильно вибрати район обстеження, пору року, розрахунок часу на пересування, матеріально-технічні засоби, які б забезпечили нормальну роботу членів експедиції.

Рекомендується перед початком виїзду у «поле» опублікувати у місцевій газеті статтю чи замітку про роботу етнографічної експедиції, виступити у певній програмі місцевого телебачення про мету і завдання експедиції, про важливість народної культури для сучасності. Можна включити у статтю тексти, які були зібрані раніше, фото виконавців, вербальні або текстові супроводи. Все це повинно сприяти налагодженню контакту з мешканцями відповідного району чи місцевості і кінцевому успіхові експедиційної роботи. По приїзді на місце потрібно одразу ж звернутися до місцевої інтелігенції: вчителів, працівників культурних установ. Таким чином можна отримати початкову інформацію про відомих виконавців у місцевості та іншу корисну інформацію.

Для прикладу, під час етнографічної експедиції 2001 р. на Буковинську Гуцульщину спочатку було виявлено потенційних респондентів шляхом співбесід із працівниками сільських рад Путильського району Чернівецької

області, членами Українського товариства мисливців та рибалок, частково з місцевим населенням району [8.- 2001. – Т.3, с. 4-5,18]. Пізніше більш повну інформацію про найдосвідченіших пастухів, збиральників ягід, грибів та зілля, місцевих мисливців і рибалок надавало населення. Коли від багатьох жителів населеного пункту про одного й того ж старожила члени експедиції отримували високу оцінку його заняття певним видом господарської діяльності, то тільки тоді заносили його прізвище до списку тих осіб, до яких потрібно звернутись із проханням про можливість зустрічі. Так було створено список осіб, із якими потрібно особисто зустрітись.

У кінці наукової підготовки складається програма з вказівкою наукової проблематики, тематики, визначаються шляхи і засоби досягнення мети.

Обов'язкові складники програми експедиції:

- загальна характеристика проблематики експедиції, її обґрунтування;
- перелік конкретних тем з матеріальної чи духовної культури, за якими буде проводитись збір матеріалу для вирішення основної проблематики;
- місце роботи експедиції, форма маршруту;
- розрахунок часу окремих етапів і загальний термін експедиції;
- склад учасників експедиції;
- закріплення за кожним членом експедиції окремої теми або розділу дослідження;
- методика дослідження.

Як додаток до програми розробляються і затверджуються керівництвом експедиції анкети, запитальники, бланки-відношення, звернення і т.ін.

Етнографічно-фольклорні експедиції забезпечуються відео-, фотоматеріалами та дикто-фонами. Відповідно до завдань експедиції визначається кількість фотоапаратів і відеокамер, типи карт пам'яті, відеокасет, дисків, засоби підсвічування та фіксації апаратури (штативи, підтримки, сумки), батареїне забезпечення електронних записуючих пристроїв, можливості підзарядки акумуляторів, забезпечення подовжувачами живлення та мікрофонами.

Матеріальна підготовка експедиції полягає в забезпеченні дослідника матеріальними засобами, які необхідні для успішного проведення експедиції.

Однією з обов'язкових умов успішного проведення етнографічної експедиції виступає її забезпечення матеріальними засобами. Для перевезення експедиційного спорядження та продуктів харчування до базового населеного пункту (у разі кущового методу проведення експедиційних досліджень) використовують спеціальний транспорт або рейсові автобуси. Найбільш зручним під час проведення маршрутно-ї експедиції є спеціально обладнаний для наукової поїздки мікроавтобус. Для підготовки та транспортування

спорядження і продуктів харчування підбирають експедиційні рюкзаки, сумки, скриньки тощо.

Експедиційне спорядження готують залежно від тривалості експедиції, умов прожиття її учасників. У разі неможливості організації ночівлі при готелі, інтернаті, школі тощо експедиція має бути забезпечена наметами. Намети обирають туристичні, розраховані для вологого клімату, які мають вітростійку конструкцію. У наметі стелять поліуретанові килимки, також можна використовувати самонадувні килимки або матраци. Зверху на них розміщують спальні мішки, зазвичай із синтетичним утеплювачем – вони легші за пухові і швидше висихають, практично не пропускають вологи. Килимки, матраци та спальні мішки використовують як під час проживання у наметах, так і при розташуванні у випадкових приміщеннях. Незамінною в експедиції є термоупаковка – водостійкі мішки. Кожен учасник експедиції бере з собою і водостійку накидку від дощу.

Важливим є правильний вибір особистого спорядження учасників експедиції. Як правило, дослідники беруть із собою лише найнеобхідніші особисті речі: подвійний комплект одягу, взуття, засоби щоденної гігієни (мило, зубна паста і щітка, засоби для гоління, рушники тощо). Крім того, треба мати додаткові підкладки для взуття, щітку для одягу, щітку та крем для взуття, мийні засоби для прання, голку з ниткою, ножиці, носові хустинки тощо. Особисте спорядження учасників експедиції значною мірою залежить від природних умов району роботи та пори року. Загальне правило експедиції – брати із собою найнеобхідніше, одягатися зручно, відповідно до кліматичних умов. При цьому варто пам'ятати, що одяг і зовнішній вигляд учасників експедиції повинні бути скромними, не викликати нарікань і осуду з боку населення, серед якого ведеться робота. При спілкуванні з людьми зовнішній вигляд і поведінка співробітників експедиції мають досить велике значення. Не потрібно протиставляти себе місцевим звичаям і правилам.

Серед засобів для приготування та споживання їжі використовують газові похідні пічки, набори базового похідного посуду – миски, каструлі, сковорідки, термогорнята, термоси та похідні столові прибори тощо. Невід'ємним елементом спорядження є складні ножі, які мають великий набір функціональних частин: ніж, плоскогубці, викрутка, відкривач пляшок, ножиці, напилек по металу, пила по дереву, шило, лінійка тощо.

Велике значення під час експедиційних досліджень має аптечка для надання першої медичної допомоги. Керівники експедиції повинні передбачити всі можливі ситуації, в яких учасники автономної групи повинні надавати медичну допомогу своїм товаришам – від харчового отруєння до травми (добре, якщо у групі є лікар або досвідчена медсестра). Але, як правило,

розраховувати доводиться лише на власні сили, і в такій ситуації грамотно підібрана аптечка надасть потрібну першу допомогу. Конкретний набір ліків в аптечці залежить від тривалості маршруту, району здійснення експедиції, пори року та низки інших факторів.

Під час тривалих експедицій, крім загальної аптечки, яка є у керівника групи чи його заступника, у кожного учасника повинна бути особиста аптечка з ліками, які найбільше підходять для даного організму (звичайні ліки, які він приймає у повсякденному житті). При використанні препаратів під час експедиції, за першої ж можливості, потрібно поповнити їхній запас. У разі відсутності в аптеках потрібних препаратів їх, зазвичай, замінюють аналогічними лише після консультації з фармацевтом.

Беручи до уваги польові умови, в яких житимуть дослідники під час етнографічно-фольклорних експедицій, звертають увагу на вимоги зберігання ліків. Як правило, аптечка міститься в упаковках (використовуються також пластикові скриньки), що зберігають форму і захищають вміст медичних препаратів при транспортуванні у рюкзаку чи сумці. Для амортизації ударів роблять спеціальні амортизаційні прокладки всередині всієї аптечки та окремих блоків ліків. Особливу увагу звертають на її герметичність, адже багато медпрепаратів втрачають свої властивості або стають непридатними під час потрапляння до них води. В аптечку кладуть також список медикаментів з показаннями для застосування, дозуванням та протипоказаннями, це робиться на той випадок, коли нею користуватиметься людина, яка не володіє достатніми медичними знаннями. Всі ліки в аптечках діляться на дві частини: для екстреної допомоги і звичайні. Перша частина зберігається у легкодоступному місці і в аварійній ситуації повинна вийматися за лічені секунди – все необхідне для зупинення кровотечі, лікування серцевого нападу, непритомності тощо.

Необхідно також передбачити наперед можливі обставини, за яких члени експедиції можуть отримати травму, отруїтися тощо. Наприклад, потрібно врахувати можливість розповсюдження кишкової інфекції, яка часто виникає під час подорожі (потяги, приво-кзальні буфети, фастфуди тощо), отримання сонячного удару (обов'язкове носіння верхнього головного убору) та ін.

Фізично-психологічна підготовка передбачає здобуття певних фізичних кондицій організму учасників експедиції при роботі в полі (можливість тривалих пішохідних переходів, виконання певних видів роботи: тривале записування, уважне вислуховування, тактовність у запитаннях). Важливим є морально-психологічне налаштування на експедиційну роботу розуміння певних незручностей і труднощів, які можуть виникнути під час проведення експедиції.

Таким чином, етнографічно-фольклорні матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича кінця ХХ - початку ХХІ ст. показують своєрідність Західноукраїнського регіону в плані етнічного складу населення, живучості традицій і обрядів, побутування традиційних елементів матеріальної культури. Якраз цим обумовлена спрямованість досліджень етнографічної експедиції етнографічного музею факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

Кожолянко Александр

**ЭТНОГРАФИЧЕСКО-ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ
ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ ЧЕРНОВИЦКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. ЮРИЯ
ФЕДЬКОВИЧА конца ХХ – начала ХХІ в.**

РЕФЕРАТ

В статье рассматривается сбор и использование этнографически-фольклорного материала этнографической экспедицией Черновицкого национального университета им. Юрия Федьковича. Показан опыт проведения этнографически-фольклорных экспедиций в границах Украины и в Канаде.

Ключевые слова: экспедиция, словесность, музей, фольклор, исследование, каталогизация.

Kojolianko Alexandr

**ETHNOGRAPHIC AND FOLKLORE MATERIALS
ETHNOGRAPHIC EXPEDITION CHERNIVTSI NATIONAL
UNIVERSITY IM.YURIA FED'KOVICH I LATE XX - EARLY XXI
CENTURY**

SUMMARY

The article deals with the collection and use of ethnographic folklore material ethnographic expedition Chernivtsi National University. Yuri Fedkovicha. The experience of ethnographic folklore expeditions within Ukraine and Canada.

Keywords: expedition, literature, museum, folklore, research, cataloging.

Джерела та література

1. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000. (перше видання: Kaindl R.F. Die Huzulen. – Wien, 1894).
2. Кирчів Р. Из фольклорних регіонів України. – Львів, 2002.
3. Кожолянко Г., Кожолянко О., Мойсей А. Етнологічні експедиції та студентська етнографічна практика. – Чернівці-Вижниця, 2010.
4. Колесса Ф. Українська усна словесність. – Львів, 1938.
5. Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – К., 1875.
6. Лозинський Й. Українське весілля. – К., 1992.
7. Максимович М. Дни и месяцы украинского селянина // Русская беседа. – 1856. – Кн. 1. (Друге видання. – К., 2002).
8. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича (МЕЕ ЧНУ). -1982-2012 рр. (Зберігаються у етнографічному музеї ЧНУ).
9. Сумцов Н. Культурные переживания. – К., 1890.
10. Шухевич В. Гуцульщина. – Ч. 4. – Львів, 1904. (Друге видання. – Верховина, 1999).
11. Kaindl R.F. Ethnographische Streifzuege in den Ostkarpathen. – Wien, 1898.

Кожолянко Олена

УДК 391 (477.85)

МОНЕТНІ ПРИКРАСИ У ВЕСІЛЬНОМУ ОДЯЗІ НАРЕЧЕНИХ БУКОВИНИ

У статті розглянуто використання монет у традиційному весільному костюмі населення Буковини. Досліджені найбільш типові традиційні жіночі весільні головні убори Буковини та нашийні прикраси, їхня локальна специфіка, а також деякі обрядові дії, пов'язані з їх виготовленням.

Ключові слова: весільний обряд, весільні головні убори, вінкоплетіння, барвінковий вінок, салби.

Питання поглибленого й комплексного вивчення весільної обрядовості українців Буковини залишається актуальним, оскільки нові дані експедиційних спостережень та архівно-музейні матеріали дозволяють не тільки розширити й збагатити наші знання з духовної культури українців, виявити взаємовпливи з іншими етносами краю та сусідніх теренів, а й підійти до них з нової точки

зору. Важливим складником комплексного вивчення весільної обрядовості українців Буковини є дослідження традиційного весільного костюму.

Буковинський народний весільний жіночий костюм відзначався своєю самобутністю та яскравістю, художнім оздобленням. Важливе місце в ньому займали різноманітні прикраси. Серед них на особливу увагу заслуговують монетні прикраси.

Монети відігравали і відіграють важливу роль не тільки в торгово-економічному, політичному та культурному житті, але й у повсякденному побуті, звичаях та віруваннях людини. Археологічні знахідки, письмові джерела та етнографічні відомості говорять про значення монети в побуті, звичаях різних народів з глибокої давнини і до сьогодення. Закладена в монетах інформація допомагає уточнити хронологію та послідовність подій, скласти уявлення про економічне становище, життя та побут суспільств, які їх продукували. Разом із тим монети можуть багато розповісти і про населення, у якого вони були в обігу, реалій та цінності його повсякденності. Монети використовувалися в якості амулетів, оберегів, які охороняли власників від будь-яких негараздів та бід [9, с. 52]. Широке застосування монет спостерігалось і у весільній обрядовості, що стало характерним і до сьогоденних днів, тут металеві вироби перегукувались з іншими весільними атрибутами: з барвінком, васильком, колосками [1, с. 49; 2, с. 47]

Використання монет у побуті, звичаях, віруваннях краю цікавили чимало дослідників. Свої спостереження щодо монет та їхньої ролі для населення кінця XIX – поч. XX ст., висловили такі відомі етнографи, як Р. Р. Кайндль [12], П. Чубинський [10]. Щодо монет оберегів, то містяться цікаві дані у М. Потіна [9], Федорова – Давидова [11]. Весільна обрядовість була досліджувана у працях Борисенко [1], Здоровеги [2]. Використання на Буковині монет в традиційному одязі, а також у весільній обрядовості можна простежити у працях Г. К. Кожолянка [3] та Я. І. Кожолянка [4], М. В. Костишиної [6]. Деякі питання щодо весільного костюму українців Буковини зачіпались у дослідженні українського весільного вбрання Т. В. Косміної та З. О. Васиної [5]. Однак попри значний науковий доробок згаданих дослідників, це питання потребує більш докладного вивчення.

Аналіз монетних прикрас Буковини засвідчує, що вони вирізняються особливою довершеністю та виразністю. Головне місце з-поміж них посідають монетні нагрудні прикраси. Протягом тривалого історичного періоду вони зазнали різних впливів та соціальних трансформацій, що привело до виникнення самобутніх монетних прикрас. У цьому ракурсі варто звернути увагу на прикрасу типу салба, яка складалась із срібних монет у декілька рядів, нашитих на полотно чи прикріплених до дротяної основи. Вважається, що термін «salba» турецького

походження і означає: намисто або підгрудник у вола. Підтвердженням цьому слугують і народні легенди Буковини, де появу салб пов'язують із турецькими воїнами.

У різних районах краю ці прикраси мають різні відмінності. Так, для українського населення Попруття та Глибоцького району були характерними салби із монет, нашитих в 1-12 рядів на полотняну основу, для населення Сторожинеччини – салби в декілька рядів із монет, прикріплених до дротяних дуг, а для жителів Кіцманщини, Заставнівщини – салби із пооди-ноких монет у складі намиста із коралів та скляних намистин. До салбів входила різна кількість монет від 1-2 до 35-50 і навіть більше, які розташовувалися на прикрасах ритмічно звисаючи рядами. До складу салбів входили монети різної номінальної вартості. Так, у більшо-сті випадків, основу монет салб ХІХ ст. початку ХХ ст. складають талери австрійської імператриці Марії Терезії та 20-крейцеровики австрійських правителів. Серед монет також зустрічаються флорини, п'ятикоронівки, російські рублі та полтинники, інколи талери та напівталери європейських держав, американські та канадські долари та центи [6, с. 47]. Показово, що в одному комплексі монетних прикрас поєднувались грошові знаки різних держав.

Кількість монет у нагрудній прикрасі свідчила про соціальний статус їхньої власниці. Монетні прикраси одягалися не лише на весілля їх носили і на інші свята. Як свідчать записи спогадів старожилів салби були неодмінним атрибутом кожної заможної жінки та членів її родини, навіть маленьким дівчатам виготовлялися аналогічні прикраси.

Одним із етапів буковинського весілля було шиття вінка молодому чи молодій. Шиттю передувало рвання барвінку – вічнозеленої рослини, відгомони чого зберегли для нас традиції сімейних обрядів. Вічнозелений барвінок символізував вічність кохання та шлюбу. Саме його збирання стало окремою церемонією, бо з неї починався весільний ритуал.

Якщо умовно прослідкувати географічне розташування краю, то варто відзначити, що у всіх її частинах спостерігаються різні традиції, звичаї, вінкоплетіння. Це можна пояснити саме географічними умовами впливу на населення того чи іншого сусіднього етносу, що межували з ним, а саме румунський вплив.

Деякі особливості має вінкоплетіння в придністровських селах Буковинського Поділля. Так, у селі Юрківці, що на Заставнівщині, вінок роблять у суботу увечері. Обов'язково в цей час повинна бути похресна матка молодої, яка приносить жито. Коли зійшлися гості на вінкоплетіння, то молода з дружкою йдуть до сусідів нарвати барвінку, сусідка зливає барвінок чистою водою, а похресна матка скроплює його свяченою водою навхрест, щоб злити

всю нечисть, посипає цукром та монетами (до вінка пришивають три зернини жита, шматочок цукру та монету, щоб життя молодого подружжя було щедрим, як жито, та солодким, як цукор, а монету – щоб були багатими) [8, 1996. – Т. 2, с. 15]. Саме ця традиція використання монет у шитті вінка характерна для всієї території Буковини.

В селі Кадубівці цього району відзначається схожа традиція. В п'ятницю молода з друзками відправлялися по барвінок в ліс або до людей, у яких він росте [8, 1988. – Т. 5, с. 3]. Принісши барвінок в хату молода, мати і дружки готували молодому сорочку. В сорочку ставили голку з довгою червоною ниткою для шиття вінка, а також моточок шовкової червоної нитки для чотирьох китиць, чотири монети для прикрашання вінка. Із ниток робили китиці, куди насилували монетки із отворами. Червоний колір широко побутував у весільній обрядовості у поєднанні із монетами, як засіб від навроків та інших магічних заклинань.

В селах Пруто-Дністровського межиріччя вінок шили у четвер на солом'яному плетінні, до нього пришивали колоски пшениці, свячений васильок. До вінка обов'язково на шовкових червоних китицях пришивали чотири монети: спереду, ззаду і по боках. Молодому шили маленький вінок на груди і прикріплювали його з лівого боку. Посередині такого вінка було дзеркальце обшите плетінням, на яке було нашито барвінок, зверху позолоченою позліткою навхрест по чотири китички та чотири монетки [8. – 1997. Т. 2, с. 12].

У селах Хотинщини (Малинці, Грозинці) перед тим, як почати рвати барвінок, молода посипає його житом, цукром, кропить вином або свяченою водою, кидає копійки-монети: рве барвінок хустинкою [8. – 1995. – Т. 2, с. 6].

У селі Малятинці на Кіцманщині вінок шують на новій подушці, під неї кладуть на кожен куток шматочок хліба, часник, монети по 1 копійці, зверху червоні шовкові нитки для китиць. Чотири китиці разом з монетками пришивають до вінка, а дві залишають на калачах. Потім цими двома обв'язують пучок барвінку, який кладуть у пляшку з горілкою, потім цією горілкою частували всіх присутніх, хто шив цей вінок [8. – 1999. Т. 31, с. 4].

Свої неповторні особливості має барвінковий обряд Буковинської Гуцульщини. При рванні барвінку на Гуцульщині використовували срібну монету, якою надрізували листочки [8, 1996. – Т. 3, с. 8]. Перші три листочки зривав маленький хлопчик, прикладаючи срібну монету, далі „різали” дружки. При рванні барвінку в цьому регіоні використовували срібну монету, якою надрізували листочки. При цьому співали:

Ось лежить барвін,
Барвінковий він,

Ой вийду я, вийду,
До нового городця,
Ой ми там уріжемо
На два вінки барвінку,
А на третій васильків.

Перші три листочки зривав маленький хлопчик, прикладаючи срібну монету, а далі „різали” дружки. Зірваний барвінок скроплювали джерельною водою, набраною до схід сонця („непочатою” водою) [З. с. 119]. Саме хлопчик повинен був розпочати це дійство, як символ чистоти та непорочності, а срібло – за уявленням населення того часу мало властивості відганяти всі магічні заклинання. На Вижниччині молодій виготовляють вінок, а молодому - три квіточки, схожі на дзвіночок. Після закінчення шиття на вінок чіпляли чотири однакових маленьких монетки з дірочками; ця традиція збереглась і до сьогоднішніх днів [З. с. 120].

У Банилові на вінок нашивають п'ять одно копійкових монет, а зверху на них пришивають китички. У селі Лопушне, крім барвінку, кладуть чотири зубки часнику, три срібні монети, змащують його медом і покривають позліткою.

Молодій виготовляли вінок на голову, поєднавши з весільним головним убором – чільцем, а молодому – вінок-квітку, яку прикріплювали до капелюха.

На Довгопільському весіллі у вінок кладуть чотири зубки часнику, а крім того, підвішують до вінка над чолом три срібні монети.

У передгірних селах Сторожинеччини вінок молодого мав вигляд серця з однією монетою в нижній частині.

Отже, буковинські монетні прикраси - цінне джерело для дослідження традиційного весільного костюма в регіоні, вони дозволяють також отримати важливу інформацію про торгово-економічні зв'язки місцевого населення, розкривають окремі аспекти повторного використання монет. Можна прослідкувати еволюцію монет із вартісного номіналу, що було важливою складовою протягом всієї історії людства. Саме ця трансформація грошей дала змогу використовувати монети в побуті, а особливо у прикрасах. Буковинська традиція використання останніх широко застосовувалася у весільній обрядовості, про що свідчать наявність звичаю шити вінок молодим із застосуванням монет. Монетні прикраси дозволяють уточнити хронологію елементів традиційного весільного костюму та скласти уявлення про соціально-економічне становище місцевого населення.

**МОНЕТНЫЕ УКРАШЕНИЯ В СВАДЕБНОЙ ОДЕЖДЕ
НАСЕЛЕНИЯ БУКОВИНЫ**

РЕФЕРАТ

В статье рассматривается использование монет у традиционном свадебном костюме населения Буковины. Исследованы наиболее типичные традиционные женские свадебные головные уборы Буковины и нашивные украшения, их локальная специфика, а также некоторые обрядовые действия, связанные с их изготовлением.

Ключевые слова: свадебный обряд, свадебные головные уборы, венкоплетение, барвинковый венок, салбы.

**COINS DECORATION IN WEDDING SUIT OF BUKOVYNIAN
UKRAINIANS**

SUMMARY

So, we can follow the evolution of coins from the valuable nominal which had the been very important components during the whole history of mankind. Exactly this transformation of money gave possibility to use coins in everyday life and especially in adornment.

The tradition of Bukovyna of using the coins had been greatly applied in wedding rituals. We see this in available tradition to make a wreath for a bridegroom and a bride using coins.

Keywords: wedding rite, wedding headdresses, vinkopletinnya, periwinkle wreath, salbi.

Джерела та література

1. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди в Україні. – К., 1988.
2. Здоровега Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1988.
3. Кожолянко Г. К. Етнографія Буковини. Т. 2. – Чернівці.: Золоті литаври, 2001.
4. Кожолянко Я. І. Буковинський традиційний одяг. Чернівці-Саскатун, 1994. – 260 с.
5. Косміна Т. В., Васіна З.О. Українське весільне вбрання. Етнографічні реконструкції. – Київ, 1989.

6. Костишина М. В. Особливості традиційного жіночого одягу буковинського Поділля // НТЕ., - 1987. - № 7.
7. Купчанко Г. Некоторые историко-географические сведения о Буковине. – Відень, 1875. – 313 с.
8. Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету. – 1992-2013.
9. Потин М. В. Монеты в погребениях в Древней Руси // Труды Гос. Эрмитажа. XXVI., – 1996., 167 с.
10. Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии. – СПб., 1869.
11. Федоров-Давыдов Г. А. Монеты – свидетели прошлого. – М., 1980, 175 с.
12. Kaindl R. F. Die Huzulen.–Wien, 1894.

Кожухар Катерина

УДК 392.81(478=161.2)

НАЗВИ ЇЖІ І ХАРЧУВАННЯ В ГОВІРЦІ СЕЛА БУЛАЄШТИ ОРГЕЇВСЬКОГО РАЙОНУ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА

У статті вперше проаналізовано і описано діалектні назви їжі і харчування, що побутують в українській говірці с. Булаєшти Оргеївського р-ну Республіки Молдова, а також окремі особливості харчування мешканців цього села.

Ключові слова: українська говірка, назви їжі, харчування, запозичення, Булаєшти, Республіка Молдова.

Назви їжі і харчування в українських говірках Республіки Молдова до недавніх пір не були предметом цілеспрямованих наукових студій, однак окремі відомості з цієї проблеми можна знайти в працях молдовських учених [14 – 20, 22 – 24, 27].

Лексико-семантична група слів на позначення назв їжі і харчування, що побутують в українських говірках Республіки Молдова є цінним джерелом мовної, етнографічної та історичної інформації. Українські говірки, що побутують у сучасній Молдові, належать в більшості своїй до архаїчних говірок, а тому відбивають реалії давніх часів. Місцеві українські говірки ізольовані від основного україномовного ареалу, впродовж століть функціонують в іншомовному оточенні і, як свідчать наші дослідження,

відзначаються неабиякою консервативністю, і найбільшою мірою це відноситься до лексики на позначення їжі і харчування – важливої складової побуту людей, їхньої матеріальної культури. Аналізовані українські говірки в силу названих причин відбивають також результати постійних міжкультурних та міжмовних контактів і акумулюють численні мовні запозичення, в першу чергу, східнороманські.

Мета статті – проаналізувати і описати назви, пов'язані з повсякденною їжею і харчуванням с. Булаєшти Оргеївського р-ну Республіки Молдова, а також окремі особливості харчування мешканців цього села.

Джерелами дослідження послужили аудіозаписи, здійснені в с. Булаєшти Оргеївського р-ну¹, а також друковані матеріали, зокрема, монографія О. Романчука та І. Таці [21].

Значна частина представлених матеріалів вперше вводиться до наукового обігу.

Село Булаєшти привернуло нашу увагу насамперед через те, що це одне із старовинних українських сіл Кодрової зони Молдови, котре впродовж багатьох століть знаходиться в оточенні молдовських сіл. Дослідники О. Романчук та І. Таці, опираючись на перекази місцевих жителів, документи та архівні матеріали, висунули припущення, що село було засноване не пізніше 15 ст., а можливо й раніше [21, с. 14 – 92]. Намагаючись визначити шляхи міграції давніх предків населення с. Булаєшти, автори значну увагу приділили аналізу лексичних паралелей місцевої говірки з буковинськими, гуцульськими, бойківськими та ін. говічками південно-західного наріччя української мови [21, с. 41 – 67]. Серед видрукованих в додатках матеріалів чимало лексики – 270 лексем – стосується їжі і харчування [21, с. 102 – 140].

Як відомо, система харчування – це сукупність певних ознак, які характеризують традиційно-побутову культуру будь-якого етносу: раціон харчування, що відповідає конкретним географічним умовам, типи страв, набір харчових продуктів та способи їх обробки для швидкого споживання та тривалого зберігання, харчові обмеження та заборони, а також харчові переваги, режим харчування, правила звичаєвої та ритуальної поведінки при приготуванні та споживанні їжі, повсякденна їжа й ритуальні страви [1, с. 5].

Основу системи харчування українців с. Булаєшти Оргеївського р-ну Республіки Молдова складають продукти традиційного землеробства і скотарства, що притаманно єдиному комплексу землеробсько-скотарського типу господарства, характерного як для цього регіону, так і українців в цілому.

¹ Автор висловлює подяку О. Романчуку за допомогу у збиранні та записі на аудіоносії матеріалів із зазначеної теми, а також Романчук В. (Кошелик), 1938 р. н., за надану інформацію.

До цього часу суттєво впливають на щоденну їжу булаєштців допоміжні форми господарської діяльності – мисливство (у більш раніші часи) і збиральництво, адже село знаходиться у самому серці молдовських Кодр, у вікових лісах з багатою фауною і флорою.

Загальна назва їжі – *йі'да*². Слово *ст'рава* місцевими українцями вживається у значенні «будь-яка їжа, що готується до святкового стола (на весілля, поминки тощо)».

У повсякденному харчуванні мешканці с. Булаєшти, як правило, приймали їжу тричі на день. Лексема «сніданок» в говірці відсутня. Натомість вживають слово *'утре'н'а*. На позначенні вживання їжі в обідню пору вживається номен *о'б'ід*, вечеря – *ве'ч'ер'а*. Що стосується лексеми *п'ідве'ч'ірок*, то місцеві жителі вживають його на позначення відтинку доби, коли сонце майже зайшло за горизонт.

Характеризуючи сезонні особливості харчування односельців, респондент В. Романчук зазначила: *шо 'йіл'і'е'/? / шо 'бул'о / то 'йіл'і'е' / гол'одн'і не' се'т'іл'і'е' // ну / до'пусти'ем / йак 'зари'ез / ў мар'тові'е' // 'зари'ез ш'ч'е но'вого не'ч'ого не'ма // зе'л'і'е'н'цу н'е'й'якого // ў'с'о стар'е 'йіл'і'е' / фа'сул'і / кар'тофл'у / ка'пусту / патл'а'ж'ел'і³ ква'шен'і / і сл'е'ў'к'е' су'шен'і ва'ри'ел'і'е' / к'ісе'л'і'е'цу з 'ни'ех / о'соб'ін:о те'п'ер / ў 'п'іст // 'ну / кол'у ро'бі'ел'і'е' гал'уш'к'е'у⁴ / кол'і'е' май пал'ани'ч'к'е'у⁵ // шо 'бул'о ў хо'з'аїств'і / то і'іл'і'е' // а 'зара'з пой'ау'л'аїсе' зе'л'і'е'не'ц / по'том п'іч'і'ри'ц'і⁶ // ... 'так і'т'е'т'іл'о ўп'е'рет // шо ва'ри'ел'і'е' зе'мо'у / то і'л'і'том // шо та'к'е' о'соб'ін:о 'мал'і'е'/? // ш'ч'е зе'мо'у ру'бал'і'е' йа'ку'курку // а 'л'і'том не' ру'бал'і'е' ку'ре'ї // так ў'же х'і'ба на 'петра йа'к'е' кур'ч'а ру'бал'і'е' // май वो'се'ни'е' ў'же ру'бал'і'е' то'же' по кур'ч'ові'е' // а 'так / х'то 'шо 'ма'у.*

Як бачимо, окрім сезонних особливостей, суттєво впливали на формування раціону українців Кодр звичаєві обмеження та заборони.

На означення **дій і процесів приготування їжі** селяни використовують такі лексеми: *ва'ри'ети'е'* – готувати їсти, варити; *зака'паре'ти'е'* – варити їсти (перен.) [21, с. 114], *зата'л'апати'е'* – нашвидкуруч, як-небудь приготувати їсти [21, с. 115], *зл'унйувати'е'* – чистити від шкірки (кукурудзу, квасоллю)) [21, с. 116], *зл'е'вати'е'* – зливати [21, с. 116], *нал'агоде'ти'е'* – наготувати [21, с. 122], *нате'п'ер* – небагато, на один раз: *зва'ри'ела йі'ди'е'л'і'е'ш' нате'п'ер* [21, с. 123], *на'праже'ти'е'* – насмажити [21, с. 123], *об'праже'ти'е'* – підсмажити [21, с. 124],

² Фонологічну систему української говірки с. Булаєшти Орґеївського р-ну описала І. Гороф'янюк [2-8]. Ми зауважимо, що основними фонетичними особливостями цієї говірки є: 1) так зване «екання», тобто вимова /u/, наближеного до /e/ → /e'/ в наголошеній і ненаголошеній позиції; 2) наявність білабіального /w/; 3) нескладового /j/; 4) нескладового /i/; 5) середнього напівпалатального /l' /; 6) /r'/ на місці /d' /; 7) /k'/ на місці /m' / та ін.

³ *патл'а'ж'ел'і* – помідори.

⁴ *гал'уш'к'е'у* – голубці.

⁵ *пал'ани'ч'к'е'у* – пироги.

⁶ *п'іч'і'ри'ц'і* – гриби.

n' id'prajse^uti^e – досмажити [21, с. 125], *ска¹паре^uти^e* – зварити [21, с. 132], *с¹праже^uти^e* – засмажити [21, с. 133], *нару¹бати^e* – 1) нарізати; 2) нарубати [21, с. 123], *пере¹бабрати^e* – 1) замісити для початку тісто (глину); 2) розковиряти, але не з'їсти їжу [21, с. 129], *не^uре^uл'у¹не^uти^e* – перечистити (кукурудзу, квасолі) [21, с. 129], *роз¹боўтати^e* – розбовтати, розмішати [21, с. 130], *розл'у¹не^uти^e* – зняти оболонку з кукурудзи тощо [21, с. 130], *'се^uпати^e* – лити [21, с. 134], *уве^uхати^u* – 1) багато готувати (на весілля, поминки); 2) крутитися по господарству [21, с. 136].

Дії і процеси споживання їжі: *'йісти^e* – їсти, *по¹кушати^e* – попробувати [21, с. 127], *жн'а¹кати^e* – жувати [21, с. 113], *не^uре^uжн'а¹кати^e* – пережувати [21, с. 129], *кра¹пати^e* – жерти [21, с. 119], *л'и^eт* – ковток [21, с. 121], *л'и^eгати^e / ли^{eu}гати^e* – ковтати [21, с. 121], *об¹л'опати^u* – об'їстися [21, с. 124], *'папу, па¹пати^e* – їсти (дитяче): *'гаі¹папу, па¹паі* [21, с. 126]; *'сорбати^e* – сьорбати [21, с. 132], *х¹рупати^e* – хрумкати, їсти зернята, сухарі [21, с. 138], *х¹рустати^e* – їсти соняшникове насіння [21, с. 138], *'ц'амкати^e* – цямкати, плямкати [21, с. 138].

Характеристика смакових та інших якостей: *з'іу¹к'и^eі* – несмачний, неприємний на смак [21, с. 114], *ко¹л'оч'іни^eі* – товчений [21, с. 119], *ма¹ш':ена, 'добре ма¹ш':ена йі¹да* – жирна, дуже жирна страва, *на¹рубани^eі* – 1) нарізаний; 2) нарублений [21, с. 123], *об¹л'упани^eі* – пошкрябаний [21, с. 124], *не^uр'ч'ени^eі* [21, с. 128], *п'іс'ни^eі* – пісний, *п'іс'на йі¹да* [21, с. 125], *пух'к'и^eі* – пухкий, пишний [21, с. 128], *се^uри^eї, ско¹ромна йі¹да* [21, с. 132], *смаш'ни^eі* [21, с. 132], *с'машно* [21, с. 132], *сп'раже^uни^eй* – смажений [21, с. 132], *с'т'ухл'и^eі* – затхлий [21, с. 133], *ў¹кусни^eі* – смачний [21, с. 136], *'си^eте м'н'асо* – жирне м'ясо і *'л'еч'аве м'н'асо* – жилаве, пісне м'ясо.

Характеристика людини і її відношення до споживання їжі: *йісто¹ви^eти^eй* – той, хто їсть з апетитом.

Як і в інших регіонах Молдови, у с. Булаєшти найбільш поширеними були **страви** з продуктів рослинного походження, і насамперед **із зернових**, з-поміж яких найпоширенішими в селі були: *wo¹с'іл'на не^uше^uни^eца, о¹вес, 'жи^eто*.

Хл'ін не^uше^uни^eіни^eі випікали по мірі необхідності: *йак се^uконч'іў х'л'ін // 'так і п'ік'л'и^e// п'ік'л'и^e і ў не^uг'іл'у / бо не^u'мал'и^eко¹л'и^e*.

Приготування хліба було традиційним: зібране зерно треба було *ўжор'ни^eти^e* [21, с. 136] – змолоти, *ўжор'нену му¹ку* просіяти через *'си^eто* і в дерев'яному кориті – *це^uб'рови^e* (п.ф. *це^uб'ер*) [21, с. 138]) замісити *ро¹ш':и^eну* [21, с. 130]. *Рош':і¹нени^eі хл'ін* – розчину – готували з дріжджів домашнього виробництва – *бот'кал'іў* (п. ф. – *бот'кал'і*) [21, с. 111], до складу яких входив *хм'іл'*, *квас'не⁷к'істо* та *ку¹руз'ана му¹ка*. Хліб випікають у формах – *та¹вах* (п. ф. – *та¹ва, та¹ви^eч'ка*).

⁷ *квас'не¹к'істо* – дріжджове тісто.

На позначення різноманітних дій, процесів приготування тіста, виробів з нього і їх частин, начиння тощо місцеві жителі використовують наступні лексеми: місити тісто – *м'і'сї'тї'є*, *зам'і'сї'тї'є*; місити тісто нашвидкуруч – *за'б'абрати'є*, місити рідко – *та'л'апати'є* [21, с. 134], перекусити – *бух'к'ітї'є* [21, с. 111], *'к'е'снутї'є* – киснути (про хліб, а також мамалигу, борщ, але не про вино, *ве'но квас'н'ї'є*) [21, с. 118], *п'ід'пукнутї'є* – потріскати [21, с. 125], *ру'бати'є*, *нару'бати'є* – різати тісто, хліб (будь-що) [21, с. 123], *та'ч'ати'є* – розкачувати тісто [21, с.134], *'тач'аўка* – качалка для тіста [21, с. 134], *'тач'ане* – розкачане тісто [21, с. 134], *ка'л'уп* – шматок тіста (і бринзи) [21, с. 118], *шабату'в'ати'є* – кришити (хліб) [21, с. 139].

Перша скибка хліба, відрізана від цілої хлібини, має назву *ок'райок* [21, с. 125]; скибка хліба – *'баїда*, *бу'ката*, *з'р'інка* [21, с. 111]; велика скибка хліба – *ве'л'ї'єка з'р'інка*, *ш'таба*; *за'н'їт* – рум'яна скоринка на хлібі [21, с. 114]; *к'рї'єшка* – кришка (хліба) [21, с. 119]; *мн'а'кушка* – м'якуш, м'яка частина хліба; *'кус'їн'* – надкушений шматок чогось, у тому числі й хліба. Невдалий, гливкий хліб у селі називають *к'л'оцок* [21, с. 118].

У довоєнні і повоєнні часи у селі більше сіяли жита, аніж пшениці, тому що воно було більш врожайним. В. Романчук пригадує, що пекли *же'т'нї'єї х'л'їб*: *'їак не'ше'нї'єц'ї не' дуже 'бул'о/п'їкл'ї'є з 'жї'єта // 'к'їл'ч'е'л'ї'є їй'го / по'том су'шї'єл'ї'є/п'їкл'ї'є х'л'їб з 'него // з 'жї'єтн'ого х'л'їба ро'бї'єл'ї'є б'рагу*.

З дріжджового тіста – *квас'ного 'к'їста*, або *'к'їста на бот'кал'ах*, випікали різноманітні вироби: *'боханц'ї* (п. ф. – *'боханец*) – хлібці, спечені на *'ватрі*⁸ [21, с. 111]; *пампуш'к'е'* [21, с. 126] (п. ф. – *пам'пушка*) з різноманітною начинкою: *по'в'їдл'о*, *б'рї'єнза*⁹, *'ж'ї'їа*¹⁰ / *хто с'ч'їм*; *кнї'єш'ї* (п. ф. – *кнї'єш'*) [21, с. 119], які сьогодні молодше покоління називає *пал'ан'ї'єц'ї*, *пал'анї'єч'к'е'* (п. ф. – *пал'анї'єца*, *пал'анї'єч'ка*) – плескати пироги круглої форми з різноманітною начинкою [21, с.126], які пекли в печі на капустияному листі чи в *та'вах*, а також *ве'р'тутї'є* (п. ф. – *ве'р'тута*) – солодкі рулети. Секрет булаєштьських вертут у їхньому рецепті: *к'л'ал'ї'є 'сахар' // 'їаїц'ї // ва'рї'єл'ї'є н'їнта'рї'єш'*¹¹ / *'їушкї з 'него 'сї'єпал'ї'є ў ро'ш'ї'єну / шоб 'пахл'а ве'р'тута*. Начинка – з повидла (будь-якого – айвового, сливового, абрикосового) з грецьким горіхом. Вертута готується у вигляді рулета і має назву *'ж'їца*.

З прісного тіста – *сол'откого 'к'їста* – випікали різноманітні пироги: *пал'анї'єч'к'е'*¹², *варза'р'ї*, *сал'ар'її*.

⁸ *'ватра* - черінь

⁹ *'брї'єнза* – 1) сир; 2) бринза.

¹⁰ *'ж'ї'їа* – виноград.

¹¹ *н'їнта'рї'єш'* – різновид м'яти.

¹² До недавніх пір в говірці була чітка диференціація назв: *кнї'єш* - з *квас'ного 'к'їста*, а *пал'анї'єца* – з *сол'откого*.

Пал'ани^еч'к'е^у – круглі плескаті пироги з начинкою з картоплі, капусти, сиру та ін., які випікали і в печі ¹³, і на плиті в сковорідках. Навесні, коли з'являлася зелень – зе^ле^нець, її добавляли в начинку: пал'ани^еч'к'е^у п'ік'л'и^е і ґн'іч'і / і ґн'іч'і т'і^ег'аї ¹⁴ // нар'веш о'хакку к'ропу / н'ір'а зе^леного з це^лбул'і / та і 'можна ту^да добаўл'ати^е б'ри^енз'і / те^у і ро'би^ети^е пал'ани^еч'к'е^у / а 'можна кар'тошку і той зе^ле^нець / то 'тоже 'можна ро'би^ети^е пал'ани^еч'к'е^у.

Варза^р'і (п. ф. – вар'зар' ¹⁵) – пал'ани^ец'і з «літньою начинкою»: зелень, фрукти, ягоди: варза^р'і – пал'ани^ец'і с ч'е^урешн'ами^е / з ж'ійоў / з зарзар'ами^е ¹⁶ / з йабл'уками^е / хто 'йак /с сл'і'еў'ками^е 'роб'я // то'то варза^р'і се^унази^евайут // то 'це ґн'іч'і п'іч'у'тци^е // бо на т'у'г'аї 'йіх не^у 'годе^н п'іч'и^е // во'ни^е те^уч'ут / і той во'л'і'го'ри'ет /б'ри^ескаїе.

Іще один різновид пал'ани^ец'і – сал'ар'іі. Саларії відрізняються від вертут тим, що вертути випікають у формі рулета – 'ж'іца, а саларії – це вертути, закручені по спіралі у вигляді кола: 'йа ц'і сал'ар'іі 'роб'ю / бо т'ре^у се^ув'л'азе ґн'іч'і п'іч'і /а пал'ани^ец'і л'і'еш вод'на /ґн'іч'і ту'та'у.

Печуть також кор'ж'і (п. ф. – кор'ж) з різного тіста: на во'т'і / к'ішл'а'кови^е / і на бот'кал'ах // ґн'іч'и^е / і на пл'е^ук'і.

Відомі і улюблені на всіх «мередіанах» мешкання українців вареники жителі с. Булаєшти називають пе^уро'ге^у. Їх готують з різноманітною 'нач'и^енкою – б'ри^енза / 'ж'іца / 'вешн'і / по'в'ідл'о / ка'пуста / м'н'асо // М'ясо для начинки не пропускали через м'ясорубку, а подрібнювали вручну. Із цього ж тіста готують вара'не^уц'і // со'л'отк'е 'к'істо руб'ал'и^е 'кол'це^уком ¹⁷ // ґн'іч'і в'ок'р'іп // по'том мас'ти'л'и^е во'л'і'юм.

Локшину домашнього приготування називають 'к'істо. Його готують кількома способами: відварюють на воді і заправляють смаженою на олії або смальці цибулею, однак частіше споживають з молоком, а також додають у перші страви – борш. Із 'к'іста готують також святкову страву – 'бабу (п. ф. – 'баба).

Випікали й млинці – бл'і'ни^е. Млинці, що пригоріли зовні, а зсередини залишилися сирими, недопеченими мають назву парто'л'ен'і [21, с. 126].

Традиційними у харчуванні мешканців села є страви з кукурудзяного борошна та крупи. Для назви кукурудзи використовується лексема ку'рузи^е [21, с. 120], кукурудзяного зерна – 'зерно [21, с. 117]; кукурудзяної крупи –

¹³ Треба зазначити, що в с. Булаєшти розрізняють п'іч' і п'іч'ку. П'іч'ка – це п'іч' з плитою [с. 125]. Приблизно до 60-х років пал'анеч'к'е^у випікали в основному в печі.

¹⁴ Ще 20-30 років тому вимовляли те^уг'аїа з твердим /т/, зараз частіше вимовляють з м'яким /т' / - т'е^уг'аїа.

¹⁵ вар'зар' > молд. varză – капуста.

¹⁶ зарзар'і – абрикоси-дички.

¹⁷ кол'це^ук > молд. colț – кут; пор.: colțunaș – вареник.

ку¹руз'ан'і кру¹пи^е; б'іл'і ку¹рузи^е – спеціальний сорт кукурудзи для півників – коко¹ш'іу; кукурудзяного борошна – ку¹руз'ана му¹ка.

У давніші часи, десь до 60-х рр. минулого ст., мал'аі – кукурудзяний хліб [21, с. 121] був повсякденним, на відміну від пшеничного хліба. Як і на решті території країни, надзвичайно поширеною стравою була і залишається мамалига – мал'і^ета, яку в селі готують наступним чином: с¹и^ени^еш'воду / та¹і с'іл' / та¹і му¹ку¹ / та¹і // кол'е^у во¹на зду¹ваісе^у / посе¹п¹аіш л'і^еш му¹коу й'і по¹вер'х'у / а по¹том / кол'е^у во¹но се¹сду¹ваіе / к'і¹да¹йіш'д¹ругу му¹ку // і'д¹обре м'і¹шайіш.

Готову мамалигу викладали або безпосередньо на стіл, або ж стелили рушничок, чи викладали на спеціальну дощечку і ру¹бал'і^ени^еткоу... // у¹це¹го на¹шого сто¹ла мок¹р'і^е з'і¹споду / те¹і'й^а с¹тел'у те¹ра¹у¹не¹к // а'д¹руг'і п¹рамо на с'к'іу // п¹омн'у у¹ма¹ми по¹к¹оіноі / к'і¹ко ва¹ри¹ел'і^е // п¹рамо на с'к'іу кл'ал'і^е // ал'е'д¹руг'і кл'а¹дут на'дошоч'ку.

Мамалигу споживали з фа¹сул'амі^е / іс кар¹тофл'оу / іс студе¹н'цом¹⁸ / іс бор¹шом / іс бри¹ензоу // й¹ак х'то шо ма¹у. Та найбільше любляли с шк¹варками^е та сме¹таноу.

Із кукурудзяного борошна готували на¹л'і^есни^ек'е^у (п. ф. – на¹л'і^есне¹к) – корж на к'е¹шл'а¹кови^е [21, с. 122].

Для приготування каш'іу (п. ф. – каша) використовували кру¹пу ку¹руз'ану, з б'іл'і^ех ку¹руз'іу, з рису – во¹р'езу (п.ф. – во¹р'ез), пшениці – пе¹ше¹ни^ец'і. Пшенична крупа має спеціальну назву – бу¹л'гур. Крім того, поширеною була й каша з гарбуза – бо¹шта¹на. Відварений на¹гут місцеві жителі також називають кашею. Кашу здобрювали во¹л'ійом / маск'оу¹⁹ / або шк¹варк'і к'е¹дал'і^е у¹н'у.

Щодо назв перших страв, то ми зафіксували наступні номени: борш [21, с. 111], йушка, суп, бу¹л'йон.

У селі розрізняють декілька різновидів борщу: борш ва¹ри¹ел'і^е / й¹ак і з¹ари¹с ва¹ре¹мо // кар¹тофл'а / ч'е¹там до¹баве¹л'і^е т¹рох'у фа¹сул'іу // а¹н'е / т¹рох'і^е ка¹пусти^е / т¹рох'і^е фа¹сул'іу / т¹рох'і^е кар¹тофл'і // а¹н'е // бу¹рак ч'ір'воні¹ з кар¹тофл'оу / пре¹п¹раж'увал'і^е й'іго / та¹і б'із м'н'аса / з во¹л'ійом // на во¹л'ійови^е п¹раже¹л'і^е.

Власне кажучи, респондент виклав три рецепти приготування бор'шу. Окрім них, жителі Булаєшт називають ще три різновиди цієї страви: 1) гол'і^еі борш // це зо с'к'іка кар¹тофл'іу / і т¹рох'і^е кру¹пи / це¹бу¹л'у за¹п¹ражувал'і^е / ул'ійу; 2) борш с фа¹сул'іу // так і ка¹зал'і^е / борш с фа¹сул'іу // ста¹р'і ва¹ри¹ел'і^е так / й¹ак іс са¹мі¹ме¹ фа¹сул'аме¹; 3) борш с кар¹тофл'оу // а'й¹ак л'і¹ш' са¹му кар¹тофл'у / з¹нач'і¹т с кар¹тофл'оу са¹моу // кар¹тофл'у л'і¹ш /

¹⁸ студе¹нец – холодець.

¹⁹ маск' – жир свиний.

'б'іл'ше н'і'ч'ого не'' к'е''дал'і'є' ѱ'него // к'л'ал'і'є' 'цего к'ропу к'ва'шеного // а'н'і' / су'шеного / 'закри'ешк'і'є' / ч'і'є' не''т'рушк'і'є' к'ва'шеної / бо к'ваше''л'і'є' п'іт'рушку. Навесні до борщу додавали кро'пи'є' (п. ф. – кро'пи'є'ва), та ш': 'а'ў'ни'є'к – щавель.

Усі перераховані різновиди бор'шу обов'язково закислювалися – зак'васн'увал'і'є'са [21, с. 115] бор'шом [21, с. 111], спеціально приготовленою зак'васкою – кислотою на смак рідиною (п. ф. – зак'васка), що готується зі зброджених висівок – т'р'ісу (п. ф. – т'р'іс) [21, с. 112]. Для приготування бор'шу існує спеціальний посуд – діжечка, яка має назву бор'ш'і'юка [21, с. 111].

Згустки жиру в борщі мають назву скал'к'е [21, с. 132].

Суп, за поясненням респондентів, так 'само / йак 'борш / 'л'і'є'ш':ен' не'' 'си'є'нал'і'є' бор'шу, тобто не закислювали.

Овочі для мешканців Булаєшт є елементом щоденного раціону, а відповідно і страви, складовою яких вони є.

Назви овочів: бош'тан – гарбуз [21, с. 111], , 'си'є'ні' – баклажани, бурка'носа не''р'ч'і'є'ца – солодкий перець [21, с. 111], того'шар – круглий перець, ротунда [21, с. 112], ка'пуста, капус'ти'є'н'а – листя капусти [21, с. 119], кре''жа'ўка – головка квашеної капусти [21, с. 119], кар'тофл'а [21, с. 118], кул'андра – коріандр [21, с. 120], л'у'би'є'сток, 'моркова , патл'а'ж'є'л'і' – помідори (п. ф. – патл'а'ж'є'л'а) [21, с. 126], не''р'ч'і'є'ца, не''р'ч'і'є'ч'ка [21, с. 128], ч'і'р'воне''і' бу'рак [21, с. 138], бура'ч'і'є'н'а, кр'іп, не''т'рушка / п'іт'рушка, хр'іп, це''бул'а, 'п'і'р'а з це''бул'і' – молоде листя цибулі [21, с. 125], 'цел'і'на – селера, ѱ'є'є''рок, ѱ'є'є''р'к'е'' – огірок, огірки, ч'ос'нок [21, с. 138], 'п'і'р'а с ч'осне''ку – молоде листя часнику [21, с. 125], ш': 'а'ў'не''к – квасок [21, с. 139].

На позначення дії «розчавити» щось (якийсь овоч) вживається дієслово росф'л'ач'і'є' [21, с. 130]. А розчавлений овоч чи фрукт – росф'л'ач'і'є'ні'є'.

Овочі селяни споживали і споживають сирими, вареними, смаженими, запеченими, тушкованими. Це, як правило, прості в приготуванні і корисні страви. Наприклад, із гарбуза – бош'тан'на готували такі страви: бош'тан ва'рени'є'і // 'так йі'го ва'ри'є'л'і'є' / та 'йі'л'і'є' // с кру'пами'є' ва'ри'є'л'і'є' / ка'зал'і'є' / 'каша з бош'тан'ном // бош'тан п'і'ч'є'ни'є'і // п'і'кл'і'є' йі'го / ко'л'і'є' п'і'кл'і'є' х'л'і'б / те''і' 'пери'є'д вг'н'ом к'е''дал'і'є' бош'тан / та се''п'і'є'к. Використовували гарбуз і як начинку для пирогів: з бош'тан'на ро'би'є'л'і'є' пал'а'ни'є'ц'і'є'.

Важливе місце в раціоні займала й картопля, яку додавали до перших страв: ... с кар'тофл'і'є' ва'ри'є'л'і'є' 'борш. Із неї готували самостійні страви, найпоширенішими з яких були картопля смажена, яку в селі називають п'р'аже''на або 'жаре''на кар'тофл'а, а також кар'тофл'а ко'л'оч'є''на (давня назва), п'уре (сучасна назва): ка'зал'і'є' то'ди'є' / кар'тофл'а ко'л'оч'є''на // те''пер 'кажут п'уре. Готували також і картопляники – картоф'л'ане''к'і'є'.

Респонденти відзначили, що сьогодні з буряка готують чимало різноманітних страв, а в давніші часи його використовували здебільшого для борщу, а також для приготування *х'рону з бурак'ом*, який був вітамінною стравою в зимово-весняний період: *х'р'ін те^мсал'іе то'нен'ко / і бу'рак 'тоі / і добаў'л'ал'іе ту'да ро'с:ол' ь 'него // о'соб'е'н:о ь 'цеі 'п'іст / до 'п'аск'іе // ка'зал'іе / шо 'перш'іі 'ти'жде'н' 'йісти'е / шоб бл'ох'е'е не' ку'сал'іе // посто'йан:о 'мама 'нам ро'бі'ел'а // ро'с':іл' с ка'пусти'е / і бу'рак ч'ір'воне'і / і х'р'ін.*

Почесне місце в раціоні булаєштців, як і решти українців республіки, займають бобові, які є традиційними в харчуванні молдован. У селі використовують такі **назви бобових**: *го'рох*, *фа'сул'і* [21, с. 137], *ба'бане^н* – крупна біла квасоля [21, с. 111], *'л'е'нта* – линта (почали сіяти нещодавно, на відміну від *на'гута*) [21, с. 121], *на'гуд* – нагут, баранячий горох [21, с. 122], *паст'е'іка* – стручок квасолі, страва з стручкової квасолі [21, с. 126], *паст'е'ік'е^н* – тушені сручки квасолі; *'б'іл'і*, *тара'тов'і*, *'жоўт'і*, *се'вен'к'і фа'сул'і* – місцеві назви сортів квасолі.

Назви страв із бобових: *фа'сул'і кол'оч'е'н'і* (пюре із білої квасолі), *фа'сул'і ва'рен'і* (використовували кольорову квасолю і не подрібнювали її); *ба'бане^н*: *ь осноў'ном ва'ри'ел'іе / с 'коржоў²⁰ // ба'бане^н кол'оч'е'н'і // 'добре так ва'р'аца / л'у'пі'ел'іе / йак кол'от'і'ел'іе /*

Широко використовують стручкову квасолю: *паст'е'ік'е^н // б'рал'іе зе'л'ен'і / ва'ри'ел'іе йіх / п'раже'л'іе²¹ / 'йіл'іе // а кол'іе дозр'івал'іе /збе'рал'іе з 'ни'ех фа'сул'і // 'йа те'п'ер 'роб'іу маі і'нач'е // кл'аду 'це ь чаў'не'к... // а стар'і 'перви'й раз²² ва'ри'ел'іе йіх / те'і с'ц'ід'увал'іе 'йушку / а по'том п'раже'л'іе // 'йа ўже те'п'ер / таі п'ражу це'бул'у / т'е'дай'у ту'ди'е паст'е'ік'е^н / те'і т'рошк'е' wo'ди'е / те'і wo'да ве'к'іп'іу'є / те'і wo'ни'е ва'р'аца / таі п'ражу:а с'разу // а 'так по'ка йіх з'варе'ш / а по'том по'ка п'раже'ш / те'і гро'мада в'ремн'а ў'ходе.*

І ми вже згадували, що квасолю добавляли, як окремий інгредієнт, у *борш*, готували *'борш с фа'сул'іу*, а також споживали її з мамалигою – *фа'сул'і с ма'л'іе'гоў*.

На зиму овочі *к'ваше'ли'е*, засолювали і сушили. Квашені помідори мають назву *мара'тур'і* [21, с. 111], *ква'шен'і ўге'р'ке^н*; *ква'шена ка'пуста*; *кре'жаўка* – головка квашеної капусти [18, с. 119]; *ро'сіў* – розсіл [21, с. 130]; *сал'а'мура* – ропа [21, с. 131], *т'аск* – камінь, що придушує квашену капусту [21, с. 135];

²⁰ *'коржа* – шкірка.

²¹ *п'раже'те^н* – смажити.

²² *'перве'й раз* – спочатку.

у¹суга – пліснява на поверхні квашенини (а також кислого молока) [21, с. 136]; у¹суже^{тце} – пліснявіти [18, с. 136].

Солили також на зиму і зелень: *йак к'р'ін / так і пе^трушку сол'їєл'їє от'д'ел'но // те^тпер'їє 'банк'є / то ў 'банках / а то'диє ў зба'ноч'к'є / горш'к'є гл'є^тн'ан'ї*. Окрім звичних кропу і петрушки, засолювали молоде листя буряка: *бура'ч'ін'а мол'о'ден'к'є / їй'го 'тоже 'так / йак к'р'ін // 'тоже 'добре //*. Деякі господарки засолюють на зиму також і квасок – *ш':аў'не^тк*. Окремо готують зимову зелену заправку: *к'р'ін / 'п'ір'а с це^тбул'ї / і пе^трушка // і ў'с'о ў'м'єст'ї 'сол'є'ш // 'це ў'кусне дл'а бор'шў / і дл'а пал'а'ни'єц'ї ў 'добре*. Обов'язково солили на зиму і листя винограду – *'ж'їїї*, яке потім використовували для приготування голубців. Баклажани – *'си'єн'ї* – на зиму сушили, нанизуючи на нитку тонко нарізані пластинки, а взимку з них готували *'соус*.

Приблизно до середини 60-х років булаєштці використовували в харчуванні і конопляне насіння – *п'р'аде^тво: на'с'ін'а з п'р'аде^тва мо'ч'їєл'їє / 'терл'їє / ро'би'єл'їє мол'о'ко // ка'зал'їє / мол'о'ко з 'с'їмн'а / 'їїл'їє їй'го 'л'о'жкамє^т с х'л'їбом / ч'є^т з ма'л'їє'гоў*.

Як ми зазначали, село розташоване в Кодрах, в оточенні прадавніх лісів, тому такі допоміжні види господарської діяльності, як збиральництво, відіграють важливу роль у їжі і харчуванні місцевих селян до цього часу. У їхньому раціоні важливе місце відводиться грибам, які споживають впродовж року. У сезон – свіжими, а на зиму сушать, солять, останнім часом маринують: *ва'ри'єл'їє / п'раже^тл'їє / су'ши'єл'їє // зе^тмоў ва'ри'єл'їє су'шен'ї*.

О. Романчук зафіксував наступні локальні **назви грибів**: *голу'б'їнка* – сиріжка [21, с. 111], *гре'бе^т* – білий гриб [21, с. 111], *'зубка* – велика *'порхаўка* (вид гриба, що прикладається до рани) [21, с. 111], *коза'р'ї* (п. ф. – *ко'зар'*) – підберезивики [21, с. 119], *копа'к'є^т* (п. ф. – *ко'пак*) [21, с. 119], *'п'їдпе^тнк'є^т* (п. ф. – *'п'їдпе^тнок*) – опеньки [21, с. 125], *'п'їсадк'є^т* (п. ф. – *'п'їсадок*) – вид грибів, що ростуть під *бе^тре^тс'тамиє* [21, с. 125], *смор'ж'ї* (п. ф. – *сморж*) «їстівні гриби, що з'являються самими першими» [21, с. 132], *се^тн'ак'є^т* (п. ф. – *се^тн'ак*) [21, с. 134], *се^тро'їїде^т* (п. ф. – *се^тро'їїд*) – вид білих грибів [21, с. 134], *шмарка'ч'ї* (п. ф. – *шмар'кач'*) [21, с. 139], *їа'їєшне^тк'є^т* (п. ф. – *їа'їєшне^тк*) [21, с. 140]. Загальна назва грибів – *п'їч'єи'ри'єц'ї* (п. ф. – *п'їч'є^три'єца*) [12, с. 125].

Окрім грибів, селяни збирали в лісі також: *'їагоде^т* – суниці [21, с. 139]; *све^тр'би'єус* – шипшину [18, с. 131]; *'дере^тн* – кизил [18, с. 113]; *л'їш'ч'їє'ну* – ліщину, *поромб'рел'ї* – терен [18, с. 127], *кро'ни'єву* (п. ф. – *кро'ни'єва*), а також мед диких бджіл.

Більшість фруктів і ягід вирощували на присадибних ділянках, виноградники ж, як правило, були за селом. Наведемо поширені в говірці с. Булаєшти **назви ягід і фруктів** та дотичних до цієї групи лексем: *: бу'тук* – кущ винограду [21, с. 111];

бог'ица – виноградина [21, с. 111]; 'wodowe'i – соковитий [21, с. 137]; гар'буз – кавун [21, с. 111]; з'руша; го'р'их; 'гога – ягода [21, с. 112]; г'рона – гроно винограду [21, с. 112]; гу'тейа – айва [21, с. 112]; 'зарзар'і – абрикоси [21, с. 115]; зд'р'ітм'е – достигати, зд'р'іл'і'е'і – стиглий (фрукт, овоч) [21, с. 116]; зе'л'енух – зелений овоч, фрукт [18, с. 117]; 'ж'ійа – виноград; 'панска 'ж'ійа – смородина [21, с. 126]; 'коржа – кора, шкірка [21, с. 119]; курку'душ':і – дрібні сливки [21, с. 120]; 'л'ушн'е'к – грецький горіх, майже дозрілий, однак ще в зеленій шкірці [21, с. 121]; мал'е'на – малина, пол'іг – фрукти, що у великій кількості густо лежать під деревом (яблука); 2) усе, що у великій кількості лежить (солдати) [21, с. 127]; сл'е'у'к'е' – сливи; ф'л'ак'і – розчавлені фрукти [21, с. 137]; 'йабл'уко, 'йаблунка; 'йагоде' – полуниці [21, с. 139]; 'йагусте' – агрус [21, с. 139].

Фрукти споживали насамперед у свіжому вигляді, використовували, як начинку для різноманітних пирогів, сушили на зиму і з су'шени'х варили кисіль – к'ісе'л'і'е'цу (п. ф. – к'ісе'л'і'е'ца).

До **складних страв**, що потребували більшої кількості продуктів і відповідної технології приготування, насамперед треба віднести відомі всьому українському загалу голубці. Зауважимо, що і молдовани, і болгари, й гагаузи, і цигани Молдови вважають голубці своїми національними стравами: молдовські sar'male, гагаузські sar'ma, болгарські 'гушк'і, сар'м'і і циганські sar'male. Українці с. Булаєшти голубці називають гал'уш'к'е' (п. ф. – гал'ушка) [21, с. 111]. Основою для начинки голубців слугував бул'гур із кукурудзяної крупи. Завертали в листя винограду – 'ж'ійі та капусти.

Гна'тм'на: ро'бм'л'і'е' у'л'убе' времн'а / зе'л'моу' wo'соб'і'ен:о // настру'гал'і'е' кар'тофл'у / кре'шм'л'і'е' / йак на 'борш / і по'том м'н'ал'і'е' 'к'істо / 'так у'руках // т'е'дал'і'е' тудм'е' у'л'ій / 'моркова /це'бул'ку п'раже'л'і'е' / і ро'бм'л'і'е' гна'тм'ну.

'Тм'рба – страва з кукурудзяного борошна, яєць, бринзи та шкварок [21, с. 135]: кл'ад'е'ш т'рох'і'е' му'к'е' ку'руз'аноі / це'бул'у сп'раже'тм'е' /таі 'йак 'йе шк'варк'е' / кл'ад'е'ш шк'варк'е' / а йак не'ма / то т'е'дай'і'е'ш б'рм'нзу туд'а / таі не'ре'к'і'пм'т / 'зо два йа'і'ца. У селі поширена ще одна назва 'тм'рбм'е' – бал'ан'да [21, с. 111].

Ска'зут [21, с. 131] – страва з вареної квашеної капусти з м'ясом (бажано жирною свининою) або шкварками, інколи додають картоплю, небагато моркви, смажену цибулю. У піст ця страва готується на олії.

То'кана – складна страва з вареної картоплі і кропиви, приправлених засмаженою на олії цибулею та часником. Схожа до токани страва – 'соус з кро'пм'вм'е': зап'ражува'л'і'е' т'рох'і'е' му'к'е' /кар'тошку / і кро'пм'вм'у // з вод'ну патла'ж'ел'у зе'л'ену дл'а у'куса.

Пригадуючи важкі часи голодомору, В. Романчук розповіла, що селяни виживали за рахунок диких рослин – бур'яни́й // л'обо́ду / кро́ни́ву / 'бере́ст / кл'е́ни́цу 'йі́л'і́ // ва́ри́л'і́ / те́ї́ пе́к'л'і́ 'корже́к'і́ // а 'бере́ст су́ши́л'і́ / та жор'ни́л'і́ / те́ї́ 'тоже пе́к'л'і́ 'корже́к'і́ // бо 'в'ін так ше́р'шаве́й / щоб ва́ри́ти́ 'йе́го // л'обо́да / кро́ни́ва / кл'е́ни́ца / то 'це мн'а'кон'к'і́ / а 'бере́ст / так ше́рст'к'е́й / 'так не́ 'годи́й 'йе́го 'йі́сти́ // добаў'л'ал'і́ 'капоч'ку му́к'і́ / та́ко з во'де́н ку́л'ак...//

Із макухи готували 'жуфу (п. ф. – 'жуфа). Її так і називали – 'жуфа з ма'куху. Нам повідомили про два її різновиди: ма'куху розте́рал'і́ / те́ї́ в'ітс'і'вали́ то те́ту 'коржу / бо 'в'ін 'ма́йе 'коржу // те́ї́ ва́ри́л'і́ з 'него 'жуфу // к'іп'а'ток зак'іп'і́ // 'у́ 'воду́ / та ту́да 'йе́го к'е́дал'і́ / і 'в'ін набу́хаў... // а 'н'і́ / з мол'о́ком ва́ри́л'і́ // та 'тоже 'жуфа ка́зал'і́ // 'жуфа з мол'о́ком.

У повоєнні голодні часи навіть макуху вважали ласощами: то́ди́ 'мал'о 'коржи́ 'бу́л'о 'у́ ма'кухови́ / а те́пер 'сама 'коржа́ // 'н'езу²³ 'мал'о // бо то́ди́ ма'кух'е́ 'бу́л'і́ та'к'і́ тве́р'т'і́ / і 'корж'і́ 'мал'о 'мал'і́ // 'ми́ 'так г'ри́зл'і́ // воз'а́мем по ку'соч'ку / та́ї́ г'ри́зл'і́ 'йе́го п'рамо́ / не́ ва́рени́ / не́ 'паре́ни́ / і 'у́куси́ //

Продукти тваринного походження споживали лише тоді, коли не було відповідних заборон. Власне натуральне господарство забезпечувало селян молочними продуктами, м'ясом домашніх птахів, свининою та продуктами вівчарства.

Коров'яче молоко споживали як окремий продукт, а також з молочними супами та кашами. З нього готували кисломолочні продукти, сир, масло і т. ін.: х'то маў ко́рову / то 'йі́й / і б'ри́нзу / і сме́тану / і мол'о́ко / і к'іш'лак / і квас'не мол'о́ко // ва́ри́л'і́ / і к'е́дал'і́ сме́тани́ ту́да́ / те́ї́ ро́би́л'осе́ по́том мол'о́ко квас'не.

Назви молочних продуктів, у тому числі і з овечого молока, та процесів їх приготування: свіжовидоєне молоко – сол'отк'е мол'о́ко; кип'ятити молоко – ва́ри́ти́ мол'о́ко; ряжанка – мол'о́ко квас'не, або 'к'е́сл'і́ (лексема «ряжанка» відсутня в говірці); кисле молоко – к'е́ш'л'ак; вершкове масло – 'масл'о; рідкий продукт, що залишається після збивання масла, – ско́л'оте́ни́; лексема б'ри́нза вживається в двох значеннях: 1) сир, 2) бринза [21, с. 111]; бу́з – велика грудка бринзи [21, с. 111]; бу́ката – шматок бринзи [21, с. 111]; тл'а́г – речовина, що міститься в тл'а́гушк'і, використовується для тл'а́ган':а, за́гл'а́ган':а – згортання молока при приготуванні бринзи [21, с. 112]; тл'а́гушка – висушений шлуночок триденного ягняти [21, с. 112]; заўда'вати́ – додавати в молоко сметану, щоб отримати 'к'е́сл'і́ мол'о́ко [21, с. 115]; зл'о́ви́тце́ –

²³ н'ез – ядро соняшникового насіння, грецького горіха тощо.

прокиснути (про молоко) [21, с. 116]; *зер* – сироватка (з будь-якого молока) [21, с. 117]; *кул'астра* – страва з молозива [21, с. 120]; *'урда* – бринза, отримана із *'зера* шляхом уварювання [21, с. 136]; *'урде"тце"* – згорнутися (про молоко) [21, с. 136]; *у'суга* – пліснява на поверхні квашенини, кислого молока [21, с. 136]; *с'ц'іг"увате"* – зціджувати [21, с. 133]; *ц'і'ди'ел'о* – тканина для проціджування молока, відціджування сиру [21, с. 138]; *с'ц'анате"* – здоїти *не"л'анку* – корову, що отелилася на другому році життя [21, с. 133].

Сир споживали зі сметаною – *б'ри'нза с сме"таной // з'іб'і'рал'і'е сме"тану / те"і'кл'ал'і'е ту'да б'ри'нзу с'в'і'жу / те"і'м'і'шал'і'е ў'с'о ў'куну / те"і'ма'л'і'е ту // а'н'і / с'х'л'і'бом ...* Крім того, сир використовували як начинку для пирогів, вареників та готували з нього сирники – *'сі'рне"к'і'е*.

Щодо **назв на позначення домашніх птахів, тварин, їх органів та страв із цих продуктів**, то це розгалужені лексико-семантичні групи. Наведений нами список назв не є вичерпним: *в'і'ч'е'ца* – вівця; *'гуска, гу'сак, гусе"н'а; ку'гут, ку'гуте"к* – півень, півник [21, с. 120]; *'курка, к'воч'ка, кур'ч'а; 'кач'ка, 'кач'ур; 'ташка* – пташка [21, с. 134]; *т'рушка* – індичка [21, с. 135]; *тру'хан* – індик; *йа'і'цо* (мн. *'йа'і'ц'і'е*); *смаже"ни'ца* – смаження [21, с. 132]; *'покл'адок* – тухле яйце [21, с. 127]; *се'реде"на* – внутрішні органи [21, с. 134]; *'гуша* – воло курки, індика [21, с. 112]; *де"ч'і'на* – дикі тварини [21, с. 113]; *жол'удок* – шлунок [21, с. 113]; *'к'е"шка, 'груб'і'і'тон'к'і'к'е"ш'к'е"*; *пух'л'о* – пупчик птаха [21, с. 128]; *'ренза* – те ж саме, що й *пух'л'о* [21, с. 131]; *бе"к, ко'рова, 'в'імн'а, 'л'ех'і* [21, с. 121]; *п'і'ч'інка* [21, с. 125]; *поро'с'а; ре"б'л'о* – ребро [21, с. 131]; *све"н'а; те"ребухе"* – внутрішні органи; *то'вар* – велика рогата худоба; *ф'іст* [21, с. 137]; *'хаўка* – щока [21, с. 137]; *ху'доба* – домашні тварини, *'сі'те"і* – жирний (про тварин, м'ясо) [21, с. 134]; *'л'еч'аве м'н'асо* – жилаве, волокнисте м'ясо [21, с. 121]; *же"р* (ввійшло в говірку впродовж останніх десятиліть) – жир [21, с. 114]; *маск'* (давня назва) – жир (свинячий, курячий тощо); мазь [21, с. 121]; *'сал'о; сал'не"к* – свиний нутряк, нутряний жир [21, с. 131]; *'с'етка* – жир, сітка свиняча [21, с. 131]; *те"л'а; те"л'ате"на* – яловичина; *йаг'н'а*.

М'ясо, як ми зазначали, не входило до повсякденного раціону. Свиней здебільшого різали взимку до Різдваєних свят. Традиційно готували *св'і'же"ни'ену* (п. ф. – *св'і'же"ни'ена*) [21, с. 131], *кап'ч'онку* (п. ф. – *кап'ч'онка*) – запечене в печі м'ясо [21, с. 118], домашню кров'яну ковбасу – *кров'йанку / кров'л'анку* (п. ф. – *кров'йанка / кров'л'анка*), *сал'те"сон, м'н'асо ў'пар'і* – тушковане м'ясо, *шк'варк'е"* (п. ф. – *шкварок*). З тонких кишок ў *та'вах / ў п'і'ч'і'роб'ія коўба'су*. Грубі або *не"ре"п'ражу'ют*, тобто смажать, або ж набивають рисом – *во'р'езом*.

Святковою стравою був холодець – *студе"не"ц*. Мало поширеними була яловичина й риба.

Що стосується назв ритуальних страв та напоїв, як і зафіксованих динамічних процесів, то це стане предметом розгляду в наступних публікаціях.

Таким чином, основу тематичної групи лексики на позначення їжі і харчування с. Булаєшти Орґеївського р-ну Республіки Молдова складає український субстрат. Однак і прошарок східнороманських запозичень досить вагомий. Ми виявили східнороманізми в наступних лексико-семантичних групах:

Назви фруктів і ягід: бо'г'іца ← літ. *bo'biuță* – зерня, крапля, цяточка, горошина; діал. *bo'ghiinți* [9, с. 141], *bo'ghiița*; бу'мук ← *bu'tuc* – виноградний кущ, кореневище винограду; діал. *bu'tuc* [9, с. 186]; гу'меїа ← *gu'tuie*, діал. *a'gut*, *gu'tii*, *agu'tăi*, *agu'tău* [9, с. 68]; 'зарзар'і ← *'zarzăr / 'zarzără*, діал. *'zarzar*, *'zarzăr*; 'їагусте" ← літ. *'agrișă*, діал. *'agurț* [9, с. 68], *'angriș*, 'н'ез ← літ. *m'ez* – внутрішня частина плоду, ядро абрикосової кісточки; 'ж'їїа, 'панска 'ж'їїа ← літ. *'viță* – виноградна лоза; діал. *'jițos* – про гнучке і міцне дерево, яке важко зламати [10, с. 63]; поромб'рел'і ← *po'rumb / porumb'ar*, діал. *po'rumbi*, *porumb'rii* [11, с. 242] та ін.

Назви овочів і страв із них: бош'тан ← діал. *bos'tan* 1) гарбуз; 2) диня [9, с. 152]; гого'шар ← *gogo'șar*; мара'тур'і ← *mură'turi* – соління; патл'а'ж'ел'і ← літ. *pătlă'gea / pătlă'gele* – помідор / помідори; діал. *pătlă'ja'n* [11, с. 183]; праж ← літ. *praz*, діал. *praj* [11, с. 250]; сал'а'мура ← *sara'mură* та ін.

Назви бобових культур та страв із них: ба'бане" ← *bob* – 1. біб; 2. 1) зерно, 2) крупинка, піщинка, перлінка; 'л'е"нта ← *'linte* – чечевиця; на'гуд ← *nă'ut*, діал. *na'hut*, *na'ut*, *na'vut*, *nut*; наст'е"їка, наст'е"їк'е" ← *păs'taie* та ін.

Назви страв із кукурудзяної крупи та борошна: ма'л'ай ← *mă'lai* – 1) кукурудзяне борошно; 2) корж із кукурудзяного борошна [26, с. 284]; ма'л'ї'ета ← *mămă'ligă*; на'тена ← діал. *na'tină* – складна страва із кукурудзяної крупи й капусти [11, с. 121] та ін.

Назви, пов'язані з приготуванням страв із пшеничної крупи та борошна і назви цих страв: ве"р'тута ← *învăr'tită*; сал'ар'їїа ← *sara'lie* – рулет з начинкою з грецьких горіхів чи миндалю у цукровому чи медовому сиропі, діал. *sara'lii* [12, с. 105]; бот'кал'і ← діал. *bot'cali* [11, с. 153]; тр'іс ← *gris / griș* – манна крупа; бу'ката, бу'катка ← *bu'cată* – кусок, шматок, штука та ін.

Назви складних страв: ска'зут ← літ. *scă'zut* – уварений, загустілий; 'ти'рба ← *'tirbă*; то'кана ← *to'cană* – м'ясна страва з цибулею і перцем, діал. *to'cană*, *to'canî* – 1) мамалига, 2) повидло, 3) капуста квашена, 4) зелень засолена [11, с. 234-235] та ін.

Назви страв з коров'ячого та овечого молока: б'ри'нза ← *b'rânză*; тл'аг, тл'а'гушка ← *cheag* – 1) сичуг, 2) закваска; зер ← сироватка ← *zer*; 'урда,

'урде"тце" ← 'urdă; буз ← літ. *but* – великий шматок м'яса [25, с. 103], діал. *but* – куряче стегно [9, с. 184]; ку^л·астра ← *co'lastră* та ін.

Назви домашнього птаства: тру^хан, тру^ханка, трухане^н'а ← *sur'can*; ренза ← *'renză* та ін.

Наведені запозичення неоднорідні як з точки зору походження, так і часу проникнення, що об'єктивно обумовлено історичними та соціальними умовами сумісного тривалого проживання з молдованами. Запозичені назви повністю підпорядкувалися діалектній системі на всіх рівнях і сприймаються носіями як місцеві, що віддзеркалюють особливості матеріальної і духовної культури українців села Булаєшти Оргеївського р-ну Молдови.

Кожухарь Екатерина

НАЗВАНИЯ ПИЩИ И ПИТАНИЯ В ГОВОРЕ СЕЛА БУЛАЕШТЫ ОРГЕЕВСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

РЕФЕРАТ

В статье впервые проанализированы и описаны диалектные названия пищи и питания, распространенные в украинском говоре с. Булаешты Оргеевского района Республики Молдова, а также отдельные особенности питания жителей этого села.

Ключевые слова: украинский говор, названия пищи и питания, заимствования, Булаешты, Республика Молдова.

Kozhukhar Catherine

NAMES FOOD AND NUTRITION IN THE UKRAINIAN DIALECT OF V. BULAESHT OF ORHEI DISTRICT OF REPUBLIC OF MOLDOVA

SUMMARY

In article are analyzed and described dialect names food and nutrition, which are prevalent in the Ukrainian dialect of v. Bulaesht of Orhei district of Republic of Moldova, and also the individual habits of the residents of this village.

Keywords: ukrainian dialect, the names of foods, nutrition, borrowing, Bulaesht, Republic of Moldova.

Джерела та література

1. Арутюнов С. Н. Введение // Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. – М., 1981.
2. Горофянюк И. Фонологическая система говора с. Булаешты и ее отражение в транскрипции. Ч.1. <http://www.moldo.org/2nd.php?idm=1&ida=264>
3. Горофянюк И. Фонологическая система говора с. Булаешты и ее отражение в транскрипции. Ч. 2. <http://www.moldo.org/2nd.php?idm=1&ida=254>
4. Горофянюк И. Фонологическая система говора с. Булаешты и ее отражение в транскрипции. Ч. 3. <http://www.moldo.org/2nd.php?idm=1&ida=265>
5. Горофянюк И. Фонологическая система говора с. Булаешты и ее отражение в транскрипции. Ч. 4. <http://www.moldo.org/2nd.php?idm=1&ida=266>
6. Горофянюк И. Фонологическая система говора с. Булаешты и ее отражение в транскрипции. Ч. 5. <http://www.moldo.org/2nd.php?idm=1&ida=267>
7. Горофянюк И. Фонологическая система говора с. Булаешты и ее отражение в транскрипции. Ч. 6. <http://www.moldo.org/2nd.php?idm=1&ida=268>
8. Горофянюк И. Фонологическая система говора с. Булаешты и ее отражение в транскрипции. Ч. 7. <http://www.moldo.org/2nd.php?idm=1&ida=269>
9. Дикционар диалектал (кувинте, сенсурь, форме) ын 5 вол. / Ред респонсабил Удлер Р.– Вол. I. (А–Г). – Кишинэу, 1985.
10. Дикционар диалектал (кувинте, сенсурь, форме) ын 5 вол. / Ред респонсабил Удлер Р.– Вол. II. (Д–К). – Кишинэу, 1985.
11. Дикционар диалектал (кувинте, сенсурь, форме) ын 5 вол. / Ред респонсабил Удлер Р.– Вол. III. (Л–П (Прас)). – Кишинэу, 1986.
12. Дикционар диалектал (кувинте, сенсурь, форме) ын 5 вол. / Ред респонсабил Удлер Р.– Вол. IV. (П (Прасади кы) – Т). – Кишинэу, 1986.
13. Дикционар диалектал (кувинте, сенсурь, форме) ын 5 вол. / Ред респонсабил Удлер Р.– Вол. V. (У– Я). – Кишинэу, 1986.
14. Кожухар В. Г. Традиційно-побутова культура українців Бессарабії в романах К. Ф. Поповича // Академик Константин Попович. Человек. Ученый. Писатель. – Chişinău, 2006. – С. 472 – 480.
15. Кожухар В., Кожухар К. Матеріальна культура українців лівобережного Придністров'я (одяг, їжа і харчування). Ежегодник Института межэтнических исследований. – Т.V. – Кишинев, 2004. – С. 89 – 97.
16. Кожухар В. Г., Кожухар К. С. Матеріальна культура і господарство українців та їх відображення у говірці села Воронкове // Українці Придністров'я. Матеріали етнографічних досліджень. – Вип.1. – Одеса, 2005. – С. 41 – 82.

17. Кожухар К. С. Елементи місцевої говірки в романах К. Ф. Поповича // Constantin Popovici. Scrieri alese. Ступени творчества. – Chișinău, 2010. – С. 86–106.
18. Кожухарь Е.С. Восточнороманский компонент в украинских говорах севера Молдовы // Славянские культуры в инациональной среде. – Кишинев, 1995. – С. 154 – 157.
19. Кожухарь Е. С. Украинский говор села Дану // В земле наши корни (История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глоденского р-на. – Кишинев, 1996. – С. 117 – 132.
20. Кожухарь Е. С Украинские говоры севера Молдовы // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Республики Молдова. – Т. 1. – Кишинев, 2000. – С. 112 – 127.
21. Романчук А., Тащи И. Ранняя история украинского села Булаешты. В контексте истории Молдовы (XIV – начало XVIII вв. от Р.Х.). – Кишинев, 2010.
22. Яровая В. А. Взаимовлияния в народной пище молдаван и укринцев северных районов ССР Молдова // Археология, этнография и искусствоведение Молдовы: Итоги и преспективы. – Кишинев, 1990. С. 130-135.
23. Cojuhari E. Împrumuturi estromanice în numele de alimente și ustensile în dialecte ucraînene din Republica Moldova. // Rezumatele comunicărilor Conferinței științifice cu participare internațională (ediția a V-a), 22-24 mai 2013. – Chișinău, 2013. С. 44.
24. Cojuhari E. Pastele făinoase în sistemul alimentar al ucraînenilor din Republica Moldova: nominația tradițională regională // Conferința științifică cu participare internațională «Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei, și studiului artelor» Chișinău, 31 mai – 1 iunie 2012. Rezumatele comunicărilor. – Chișinău, 2012. – С. 45-46.
25. Dicționar explicativ al limbii române, Ediția a II-a. – București, 1998.
26. Dicționar român-ucraînean. Румунсько-український словник. – Бухарест-Чернівці, 1964.
27. Nicoglo D. Unele particularități ale tradițiilor alimentare ale ucraînenilor din Republica Moldova (în baze investigațiilor de teren) //Revista de etnologie și culturologie.V. XI-XII. – Chișinău, 2012. – P. 14-23.
28. Noul dicționar universal al limbii române / [Ioan Oprea, Carmen-Gabriela Pamfil, Rodica Radu, Victoria Zăstroiu]. – ed. a 2-a. – București–Chișinău, 2007.
29. Vinereanu M. Dicționar etimologic al limbii române pe baza cercetărilor de indo-europenistica. – București, 2009.

УДК 392: 94 (477.86/.87)

ЗЕМЛЕРОБСЬКИЙ ХАРАКТЕР ОБРЯДОВОСТІ СВЯТА ДРУГОГО СПАСА НА БОЙКІВЩИНІ (КІНЕЦЬ ХІХ – 30-ті рр. ХХ ст.)

У статті на основі польових матеріалів, етнографічних джерел та наукових праць і публікацій досліджено землеробський характер традиційної бойківської обрядовості у відзначенні свята другого Спаса (19 серпня за н. ст.). Простежено історичне коріння відзначення цього свята, його зв'язок із церковно-релігійною й народною обрядовістю. Виділено обрядодії, магичні акти та ритуальні атрибути, що вказують на виразний землеробський характер свята Спаса як першого осіннього дня центрально-східної Бойківщини.

Ключові слова: свято Спаса, першоплоди, звичай, аграрний магичний акт, Бойківщина

Як відомо, перехід із однієї природної фази до іншої у вимірі народного календаря не обмежувався якимось конкретним днем, а охоплював тривалий період часу. В такому випадку звичаєво-обрядовий зміст календарних свят на цьому часовому відрізку виразно демонстрував й підкреслював цей лімінальний період.

Потрібно сказати, що землеробські мотиви притаманні для всього річного циклу календарної обрядовості бойків, однак саме свято другого Спаса демонструє їх в чіткій і виразній формі, що, передусім, зумовлено його межовим характером. Адже другий або Яблучний Спас (на Бойківщині – Спас) на значній території Бойківщини вважався першим осіннім святом. Це явище є цілком закономірним, якщо врахувати той факт, що початок осені здавна означав завершення господарського року та припинення всіх сільсько-господарських робіт річного циклу. Тому вважаємо за доцільне простежити землеробські мотиви осінньої календарної обрядовості бойків саме на прикладі свята другого Спаса.

При цьому слід врахувати той факт, що землеробський аспект свята другого Спаса простежуються не лише на регіональному, а й загальноукраїнському рівні. Він проявляється у різноманітних формах, починаючи від календарних паремій і закінчуючи складними і глибоко символічними обрядовими діями. Якщо ж вести мову про Бойківський історико-етнографічний район, то тут свято Спаса володіло виразною й водночас складною землеробською семантикою, яка об'єднувала відповідні звичаї, обряди та обрядодії, а також неординарні магичні акти та табу.

Обрана тема дослідження не є достатньо розробленою в українській етнологічній науці. На загальноукраїнському матеріалі проблему досліджували відомі діаспорні етнографи, такі як О. Воропай [24], С. Килимник [28] та ін. На сучасному етапі Спасівському циклу свят присвятила свою публікацію Г. Бондаренко [14]. Якщо ж говорити безпосередньо про бойківські терени, то тут варто згадати дисертаційну роботу С. Боян [17]. Тут, а також на сторінках її публікацій були розкриті окремі аспекти землеробських мотивів свята Спаса у бойківській традиції його відзначення [16]. Обрядовість свята другого Спаса посіла також чільне місце у сучасних краєзнавчих працях, присвячених різним бойківським населеним пунктам. В цьому контексті слід згадати етнографічний нарис с. Цінева Рожнятівського р-ну (Івано-Франківщина), що належить авторству Л. Василечко [19], а також документально-художню книгу В. Стефаніва [37].

Свято другого або Яблучного Спаса (на Бойківщині – просто Спаса) на рівнинній, передгірській і частково гірській частинах території Бойківщини (Долинський, Рожнятівський р-ни Івано-Франківської обл., майже увесь Сколівський р-н Львівської обл.), згідно матеріалів польових досліджень, вважалось першим осіннім святом. В церковному календарі святу Спаса або Преображення Господнього відводиться досить помітне місце. Як відомо, присвячене воно Спасителю усього християнського світу – Ісусу Христу, є одним із так званих дванадесятих свят церкви і відзначається 19 серпня за н. ст. (6 серпня за ст. ст.) [14, с. 29].

Свято Преображення Господнього відзначається у Східній Церкві починаючи від IV ст. н. е. [27, с. 448, 450]. За традицією того дня на подяку Богові благословляли першоплоди. Звичай є давнім і походить із старозавітніх часів [29, с. 31]. У книзі “Вихід” Святого Письма читаємо: “Початки первоплоду твоєї землі принесеш до дому Господа Бога твого” (2 М 23:19) [13, с. 81]. Однак якщо у тодішній столиці східного християнства Візантії в умовах середземноморського клімату у цій порі дозрівали пшениця й виноград, які й освячувались у церкві, то на українських теренах ці плоди були замінені на яблука, сливи та іншу садовину [29, с. 31].

У день свята Спаса на Бойківщині, як і повсюдно в Україні, у церквах традиційно освячували яблука, груші, сливи, тобто всю садовину, а також мед, медові щільники, а подекуди вузьколокально ще й віск [11, арк. 1], різноманітне зілля, трави та квіти [9, арк. 1]. Приносячи до церкви зібрані першоплоди, селяни тим самим висловлювали щире подяку Всевишньому за врожайний рік. Цікаво, що у багатьох селах досліджуваного історико-етнографічного району на Спаса освячували не тільки садовину, а й городні культури. Так, у с. Сливки Рожнятівського р-ну (Івано-Франківщина) в наш час окрім яблук, груш, слив та

винограду освячують ще й картоплю, кукурудзу, огірки та моркву [37, с. 87]. В цьому аспекті бойківська звичаєвість цього свята виявляє схожість із південноукраїнськими теренами, де теж посвячували кукурудзу [15, с. 76].

Практика освячення або ж, вірніше, присвячення першоплодів у день свята Спаса сягає своїм корінням дуже давніх, ще дохристиянських часів. Подібні дії, як відзначає С. Токарев, відносяться до давніх обрядів “зняття табу” з перших плодів, що відомі усім народам, серед яких й східні слов’яни. Саме починаючи від свята Спаса у давнину дозволялось споживати садові й городні культури. Їх вживання у їжу до цього терміну прирівнювалось до гріха [39, с. 118].

Відомо, що першоплоди архаїчна свідомість наших предків завжди присвячувала вищим силам. Взагалі “перше” здавна вважалося долею богів, воно не належало людині. Тому перші плоди, первини врожаю мали чітку прагматику – використовувались майже виключно як жертва. Така практика пожертвувань ґрунтувалась на уявленнях про втручання богів та предків у життєдіяльність живих, а тому їх прагнули умилоствити піднесенням дарів [34, с. 103].

Цим ритуальним правилом керувались бджільники та пасічники усього східнослов’янського ареалу [34, с. 102]. Вони не дарма з такою особливою пошаною ставились до цього свята, адже Спас вважався спасителем та опікуном бджіл, які, у свою чергу, в світоглядних уявленнях та народній творчості українців завжди виступали “божими комахами” [23, с. 497]. У цей день медові щільники або вже відібраний мед приносили до храму і публічно роздавали його усім потребуючим і прохачам: бідним, вдовицям, сиротам, стареньким людям. При цьому лунала магічна формула: “То, що прийшло, най си розходи, а що си лишило – най буде без шкоди. Як ви будете мати, то буду мати і я” [33, с. 164]. Потрібно сказати, що подекуди на Бойківщині мед освячували в день свята Маковея (зокрема, у с. Крушельниця Сколівського р-ну, с. Виців Старосамбірського р-ну, с. Луги Рожнятівського р-ну) [34, с. 101].

Це ж стосувалось і першого одержаного воску на власних пасіках чи одиничних вуликах. Бойки-пасічники до сих пір пам’ятають про добру традицію жертвування першого воску, як тут прийнято говорити, “на Боже”, тобто до церкви [11, арк. 1]. Ця традиція, щоправда, okazіонально, збереглась до наших днів. При цьому, здійснюючи цей акт благодійництва, пасічник чи бджоляр керувався неписаним правилом: “Чим більше воску дам до церкви, тим більше матиму меду” [35, с. 561].

Ритуальна знаковість пожертвувань продуктів бджільництва саме у день другого Спаса, який у народних уявленнях здавна виступає поминальним днем, криється у їх предметно-символічному полі. Так, у давніх архаїчних уявленнях віск символізував вищу жертву небу та душам предків [35, с. 551], а мед

виступав символом безсмертя, плодovitості, благополуччя, щастя і здоров'я, їжею душ померлих [18, с. 208].

Досить неординарне тлумачення звичаю посвячення першоплодів зустрічаємо в працях деяких сучасних російських дослідників. Так, відомий російський етнограф сучасності Л. Виноградова твердить, що традиція освячення перших плодів на свято Спаса цілком ймовірно може бути пов'язана із сезонними переходами нечистої сили. Дослідниця припускає, що церковна обрядовість посвячення води, верби, посівів жита, зеленосвяточної і купальської рослинності, а також перших земних плодів сформувалась на базі архаїчних народних повір'їв про “деяких потойбічних істот, духів, що відвідують землю і оселяються у рослинах на різних етапах їх вегетативного розвитку” [20, с. 181]. Аргументом цьому міркуванню Л. Виноградова бачить зафіксовану на Закарпатті мотивацію заборони вживати до певного часу плоди нового врожаю, яка звучить наступним чином: “До Іван-дня в овочах сидить чортик, а Іван його вижене з овочів, – і їх можна їсти”.

У народному метеорологічному та агрономічному календарі свято Спаса здавна вважалось перехідною межею між літом та осінню [14, с. 29; 28, с. 79]. Саме до цього дня у західній, північній та центральній частинах України селяни поспішали зібрати у полі врожай зернових, що в календарно-обрядовому вимірі пов'язувалось із колоритними обжинковими (дожинковими) звичаями та обрядами [17, с. 179; 38, с. 69].

Слід зазначити, що найкраще збереженим в обрядовості дожинок деяких регіонів України, зокрема Полісся, являється звичай залишати після жнив так звану “бороду” – останній жмут незжатого колосся [30, с. 124]. На території Бойківщини цей звичай теж фіксується [31, с. 86]. В етнографічній літературі та джерелах з ХІХ ст. на означення цього явища часто вживають назву “Спасова борода” [14, с. 29; 24, с. 217; 28, с. 80].

Досить виразно у звичаї “Спасової бороди” простежуються поминальні мотиви. Потрібно погодитись з думкою К. Кутельмаха, який вважає, що “первісна форма “діда” або “бороди”, “обжинка” і на слов'янському ґрунті могла б бути частиною недожатої ниви, яку залишали покійним предкам” [32, с. 248]. Проте в цьому випадку, на наш погляд, слід відмовитись від однобоких, в деякій мірі категоричних висновків, і зводити архаїчну семантику “Спасової бороди” виключно до проявів давнього культу предків. Адже в такому багатогранному етнокультурному явищі можна помітити поєднання ремінісценцій первісних форм релігійних вірувань (зокрема, тотемізму) з давніми культурами (культу предків, культу родючості). Сучасна дослідниця українського традиційного світогляду М. Гримич твердить, що головним культом давнього населення території України на стадії переходу до

землеробства був культ родючості. А культ предків, власне, як найдавніша світоглядна ідеологема, лежав в основі усіх дотейстичних форм ранніх релігійних вірувань [25, с. 17].

Тому культ предків апріорі стояв у центрі ритуально-обрядової сфери первісного населення України. Генезу “Спасової бороди”, як форму вираження культу предків, К. Кутельмах розпочинає від періоду остаточного переходу до землеробства [32, с. 248], а це, згідно положень М. Гримич, дає нам підстави розглядати “Спасову бороду” також у контексті культу родючості [25, с. 17]. На кінець ХХ ст. провідна ідея “Спасової бороди” трансформується і вже виступає як подяка ниві, Богові за врожайний рік [30, с. 124].

Подекуди на Бойківщині зрізані колоски “бороди” разом із обжинковими вінками та різноманітними квітами й травами несли до церкви на освячення в день св. Маковея. Пізніше зерно із цих колосків використовували як надійний засіб аграрної магії: домішували у посівне збіжжя під час сіву озимини [17, с. 170].

Акти аграрної магії подібного змісту фіксуються на Поліссі. У 50-х рр. ХІХ ст. на Овруччині турботливі господарі та господині у день Спаса обов’язково несли до церкви на освячення яблука, груші, свіжий цьогоріч зібраний мед, житні “бороди”, вінки із жита та пшениці. Пізніше, коли наставала пора сіяти озимину, вінки й “бороду” молотили на зерно і саме ці зерна першими кидали в ґрунт [22, с. 322].

Помітними у відзначенні свята Спаса були й інші різносторонні елементи аграрної магії. Збереглись свідчення про те, як у ХІХ ст. створювали передумови для доброго врожаю капусти: на Спаса вранці до схід сонця жінки бігали по своїм городам і стулювали капусту руками, примовляючи: “Святий Спас, потули капусточку в нас” [1, арк. 130]. У смт. Перегінськ Рожнятівського району (Івано-Франківщина) в цей день по завершенні Літургійної відправи чимдуш бігли додому, адже вірили, що це допоможе якнайшвидше розпочати та закінчити весняні польові роботи. [2, арк. 48 зв.].

Із турботою про новий врожай був пов’язаний також ряд заборон чи табу, що панували у цей день на Бойківщині. Так, для території східної Бойківщини (Долинський і Рожнятівський р-ни) поширеною була заборона не вживати до Спаса тертої, печеної і смаженої картоплі (бульби, булі) [5, арк. 1; 6, арк. 1; 7, арк. 1]. При цьому із цих трьох заборон виконувались переважно дві, а третя взагалі заборонаю не вважалась. Так, у селах Кузьминець та Сливки Рожнятівського р-ну бульбу терли, проте не різали [6, арк. 1; 7, арк. 1], а у с. Лоп’янка того ж району найпершою умовою було бульбу не терти [4, арк. 1].

Потрібно відзначити, що такого змісту табу функціонували у народному побуті не тільки на східній Бойківщині. Свого часу М. Зубрицький зафіксував

заборону “не пекти булі” до свята Спаса на території Старосамбірщині, що територіально належить до західної Бойківщини [26, с. 48].

Респондентка із с. Сливки Рожнятівського р-ну (Івано-Франківщина) згадану заборону мотивує словами: “...аби та (бульба – *О. К.*) родила” [6, арк. М1]. Тобто, помічаємо міцний зв’язок таких табу, поширених на східній Бойківщині, із культом родючості. Чому ж ці застереження приурочувались саме до свята другого Спаса? На наш погляд, відповідь криється, принаймні, у двох наступних аргументах. По-перше, свято Спаса, найімовірніше, вже у дохристиянський час носило статус свята врожаю, багатства та достатку у житті східнослов’янської етнолінгвістичної спільноти [21, с. 39]. С. Килимник відзначає, що давній бог урожаю у християнстві був замінений на Спаса [28, с. 80]. Г. Дяченко взагалі твердить, що про Спаса було відомо ще до приходу на українську етнічну територію нової християнської віри. Про це свідчить, на думку дослідника, згадка у Краледворському рукописі, де наші предки слов’яни називали своїх богів Спасами [23, с. 494–496]. І не випадково, що населення східної частини Бойківщини перед надзвичайно шанованим у народі святом Спаса ретранслявало подібні обмеження у споживанні саме картоплі, адже ця городня культура у харчовому раціоні галичан поруч із традиційними для села зерновими посідала досить помітне місце. Тим більше, що у деяких частинах етнографічної Бойківщини, як уже йшлося вище, на Спаса освячували також городні культури, серед яких була й картопля [37, с. 87].

По-друге, як відзначили респонденти із різних куточків етнографічної Бойківщини, переважно саме після свята другого або яблучного Спаса на цих теренах розпочинається збір раннього врожаю картоплі [3, арк. 1; 8, арк. 1; 11, арк. 1]. Втім, згідно зауважень тих же респондентів, давніше такі польові роботи проводили дещо пізніше [10, арк.1; 11, арк. 1]. Однак, це не применшує вагу існуючих застережень, які, напередодні такого важливого етапу у агрономічному календарі селянина, мали на меті створити усі передумови для хорошого майбутнього врожаю.

У народному господарському календарі свято другого Спаса з давніх-давен ще й значилося як останній термін збору лікарських рослин. Це доводить народна приказка: “Діва Марія це зілля сіяла, а Спас поливав – нам на поміч давав” [19, с. 89]. Вузьколокально на Бойківщині у цей день разом із переповненими кошиками плодів посвячували також різноманітні квіти, трави та зілля [9, арк. 1; 36, с. 92; 40, с. 98].

Отже, у традиційній святково-обрядовій культурі дня другого або Яблучного Спаса в межах Бойківського історико-етнографічного р-ну простежуються досить виразні землеробські мотиви. Перш за все це

пов'язується із тим, що колись це свято було одним із календарно-часових меж проведення обжинків. По-друге, до свято Спаса у всіх без винятку українців приурочена добра народна традиція посвячення власноруч вирощених плодових та городніх першоплодів, що сягає своїм корінням ще старозавітніх часів. Разом із садовими культурами дуже часто до церкви несли й обжинкові вінки, що у символічній спосіб передавало всю повноту й глибину вдячності кожного селянина за врожайний рік. Уся знаково-ритуальна атрибутика цього свята виявляє високий ідейний зміст: через перші плоди врожаю селянин у символічній формі встановлював контакт із небесними силами, умилостивлював їх, а також вшановував пам'ять своїх предків, які у міфоруитуальному вимірі навідували своїх земних родичів.

Коломыйчук Александр

**ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ОБРЯДНОСТИ
ПРАЗДНИКА ВТОРОГО СПАСА НА БОЙКОВЩИНЕ
(конец XIX – 30-е гг. XX ст.)**

РЕФЕРАТ

У статтє на основе полевых материалов, этнографических источников и научных работ и публикаций исследовано земледельческий характер традиционной бойковской обрядности в отмечании праздника второго Спаса (19 августа за н. ст.). Прослежено исторические корни отмечания этого праздника, их связь из церковно-религиозной и народной обрядностью. Выделено обычаи, магические акты и ритуальные атрибуты, что указывают на выразительный земледельческий характер праздника Спаса как первого осеннего дня в центрально-восточной Бойковщине.

Ключевые слова: праздник Спаса, первоплоди, обычай, аграрный магический акт, Бойковщина.

Kolomiychuk Olexander

**AGRICULTURAL CHARACTER OF THE RITUALISM OF RELIGIOUS
HOLIDAY SECOND SPAS IN BOYKIVSCHYNA (THE END OF THE XIXth
– THE 30th years OF THE XXth CENTURIES)**

SUMMARY

The agricultural character of the traditional boyko's ritualism in the celebration of religious holiday second Spas (the 19-th of August) on the basis of the field materials, ethnographical sources, scientific works and publications are researched in this article. The historical roots of holiday celebration, their connection with

ecclesiastical and national ritualism are tracked. The customs, magical acts and ritual attributes that point to an expressive agricultural character of the religious holiday second Spas as the first autumn day in Central-Eastern Boykivschyna, are highlighted.

Key words: religious holiday Spas, first fruit, custom, agricultural magical act, Boykivschyna.

Джерела та література

1. Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, м. Київ, ф. 100 (І. Белея), од. зб. 549. Номис (Симонів) М. 1. Виписки з книги А. Метлинського “Южно-русские народные песни”, виданої 1858 р. 2. Власні фольклорні записи, 130 арк. (Автограф).
2. Архів Інституту народознавства НАН України, м. Львів, Ф. 1, оп. 2, од. зб. 213. Гонтар Т. О. Польові матеріали про народне харчування (Львівська та Івано-Франківська області), 83 арк.
3. Науковий етнографічний архів Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, ф. 1, оп. 6, од. зб. 123. Головні християнські свята осінньо-зимового календарного обрядового комплексу с. Луги Рожнятівського району Івано-Франківської області, 6 арк.
4. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 129. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Лоп’янка Рожнятівського району Івано-Франківської області, 5 арк.
5. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 131. Звичаї, обряди деяких свят осені та зими с. Ілемня Рожнятівського району Івано-Франківської області, 2 арк.
6. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 136. Осінньо-зимові звичаї та обряди с. Сливки Рожнятівського району Івано-Франківської області, 3 арк.
7. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 141. Календарні звичаї та обряди с. Кузьминець Рожнятівського району Івано-Франківської області, 2 арк.
8. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 149. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Корчин Сколівського району Львівської області, 3 арк.
9. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 152. Календарні звичаї та обряди с. Козьова Сколівського району Львівської області, 5 арк.
10. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 160. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Старий Кропивник Дрогобицького району Львівської області, 3 арк.
11. Там само, ф. 1, оп. 6, од. зб. 161. Осінньо-зимові календарні звичаї та обряди с. Стрілки Старосамбірського району Львівської області, 2 арк.
12. Артюх Л. Пости в народному побуті українців / Л. Артюх // Людина і світ. – 1992. – № 2. – С. 17.

13. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – М., 1989. – 959 с. + 296 с.
14. Бондаренко Г. Спас – “рятівник” / Г. Бондаренко, В. Сапіга // Людина і світ. – 1991. – № 7. – С. 28–30.
15. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / Валентина Борисенко. – К.: Унісерв, 2000. – 191 с.
16. Боян С. Аграрні мотиви у весняно-літній календарній обрядовості бойків / С. Боян // Вісник Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника. Історія. 2009. – Випуск. XV. – С. 107–114.
17. Боян С. П. Весняно-літня календарна обрядовість бойків (кін. ХІХ ст. – 1930-ті роки): дис. канд. іст. наук : 07. 00. 05 / Боян Світлана Петрівна. – Івано-Франківськ, 2010. – 255 с.
18. Валенцова М. Мед / М. Валенцова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь [в 5 т.] / под. ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3: К–П. – С. 208–210.
19. Василечко Л. Шуткова неділя. Народні звичаї, обряди та повір'я / Любомира Василечко. – Львів: Тиса, 2004. – 186 с.
20. Виноградова Л. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве / Л. Виноградова // Концепт движения в языке и культуре / отв. ред. Т. А. Агапкина. – М.: Индрик, 1996. – С. 166–184.
21. Виноградська Г. Жнивварські звичаї та обряди українців: синкретизм дохристиянського та християнського світоглядів / Г. Виноградська // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів: Логос, 2005. – Кн. І. – С. 36–41.
22. Возняк М. Народний календар із Овруччини 50 рр. ХІХ ст. в записі Михайла Пйотровського / М. Возняк // Древляни: Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 291–335.
23. Войтович В. Генеалогія богів давньої України / Валерій Войтович. – Рівне: Видавець Валерій Войтович, 2007. – 556 с.
24. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: у 2 т. / О. Воропай. – Мюнхен, 1966. – Т. II. – 448 с.
25. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія) / М. Гримич. – К.: ВІПОЛ, 2000. – 379 с.
26. 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.

27. Катрій Ю. Пізнай свій обряд! / Юліян Катрій. – Нью-Йорк–Рим: Видаництво оо. Василіян, 1982. – 493 с.
28. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні [у 6 т.] / Степан Килимник. – Вінніпег–Торонто, 1963. – Т. 5 (Осінній цикл). – 288 с.
29. Кислашко О. Православні свята та народні звичаї / О. Кислашко, Я. Кислашко. – К.: Грамота, 2003. – 152 с.
30. Ковальчук Н. Обрядовість осіннього циклу на Рівненському Поліссі / Н. Ковальчук // Народна творчість та етнографія. – 2006. – №5. – С. 123–126.
31. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичі стрийського повіту / Ф. Колесса // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т.5. – С. 76–98.
32. Кутельмах К. “Спасова борода “: магія чи реальність / К. Кутельмах // Древліани: Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 233–250.
33. Маковій Г. Затоптаний цвіт: Народознавчі оповідки / Гарафіна Маковій. – К.: Укр. Письменник, 1993. – 205 с.
34. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.): монографія / Уляна Мовна. – Львів : Інститут народознавства НАН України, 2006. – 208 с.
35. Мовна У. Міфо-ритуальні аспекти застосування воску в українців Карпат і Прикарпаття / У. Мовна // Народознавчі Зошити. – 2005. – № 5–6. – С. 550–565.
36. Пузич Я. Народна медицина Бойківщини / Я. Пузич // Літопис Бойківщини: Журнал, присвячений досліддам історії, культури і побуту бойківського племені. – 2013. – Ч. 1/84 (95). – С. 86–100.
37. Стефанів В. Моє рідне село Сливки / Василь Стефанів. – Коломия: Вік, 2008. – 160 с.
38. Стішова Н. Традиційна звичаєво-обрядова культура календарних свят осіннього циклу Рівненського Полісся / Н. Стішова // Народна творчість та етнографія. – С. 67-74.
39. Токарев С. Религиозные верования восточнославянских народов ХІХ–начала ХХ века / С. Токарев. – М.–Л.: Изд. Акад. наук СССР, 1957. – 164 с.
40. Якимович Г. Науково-експедиційні дослідження на Бойківщині / Г. Якимович // Збірник науково-теоретичних статей. “Бойківщина: Минуле та сучасне”. – Долина, 2007. – С. 117 – 121.

УДК 929.532:314(477.62-2)''1884-1888''(045)

МЕТРИЧНІ КНИГИ ЯК ДЖЕРЕЛО ДЕМОГРАФІЧНОЇ ІНФОРМАЦІЇ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ДОНЕЦЬКОЇ ОБЛАСТІ)

Стаття присвячена розгляду метричних книг православного населення Донбасу. Аналізуються демографічні показники, які відтворені на основі даних метричних книг. Визначено інформативний потенціал метричних книг у відновленні таких демографічних показників, як рівень і сезонний характер народжуваності та смертності, вікова структура населення, сезонні й вікові особливості укладення шлюбів, показана вікова структура смертності та зазначені причини смерті.

Ключові слова: метричні книги, демографічні показники, народжуваність, шлюб, смертність.

Метричні книги – це публічні акти записів народження, шлюбів та смертей. Попри своє громадянсько-правове значення, вони також були важливим статистичним матеріалом та первинним генеалогічним джерелом. Метричні книги, як основний документ поточного обліку населення, цікавлять дослідників, у першу чергу, як джерело, яке містить щорічні відомості стосовно природного руху населення та дозволяє виявити особливості народжуваності, шлюбності та смертності.

Протягом свого існування, метричні книги завжди були предметом ретельного вивчення. Значна частина науковців зверталися до метрик для аналізу демографічних показників. У даному напрямку працювали академік К. Герман [7]; Л. Крафт [14]; ряд науковців займалися складанням «таблиць смертності» - В. Буняковський [4], К. Андреев [1], Т. Маковецький [20]. Початок ХХ ст. відзначився виходом праці С. Новосельського, предметом якої була побудова таблиці смертності всіх віросповідань Російської імперії [16]. Плеяда науковців – А. Гозулов [8], М. Птуха [18] та інші – у своїх працях, присвячених статистиці природного руху населення, також зверталися до метричних книг.

Від 1990-х рр. метричні книги починають вивчати у кількох напрямках, з'являються праці з історичної демографії, створюються методики використання даних, що їх містили метрики. Значна частина робіт сучасних дослідників метричних книг обумовлена регіональною специфікою. Зокрема, слід зазначити роботи дослідників С. Гузенкова [9], О. Задніпровського [12, с. 45-51], І. Сердюк [19, с. 17-20], Н. Пилипенко [17, с. 69-82] та ін.

Метою даної розвідки є розгляд метричних книг (народження, шлюб, смерть) православного населення та спроба реконструювати демографічні показники. Інформація аналізованих метричних книг вважається нами цілком достатньою за своєю значущістю і за обсягом, а інформаційний масив цих документів дозволяє відтворити демографічну ситуацію населення.

Нами було зроблено спробу здійснити підрахунок записів трьох частин метричних книг на основі даних справ із колекції метричних книг Державного архіву Донецької області. Залучені відомості метричних книг Різдово-Богородицької церкви м. Маріуполь, Маріупольського повіту Катеринославської губернії за 1884–1888 рр. [10; 11]. При дослідженні бралися до уваги ступінь збереженості метрик (можливість їх читання) та наявність за певний період.

Розглянемо інформацію метричних книг у тій послідовності, яка представлена у метриках – народжені, ті, які уклали шлюб, та померлі. Природний приріст населення розраховується як різниця між кількістю народжених та померлих. За даний період природний приріст становив 328 осіб. У метричних книгах за період 1884–1888 рр. народжених зафіксовано 800 немовлят, серед них 365 хлопчиків та 435 дівчаток.

Аналіз даних у розрізі місяців виявив, що найчастіше діти народжувалися у січні. Але таку ситуацію дослідники пояснюють тим, що у грудні оформлювалися щорічні звіти, після цього священники у перший тиждень січня повинні були відправляти метричну книгу за попередній рік до консисторії, знявши з неї копію, у зв'язку з чим, частина інформації щодо народжених у грудні потрапляла до нової метричної книги, де вже датувалася січнем [13, с. 64].

Окремо слід зупинитися на народженні близнят і двійнят. Частка багатоплідних народжень (у випадку народження двійнят) у загальному числі, за даними Різдово-Богородицької церкви, становила 2%. Незначний відсоток багатоплідних народжень можна пояснити тим, що смертність серед близнюків була значно вищою від показників смертності немовлят, тому такі діти частіше за все помирали до хрещення, а, відповідно, і до реєстрації у метричній книзі.

Нерідко також зустрічалися й позашлюбні діти. У метричних книгах законність народження дитини вказувалася досить чітко. Метричний запис щодо законнародженої дитини обов'язково містив відомості про обох батьків. Кількість позашлюбних дітей, що виявлена у записах становить – 41 (5%). Наявні також випадки народжень після смерті батька: «№ 46, рождение 27.05.1885 г., крещение – 29.05.1885 г., Феодосия (по смерти его через 5 месяцев); умершего мариупольского мещанина Иоанна Георгиева Топалова и законной жены его Кириакии Георгиевой, оба православные» [10, арк. 169].

Метричні книги також містять досить цікаву інформацію стосовно укладання шлюбів. На основі даних метрик розглянутого нами періоду можуть бути розраховані наступні показники: вікова структура, щомісячні коливання шлюбності, соціальні переваги при виборі наречених, які характерні для різних категорій населення. За означений період, нами виявлено 124 шлюбів, які були укладені священиками Різдво-Богородицької церкви. Місячний розподіл записів у метричних книгах дозволяє встановити сезонність укладення шлюбів. Найбільша їх кількість зафіксована восени – 52 шлюби (41%). Але, не зважаючи на це, за щомісячним розподілом, найбільша кількість шлюбів була укладена у січні, причому у грудні не було зареєстровано жодного. Подібна ситуація підтверджує особливості церковного діловодства. Значно меншу кількість шлюбів було укладено навесні – 12 (9%). Це можна пояснити дотриманням вимог церковного календаря, адже на весну припадає період Великого посту. Дані, виявлені у метричних книгах православного населення, свідчать про те, що на сезонність шлюбності дійсно впливали особливості релігійного календаря, свята, періоди заборон та обмежень, повір'я й традиції [5, с. 16].

Зокрема, заборонялося укладати шлюб у церковні пости, тобто в Різдвяний, Великий, Петрів, Успенській. Дослідники І. Антонова та Д. Антонов [2] наголошують на відсутності у вказані дні укладених шлюбів серед православного населення. Підтвердженням думки слугують метричні записи щодо шлюбів прихожан Різдво-Богородицької церкви. Їх аналіз за конкретними роками та святами дозволить виявити характерні особливості динаміки укладання шлюбів.

Проведемо аналіз метричних записів щодо укладання шлюбів враховуючи інформацію стосовно періоду Великого посту за зазначеними роками. Для 1884 р. – період Великого посту з 12.02 до 15.04 (Великдень – 08.04); для 1885 р. – з 28.01 до 31.03 (Великдень – 24.03); для 1886 р. – з 16.02 до 20.04 (Великдень – 13.04); для 1887 р. – з 08.02 до 12.04 (Великдень – 05.04); для 1888 р. – з 27.02 до 31.04 (Великдень – 24.04) [6, с. 68]. Аналіз показав, що протягом Великого посту реєстрація шлюбів не відбувалася, що повністю підтверджує факт дотримання релігійного календаря православним населенням. Цим самим також пояснюється ситуація щодо сезонності укладання шлюбів.

Окрім постів, дослідники виділяють низку особливо шанованих церковних свят (за старим стилем), напередодні яких було не прийнято одружуватися, хоча це й не заборонялося у церковних постановах: 1.10 – Покрова Пресвятої Богородиці; 22.10 – Казанської ікони Божої Матері; 29.08 – Усічення голови Святого Іоанна Предтечі; 26.09 – Святого Іоанна Богослова; 9.05 – Святителя Миколи Чудотворця тощо [2, с. 184]. Метричні записи щодо одружених Різдво-

Богородицької церкви повністю підтверджують те, що у вказані свята шлюби справді не уклалися.

Цікаво проглянути вікову структуру укладання перших шлюбів. За імператорським указом 1830 р., віком для укладання шлюбу (без різниці віросповідання) було визначено 18 років для чоловіків і 16 – для жінок. За вказаний період зареєстровано 107 укладань перших шлюбів. Дані метричних книг свідчать, що середній вік укладання шлюбу серед чоловіків становив 26, жінок – 23 роки. Мінімальний вік жінки для укладання шлюбу становить 16 років – 2 випадки (1%). Максимальний дорівнює 33 рокам – 1 випадок. Щодо чоловіків, за даними метричних книг Різдво-Богородицької церкви, максимальний зафіксований вік укладання шлюбу вперше – 41 рік. Мінімальний становив 19 років – 2 випадки (1%).

Проаналізувавши шлюбну ситуацію, зазначимо, що не було виявлено жодного зі шлюбів, який був би укладений раніше шлюбного віку – ані серед жінок, ані серед чоловіків. Зауважимо також, що обмеження у віці існували не лише для мінімального віку укладання шлюбу, але й для максимального: не реєструвалися шлюби, якщо бажуючому укласти його було понад 80 років.

Наступним значущим, але досі маловивченим питанням є аналіз різниці у віці між подружжям. Шлюби між ровесниками становили лише 2,8%. Значно більш поширеними були союзи, коли різниця у віці між чоловіком та дружиною складала 1 або 2 роки. Найбільша різниця у віці (21 рік) виявлена в 1 шлюбі.

Окремо треба розглянути записи метрик щодо укладання других шлюбів. Зі 126 записів про одруження в метричних книгах Різдво-Богородицької церкви було 19 випадків других шлюбів: для чоловіків – 11, жінок – 3, де обидва наречених уклали шлюб удруге – 5. Удівці після другого шлюбу могли укласти третій лише з дозволу начальства із накладенням п'ятирічної покути (єпитимії) або на основі консисторського указу. Третіх шлюбів виявлено лише один випадок, зареєстрований серед православного населення: «№ 13, 5.07.1887 г. – Эраст Григорьев Колмыков, после второго брака вдовь 49 лет, и Александра Елесеева Ткачева, после первого брака вдова 42 лет» [10, арк. 127].

Треба сказати, що розлучень майже не існувало. Їх документування не передбачалося законодавством, була відсутня форма книги для реєстрації розлучень (на відміну від єврейського населення). На кожне розлучення у православних християн у консисторії заводилася самотійна судова справа.

Отже, розділ метричної книги, в якому містяться відомості щодо шлюбів, відрізняється високою достовірністю, що неодноразово підкреслювалося дослідниками. Високий рівень достовірності даних пояснюється ще й тим, що демографічна подія узгоджувалася з церковним таїнством. Крім того,

укладання шлюбів не лише змінювало сімейний стан людини, але й соціальний, тому до реєстрації шлюбів ставилися з великою увагою [15].

Досить цікаву та корисну для дослідників інформацію містять метричні книги померлих. Ураховуючи показники смертності, до уваги не бралися випадки, де відсутні причина смерті або вік померлого. Усього за визначений п'ятирічний період було виявлено 472 записи щодо померлих. Найнижчий показник смертності припадає на 1885 р., коли померло 67 осіб, найбільший – у 1888 р. – 119 осіб. Чоловіча смертність перевищувала жіночу на 10%.

Зазначення в метричних книгах віку померлих дозволяє відновити не тільки рівень смертності, а також її вікову структуру. У сучасній демографії прийнято виділяти окремо коефіцієнти смертності немовлят (від 0 до 1 року) і дитячої смертності (від 1 до 15 років) [3, с. 197]. У нашому випадку було виділено випадки смертності від 0 до 1 року та від 1 до 5 років, а решту – об'єднаємо у 5-річні інтервали, як подають нам зведені відомості православних церков.

Смертність серед парафіян Різдва-Богородицької церкви Маріуполя представлена 47 причинами. Найбільш поширеними були смерть від «младенчества»/«младенческая слабость», як це зазначалося у метриках. Виходячи з того, що подібна вказівка причини смерті значиться у 93 випадках, а з них 89 випадків є причиною смерті дітей віком від 0 до 5 років, можна припустити, що за цими формулюваннями криється не конкретне захворювання, а неможливість встановлення правильного діагнозу. Значна частина людей померли природною смертю, яка у метричних книгах визначалася як «натуральна». Досить загрозливими для мешканців були інфекційні захворювання: дифтерит – 28 (6%), кашель – 24 (5%), пронос – 22 (4,8%), віспа – 16 (3,5%). Протягом осені, зими та весни спостерігалася тенденція до збільшення кількості померлих від сухоти (чахотка). Загальна кількість померлих від цієї хвороби становить 25 випадків (5,4%).

Серед переглянутих нами метричних книг православних було виявлено таку причину смерті, як «расслабления», від чого пішли з життя 38 (8,3%). Розслаблення (кульгавість) визначається як фізична вада – наслідок хвороби або нещасного випадку. Причиною міг бути частковий параліч ніг, іноді – ревматизм суглобів. Вроджена патологія робить людину нерухомою. Виходячи з того, що 35 випадків цієї хвороби зареєстровано серед дітей у віці від 0 до 5 років, то можна припустити, що причиною їх смерті був ревматизм суглобів або вроджена патологія. Лише два випадки цієї хвороби зафіксовано у людей старше 45 років: жінка 47 та чоловік 53 років.

Розподіл смертей за місяцями показав, що найбільша кількість померлих приходить на осінь – 135 випадків (29,6%). При врахуванні сезонності до розрахунків не включалися причини смерті «младенчество», «натурально» та

«расслабление». Таким чином, було виявлено найбільш загрозливі для людей хвороби – дифтерит, сухота, кашель та скарлатина. Менше за все померлих зареєстровано протягом весни – лише 92 випадки, що становить 20% від загальної кількості. У цей період виявлені сухота, кашель та застуда. Пік смертей приходить на листопад – 52 випадки (11,4%). Досить небезпечними цього місяця були дифтерит, кашель і сухота.

Наявні також випадки неприродної смерті. Так, від ран померло двоє людей, від удару (забій) – стільки ж: «Мариупольский мещанин Кирилл Саввин сын Мултых 54 лет от ушиба» [10, арк. 227] та «Мариупольского уезда греческого села Чердакли поселянин Леонтий Георгиев сын Маштан 53-х лет от ушиба» [11, арк. 71]. Від чаду померло двоє: «Турецкоподанные Яни Игнат 28 лет и Харламий Игнат 43 лет от угару» [11, арк. 231]. Були потонулі: «Крестьянин Тимофей Дмитриев 25 лет утонул» [11, арк. 231]. У метричних книгах зазначено й такі причини смертей: «убит нарушением земли», «задавлен землею», «Волонтера грека Николая Павловича Нерофидес жена Мария Петрова 71 года убита разбойниками» [11, арк. 160].

Найменший зафіксований вік померлого – 2 тижні (хлопчик, що помер від «младенчества»), найстаршому виповнилося 86 років (чоловік, «натуральной»). Розподіл померлих, відповідно до прийнятих у науці 5-річних вікових інтервалів, показав, що 269 випадків (59%) приходить на дітей віком від 0 до 5 років. Найбільш небезпечними для дітей цього віку були «младенчество», «расслабление», кашель, пронос, віспа, дифтерит і коклюш. До похилого віку (60–90 років) доживали 51 особа (11%), із них 41 особа (9%) померли природною смертю – «натуральной».

Для докладного вивчення хвороб та причин смерті щодо православного населення у пригоді стають зведені відомості за кожен рік, в яких зазначалася кількість новонароджених, одружених, померлих, в якому віці та від якої хвороби помирили. Із них дуже чітко простежується смертність серед малюків, дітей у віці до одного року. У примітках до зведеної відомості наводилися хвороби, від яких найбільше зійшло в могилу людей за рік. Зазначалися дані щодо осіб, померлих неприродною смертю.

Таким чином, у дослідженні зроблено спробу розкрити інформативний потенціал метричних книг при аналізі демографічних показників православного населення. Студіювання метрик у цьому напрямку дає змогу відтворити уклад життя населення. Аналіз метричних книг показав, що на показники рівня народжуваності впливало дотримання вимог церковного календаря, а також особливості церковного діловодства. Ми розглянули питання щодо укладання перших, других шлюбів, встановлені вікові межі, сезонність, дотримання вимог церковного календаря тощо. Дослідження смертності серед населення дало змогу

відстежити її причини, встановити співвідношення як дитячої й загальної смертності, так і померлих природною й неприродною смертю, а також виявити найбільш загрозливі захворювання.

Крыгина Ольга

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ КАК ИСТОЧНИК ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА ДОНЕЦКОЙ ОБЛАСТИ)

РЕФЕРАТ

Статья посвящена рассмотрению метрических книг православного населения Донбасса. Отмечено, что акты гражданского состояния, которые велись в церквях являются важным источником при изучении демографических процессов. Анализируются демографические показатели, которые восстановлены на основе данных метрических книг. Проанализирован информативный потенциал метрических книг для восстановления таких демографических показателей, как уровень и сезонный характер рождаемости и смертности, сезонные и возрастные особенности вступления в брак, показана возрастная структура смертности и выявлены причины смерти.

Ключевые слова: метрические книги, демографические показатели, рождаемость, брак, смертность.

Kryhina Olha

PARISH REGISTERS AS A SOURCE DEMOGRAPHIC INFORMATION (BASED ON THE SOURCES OF THE STATE ARCHIVE OF DONETSK REGION)

SUMMARY

The article is devoted to the examination of the parish registers of the Orthodox population in the Donbass. Noted that acts of civil status, which were conducted in the churches are an important source for the study of demographic processes. Analyzes the demographic characteristics of the population, which recovered on the basis of parish registers. The main birth-rate characteristics are set up. Traced the influence of season and age at marriage rates. Shows the age structure, mortality and giving details of the causes of death.

Key words: parish registers, demography, birth-rate, marriage, death-rate.

Джерела та література

1. Андреев К. О таблицах смертности. Опыт теоретического исследования о законах смертности и составления таблиц смертности для России / К. Андреев – М., 1871 – 227 с.
2. Антонов Д. Н., Антонова И. А. Метрические книги России XVIII - нач XX в. / Д. Н. Антонов, И. А. Антонова. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2006. – 385 с.
3. Борисов В. А. Демография / В. А. Борисов – М.: Издательский дом NOTA BENE, 1999. – 272 с.
4. Буняковский В. Я. Опыт о законах смертности в России и о распределении православного народонаселения по возрастам / В.Я. Буняковский – СПб., 1866.
5. Венецкий И.Г. Статистические методы в демографии / И. Г. Венецкий – М.: «Статистика», 1977. – 208 с.
6. Всеобщий календарь на 1885 год. – Санкт-Петербург : П. П. Сойкин, 1866-1918. – 1885 год. – 1884. – XVI, 583 с.: ил. – Стр. 68.
7. Герман К. Ф. Статистические исследования относительно Российской империи / К. Ф. Герман – СПб., 1819. – 197 с.
8. Гозулов А. И. Очерки отечественной статистики [Краткий очерк] / А. И. Гозулов – М.: Государственное статистическое издательство, 1957. – 180 с.
9. Гузенков С. Г. Метричні книги як джерело з історичної демографії Південної України другої половини XIX – початку XX ст.: дис. ... кандидата іст. наук: 07.00.06 / С. Г. Гузенков – Запоріжжя, 2005. – 218 с.
10. Державний архів Донецької області (ДАДО). – Ф.214. – Опись 1. – Спр.6.
11. Державний архів Донецької області (ДАДО). – Ф.214. – Опись 1. – Спр.7.
12. Задніпровський О. І. Населення приходу Богородицької церкви в 1873 – 1883 гг. / О. І. Задніпровський // Нові сторінки Донбасу: Статті. Книга 6. – Донецьк, 1998. – С. 45-51.
13. Князева Е. Е. Метрические книги Санкт-Петербургского консисториального округа как источник по истории лютеранского населения Российской империи XVIII – нач. XX вв.: дисс. ... кандидата ист. наук : 07.00.09 / Е. Е. Князева – СПб., 2004 – 438 с.
14. Крафт Л. Ю. Собрание разных знаний о законах рождения и смертности в роде человеческом / Л. Ю. Крафт // Собрание сочинений, выбранных из месяцесловов на разные годы. – СПб., 1787.
15. Маркова М. А. Первичные документы по учету населения Санкт-Петербургской губернии XVIII – первой половине XIX вв. как исторический источник: метрические книги, исповедные росписи, ревизские сказки: дисс. ... кандидата. ист. наук : 07.00.09 / М. А. Маркова – М., 2006. – 183 с.

16. Новосельский С. А. Смертность и продолжительность жизни в России / С. А. Ново-сельский – Петроград: Типография Министерства Внутренних Дел, 1916. – 208 с.
17. Пилипенко Н. Інформативні можливості метричних книг у дослідженні демографічної поведінки сільського населення Гетьманщини другої половини XVIII ст.. / Н. Пилипенко // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії. – Харків, 2006. – Вип. 9. – С. 69-82
18. Птуха М. Очерки по истории статистики XVII–XVIII вв. / М. Птуха – М.: ОГИЗ Госполитиздат, 1945. – 352 с.
19. Сердюк І. Джерела для вивчення демографічних характеристик населення міст Лівобережної України другої половини 18 століття. / І. Сердюк // Матеріали за 3-а міжнародна научна практична конференція «Наука и образование без граница», - 2007. – Т. 12. История. – София. «Бял ГРАД-БГ» ООД, 2007. – С.17-20.
20. Таблицы смертности и рождаемости киевского населения за 1881 год, составленные санитарным врачом 3-го участка Т. Е. Маковецким. – К., 1883. – 188 с.

Кузьменко Оксана

УДК 398 : 94 (=161.2)(487.86)

ОСОБЛИВОСТІ ПОЕТИКИ ФОЛЬКЛОРНОЇ ПРОЗИ З ПОКУТТЯ (ЛОКАЛЬНИЙ ВИМІР ІСТОРИЧНОЇ ТРАВМИ)

У статті проаналізовано поетику фольклорних історичних переказів та есхатологічних оповідань про Першу світову війну (1914-1918), які автор записала на теренах Покуття у 1997, 2013 рр. Висвітлено семантико-синтаксичні особливості текстів. Виділено найбільш стійкі сюжети і продуктивні мотиви, за допомогою яких відображено колективний історичний досвід. Прокоментовано типові вербальні моделі, в яких задіяні експресіоністичні образи жертв війни у різних життєвих ракурсах (полон, фронт, окупація, поранення, смерть). Зроблено зіставлення із оповідною традицією порубіжних етнорегіонів (Опілля, Поділля, Буковина) на цю тематику.

У висновках йдеться про семантику образів, в яких прослідковуються характерні риси українців: глибока релігійність, орієнтація на загальнолюдські моральні цінності та естетику добропрекрасного, які є компенсаційною похідною травмованого душевного стану.

Ключові слова: Покуття, локальна традиція, переказ, фольклорний наратив, текст, мотив, образ, колективна пам'ять, оповідна традиція, історична травма.

Неказкова проза регіону Покуття, її сучасний стан побутування, характер жанрового наповнення, особливості відтворення і міжпоколінної передачі вивчена на сьогодні недостатньо, що продиктувало актуальність даного дослідження. Фольклористичне фронтальне обстеження цього багатого етнорегіону триває, про що ми писали у нашій попередній студії [14]. Фольклорна проза вимагає спеціальної уваги тим паче, що в останній третині ХХ – на початку ХХІ ст. зростає інтенсивність звернень до неписаних жанрів фольклору, зокрема щодо вивчення їх генології, генези, поетичної структури та прагматики. Теоретичні постулати, які стали основою нашого дослідження, ґрунтуються передусім на здобутках українських фольклористів у питанні історизму прозового фольклору та особливостей поетики епічних прозових наративів (Л. Дунаєвської, С. Мишанича, В. Давидюка, В. Сокола, Н. Пазяк, О. Бріциної, І. Головахи, І. Павленко та ін.), а також на працях зарубіжних учених, в яких йдеться про семантико-структурні особливості фольклорного наративу (С. Азбелева, Н. Кринична, К. Чистов, І. Голованов, Й. Луговська, Д. Сімонідес, Я. Гайдук-Ніяковська, Д. Кадлубец, І. Башгьоз та ін.). На сьогодні у широкому спектрі різновекторних досліджень фольклорної прози пануючою залишається теза про те, що аналіз сучасних меморатів та фабулатів, які відтворюють виконавці неказкової прози, дозволяє зрозуміти механізм та шляхи розвитку традиції на певному історичному етапі [4]. Отож об'єктом нашої студії ми обрали тексти, які були записані протягом останніх двох десятиліть. Метою роботи – дослідити поетику фольклорних прозових наративів у їх динаміці та локальній специфіці.

У сучасній оповідній традиції покутян прослідковуємо характерні риси порубіжної зони, де відчутною є інтерференція жанрів (топонімічні та історичні перекази), типових сюжетів, мотивів та образів, що притаманні також і для Гуцульщини (перекази про Довбуша), Опілля, Західного Поділля (перекази про насипання (руйнування) стрілецької могили [12, с. 265-267]). На факт збільшення інтенсивності інтеррегіонального обміну і взаємодії української фольклорної традиції звернув увагу Р. Кирчів [9, с. 157]. Опираючись на власний досвід записування фольклору на Покутті [1], відзначимо, що більшу частину масиву неказкової прози складають короткі тексти, які вирізняються фрагментарністю та епізодністю, в чому проявляється їх жанрова особливість [21, с. 159].

Серед творів «про давнє минуле» в активному репертуарі покутян, багато *топонімічних легенд* та *переказів* про походження назв сіл, присілків, сільських кутиків, річок, тощо. Побувають твори з міфологічними мотивами про братів-

велетнів, що належать до давньої верстви легендарних сюжетів загальнонаціонального фольклорного фонду:

«Розказували, що колис були люди дуже великі ... ростом. І вони називалися їх Пилипи. Їх було мене (ім'я) Пилипи. І вони дуже ті люди були такі, що якіс великі дуже ростом. Але чого вони... після тих двох Пилипів ішли люди з других сіл, та й кажуть: «Ходім до Пилипів». До Пилипів. Ті два Пилипи були браті. «Ходім до Пилипів». Після тих великих людей назвали село «Пилипи».

(Запис О. Кузьменко 8 липня 2013 р. (понеділок) у с. Пилипи Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Климівч (Левіцька) Анни Іванівни, 1924 р. нар. у с. Пилипи).

Серед топонімічних переказів є також тексти про походження ландшафтних об'єктів, в яких наявний елемент історизму, що нерідко має тісний зв'язок з описом незвичайних життєвих колізій і драм, як наприклад, у переказі про «Дем'янів хрест»:

Берник В. П.: У нас є Дем'янів хрест, цьому чумаку поставлений.

Кульчинська Марія: У Тишківцях на краю села з Городенки стоїть Дем'янів хрест, і се якраз про ці чумаки.

К.О.: Хто поставив цей хрест?

– Село.

К.О.: Коли?

– Колись. Як він помер там.

К.О.: А чому «Дем'янів»?

– Бо він Дем'ян називався.

– Бо Дем'ян був чумака.

Берник В.П.: Нє, нє, то не Дем'ян був чумака. Дем'ян поставив хрест. Отаман чумаків загинув.

– Помер.

Берник В.П.: Загинув, він був в бою. Його вбили. А потім Дем'ян був такий і поставив хрест. На його честь. То і «Дем'янів хрест» називається.

К.О.: Той Дем'ян з вашого села?

Так, так.

К.О.: А то його так звали, чи то така фамілія?

Так звали його.

(Запис О. Кузьменко 7 липня 2013 р. (неділя) у с. Тишківці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. від членів церковного хору села).

Оскільки предметом нашого дослідження стали передусім твори про екзистенцію людини в обставинах гострих суспільно-історичних умов життя, то у цьому зв'язку зазначимо, що тема «світової війни» є провідною і в регіональній покутській традиції представленою досить широко й у різних

жанрових виявах. Скажімо, побутують *оповідання з есхатологічними мотивами*, зокрема однопізодні тексти про «залізних птахів». Ці незвичайні орнітоморфні образи, що є метафорою літаків, допомагають змалювати більш широку художню картину – апокаліптичний «залізний світ» (сюди ходить і образ «залізного» поля), яка стала типовою у слов'янській фольклорній традиції у середовищі селянства вже з кінця ХІХ ст. [3, с. 4]:

«Баба мені розповідали, що то... *Дітоньки*, то прийде таке, що буде поле всноване дротами (а з ким вони будуть говорити, вони відки знали?). А птахи будуть літати з залізними дзюбами (а ви що думали, а це літаки). А баба дев'ятдесят літ мали, як померли. То [19]сорок п'ятого року баба померли. То вони які були старі, а вже знали, що то має бути».

(Запис О. Кузьменко 5 липня 2013 р. (п'ятниця) у с. Джурків Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Городько (Герман) Параски Петрівни, 1933 р. нар.).

Знаменування кінця світу і відтворення тривог людей, що пов'язані з очікуванням неминучого пророцтва, реалізовано в іншому есхатологічному оповіданні з Покуття, текст якого ми транскрибували за методикою курсивно-шрифтового запису інтонаційно виділених слів О. Бріциної - та І. Головахи [5, с. 54-55]:

«Розповідав [батько – О.К.], як саме **війна почалась**. І ну... як звичайно, то там артпідготовка була, то. І **саме в полудне** затемнення **сонця** було. І ніхто не знав, що то таке є. Казали [*сміється*], що **війна почеласі і кінець світу**.

[Репліка з гурту]: *Се погана прикмета*.

Так **стемнилось**. Ну, та й там під батьком коня вбило і він кантужений був, а потім... ну дальше вернувся туди ...до своїх».

(Запис О. Кузьменко 7 липня 2013 р. (неділя) у с. Тишківці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. від Бердника Василя Петровича, 1931 р. нар.).

У цьому творі змістову та композиційну основу складає метеорологічна прикмета про затемнення сонця, що провіщає нещастя (початок війни, поранення, смерть). У тексті вона відіграє роль кульмінаційної події, яка зумовлює подальший розв'язок, змалюваний в епізоді травми, яка трапилася з імпліцитним оповідачем (батько інформатора).

Найбільш предметно локальний вимір історичної травми проявляється в історико-героїчній фольклорній прозі Покуття, що представляє достатньо пізню верству фольклору, в якому закарбувалися мотиви «біди» і «горя», художні образи яких були викликані реальними подіями воєнного часу. У темах, що мають загальнонаціональний характер, відображено весь драматичний досвід

минулого століття: Перша світова війна, виселення на Сибір, Друга світова війна та повстанська боротьба, голод 1947-го року, депортація лемків на покутські землі. Усні оповідання, перекази, меморати, мов у дзеркалі, відбивають найяскравіші моменти людської екзистенції: життя, голод, спрага, біль і відчай, втрата, зрада, страх, смерть, що є концептами текстів, в яких найбільше проявляється чуттєвий образ. Для їхньої інтерпретації корисними вважаємо методологічні висліди дослідників усної історії та культурної антропології, які в образах минулого бачать не тільки елементи конструювання оповідання, але й вираження складних сенсів, контекстів, емоцій людей [23, с. 320]. Ці образи є своєрідною формою збереження індивідуального травматичного досвіду в колективній пам'яті через так звані «сигнали» травми [11, с. 173, 180].

За сюжетним наповненням *історичні перекази* з Покуття, які перебувають здебільшого в пасивному репертуарі, а відтак потребують нашої пильної збирацької уваги, пов'язані з політичним і соціальним життям українців першої третини ХХ ст. Нам вдалося записати фольклорні тексти про події Першої світової війни (1914-1918). Серед них оригінальними є сюжети, де головним персонажем є добрий цісар (мотиви «перебраний цісар», «милосердний цісар»), про австрійську військову дисципліну, про «неграмотних» черкесів і «багатих» москалів; про полон (втеча січового стрільця з сибірського полону); про воєнну звитягу і поразку (прорив та втеча стрільця з оточення, невдалі переговори січових стрільців з денікінцями). Регіонального типу є перекази про насипання стрілецьких могил (сюжетотворчі мотиви «дівчата кіньми накидують глину на стрілецьку могилу», «вороги розрили стрілецьку могилу» (с. *Тулова*, Снятинського р-ну [1, арк. 125]), в яких бачимо безпосередній зв'язок із загальноукраїнською епічною традицією ХХ ст., для якої типовою є тенденція до міфологізації героя-оборонця за допомогою мотиву «творити могилу» [18, с. 103].

Крізь призму індивідуального сприйняття сучасних респондентів (у нашому випадку це були переважно літні жінки) і колективно-усної оповідної традиції регіону, можна простежити механізм творення та символізацію образу війни, персоналізація якої очевидна передовсім в епічних узагальненнях. Такими є формульні вирази, сталі кліше, що структурують початок («Я вам скажу. Тоді, за Австрії, така *война* не була, як типер») та кінець текстів («То таке – *война, то война*»). Нерідко вони увиразнені за допомогою метафоричного епітета (*страшний, страшне*), що увійшов до фольклорної художньої системи як типова атрибутивна ознака образу війни [13].

Хронотоп переказів про «австрійську вóйну» (народна назва, що вживається на західноукраїнських землях) формують ключові слова. Скажімо у піснях-хроніках, як справедливо зауважив Р. Кирчів, це конкретні (цифрові)

означення часу, дня тижня, його добової пори, обставин, коли надійшла звістка про початок війни [10, с. 101]. У прозових творах, як правило, використовується семантична опозиція просторових образів, виражених через повтори вказівних займенників «тут» – «там». Такою є композиція оповідання про голодного новобранця, з яким щиросердний сусід поділився хлібом і цукром за мить до його трагічної загибелі:

«Казав тато не раз. Каже, ми там коло коней, а тутка стрілянина. А тутка наш сусід та й їхав, казав:

– Якове...

Та й тато дав хліба і всього. Знаєш. Ну та вони пішли. І зараз стрілянина. І його убили, **чуєте**.

[К.О.: *То тато дав хліба, він поїв і його вбили?...*]

А тато чистив коні, *знаєте*. І каже до него:

– Ілька, ти...ходи, – зачели говорити до него, – ти голоден. Ходи, я тобі дам хліба, то...

І він, тато, дав хліба, цукру йому. А він, як сів, як поїхав і там недалеко і помер. Стрілянина була. Вони [батько – О. К.] розказували всьо. То таке – *война, то война*».

(Запис О. Кузьменко 6 липня 2013 р. (субота) у с. Угорники Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Хоміцької (Будзуляк) Марії Яківни, 1935 р. нар).

Слід відзначити, що мотив голоду є одним з домінуючих у текстах про війну, він проявляється у різних формах: у сюжетних колізіях, у характеристиках головних персонажів, які терплять голод, нужду, переслідування (в італійському полоні, під час фронтівих переходів тощо), у репліках та коментарях оповідачів, які виділяють цей момент, концептуалізуючи його у свідомості носія традиції як один з головних елементів у конструюванні образу війни. За спостереженнями філософів, відчуття голоду є тим станом, який здатний руйнувати суспільну єдність, він «призводить до неадекватних суспільних дій, які можуть перерости у масову агресію чи суспільну регресію (застиглості, зачарування голодом є передчуттям, символом бездонності Ніщо, зміною вектора людини на небуття, у смерть)» [21, с. 111].

Пов'язаність екзистенційних образів з конкретними предметними реаліями, що набувають ознак символів (наприклад, «хліб») – типова риса поезики аналізованих текстів. Так у переказах, що нерідко закроєні на антитезовому змалюванні образу ворога («москаля») у відповідній послідовності їх двох типів («перші» vs «другі»), віднаходимо цю художню деталь:

«...Шо казали. За австрійської війни, наші розказували, *було дуже добре* в армії. Мій дід був в австрійській ... *Пеца Василь*. Був на австрійській війні. І він казав, що годували добре і ми мало що *стріляли*... там. Бо, каже, *шкодá було людей вбивати*. Так, це бабка моя розказувала: *шкодá було* вбивати і *ми мало що стріляли*. А годували дуже добре. І маскалі тоже були *багаті*. Мали *хліб такий великий* приносили. Та. А вже *другі маскалі* були з вошима. [сміється].

(Запис О. Кузьменко 6 липня 2013 р. (субота) у с. Тишківці Городенківського р-ну Івано-Франківської обл. від Романиці (Грималюк) Любов Іванівни, 1954 р. нар.).

Портрет антагоніста передано через оказіональні атрибутивні ознаки («мали хліб») та епітети «багаті». Інколи вони доповнені описово-предметною характеристикою («з вошима»), що, фактично, відтворює стереотип «нечистого чужинця», притаманного загальнофольклорній картині світу [2, с. 8]. Маркуючими елементами в стереотипізації ворога (чужинця) у текстах переказів можуть бути також короткі коментарі щодо моделі поведінки персонажів. Найбільше вони стосуються етноконфесійних різниць («вона казала, що не всі йшли молитися, що не всі вірили в Бога» (с. Коршів, Коломийський р-н) та психофункціональних характеристик («дикий», «підлий», «страшний»):

[...] «І з Денікіном переговори не склалися. Хотіли ці січові стрільці за **Україну хотіли домовитися**, аби якось Україна була **вільна**. Би вони відпустили маскалі Україну. І так що **маскаль все є підлий**. Підступний, знаєте».

(с. Тишківці, Городенківського р-ну);

[...] «Там була гора така. Гора є. Казали тато, що горіла **вічно** та гора. Відкись добирав той **вогонь**. То рік горіла та гора. Ну і билисі на тій горі. Наші українці на долині, а «італія» на горі. Італійці. І через то дуже багато попало в плен українців. І були в плену. То казали, що се такий був нарід неважний в Італії тогди, такий якийсь був, гі дикий. **Вони розказували про се**».

(с. Баб'янка Коломийського р-ну).

Відомо, що типовою ознакою поетики історичних переказів є специфічно фольклорне осмислення дійсності, де факт, переломлений через народну фантазію і стійку суспільну візію щодо політичних процесів та історичних персонажів минулого, інспірує опосередковане його сприйняття через витворення знаку і символу [24, с. 103]. Загалом сюжети сучасних фольклорних наративів про світову війну, в яких як влучно висловився А. Лобода, відображено «сумні малюнки різних бойових подій та вражінь від них» [с. 4] сформовані, як правило, на основі однієї події чи яскравого вчинку головного

героя. Це ілюструють, скажімо, перекази, де головним персонажем діє Франц-Йосиф, фольклоризований образ імператора Австро-Угорської імперії Франца-Йосифа I (1830-1916), через який проявляються елементи наївного монархізму. Типологізація «справедливого і доброго» цісаря ґрунтувалася на прихильному ставленні його до українців, яких вважав лояльними до Габсбургів [7], що відобразилося в історичних піснях та піснях-хроніках, яких найбільше було створено на Гуцульщині, що сусідує з Покуттям:

А наш цісар вже старенький тає [добре знає],
За своїми діточками руки заломляє:
– Мої стрільці молоденькі воюють вірненько,
Я вас пуцу до Австрії на землю рідненьку.
Я вас пуцу додомочку і дам вам медалі,
Бо там моє вірне войско кров свою зливає.
[20, с. 319].

Нам вдалося записати кілька зразків переказів про цісаря, що разом із згаданими вище піснями-хроніками, багато з яких все ще зберігаються у рукописах в малодоступних архівних колекціях фонду Володимира Гнатюка в Інституті фольклористики, мистецтвознавства та етнології ім. М. Рильського [6; 17], формують триєдиний образ монарха. У цьому образі поєднано і реальний монарх, і «милосердний» цісар, і казковий персонаж. У цьому вони відрізняються від соціально-побутових жовнірських пісень XIX ст., в яких демінутивний номен («цісар Францишик», «цісарик») ужитий з метою увиразнення саркастичного ставлення до конкретної особи, яка є уособленням неминучого зла. З причини дуже слабого представлення у друці згаданого вище прозового матеріалу та повної відсутності таких текстів в академічному виданні радянського часу («Легенди та перекази» (1985)) проілюструємо кілька з них. Наприклад, переказ із сюжетом про перебраного цісаря, який дбав, щоб його військо не було голодним:

«Розказували мої баба за австрійську війну. Шо були австріяки, то були **дуже добрі люди**. Дуже добрі люди. А як москалі прийшли – коли була Австрія, воювала з Москвою – то **страшні** були люди ці москалі. **Страшні**. Ви собі, як хочте, але мені так баба розказували. А австріяки були **добрі люди**: ділилися зі всіма, були **культурні**, ділилися з усіма людьми.

І хтось був поскаржився на ... Франц-Йосифові **був поскаржився**, що... з **війни**... з **солдатів**, що їх **погано годують**. І він перебрівся – Франц-Йосиф **перебрівся** на... **старця**. Перебрівся на старця і приїхав сюди до цих... до цих **вояків** і їх поставив в шеренгу. І він вже тоді перебрівся як **цісар**, як цар. І казав, що я прошу вас висловити своє ... **недовольство** своє арміюв. Вони

кажуть, що всьо дѳбре, лиш нас погано годують. *Це мені так розказувала моя бабця.*

А він тоді взяв (*це було взимі*), він взяв у жменю снігу, зліпив таку-во [показує] **сніг** і дав тѳму старшѳму, і каже:

– Передай усім солдатам.

Ця шеренга цих солдатів ... остання ця кўлька снігу перейшла до тѳго солдата, то вже сі **лишило шо? Мало**. А він каже:

– Ось бачте, бачте, як є! *Ми вам всьо* відпускаємо, так як це. Але нім дійде цей продукт до останнього солдата, то лишеї сі вже цей... **мізга** ця».

(Запис О. Кузьменко 5 липня 2013 р. (п'ятниця) у с. Велика Кам'янка Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Ніньовської (Ткачук) Ганни Михайлівни, 1922 р.нар. у с. Жукотин, сер. спец. осв.).

У цьому тексті розпрацьовано кілька мотивів, що мають міфологічні корені, зокрема мотив «переодягання», «божого заступництва», характерного для епічних жанрів. Мотив «перебраний цар» актуалізувався в легендах пореволюційного часу [с. 302-30], та як сюжетотворчий мотив «перебраний цісар» (варіант «перебраний цісаревий син») залишається надалі активним у гуцульських та буковинських легендах про кріпосника Ромашкана й скасування панщини [с. 271-272, 276].

У висновках відзначимо широкий жанровий і тематичний діапазон фольклорної неказкової прози Покуття, що передає, як висловився свого часу І. Франко, «живий, реальний ґрунт відомих фактів і відносин». Разом з тим специфіка репертуару оповідної традиції регіону виявляє філософсько-етичні, світоглядні, етностереотипні, моральні аспекти буття українців. У персонажній системі переказів про світову війну стійкою є тенденція фольклорної типологізації образу героя в просторовій парадигмі «свій» vs «чужий». У сюжетно-мотивному наповненні прослідковуємо перевагу трагічно-героїчного та трагічно-екзистенційного змалювання життєвої історії з минулого та ідею внутрішньої свободи суб'єкта цієї історії. У них виявляємо також характерні риси ментальності українців: їх глибоку релігійність в імперативних проявах «не убий», «молися», а також орієнтацію на загальнолюдські моральні цінності (нагодувати голодного, марно не вбивати) та естетику добропрекрасного («австріяки були дѳбрі люди: ділилися зі всіма, були культурні...»), що у своїй сукупності були і залишаються базою компенсаційної похідної щодо душевної травми, викликаної історичними подіями ХХ ст.

ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ ФОЛЬКЛОРНОЙ ПРОЗЫ ПОКУТЬЯ (ЛОКАЛЬНЫЙ РАКУРС ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАВМЫ)

РЕФЕРАТ

В статье проанализирована поэтика фольклорных исторических преданий и эсхатологических рассказов о Первой мировой войне (1914-1918), которые автор записала на территории Покутья в 1997, 2013 гг. Освещены семантико-синтаксические особенности текстов. Выделены наиболее устойчивые сюжеты и продуктивные мотивы, с помощью которых отражен коллективный исторический опыт. Прокомментировано типичные вербальные модели, в которых задействованы экспрессионистические образы жертв войны в различных жизненных ракурсах (плен, фронт, оккупация, ранения, смерть). Сделано сопоставление с повествовательной традицией пограничных этнорегионов (Ополье, Подолье, Буковина) на эту тематику.

В заключении говорится о семантике образов, в которых прослеживаются характерные черты украинской ментальности: глубокая религиозность, ориентация на общечеловеческие моральные ценности и эстетику добропрекрасного, которые являются компенсационной производной травмированного душевного состояния.

Ключевые слова: Покутье, локальная традиция, фольклорный нарратив, текст, мотив, образ, коллективная память, повествовательная традиция, историческая травма.

Kuzmenko Oksana

PECULIARITIES OF POETICS OF THE FOLKLORE PROSE FROM POKUTTIA

(LOCAL DIMENSION OF THE HISTORIC TRAUMA)

SUMMARY

The presentation deals with analysis of poetics of the folklore historical narrations and eschatological stories about WWI (1914-1918) recorded by the author within the Pokuttia terrains in 1997, 2013. It elucidates semantic and syntax peculiarities of the texts. The author emphasizes the most persistent and productive motives which help to reflect the collective historical experience.

The researcher comments on the typical verbal models involving expressionist images of the war victims in various life situations (captivity, front fight, occupation, injury, death), as well as juxtaposes them against the narrative tradition of borderline ethnic regions (Opillia, Podillia, Bukovyna) on the same issues. The

conclusions contain the semantics of images with traces of typical Ukrainian traits: deep religiousness, orientation towards general human values and the aesthetics of good and beauty which make a compensative derivative of a traumatic mental state.

Key words: Pokuttia, local tradition, folklore narrative, text, motif, image, collective memory, narrative tradition, historic trauma.

Джерела та література:

1. Архів Інституту народознавства НАН України. – 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.]).
2. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. – М.: Издательство «Индрик», 2005. – 288 с.
3. Бессонов И. А. Образ чудовищных птиц в эсхатологических рассказах // Живая старина. – 2012. – № 1 (73). – С. 4-7.
4. Бріцина О. ХХ сторіччя в усній історії українців (нотатки до питання про історизм фольклору) // У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод та джерело : зб. наук. ст. / за ред. Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. — Харків : Видавництво, 2010. — С. 134–144.
5. Бріцина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині (тексти та розвідки). – К. : Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2004. – 575 с.
6. Гнатюк В. Війна і народна поезія // Календарик для українських січових стрільців і жовнірів-українців на 1917 р. – Відень, 1916. – С. 68-84.
7. Енциклопедія українознавства / за ред. проф. д-ра В. Кубійовича. Перевидання в Україні. – Т. 9. – Львів, 2000. – С. 3530.
8. Історичні перекази українців / зібрав та опрацював В. Сокіл. – Львів: Вид-во М. Коць, 2003. – 327 с.
9. Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України : нариси і статті. – Львів, 2002. – 350 с.
10. Кирчів Р. Двадцять століття в українському фольклорі. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2010. – 536 с.
11. Кісь О. Колективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про голодомор // У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод та джерело : зб. наук. ст. / за ред. Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. – Харків, 2010. – С. 170-191.
12. Кузьменко О. Актуалізація образу “могила” у сучасній фольклорній традиції про січових стрільців // Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті / Матеріали міжнарод. наук. конф. в рамках V Між народ. фестивалю українського фольклору

- “Берегиня” / за ред. проф. В. Давидюка. – Луцьк: ПВД “Твердиня”, 2007. – С. 260-270.
13. Кузьменко О. Епізод як структурна домінанта фольклорних наративів про Першу світову війну // Народознавчі зошити. – Львів, 2012. – Ч. 2. – С. 286-293.
 14. Кузьменко О. Соціально-побутова пісенність Покуття: трансмісія локальної традиції // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури : зб. наук. пр. // Мат-ли міжн. наук. конф. «Одеські етнографічні читання» / [редкол. : Борисенко В. К. Дмитренко М. К., Кожоляно Г. К. та ін.]. – Одеса : Вид-во КП ОМД, 2013. – С. 298–316.
 15. Легенди та перекази / упоряд, та приміт. А. Л. Іоаніді; вступ. ст. О. І. Дея. – К. : Наукова думка, 1985. – 400 с.
 16. Лобода А. З пісень на Україні про Світову війну 1914-1918 рр. // Етнографічний вісник. – Київ, 1927. – Кн. 4. – С.3-7.
 17. Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Рильського. – Ф. 28-3. – Од. зб. 237. – 133 арк. (Вірші, пісні (б/м), розповіді з часів Першої світової війни. Власна творчість та записи в Зах. обл. України. 1914-1920); там само. Ф. 28-3. – Од. зб. 247. – 41 арк.: («Я був в Румунії...» Оповідання, анекдоти, поетичні твори. Тематика історична (з часів Першої світової війни). Записав П. Шекерик-Доник на Станіславщині та ін. місцевостях. 1915-1918); там само. Ф. 28-3. – Од. зб. 270. – 12 арк. (Вірші, пісні (б/м), розповіді про події Першої світової війни, побутові. Власна творчість та записи надіслані з фронту Мацієвичем. 1916-1920 рр.).
 18. Павленко І. Я. Легенди та перекази Нижньої Наддніпряниці: буття у просторі та часі. – Запоріжжя, 2006. – 243 с.
 19. Співанки-хроніки. Новини / упоряд. О. І. Дей, (тексти), С. Й. Грица (мелодії). – К. : Наукова думка, 1972. – 557 с.
 20. Стрілецькі пісні / упоряд., запис, вступ. ст., комент. та додат. О. М. Кузьменко. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2005. – 639 с.+ 32 с. іл.
 21. Туренко О. С. Страх. Спроба філософського усвідомлення феномена : монографія – К.: ПАРАПАН, 2006. – 213 с.
 22. Чистов К. В. Реконструкция текста и проблемы текстологии преданий // Текстология славянских литератур: Доклады конференции. Ленинград, 25-30 мая 1971 г. – Л.: «Наука», 1973. – С. 145-172.
 23. Baraniuk T. Symboliczne obrazy lat wojny. Narracje z pogranicza // Studia Etnologica: Na pograniczu „nowej Europy”. Polsko-ukraińskie sąsiedztwo / pod. red. Magdaleny Zowczak. – Warszawa: Wyd-wo DIG, 2010. – S. 319– 329.
 24. Kadłubec D. O modelowaniu historii w folklorze // Nowe konteksty badań folklorystycznych / red nauk. J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolinska. – Wrocław: Polskie tow-wo ludoznawcze, 2011. – S. 91-104.

УДК 392-054.74[(477.86/.87):(477.74)]

БОЙКИ СЕЛА МАРИНОВЕ: РОЗВИТОК ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ПІСЛЯ ПЕРЕСЕЛЕННЯ

Розглядається питання особливостей розвитку традиційної культури бойків в селі Маринове. Акцентується увага на питаннях адаптації господарства і побуту бойків в нових умовах, дотримання ними звичаєво-обрядового комплексу, його розвитку під дією ідеологічного, соціального, полікультурного чинників.

Ключові слова: бойки, депортація, Одещина, обряди, звичаї, традиція, культура.

Тема депортації українців із районів, які відійшли до Польщі після II Світової війни, висвітлена в історіографії у обсязі, достатньому для розуміння причин, засобів реалізації урядової політики і самого процесу переселення. Однак питання адаптації переселенців в регіонах розселення, розвитку культурно-побутових традицій не досліджені і потребують, насамперед, формування відповідної джерельної бази. Інформація про депортацію міститься у численних документах органів влади, але основним джерелом для висвітлення проблеми є спогади самих переселенців, адже у відповідних адміністративних розпорядженнях в основному зафіксовано уніфікований, незалежно від місця розселення, механізм депортації, тоді як власне адаптація здійснювалась у кожному регіоні по-різному, залежно від специфіки регіону, від чого залежав подальший розвиток традиційно-побутової культури.

Робота по збору і публікації спогадів переселенців лише розпочалась. З'явилися перші видання. В одному із них «Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року» [3] автор І. І. Ніточко опублікував документи, документально зафіксовані факти з історії переселення і розселення, свої спогади, свідчення людей, які дають можливість простежити деякі питання адаптації і розвитку традиційно-побутової культури переселенців в село Маринове Березівського району на Одещині. Це були бойки села Устянове Нижньо-Устрицького району [3, с. 14].

Відповідно до договору № 121 від 15 лютого 1951 року про обмін ділянками державних територій в різні області України переселили українців з земель, що відійшли до Польщі. Одещина також входила до зони розселення переселенців. Під час четвертої хвилі депортації українців у 1951 році на Одещину за 116 днів переселено у 20 сіл 1933 родин [3, с. 7], чи 10283 особи [3, с. 30].

Як же вплинуло переселення на усталену систему життєдіяльності переселенців? Депортовані вивозили одяг, взуття, білизну і навіть реманент, тому мали можливість бодай частково дотримуватись традицій принаймні господарсько-побутових. Але цього не сталося з кількох причин. По-перше, далеко не всі знаряддя праці можна було перевозити, оскільки існували обмеження – 2 цнт на родину. По-друге, інші природні і кліматичні умови змушували опановувати нові агротехнології, а колгоспна система функціонування сільського господарства не відповідала традиційним на батьківщині формам ведення господарства.

До нових кліматичних умов, природи степу важко пристосовувались не тільки люди, але й тварини. Корови гинули через 2-3 місяці [1, с. 124- 125], а за рік вони майже всі загинули, адже не звикли до степової спеки і такого корму як солома [3, с. 36]. У своїх спогадах Іван Ніточко вказує на досить виразні відмінності і пов'язані з ними труднощі, з якими стикнулися переселенці – соціальні, побутові, господарські: «...там готували їжу на печі та в печі, яку палили дровами, тут дрова були дефіцитом. Там готували їжу з дарів природи, лісу і городу, тут все горіло від спеки. Там корова їла тільки сіно, тут заставляли її їсти соломі.... Там дітей виховували не тільки сім'я, але й церква, а тут церкви не було» [3, с. 96]. Відсутність дерев, трави (у порівнянні з передгір'ям Карпат – авт.), суховії, нестерпна спека, відсутність якісної питної води справляли на переселенців гнітюче враження. Вино і баранину, поширені в степу продукти селяни-бойки у себе дома не вживали, а картопля – основний продукт харчування на батьківщині – на новому місці виявилась дефіцитом [9, с. 122]. Навіть до гіркого на смак (через вживання гірких степових трав) молока від корови потрібно було звикати [5, с. 138].

Трансформації зачепили практично усі побутові норми. Зокрема звичаєвої практики технології будівництва, планування і облаштування інтер'єру житла, садиби [3, с. 36]. Новозбудовані житла для переселенців відрізнялися від звичних для них, традиційних, хоча й траплялися винятки, коли вдавалось розібрати дерев'яне житло, перевезти і встановити його на новому місці [7, с. 110]. Але навіть новобудови, їх називали «типові», чи стандартні «коробки» розміром 5x9 м. [5, с. 137], які не мали нічого спільного з традиційними житлами переселенців, були ще не закінченими, без вікон і дверей [6, с. 126]. Чимало з таких жител будували нашвидкоруч, вони були вологі і малоприсадатні для життя [2, с. 128]. Існували проблеми з опаленням, для обігріву житла і приготування їжі використовували в основному солому, траву «перекотиполе», стебла соняшника [5, с. 138]. Люди не розуміли простих, з точки зору місцевих селян, реалій життя. Наприклад, чому потрібно було змішувати глину з соломі, для того, щоб мазати хату, чому в хаті відсутня

підлога, а землю потрібно мазати кінським гноєм, чому їжу варять в «кабиці», а свині пасуться прив'язаними на мотузці, наче телята [9, с. 133]. І все ж на новому місці намагалися облаштувати, як і на батьківщині, подвір'я, вибілювали хати, садили сади і квіти [7, с. 110].

Але дотримання деяких традиційних практик стало неможливим одразу ж по прибуттю на нові місця. Виявилось проблемним дотримання релігійної і обрядової практики. Спочатку переселенці після роботи збиралися біля храму чи навіть колишньої церкви, співали церковні пісні, поки влада не заборонила, мотивуючи своє рішення боротьбою з релігійною агітацією [9, с. 122].

Досить тривалий час переселенці дотримувались усталених звичаїв і обрядів, які стосувалися родини, найближчих родичів, не були пов'язані з залученням значної кількості членів сільської громади. Це, насамперед, обряди і звичаї сімейної обрядовості. Так, через певний час після народження дитини у присутності родичів і друзів здійснювали першу купіль з елементами магії: у воду, залежно від статі дитини, клали гроші, гребінець, дзеркальце, зерно. Хлопчикам клали цвяхи, молоток, щоб став майстром. У першу купіль додавали свячену воду, щоб до дитини не чіплялося зло. Воду після купелі виливали далеко за межами двору [3, с. 99-100]. А для породіллі і її дитини, на протязі 10-15 днів після народження дитини, родичі і друзі приносили потрібні продукти і речі, і обов'язково курку на «росів» (бульон). На хрестини приносили обов'язково крижму [3, с. 100].

При ім'янареченні дотримувались давнього звичаю називати дітей іменами дідуся чи бабусі.

Розвинутим був інститут кумівства – важливого чинника у вихованні дітей і взаєминах дорослого населення. Бути кумом і хрещеним батьком вважали справою почесною і відповідальною [3, с. 100]. Їхня присутність була обов'язковою при здійсненні обряду постриження. В урочистій атмосфері кум вистригав волосся у дитини навхрест: над чолом, на потилиці, над вухами. Волосся зав'язували у хустинку і зберігали до одруження [3, с. 101].

Дотримувались і традицій етнопедагогіки. Методи народного виховання також не вирізнялися своєю специфікою. Дітей змалку привчали до виконання нескладних, але потрібних для господарства робіт, виховуючи у них дисципліну і відповідальність. Дівчата вже в 10 років доїли корову, готували їжу, працювали на городі, готували посаг (шили одяг, вишивали), хлопці виконували чоловічу роботу: доглядали худобу, працювали на гармані, помічниками на будівництві [3, с. 101]. Дві основні чесноти батьки виховували у дітей – працьовитість і людяність. Ледарство вважалось неприпустимим, а обов'язки і усвідомлення необхідності повсякденної наполегливої праці діти сприймали від батьків. Відношення до старших розглядалось як мірило

вихованості і своєрідний іспит результату виховання батьками своєї дитини. І тут переселенці також не вирізнялись на тлі загальноукраїнської етнопедагогіки. Повага до старших мала проявлятися в найменших дрібницях. При зустрічі з людьми старшого покоління, вітаючись, знімали головний убір, а дитина при зустрічі на вулиці зі старшою людиною повинна була зняти головний убір та привітатися: «Слава Ісусу Христу» [3, с. 103]. У разі недотримання дітьми цього звичаю, старші повчали, ставили до відома батьків, що сприймалось останніми як вельми неприємний закид і незадовільну оцінку їх як вихователів власних дітей. У родинах зберігалась підпорядкованість матері. Усі господарсько-побутові розпорядження батьків молодь виконувала беззастережно, як і заборони чи обмеження [3, с. 105]. Тобто, етнопедагогічні традиції передбачали прищеплення молоді норм поведінки у громаді і родині.

Чимало звичаїв стосувалися сільської молоді. Як і раніше молодь проводила дозвілля в молодіжних громадах, організація і функціонування яких відповідала усталеним правилам і нормам. Так, дотримувались черговості вступу братів до парубоцької громади. Молодшому дозволялося ставати «повноцінним» членом громади лише після одруження старшого. Такі ж вимоги існували і для сестер; молодша не могла вийти заміж раніше старшої. Молодь під час спілкування, особливо у присутності дорослих, дотримувалась певних обмежень і засторог: пара не розмовляла під час танцю, у проміжках між танцями парубки і дівчата дистанціювались, гуртуючись окремо [3, с. 104]. Дівчина на виданні знаходилась під особливою увагою громади. Вона мала бути чемною, а основне її завдання – шитво, особливо перед сватанням [3, с. 106]. Дітей і молодь виховували у дусі беззаперечної поваги до старших і батьків. Одруження молоді обов'язково відбувалося у формі весілля і якщо молода не могла йти «від столу» (влаштування весілля – атв.), то одруження не вважалось можливим. Дотримання ритуалу «весільного столу» було справою сільської громади, яка, у разі фінансової неспроможності молодого чи молодої, брала цю організаційну функцію на себе. Наводиться приклад, коли сусіди і знайомі накрили весільний стіл і видали заміж двох круглих сиріт-сестер в один день [3, с. 107].

Зазвичай весілля тривало три дні і відбувалося у молодого і молодої одночасно.

Традиційними для бойків були і весільні чини. Крім молодих, на весіллі було декілька дружок, та дружбів, старший староста і старший дружба.

На початку 1960-х років вбрання учасників весілля ще відображало етнографічну специфіку. Дружки вбирали білі вишиті блузки, запаски, взували червоні чобітки, на головах мали вінки з різнокольоровими стрічками [4, с. 141]. Дружби також вбирали вишиті сорочки. У молодої на голові був

вінок з парафіну, а з вінка до долу спускався вельон [3, с. 107]. Слід відзначити, що дружки до середини 1960-х років використовували святкове вбрання, привезене з батьківщини [3, с. 106]. Певний час переселенці доношували привезений «традиційний» одяг: широкі спідниці («семиклинки», зшиті з семи клинів), квітчасті «блюзки» (кофти), запаски (фартухи) з шляркою (оборкою) [3, с. 106].

З часом, поступово традиційне весілля трансформувалось. З 1960-х – 70-х років у Мариновому почали одружуватись без застережень. До цього не вважалося престижним вийти заміж за росіянина чи одружитися з росіяною, чи місцевому одружитися з переселенкою [3, с. 98].

Через десять років після переселення перестали одягати національний одяг молоді і свідки [3, с. 108].

Слід зауважити, що весільна обрядовість бойків у цій місцевості серед інших вирізнялась своїм розмаїттям обрядів і змістовим наповненням і являлась певним зразком для запозичень, що підтверджується підвищеною увагою як сусідів-українців, так і представників етнічних груп, що проживали поблизу Маринового.

На трансформацію обрядовості впливали різні чинники, у тому числі і достаток родини. Якщо в кінці 1950-х на початку 1960-х років статки родин були незначними, а учасниками скромних не гучних весіль були в основному родичі та сусіди, а за участі 50 гостей весілля вважалося дуже великим [3, с. 107]., то згодом, покращення життя позначилось у тому числі і на весільній обрядовості. Збільшилась кількість не лише весільних гостей, але й весільних чинів. Зросла кількість дружок і дружбів, з'явилася можливість використання якомога більшого набору обрядових атрибутів, а разом з тим, і виконання більшості обов'язкових весільних обрядів, що не тільки перетворювало весілля у яскраве дійство, а й запрограмувало, як вважалося, міць і добробут нової родини. Таке весілля ставало об'єктом запозичень сусідами – представниками інших національностей, адже за сімейним святом бойків спостерігали односельці, мешканці навколишніх сіл.

Традиційний уклад життя вдавалось налагодити і певний час утримувати за умов компактного розселення окремою сільською громадою, чи навіть частиною сільської громади. За таких умов переселенці дотримувались своїх звичаїв, колективно святкували, зокрема Запусти, Великдень [9, с. 123], Святий Вечір, Різдво, Водохреща. Молодь влаштовувала вертепи, колядувала, співала воскресні пісні [6, с. 139]. З календарної обрядовості дотримувались виконання можливого в умовах нового оточення. Одразу ж депортовані зрозуміли, що навіть україномовне оточення відрізняється церковно-релігійною орієнтацією, відношенням до обрядових традицій. У такій ситуації дотримувались

виконання обрядових свят у колі родини. На Святвечір готували 12 страв, ворожінням дізнавались про майбутній врожай, співали старовинні колядки. На Великдень освячували паски, розмальовували воском писанки [3, с. 104].

Отже, на новому місці переселенці намагалися зберегти традиційну систему життєдіяльності. У Мариновому до них проживало десяток місцевих довоєнних сімей – переселенці з Київської, Волинської областей і навіть з Румунії [3, с. 11], тобто навіть в українському селі опинялися переселенці з різних областей України – носії різних регіональних традицій. Принаймні перше десятиліття бойки дотримувались усталених традицій, однак з часом інтеграційні процеси нівелювали розмаїту етнічну палітру села. Поступово ідеологічний чинник, етнокультурна варіативність села і сусідніх сільських громад визначали напрями розвитку культури. За чверть століття у цьому селі, практично зникли мовні ознаки, хоча окремі лексеми і елементи обрядовості вказують на колишню бойківську ідентичність її носіїв.

Кушнір Вячеслав

БОЙКИ СЕЛА МАРИНОВО: РОЗВИТІЕ ТРАДИЦІОННОЇ КУЛЬТУРИ ПОСЛЕ ПЕРЕСЕЛЕНІЯ

РЕФЕРАТ

Рассматривается вопрос особенностей развития традиционной культуры бойков в селе Мариново. Акцентируется внимание на вопросах адаптации хозяйства и быта бойков в новых условиях, соблюдение ими обычаев и обрядового комплекса, его развития под действием идеологического, социального, поликультурного факторов.

Ключевые слова: бойки, депортация, Одесчина, обряды, обычаи, традиция, культура.

**MARINOVO`S ETHNIC GROUP NAMED BOIKY:
DEVELOPMENT OF TRADITIONAL CULTURE AFTER
MIGRATION**

SUMMARY

The problem of characteristic features of the development of traditional culture of Marino`s Boiky is examined in the paper.

We focus on the problems of the Boiky`s economy and lifestyle adapted to new conditions, their observance of costumes and rites under the influence of ideological, social and polycultural factors.

Key words: the Boiky, deportation, Odessa region, rites, customs, tradition, culture

Джерела та література

1. Карич Г.Ф. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.-С. 132.
2. Марусяк М.І. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.- С.128-129.
3. Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.- С. 240.
4. Орловська Г.І. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.-С.140-141.
5. Охота М.І. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.-С.136-140.
6. Охота М.М. (Халус) та Халус О.М. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.- С.126.
7. Проніна І.С. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.- С.109-113.
8. Римяк М.М. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.- С.121-124.
9. Смісько М.Ф. // Ніточко І.І. Остання депортація. До 60-річчя примусового переселення 1951 року.- Одеса, 2011.-С.132-133.

УДК 398.1(470.324=161.2)

ВОРОНЕЖСКИЕ УКРАИНЦЫ. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ФАКТОРЫ САМОСОЗНАНИЯ¹

Статья посвящена изучению этнокультурных особенностей и этнического самосознания украинцев российско-украинского пограничья, проживающих на юге Воронежской области. Рассмотрены некоторые аспекты сохранения ими своей этничности в годы советской власти, а также в постсоветское время.

Ключевые слова: Украинцы, самосознание, язык, культура, этнические контакты.

Исторически сложившаяся картина контактного проживания русских и украинцев на территориях, разделенных сначала административно, а затем государственно, мы имеем ввиду регион российско-украинского пограничья, позволяет выделить два типа сохранения и трансформации этнического облика и этнических взаимовлияний русских и украинцев.

Первый вариант – Брянское пограничье, которое в культурном отношении представляет собой некую переходную зону, для которой характерна нечеткость и мобильность этнической принадлежности. Специфика идентичностей жителей этой территории, как и типологически сходного района российско-белорусского пограничья, получила достаточно полное и научно аргументированное освящение в трудах Р. А. Григорьевой. [1., с. 59; 2., с. 41-51]. Другой вариант российско-украинского пограничья мы наблюдаем в зоне контактного проживания русских и украинцев на юго-западе Воронежской области. Здесь исторически, в результате переселенческой политики правительства и свободных миграций возникли компактные, в разной степени многочисленные и многолюдные поселения русских на Украине и украинцев в России (в основном Воронежская, Белгородская и Курская области). Их историей, особенностями культуры, этническими и языковыми взаимодействиями активно и плодотворно занималась Л. Н. Чижикова, результатом ее работы стала уникальная монография, а также ряд статей по культуре русско-украинского пограничья. Россошанский район, в котором проходили наши исследования, относится к одному из самых украинизированных районов Воронежской области. Как пишет Л. Н. Чижикова, население юга губернии представляло «сплошной украинский массив». По переписи 1926 г. украинцы составляли 90,3% сельского населения Россошанского у. По переписи 1979 г. украин-

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ 13-06-90408.

нцами себя назвали 95,3% сельских жителей. Последующие данные показывают уменьшение украинского и увеличение численности русского населения [3, с. 38].

Наше исследование – это в значительной степени продолжение и дополнение исследований Л. Н. Чижиковой, перенесенное в постсоветское время, то есть с момента образования государственной границы, одним из результатов которого было отделение воронежских украинцев от исторической родины.

Своеобразием российско-украинского пограничья данного региона можно считать тот факт, что этническая самоидентификация жителей приграничья сохранялась и практически не зависела от размещения по ту или другую сторону административной границы не только до революции, но и в значительной степени и после. Эту особенность, хотя и со значительными оговорками, связанными с выбором национальности в смешанных семьях в зависимости от места проживания, исследователи отмечали и советское время. В свою очередь, сохранение собственной идентичности способствовало сохранению многих особенностей этнической культуры, что не исключало заимствований у иноэтничных, но близких по культуре русских соседей, и взаимовлияний.

Задачей нашего исследования было выяснение этнокультурной специфики украинцев в так называемый советский период, а также определения возможных трансформаций в поведении и самосознании жителей, явившихся следствием новой политической реальности, то есть отделенности приграничных районов России границей от того государства, где украинцы являются титульной нацией.

Первыми массовыми переселенцами на землях нынешнего Россошанского р-на были украинские казаки, составившие Острогжский слободской казачий полк. В XIX в. основное население составляли русские и украинские крестьяне, при абсолютном преобладании украинцев.

Исследования в основном проводились в г. Россошь, а также в двух украинских селах: Новой Калитве и Лизиновке. До 1990-х годов это были весьма многочисленные (более 2000 тыс. жителей) и экономически процветающие села. Уже к концу XX в. экономическая ситуация была типична для сельской местности страны, ее отличали разрушение сельского хозяйства и бедственное экономическое положение селян. Собранные материалы позволяют сделать следующие выводы.

В обоих селах местные жители по-прежнему считают свои поселения украинскими. Соседних русских называют характерным для Украины этнонимом *москали*. По характеру этнического самосознания, то есть наличию определенной самоидентификации, ее значимости в ментальности (системе ценностей) местных жителей я бы условно выделила три типа. Первая – самая распространенная – группа жителей, для которых принадлежность к украинцам – это принадлежность по крови и историческим обстоятельствам. Рожденные

украинцами, они, не предаваясь анализу, считают себя также украинцами и, хотя и в разной степени, но сохраняют приверженность к местной культуре, определяя ее как один из вариантов украинской.

Промежуточной группой можно считать тех, кто относит себя к украинцам, но при этом оговаривает относительность своей украинской принадлежности в силу смешанного происхождения и русифицированности. И, наконец, есть группа лиц, для которых в системе ценностей, в самосознании этническая принадлежность почти или полностью не имеет значения. Особенно это характерно для тех, кто выезжал надолго из своей местности и жил в разном этническом окружении. Так, по словам пожилой жительницы с. Новая Калитва, много поездившей по России «у меня в паспорте записано, что я украинка, и дочь была украинка (когда в паспорте было). То есть мы не отрекаемся от этого, не хотим быть Иванами, родства не помнящими. А просто это воспринимается как своего рода эпизод в жизни». По-видимому, в данном случае можно говорить о переходе к сугубо гражданскому самосознанию. Интересно самоопределение еще одной жительницы украинского с. Новая Калитва. «Уехала с мамой после школы в Ташкент и потом мотались. Я вернулась, когда мне уже было 40 лет. Так что я уже русская. В семье стараюсь говорить по-русски, тем более, что я учитель русского языка. А мама говорит по-хохлацки и семья была чисто украинская. Мы не говорим, что мы украинцы, мы хохлы». То есть в данном случае отнесение себя к русским можно рассматривать как подчеркивание факта своего обрусения и одновременно как выделение российской принадлежности, то есть перед нами типичная многоступенчатость идентичностей. При этом, как явствует из контекста бесед, по возвращении в родные места именно украинская идентичность выходит на первый план.

В приведенном высказывании интересен еще один момент, имеющий отношение к самоидентификации местных жителей. Мы имеем ввиду разведение понятий хохлы и украинцы. Действительно, анализ различных формулировок самоопределения показывает некоторую неоднозначность ситуации с возможностью рассмотрения себя как равнозначной части украинского народа. Нередки формулировки, типа: «какие же мы украинцы, мы хохлы», «Мы не говорим, что мы украинцы, мы хохлы. Язык хохляцкий, смесь».

Между тем очевидно, что у абсолютного большинства считающих себя украинцами, или по местному самоопределению хохлами, присутствует желание принадлежности к украинскому этносу. Что же мешает чувствовать себя настоящими украинцами? Как правило, к основным факторам сами жители относят язык. По этому поводу можно привести образное замечание пожилой жительницы с. Лизиновка, сказавшей, что именно не владение настоящим украинским языком мешает ей относить себя к настоящим украинцам, а не

только к хохлам. И на вопрос, чем же еще отличаются настоящие украинцы заметила: «а настоящих я николи не бачила. А пишемся мы украинцами».

В то же время из контекста бесед ясно, что язык, владение им и его использование подразумевают гораздо более широкий дискурс украинской специфики. Для людей, не привыкших к обобщениям, язык выступает как некий символ, некое обобщение понятия украинский. Выясняется, что понятие украинский в представлениях и ощущениях местных жителей – это прежде всего эмоциональный образ Украины. Образ той необыкновенной, певучей, красивой родины, в которой жили их предки и как таковую, то есть как продолжение Украины, они воспринимали и свои села, хотя территориально они находились вне ее. Я бы сказала, что это проявление некоторой ностальгии по той родине, в которой они никогда не жили, но которая присутствует в их ощущениях. И куда, как неоднократно приходилось слышать, люди бы хотели съездить, для того, чтобы не просто посмотреть, а как бы войти в пространство украинской культуры. Из комментариев наших собеседников ясно, что у них вызывает устойчивый отклик в душе и украинская музыка, и визуальный ряд – вышивки, роспись, они дают ощущение близкого, теплого, родного. Как сказала женщина средних лет из с. Лизиновка «У русских своя культура, у нас своя. Ну вот как скажут *украинец* и сближение какое-то, что-то ласковое». Конечно, желание увидеть и почувствовать что-то родное на Украине, надежда на это связана с тем, что украинская специфика на российской территории в значительной степени размыта. И я бы не стала преуменьшать значимость эмоциональной составляющей в формировании этнического самосознания. К сожалению, эта ностальгия по своей культуре уходит из молодежной среды, на этот процесс влияет не только русский язык или культура местных русских, но и воздействие масскультуры. То есть того, что постоянно на слуху у молодежи. Безусловно, значение имеет и то, что молодежь осознает себя гражданами России, с которой связывает свое будущее.

Обратимся к некоторым аспектам функционирования и значимости языка, поскольку сами жители относят его к основным специфическим признакам своей культуры. Нас будет интересовать не сама характеристика языка, его сходство и расхождение с украинским, подобные заключения могут делать только лингвисты. В целом специфика языковой ситуации в зоне контактного проживания восточнославянских народов на пограничных территориях подробно проанализирована Р. А. Григорьевой [2, с. 30-40]. Нас в данном случае будет интересовать роль языка в сохранении этнической идентичности и в целом местной культуры, а также язык – как фактор, определяющий взаимоотношения с неместным населением. Нас интересовала позиция самих местных жителей в отношении украинского языка, желание знать его, тот отклик, который находит у них украинская речь. И конечно, мы изучали мнение разных категорий жителей

относительно возможности, желательности и форме включения курса украинского языка в школах.

Свой язык сами жители определяют как диалект украинского («мы не по-украински говорим, мы *балакаем*»). Но еще лет 30 назад украинская основа языка чувствовалась значительно сильнее, по отзывам переселенцев из русских районов области для них «практически ничего не было понятно». В настоящее время язык более русифицирован в основном за счет многолетнего русскоязычного обучения в школах, а также в результате многочисленных русско-украинских браков. Но в семьях и между собой местные жители по-прежнему употребляют традиционное наречие. За исключением старшего поколения характерно свободное владение как местным наречием, так и русским языком, автоматическим переходом с языка на язык. В целом местные украинцы считают, что их язык – не просто измененный со временем украинский, но и огрубленный. В результате некоторые наши собеседники, попадая в Россошь, жители которой в основном говорят на русском, или по общей характеристике «по городскому», стесняются своего наречия. По словам украинки из Новой Калитвы «переселенцы на Дону – они же украинцы. А сейчас уже Бог знает что. Я еду в город – стараюсь молчать. Наш языка грубее, чем украинский. Украинский более певучий».

В целом местные жители понимают литературную украинскую речь, хотя для многих это не абсолютно автоматическое восприятие родного языка. Образную характеристику своего восприятия украинской речи дала пожилая украинка из Россоши: «Што-то можно понять, а там слово слово догоняе и поймешь».

Как известно, период украинизации, когда украинский язык был введен практически во все сферы жизнедеятельности местных жителей, продолжался сравнительно недолго, и в начале 1930-х годов начался обратный процесс полного перехода на русский язык. Между тем у людей сохранялась потребность в приобщении как к украинской культуре в целом, так и, прежде всего, языку ее функционирования. По этому поводу можно привести воспоминание местной жительницы, относящееся к концу 1950-началу 1960-х годов. «У нас семья была очень привержена украинской культуре. Даже пример мне запомнился на всю жизнь. Мама первая в деревне купила радиоприемник. Тогда это была диковинка. А мама была механизатор и она любила всю технику. И там было три программы. И мы настроились на Украину и слушали все песни украинские. И приходили слушать целыми толпами и настраивались на Украину. И мы даже объявляли: приходите сегодня. И вот украинский язык... он до того какой-то.. он отвечает, что ли, тем потребностям души, которые были у людей тогда. Поэтому приходили, собирались». В этом доме родная украинская речь звучала не только по радио. «В нашей семье, больше ни у кого,

был Кобзарь как настольная книга. Сколько я себя помню, у нас полный дом и дедушка читает или Библию или Кобзаря. Приходили в основном, старые».

Язык продолжает служить основным фактором деления на своих и чужих. По общему мнению, и сейчас поговору сразу определяют не только этническую принадлежность вновь появившегося человека, то есть относят его к хохлам или москалям, но и выделяют не владеющих местным наречием в категорию чужих часто с негативным подтекстом. Конечно, в сельской местности всегда с большой подозрительностью относились к любым новым лицам, это особенность сельского менталитета, не исчезнувшая и до сих пор. И неумение владеть местным наречием усугубляло тенденцию к неприятию нового человека. Об этом говорят многие, испытавшие на себе, хотя и в разной степени, результаты неспособности перейти на местный говор. По словам уроженки с. Новая Калитва, вернувшейся в родную деревню после многих лет жизни в центральной России, она «по сей день» остается чужой. «Как говорят: “она задается! Разговаривает! Тут все балакают, а она разговаривает!”». Отличия в речи заставляют подозревать и иную этническую принадлежность, что служит дополнительным фактором отчужденности. Приведу слова жительницы Россоши, украинки, о ее жизни в деревне. «Жила пять лет в с. Александровка Россошанского р-на, там и москаля и украинцы. По языку можно отличить, где кто. Я там пять лет прожила, меня отличали: “Ты с города приехала, ты по-русски, не на нашем”. И нас как-то отстраняют от всего этого. Уже не так, как-то косо смотрят, раз ты городская. Хоть и не пять, а двадцать пять лет проживешь, все равно. Это и москаля и украинцы. С украинцами тяжелее было. Они меня за русскую принимали. А если ты по-русски говоришь, значит ты уже левый человек. Значит, ты уже не такая, а приписываешься. Вот разговаривай с ними по-ихнему». Особенно это ощущается в старинных украинских селах, где жители до сих пор чувствуют себя основным коренным населением, ценят свой традиционный уклад жизни и главное, где нет массового этнического смешения. Такова ситуация в с. Старая Калитва, о специфике которой говорят даже украинцы – жители Новой Калитвы. «В Старой Калитве националисты. Упрекают русских – раз уж тут живешь, говори так же». И добавляют: «Это и у нас есть».

В то же время язык становится мостиком, соединяющим людей и формирующим чувство общности. По этому поводу можно привести воспоминания жительницы Россоши о ее поездке на Украину. «Когда я еще училась в институте, вот такой бзик: захотелось поехать на Полтаву. Душа так. Никогда там не была, родители никогда ничего не рассказывали. Но мне туда очень хотелось. И поскольку я знала, что говор такой – не украинский, не русский, а Бог знает какой, я туда поехала. Там к русским относились не очень хорошо. Мы поехали с подружкой, которая по-украински не говорила. Мы сказали, что якобы мои предки здесь когда-то жили, а потом уехали. И я

приехала на родину. И я разговариваю с ними. И знаете, как они меня хорошо приняли. Мы жили неделю, практически ничего не покупали, нас бабушки угощали, чего только не носили. Это в начале 1980-х годов. Я сказала, что отсюда родом, они меня послушали, они меня поняли. А вот подруга моя из Орловской области, ее не понимали, и она одну десятую понимала».

Однако обучение грамоте на русском языке и не владение украинским литературным в полной мере подчас служило препятствием для тех, кто хотел связать свою жизнь с Украиной. По воспоминаниям пожилой учительницы из с. Лизиновка еще в школе она стала интересоваться украинским языком, поехала поступать в институт в Луганск. «Покупала там украинские книги, газеты, было так интересно». Но не прошла по баллам, так как не сдавала украинский язык, сознавая что украинскую грамматику она не знает.

Как известно, расцвет украинской культуры в районе приходился на 1920-е годы – начало 1930-х годов, то есть на время украинизации. По словам директора росошанского музея в городе в это время вообще был культурный подъем. «Работал свой театр, ставили Наталку-Полтавку, Запорожец за Дунаем, пели на украинском. Был учительский институт до 1934 г., отовсюду звучали украинские песни. А потом все кончилось». Однако и в советское послевоенное время украинская культура и язык поддерживались наличием литературы на украинском языке и в домах, и в местных библиотеках, поступлением украинской прессы, о чем писала Л. Н. Чижикова. По словам местного краеведа и большого энтузиаста возрождения украинской культуры Алексея Сергеевича Девятко до 1950-х годов украинская культура в городе сохранялась хорошо. «На каждой улице были свои импровизированные театры. Ставили пьески на сюжеты, взятые из книжек или сами сочиняли, и все происходило на местном диалекте». Как вспоминают, еще в советское время украинский язык постоянно звучал со сцен Домов культуры, он был основным языком распространенного у украинцев песенного творчества. Впрочем, как подчеркивают наши собеседники и сейчас украинский язык преобладает в песенном репертуаре и в ДК и на различных посиделках. Возможно, следствием украинизации, активизировавшей интерес к украинской культуре, было, например, наличие до войны портрета Тараса Шевченко почти в каждом доме, о чем вспоминают престарелые жители региона. В настоящее время практически никаких печатных поступлений с Украины нет. Книги на украинском языке в библиотеках как правило, отсутствуют. При этом местные жители, в основном среднего возраста, сохраняют любовь к украинским авторам. По словам библиотекаря из украинского с. Лизиновка популярностью пользуются произведения таких авторов как Стаднюк, Павло Загребельный, Тарас Шевченко и других. В библиотеке есть даже отдельная полка с работами украинских авторов, но – на русском языке.

В настоящее время идут постоянные разговоры и предпринимаются отдельные инициативы по возрождению украинской культуры и украинского языка, который постепенно уходит из украинских сел. А вместе с ним уходит и сама способность включения в украинскую культуру. Одним из продуктивных способов сохранения языка является его возвращение в школы, что очевидно на примере самой Украины. В связи с этим нас интересовало мнение разных лиц, прежде всего тех, кто мог бы в данном случае играть роль экспертов, относительно возможности и целесообразности появления в разных вариантах украинского языка в учебных программах в школах украинских поселений. Результаты бесед позволяют сделать следующий вывод: введение украинского языка как предмета практически все считают нецелесообразным в связи с большой загруженностью учащихся². Более реальным считают введение факультативных занятий языком. Однако и в данном случае возникают два момента, не позволяющие активно продвигать идею факультативов. Во-первых, нет специалистов. Во-вторых, о каком собственно языке идет речь? Ведь изучение украинского литературного языка, принятое в школах Украины, также уведет от знания собственного наречия, то есть утерю локальной языковой культуры. Некоторые учителя – украинцы высказывают мысль о целесообразности введения факультативного преподавания не собственно языка, а украинской литературы, что позволило бы детям глубже погрузиться в украинскую культуру. При этом вспоминают, что в советское время стихи Тараса Шевченко входили в учебную программу, но в русском переводе.

Естественно возникает вопрос о том, есть ли смысл проводить анкетирование учащихся с целью выяснения их позиции в отношении возможности и формы преподавания украинского языка. По мнению экспертов, общий ответ будет отрицательным, поскольку дети не хотят лишних нагрузок. С моей точки зрения более оправданным было бы выяснение мнения не самих учащихся, а их родителей. Я исхожу из того, что лица среднего возраста часто высказывают сожаление о том, что не знают или недостаточно знают украинский язык. Следовательно, можно допустить, что сегодняшние подростки, видящие в

² Суждение пожилой учительницы русского языка, украинки из с. Лизиновка: «Еще во времена моего детства и юности очень много пели на украинском и в ДК все шло на украинском. Сейчас, я считаю, нет большой потребности в украинском языке. Давайте сделаем анкетирование среди школьников, многие ли хотят учиться на украинском языке. Я думаю, что никто не пожелает. (Факультатив?) И это сомневаюсь. Сейчас больше на английский пойдут. Может быть, в каких-то селах – да, а в Лизиновке – нет».

Мнение зав. редакцией районной газеты «За изобилие». «Я считаю, что очень бы хорошо было ввести украинский язык в школах, но нецелесообразно, потому что дети сейчас учиться не хотят. Это же будет дополнительная нагрузка. Дети перегружены. А сделать только для желающих (т.е факультатив. – Т. Л.) – это бы хорошо» (г. Россось).

изучение языка или литературы лишь дополнительную нагрузку, в более зрелом возрасте почувствуют желание приобщиться к культуре своего народа, испытают ностальгию по ушедшей культуре предков. И это вполне возможно, поскольку даже в условиях основательно размытой местной украинской культуры они получают – и зрительно, и на слух, и в результате трансляции исторической памяти чувство своей причастности к Украине и ее традициям.

Местные энтузиасты – украинцы, главным образом из числа творческой интеллигенции, стараются разными способами приобщить школьников к традициям Украины путем практических занятий, а также включить их в языковую культуру, прежде всего местную. Для этого, например, ставятся силами учащихся небольшие сценки или обрядовые сюжеты на украинском языке, которые, как выяснилось, вызывают огромный интерес, и не только у местных украинцев, но и у москалей. По словам учительницы из с. Лизиновка она начала своего рода акцию за подъем интереса к родному языку у местных жителей. Успех своих выступлений она приписывает прежде всего достоинствам украинского языка. «Наша заведующая ДК подобрала рассказы, и я впервые прочитала на украинском языке. Была очень хорошо принята, особенно в Архиповке. Там вообще зал поднялся и аплодировал мне стоя. Это и средний возраст. Потому что, я считаю, он более колоритный, а русский более выхолощенный, официальный».

Одной из своих задач местные защитники украинской культуры, прежде всего А.С. Девятко, считают сбор и возрождение обрядовой культуры, с тем, чтобы затем показать ее жителям. Правда, в данном случае возникает та же опасность, которую мы видим в деятельности работников культуры, занятых возрождением этнических традиций в России и Белоруссии. Я имею в виду стремление взять некоторый усредненный инвариант и затем внедрять его повсеместно как этнический культурный стереотип. Такая же опасность может подстерегать и активного поборника украинской культуры А. С. Девятко, стремящегося, по его словам, не только сохранить местную культуру, но и в реализации задачи ее возрождения «обратиться к истокам», поскольку, по его словам **«так называемая украинская-слободская, это не украинская культура.** Огромные наслоения, особенно современные. Там почти нечего показывать». Безусловно, наслоения присутствуют, но вряд ли целесообразен перенос в свою культуру традиций другой местности, даже если они кажутся более украинскими. Тем более, что культура украинского населения региона не отличается гомогенностью и показывает существенные различия в местных традициях, что было бы желательно сохранить.

В украинских селах действуют фольклорные коллективы, исполняющие разный репертуар, но ориентированные сейчас в основном на народные украинские, в том числе местные песни. Неоднократные выступления

коллективов на Украине в советское время и вплоть до наших дней, не раз поражавшие знатоков украинской культуры аутентичностью исполнения и традиционностью репертуара, подтверждают известный исследователям факт: культурные особенности могут лучше сохраняться в среде компактно проживающих в иноэтничном окружении групп, нежели на основной территории расселения народа. Аналогичное утверждение можно отнести и к языковой ситуации, своеобразие которой обнаруживается при контактах разделенных государственной территорией украинцев. По словам наших собеседниц, жители Донецкой области с удивлением отмечали в конце 1980-х годов, что они «живут на Украине, а говорят по-русски, вы живете в России, а говорите на украинском».

Местные украинцы не раз высказывали недовольство тем, что районные музыкально-фольклорные мероприятия ориентированы в основном на «русский», или скорее русскоязычный унифицированный репертуар, и не отражают этнического своеобразия района, а усилия энтузиастов возрождения украинской культуры и языка воспринимаются как «проявление национализма». Можно услышать и сетования на то, что политика постоянно вмешивается в различные инициативы по созданию украинских культурных центров, расширению сферы влияния, или хотя бы функционирования украинской культуры, связей с Украиной. «Вы, говорят, с давним прицелом, Вы хотите, чтобы потом Воронежскую область присоединить к Украине» - такие замечания, по их словам, приходилось слышать активистам украинского возрождения.

Как отмечали исследователи дореволюционного периода – браки между русскими и украинцами были редкостью. Эта обособленность сохранялась в разной степени и в послереволюционное время. Причем, неприятие смешанных браков было характерно прежде всего для украинцев, оберегавших свои традиции и уверенных, возможно в силу своей многочисленности и автохтонности, в превосходстве своей культуры. Данную особенность менталитета сами украинцы относят прежде всего к таким старым селам как упоминавшая выше Старая Калитва. Как говорят: «Вот там такие жители, там такие закоренелые! Вот мы хохлы! Мы такие! Это мы люди! А москали – не так постирают, не так побелят, не так кушать сварят, не такие они хозяева! А вот хохлы – это да!. В Старой Калитве они считают – что вот они – хозяйки». В исторической памяти местных жителей сохраняются воспоминания об особенностях брачных отношений между русскими и украинскими селам. Как говорят: «до революции было более четкое деление на хохлов и русских. Гороховка – русское село. И хохлы не брали себе жен с Гороховки. И если кто-то взял, это считалось позором: “Почему это ты взял московку?!” И замуж туда не выходили». По общему мнению, ситуацию изменила, прежде всего, война и последующие переселения в регион не только русских, но и представителей

других национальностей. Как вспоминает старый житель русского с. Гороховка: «До второй мировой войны чувствовалось отчуждение. До критических отношений не доходило, но чувствовалось. Мы были мальчишками – иногда устраивали стенка на стенку. А война все выровняла, и никакой разницы совершенно нет».

Однако старые традиции в данном вопросе очень устойчивы, особенно у женского населения. Из рассказов местных жителей ясно, что еще в 1950-годы «предпочитали, чтобы хохлы на хохлах женились, а москали на москалях». В последующее время, прежде всего за счет совместного школьного обучения, ситуация выравнивается. Хотя и в настоящее время мне приходилось слышать от украинок средних лет об их желании видеть своих детей в браке именно с украинцем.

Этнические особенности украинской культуры в разной степени сохранились в материальной культуре. Так, практически отсутствуют предметы одежды (даже в сундуках пожилых жителей), в советское время костюмы для фольклорных коллективов заказывались в Харькове. Но явно чувствуется специфика украинской кухни, во многом заимствованная и русским населением. Сами жители, подчеркивая в целом единообразие набора блюд украинцев и русских, подчеркивают и бросающиеся в глаза особенности, приверженность своим традиционным кушаньям. «Москали едят студень с квасом заливают, хохлы хорошо это знают, что это москальское блюдо. Если вдруг они попадают на свадьбу к москалям, то знают, что это за блюдо и едят наравне со всеми. А так – настолько тесно переплелись, что искать что-то такое – нет» (с. Новая Калитва, русский, женат на украинке); «Галушки, это чисто украинское. Русские в Воронежской не готовят. И вареники. У москалей щи, а здесь борщ. Хотя варят в основном без свеклы. Квас из ржаной муки – это чисто русское блюдо. И холодец с квасом – это у москалей, хохлы так не делают, просто холодец. Русское – соленую рыбу и квасом заливать, хоть свежую посолишь и заливаешь квасом» (с. Новая Калитва, украинка).

Сохранены некоторые особенности свадебной и тем более похоронно-поминальной обрядности.

К числу интегрирующих факторов в отношениях русских и украинцев относится общность религии – православия, для вероисповедной практики которого характерны не только общие каноны, церковно-праздничный календарь, но и единый пантеон святых и почитаемых икон. Например, как и повсюду в России, на русско-украинском пограничье наибольшей известностью и почитанием пользуется сейчас икона Казанской Божьей Матери, ставшая сейчас, вместе с Николаем чудотворцем, своего рода лицом современной православной религиозности. Благословение именно этой иконой принято повсеместно и у русских и у украинцев.

ВОРОНЕЖСКИЕ УКРАИНЦЫ. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ФАКТОРЫ САМОСОЗНАНИЯ³

РЕФЕРАТ

Статья посвящена изучению этнокультурных особенностей и этнического самосознания украинцев российско-украинского пограничья, проживающих на юге Воронежской области. Рассмотрены некоторые аспекты сохранения ими своей этничности в годы советской власти, а также в постсоветское время.

Ключевые слова: Украинцы, самосознание, язык, культура, этнические контакты.

Listova Tatjana

VORONEZHSKIE UKRAINIANS. ETHNO-CULTURAL CHARACTERISTICS AND FACTORS OF IDENTITY

SUMMARY

Report is dedicated to exploring the ethno-cultural characteristics and ethnic consciousness of Ukrainians of Russian-Ukrainian frontier, living in the southern part of the region. Some aspects of the conservation of their ethnicity during the Soviet era, as well as in the post-Soviet era.

Key words: Ukrainians, identity, language, culture, ethnic contacts.

Источники и литература

1. Григорьева Р.А., Касперович Г. И. Этнокультурные процессы и этнический состав населения // Белорусско-русское пограничье. М., 2005.
2. Григорьева Р.А. На перекрестке культур трех восточнославянских народов // Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья. М., 2012.
3. Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье. М., 1988.

³ Статья выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ 13-06-90408.

ЭТНИЧЕСКОЕ И РЕГИОНАЛЬНОЕ НА ПОГРАНИЧНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ (О СОВМЕСТНОМ РОССИЙСКО- УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ ПОГРАНИЧЬЯ)¹

В статье рассказывается об этнологических исследованиях, выполнявшихся совместно российскими, белорусскими и украинскими учеными, по обе стороны российско-украинской границы (в Брянской, Белгородской, Воронежской, Курской обл. РФ и в Черниговской, Харьковской обл. Украины), а также в регионе российско-белорусского пограничья (в Гродненской, Могилевской и Витебская обл. Белоруссии и Брянской, Смоленской и Псковской обл. РФ). Мы ставили перед собой цель показать особенности этнокультурной и языковой ситуации в разных ареалах пограничья, при этом каждый из аспектов этнологического изучения региона соотносился с соответствующими явлениями в центральных ареалах расселения русских, белорусов и украинцев. Авторами выявлялись тенденции и факторы формирования этнической самоидентификации в зависимости от страны проживания, этнического состава населения, возраста, длительности контактов, межгосударственных, межэтнических и межконфессиональных отношений в регионе. Специальное внимание было уделено демографической и миграционной ситуации на пограничье, изменениям в хозяйственной деятельности населения, характеристике процессов трансформации и современного состояния материальной и духовной культуры, роли традиционной культуры в самоидентификации населения и как этнического маркера.

Ключевые слова: границы, культуры, идентичности, региональная культура.

В течение ряда лет ученые Беларуси, России и Украины совместно проводят этнологические исследования на пограничных территориях. Этнологи трех профильных институтов - Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Института искусствознания, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси, Института искусствознания, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского Национальной академии наук Украины – получили поддержку научных фондов: Российского гуманитарного научного фонда и Российского

¹ Статья подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 13-06-90408)

фонда фундаментальных исследований, Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований и Национальной академии наук Украины. Они изучали комплексную картину этнокультурных связей и особенности жизнедеятельности населения на белорусско-украинско-российском пограничьи, по обе стороны Белорусско-Российской, Украинско-Российской и Белорусско-Украинской границ.

Полевой и архивный материал собирался на российско-украинских пограничных территориях (в Брянской, Белгородской, Воронежской, Курской областях Российской Федерации и в Черниговской, Харьковской областях Украины), по обе стороны российско-белорусского пограничья (в Гродненской, Могилевской и Витебская обл. Белоруссии и Брянской, Смоленской и Псковской обл. Российской Федерации), а также на украинско-белорусском пограничье (в Брестской, Гомельской областях Белоруссии, Черниговской и Харьковской областях Украины). В качестве сравнительного материала исследовался ряд аспектов жизнедеятельности населения украинско-польского и других пограничий.

Результаты исследования уже опубликованы в ряде статей, а также в книгах. Под ред. Р. А. Григорьевой и М. Ю. Мартыновой в 2005 г. вышла монография белорусских и российских ученых «Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование». [2, с. 1-378]. В 2012 г. Как результат совместной работы белорусских, российских и украинских этнологов в 2012 г. в Москве опубликована книга «Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья». [6, с. 1-440].

Программа комплексных исследований включала проведение выборочного анкетного опроса, анализ разнообразных источников исторического, историко-этнографического, демографического, статистического, религиозного характера, содержащих данные о трансграничном регионе; изучалось мнение экспертов (представителей местной администрации, школ, клубов, церквей и др.). Авторами в качестве источников привлекались материалы переписей населения, статистические данные текущего учета, обобщающие труды по этнографии России, Белоруссии и Украины, в которых содержится материал по изучаемой теме. Также в целях сравнительно-исторического анализа исследовались архивные дела и коллекции региональных музеев. Многие факты выяснялись во время интервью с экспертами – людьми, которые своей профессиональной деятельностью влияют на этнокультурную ситуацию. Среди них работники районных администраций и клубов, учителя, церковнослужители. [7, с. 5-14].

В ходе полевых исследований изучалась идентичность разных социальных и возрастных групп сельского и городского населения, их обрядовая и

праздничная культура, демографическая, языковая и религиозная ситуации в пограничных районах. Большое внимание уделялось вопросам языкового поведения молодежи, особенностям формирования их этнического и гражданского самосознания, уровню знания культуры своего и соседнего народов. Опрашивались школьники 10–11 классов по специально подготовленному вопроснику на могилевско-смоленском, витебско-псковском, гомельско-брянском пограничьях. Подростки 15–17 лет составили 33% общего числа опрошенных жителей пограничья (всего опрошено около 1000 учащихся).

Исследование процессов межкультурного взаимодействия на этноконтактных территориях – проблема, с одной стороны, очевидная, хотя бы в силу отсутствия в современном мире территорий монокультурных, с другой, – неисчерпаемая, из-за множества возможных вариантов таких взаимодействий. Об актуальности же проблемы пограничья, пограничных областей, этнокультурных границ свидетельствуют непрекращающиеся еще с 20-х годов прошлого столетия научные дискуссии. За это время сформировалось множество подходов или возможных ракурсов к рассмотрению границ, от абсолютизации географического фактора (Ф. Ратцель) до сведения их к системе культурных маркеров (Б. Барт). А в последние десятилетия, с образованием новых государственных границ и складывания иных очертаний российского государства у этнологов появились дополнительные мотивации к обращению исследовательского интереса к пограничным регионам.

Изучение тех или иных процессов, происходящих на приграничных территориях, приобрело новый стимул в связи с появлением на пространстве союзных республик СССР пятнадцати суверенных государств и возникновением государственных границ между ними. Несомненно, что этот факт имел не только политические, экономические, но и этнокультурные последствия. В данной связи эмпирическое изучение тех или иных приграничных регионов представляет собой практическую значимость. В условиях, когда отчетливо проявляются барьерные функции политических границ, часто именно пограничные территории с их исторически сформировавшимися родственными, дружескими, экономическими связями с соседями, снижают роль барьеров и становятся мостом при формировании межгосударственных отношений и интеграционных процессов.

Однако основной посыл, определивший выбор для изучения конкретных областей был совсем не политическим. Ведь если возникновение здесь государственной границы относительно недавнее событие, то состояние культурной переходности или маргинальности в этом регионе имеет многовековую историю. Можно выделить несколько детерминирующих факторов. Во-первых, политико-административный. Эта территория уже с

раннего средневековья и до наших дней поочередно входила в состав нескольких последовательно сменявшихся государств (Княжества Литовского, Польши, России), затем российских губерний и областей и снова разных государств. Во-вторых, демографический. Постоянные миграции, связанные с периодическими изменениями административного статуса, способствовали нестабильности в составе населения. И, в-третьих, историко-культурный. Здесь много лет происходило взаимодействие различных этнических (русские, украинцы, белорусы, поляки, евреи) и конфессиональных (православие, старообрядчество, католицизм, иудаизм) традиций. Все это вместе и способствовало формированию совершенно специфического регионального пласта культуры.

Само понятие граница понимается авторами исследования многопланово. Речь идет как о политических границах между двумя государствами, так и о контактах между этнокультурными или религиозными группами. В первом случае акцент сделан на территориальном аспекте пограничья, тех процессах, которые происходят в обществе в связи с его приграничным местоположением.

В процессе формирования границ между Белоруссией, Украиной и Россией данные территории оказались поделены между ними. Очевидно, что политические границы, так или иначе, стали для разделенных территорий по многим параметрам дистанцирующим фактором. Граница вполне реально расчленяет территорию, являясь государственным или политическим рубежом. Ее существование зависит от политико-исторического или политологического взгляда на действительность. В то же время, очевидно, что государственная граница влияет на идентичность и культуру населения. Изучение и теоретическое осмысление этнокультурной ситуации на приграничных территориях различных стран с разными условиями жизни показывает вариативность и ситуативность путей формирования современной идентичности. При этом анализ этнокультурных и этнотрансформационных процессов по разные стороны границы, их взаимодействия с историческими факторами и политическими границами свидетельствует о роли государственной политики в этом вопросе.

В других случаях актуализируется этнокультурное пограничье, т.е. процессы, обусловленные повседневным опытом сосуществования различных этнокультурных групп. Тогда граница имеет символическое значение, она связана с социально-психологическим сегментом сознания (этническая, культурная, языковая граница). Взаимное наложение различных типов границ предопределило довольно сложную, неоднозначную и весьма специфическую ситуацию в изучаемых регионах, в том числе в повседневной жизни населения.

Специфика пограничных регионов, т.е. прилегающих к границам территорий, с их населением, его культурой и образом жизни, миграционными

процессами очевидна. Политические границы, так или иначе, являются для расчлененных территорий по многим параметрам дистанцирующим началом, даже, если в регионе проживает этнически однородное население. В то же время, уже беглое знакомство с культурой и языком жителей этноконтактных областей позволяет говорить о наличии в пограничьях, вопреки государственным границам, региональных субкультур, часто отличающихся по целому ряду характеристик от других близлежащих территорий. Причем эти отличия могут быть столь значительны, что вызывают необходимость их учета в этнической (национальной) и языковой политике соседствующих государств, вплоть до корректировки некоторых законов и указов. Разумеется, в каждом конкретном случае этнокультурная и языковая ситуация имеет свою специфику, статус населения пограничья, их идентичность формируется под влиянием различных обстоятельств. В их числе социальная и культурная дистанция между контактирующими народами, общность или различие конфессий, национальная и языковая политика в странах проживания.

Наше исследование лишней раз подтвердило, что не всегда верно увязывание этничности с территориальностью. Еще в конце сороковых годов XX века отечественный ученый П. И. Кушнер писал, что «в отличие от границ государственных и административных, этнические границы очень редко разделяют одной сплошной линией два этнических массива; гораздо чаще этнические границы соседних народов пересекают друг друга, образуя внутри пересеченных территорий зоны, заселенные смешанным в этническом отношении населением, или создавая национальные островки среди сплошного массива чужой национальности, или формируя приграничную более ли менее широкую полосу, заселенную переходной в этническом отношении группой или народностью». [4, с. 47].

Культурная специфика населения пограничных областей формируется веками и обусловлена длительными и плотными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Как уже отмечалось, население этих территорий, расположенных на периферии государств, как правило, неоднородно по этническому составу. В единых природных условиях, при взаимовлиянии и смешении традиций двух и более культур, в результате постоянных и длительных контактов населения, сложных этнотрансформационных процессов складываются специфические черты региональной культуры, а также и региональная идентичность *жителя пограничья*.

Часто государственная граница рассекает территорию с переходными чертами культуры и размытым этническим самосознанием населения. В этих областях обычно очень сложно или даже невозможно провести черту между проживающими по-соседству народами, основываясь на их этнической или куль-

турной отличительности. Граница между идентичностями и культурами соседствующих этнических групп, как правило, не бывает четкой, она размыта. Можно говорить о существовании в пограничье особой смешанной формы культуры.

Причем нередко внутригрупповая солидарность жителей таких территорий связывается не с *материнскими* этническими группами, а с регионом проживания либо с общностью конфессии (особенно в тех случаях, когда исповедуются разные религии). В районах с переходными чертами культуры часто встречаются такие самоназвания, как *местный (тутейший), мешанец, католик, православный*. Разумеется, в каждом конкретном случае этнокультурная и языковая ситуация имеет свою специфику, статус населения пограничья формируется под влиянием различных обстоятельств. В их числе социальная и культурная дистанция между контактирующими народами, общность или различие конфессий, национальная (этническая) и языковая политика в странах проживания.

Мы ставили перед собой цель понять особенности этнокультурной и языковой ситуации в разных ареалах пограничья, при этом каждый из аспектов этнологического изучения региона соотносился с соответствующими явлениями в центральных ареалах расселения русских, белорусов и украинцев. Авторами выявлялись тенденции и факторы формирования этнической самоидентификации в зависимости от страны проживания, этнического состава населения, возраста, длительности контактов, межгосударственных, межэтнических и межконфессиональных отношений в регионе. Специальное внимание было уделено демографической и миграционной ситуации на пограничье, изменениям в хозяйственной деятельности населения, характеристике процессов трансформации и современного состояния материальной и духовной культуры, роли традиционной культуры в самоидентификации населения и как этнического маркера.

Были проанализированы особенности формирования населения пограничья, рассматривалось влияние исторического фактора на региональную и этническую идентичность, динамику взаимовлияний в традиционной культуре русских, украинцев и других групп, населяющих пограничные области, анализировались изменения и современное состояние межэтнических отношений в регионе, определялась специфика этнического самосознания местного населения.

Эмпирический материал, содержащийся в представленном исследовании, позволяет отчетливо определить вариативность культуры приграничных зон. В частности, исторически сложившаяся картина контактного проживания русских и украинцев на территории, разделенной сначала административно, а затем и государственно, составляющей регион русско-украинского пограничья,

позволяет выделить разные типы этнокультурного взаимо-действия двух народов. На территории России выделяется два варианта. Первый вариант - Брянское пограничье в культурном отношении представляет собой некую переходную зону. Специфика идентичностей жителей этой территории, как и типологически сходного района российско-белорусского пограничья. Другой вариант российско-украинского пограничья мы наблюдаем в зоне контактного проживания русских и украинцев на юго-западе Воронежской области. Здесь исторически, в результате переселенческой политики правительства и свободных миграций возникли компактные, в разной степени многочисленные и многолюдные поселения русских на Украине и украинцев в России (в основном Воронежская, Белгородская и Курская области). Исторически сложилось так, что этническая самоидентификация жителей воронежского приграничья практически не зависела от размещения по ту или другую сторону административной границы не только до революции, но в значительной степени и после. Эту особенность, хотя и с оговорками, связанными с выбором национальности в смешанных семьях в зависимости от места проживания, исследователи отмечали и советское время. Сохранение собственной идентичности способствовало и сохранению многих особенностей этнической культуры, что не исключало заимствований у иноэтничных, но близких по культуре русских соседей, и взаимовлияний.

Также в ходе исследования обращалось внимание на разнообразные проявления идентичности – этнической, религиозной, гражданской, на их соотношение с политическими, административными и историческими границами. В качестве примера приведем данные исследования в Воронежской обл., которое в основном проводилось в г. Россошь, а также в двух украинских селах: Новой Калитве и Лизиновке. До 1990-х годов это были весьма многочисленные (более 2000 тыс. жителей) и экономически процветающие села. Уже к концу XX в. экономическая ситуация была типична для сельской местности страны, ее отличали разрушение сельского хозяйства и бедственное экономическое положение селян. Собранные материалы позволяют сделать следующие выводы.

В обоих селах местные жители по-прежнему считают свои поселения украинскими. Соседних русских называют характерным для Украины этнонимом москали. По характеру этнического самосознания, то есть наличию определенной самоидентификации, ее значимости в ментальности (системе ценностей) местных жителей можно условно выделить три типа. Первая – самая распространенная – группа жителей, для которых принадлежность к украинцам - это принадлежность по крови и историческим обстоятельствам. Рожденные украинцами, они, не предаваясь анализу, считают себя также украинцами и, хотя и в разной степени, но сохраняют приверженность к

местной культуре, определяя ее как один из вариантов украинской. Промежуточной группой можно считать тех, кто относит себя к украинцам, но при этом оговаривает относительность своей украинской принадлежности в силу смешанного происхождения и русифицированности. И, наконец, есть группа лиц, для которых в системе ценностей, в самосознании этническая принадлежность почти или полностью не имеет значения. Особенно это характерно для тех, кто выезжал надолго из своей местности и жил в разном этническом окружении.

Так, по словам пожилой жительницы с. Новая Калитва, много поездившей по России «у меня в паспорте записано, что я украинка, и дочь была украинка (когда в паспорте было). То есть мы не отрекаемся от этого, не хотим быть Иванами, родства не помнящими. А просто это воспринимается как своего рода эпизод в жизни». По-видимому, в данном случае можно говорить о переходе к сугубо гражданскому самосознанию. Интересно самоопределение еще одной жительницы украинского села Новая Калитва. «Уехала с мамой после школы в Ташкент и потом мотались. Я вернулась, когда мне уже было 40 лет. Так что я уже русская. В семье стараюсь говорить по-русски, тем более, что я учитель русского языка. А мама говорит по-хохлацки и семья была чисто украинская. Мы не говорим, что мы украинцы, мы хохлы». То есть в данном случае отнесение себя к русским можно рассматривать как подчеркивание факта своего обрусения и одновременно как выделение российской принадлежности, то есть перед нами типичная многоступенчатость идентичностей. При этом, как явствует из контекста бесед, по возвращении в родные места именно украинская идентичность выходит на первый план. В приведенном высказывании интересен еще один момент, имеющий отношение к самоидентификации местных жителей. Мы имеем ввиду разведение понятий хохлы и украинцы. Действительно, анализ различных формулировок самоопределения показывает некоторую неоднозначность ситуации с возможностью рассмотрения себя как равнозначной части украинского народа. Нередки формулировки, типа: «какие же мы украинцы, мы хохлы», «Мы не говорим, что мы украинцы, мы хохлы. Язык хохляцкий, смесь».

Между тем очевидно, что у абсолютного большинства считающих себя украинцами, или по местному самоопределению хохлами, присутствует желание принадлежности к украинскому этносу. Что же мешает чувствовать себя настоящими украинцами? Как правило, к основным факторам сами жители относят язык. По этому поводу можно привести образное замечание пожилой жительницы с. Лизиновка, сказавшей, что именно не владение настоящим украинским языком мешает ей относить себя к настоящим украинцам, а не

только к хохлам. И на вопрос, чем же еще отличаются настоящие украинцы заметила: «а настоящих я николи не бачила. А пишемся мы украинцами». [6, 1]

К основным задачам проекта также относилось изучение религиозного фактора, определение этнической и этнонациональной специфики православия, его роли в формировании соответствующих особенностей самосознания населения и влияния на культурное своеобразие региона. Это направление исследования включало и изучение старообрядчества на пограничье. Интерес к этой теме объясняется, с одной стороны тем, что старообрядческий компонент всегда занимал существенное место в составе местного населения. Кроме того, известный традиционализм старообрядцев и ориентация на ограничение контактов с окружающим миром, как представляется, может служить и наиболее эффективным показателем направлений этнокультурных взаимодействий и трансформаций в регионе, позволяя выявить их масштаб и характер». [3, 5].

Полевые этнографические исследования проводились среди старообрядцев разных согласий в г. Новозыбкове Брянской области РФ и г. Гомеле одноименной области Белоруссии, расположенных в непосредственной близости от государственной российско-белорусской границы и друг от друга, расстояние между ними составляет всего 70 км. Вся эта местность с населенными пунктами – селами и небольшими городками (Клинцы, Унеча, Стародуб и др.) – издавна составляли очень важный в истории всего старообрядчества регионы, консолидирующие общины поповского направления, и широко известные как Ветка и Стародубье.

В целом, как показало исследование, старообрядческие группы российско-украинско-белорусского пограничья, вопреки декларируемому стремлению к культурно-бытовой замкнутости, оказались включенными в трансформационные процессы и стали участниками различных взаимодействий с окружающим населением, отличающимися как этнической, так и конфессиональной принадлежностью. В этой связи на основе полевых материалов выделяются следующие направления трансформации их культуры:

- 1) Языковой: включение в лексикон русских старообрядцев украинских и белорусских слов, изменения в говоре (более мягкое (украинское) или, напротив, более жесткое (белорусское) произношение), понимание украинского и белорусского языка на слух и на уровне чтения;
- 2) Культурно-бытовой: взаимопроникновение элементов материальной и духовной культуры, синтез в обрядовой культуре (особенно свадебной) и фольклоре, высокий уровень межкультурной компетентности;
- 3) Социальный: распространение смешанных браков, отношений родства и свойства между старообрядцами и представителями официальной православной церкви (русскими и белорусами).

В заключение отметим, что актуальность нашего проекта выходит за рамки узкорегionalного исследования, поскольку в нем поднимается научная проблема особенностей идентичности и культурной специфичности населения приграничных территорий. Учитывая, что теоретическая база комплексных исследований культуры пограничья находится пока в стадии формирования, накопление эмпирического материала о трансграничных регионах, их типах, тенденциях и факторах жизнедеятельности, является важным фундаментом для систематизации подходов и совершенствования теоретико-методологических основ изучения территориальных (региональных) сообществ.

Мартынова Марина

ЭТНИЧЕСКОЕ И РЕГИОНАЛЬНОЕ НА ПОГРАНИЧНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ (О СОВМЕСТНОМ РОССИЙСКО- УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ ПОГРАНИЧЬЯ)

РЕФЕРАТ

В статье рассказывается об этнологических исследованиях, выполнявшихся совместно российскими, белорусскими и украинскими учеными, по обе стороны российско-украинской границы (в Брянской, Белгородской, Воронежской, Курской обл. РФ и в Черниговской, Харьковской обл. Украины), а также в регионе российско-белорусского пограничья (в Гродненской, Могилевской и Витебская обл. Белоруссии и Брянской, Смоленской и Псковской обл. РФ). Мы ставили перед собой цель показать особенности этнокультурной и языковой ситуации в разных ареалах пограничья, при этом каждый из аспектов этнологического изучения региона соотносился с соответствующими явлениями в центральных ареалах расселения русских, белорусов и украинцев. Авторами выявлялись тенденции и факторы формирования этнической самоидентификации в зависимости от страны проживания, этнического состава населения, возраста, длительности контактов, межгосударственных, межэтнических и межконфессиональных отношений в регионе. Специальное внимание было уделено демографической и миграционной ситуации на пограничье, изменениям в хозяйственной деятельности населения, характеристике процессов трансформации и современного состояния материальной и духовной культуры, роли традиционной культуры в самоидентификации населения и как этнического маркера.

Ключевые слова: границы, культуры, идентичности, региональная культура

ETHNIC AND REGIONAL GROUNDS ON THE BORDER AREAS (ABOUT THE RUSSIAN-UKRAINIAN-BELORUSSIAN PROJECT)

SUMMARY

Paper is devoted to the project carried out jointly by Russian, Ukrainian and Belorussian scientists on both sides of the Russian - Ukrainian border (in Bryansk, Belgorod, Voronezh, Kursk region - Russian Federation and in Chernihiv, Kharkiv region - Ukraine), which was compared with the data on the Russian - Belorussian borderland (in Grodno, Mogilev and Vitebsk - Belorussia and Bryansk, Smolensk and Pskov region - Russia). We set a goal to show the features of ethno-cultural and linguistic situation in different parts of the borderland. Ethnological study of the region was correlated with the corresponding phenomena in the central parts of Russia, Belorussia and Ukraine.

Keywords: *Border, Culture, Identity, Regional Culture.*

Источники и литература

1. Григорьева Р. А. Идентификация и идентичность на пограничных территориях Брянской, Гомельской и Черниговской областей. // Традиционная культура на территории российско-белорусского пограничья: историко-этнографический и лингвокульту-рологический аспекты. Новозыбков, РИО БГУ, 2012, с.7-24.
2. Григорьева Р. А, Мартынова М. (отв.ред.). Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. М., 2005.
3. Данилко Е. С. Границы для веры: старообрядческие общины российско-белорусского пограничья // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Петрозаводск, 2011. №3. С.40-44.
4. Кушнер (Кнышев) П. И. Этническая граница и этническая (этнографическая) территория // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 6. М.-Л., 1959. С.47.
5. Листова Т. А. Своеобразие современной религиозно-обрядовой традиции на белорусско-украинско-российском пограничье. // Питанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Минск, Права і эканоміка. 2011, с. 381-387.
6. Мартынова М. Ю. (ред.-составитель). Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья». М., ИЭА РАН, 2012.
7. Мартынова М. Ю. К вопросу об изучении пограничных территорий // Мартынова М. Ю. (ред.-составитель). Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья». М., ИЭА РАН, 2012.

УДК 392.5(477.54/.62)"18/19"

ПРИГОТУВАННЯ ВЕСІЛЬНОЇ ВИПІЧКИ ЯК СТРУКТУРНИЙ КОМПОНЕНТ СЛОБОЖАНСЬКОЇ «СВАДЬБИ» кінця ХІХ – 80-х рр. ХХ ст.: ОБРЯДОВИЙ ЗМІСТ, ЛОКАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ, ДИНАМІКА ЗМІН

Стаття присвячена дослідженню обрядової специфіки приготування весільної випічки на території Слобідської України кінця ХІХ – 80-х рр. ХХ ст. Завдяки залученню польових матеріалів авторки (ПМА), визначено її локальні особливості та динаміку змін у селах регіону протягом зазначеного історичного періоду.

Ключові слова: весільна випічка, обрядовий хліб, Слобожанщина, трансформації.

За твердженням відомого вченого-етнографа М. Сумцова, серед слов'янських народів малоруське весілля займало перше місце за повнотою обрядового вживання хліба [32, с. 56]. Не становила винятку і «свадьба» Слобідської України. Питання вивчення обрядового змісту, локальних особливостей та динаміки змін традиційних ритуально-магічних дій, пов'язаних з весільним хлібом, у період кінця ХІХ – 80-х рр. ХХ ст. на території Слобожанщини залишається об'ємним за обсягом та різноплановим за змістом.

В історико-етнографічній літературі етап приготування весільної випічки прийнято визначати як «коровайний обряд». Однак, на нашу думку, є певна термінологічна неточність, оскільки на слобожанському весіллі, як і на українському загалом, поширеним і обов'язковим був цілий ряд весільних хлібів, на означення яких можна навести довгий перелік лексем, не пов'язаних графічно з короваєм – «калач», «лежень» тощо. Тому даний період «свадьби» ми позиціонуємо як «приготування весільної випічки».

Народними еквівалентами назви цього етапу наприкінці ХІХ ст. були «шішки» [3, с. 13], а також «бгать коровай» [2, с. 394]. На території Харківської губернії, яка повністю входила до складу Слобожанщини, найпоширенішими видами весільного хліба були: «корова́й», «ле́жень», «ші́шки» і «кала́ч». Випіканням «шішок» переважно займалися в п'ятницю, а іншою весільною випічкою – у суботу напередодні весілля. Послідовність їх виготовлення могла змінюватися в залежності від порядку функціонування окремих обрядів передшлюбної частини (вінчання, молодіжного вечора тощо).

Щодо місця проведення ритуалу, то воно також характеризувалося певною варіативністю. Приготування обрядового хліба могло відбуватися: 1) лише в молодій; 2) лише в молодого; 3) і в молодій, і в молодого. Збереження до початку ХХ ст. у районі українсько-російського пограниччя традиції випікати спільний коровай (частіше в молодого) свідчить про одну з найдавніших форм звичаю виготовлення обрядового хліба, коли участь сільської общини у весільному святі була зумовлена причинами релігійними або юридичними, або і тими, й іншими одночасно. На думку про давність явища наводять спільна участь представників двох родин у церемонії вчинення тіста, колективному внеску продуктів на хліб тощо. Зокрема, існувало повір'я, що під час «свадьби» «...сами боги могли снисходить с небесной высоты в избу крестьянина и присутствовать здесь невидимо или символически в виде каравая или венка и рассыпать при этом свои дары на брачующихся и их родственников, близких и дальних» [32, с. 55–56].

Термін «коровай» мав широкий ареал побутування не тільки в Україні, а й на всіх слов'янських землях. У росіян, наприклад, він використовувався часто й у необрядовій формі, а на Україні цим поняттям у минулому окреслювали тільки обрядовий хліб. Це зазвичай була висока кругла паляниця, оздоблена квітами, «шішками» і пташками з тіста [1, с. 45]. На Слобожанщині частіше випікали «лэжень» – великий продовгуватий хліб з різними прикрасами. Подекуди, «лэжем» називали коровай, який готували в молодого, а в молодій весільний хліб визначали як власне «коровай» [14]. «Калач» мав вигляд невеликої круглої паляниці, яку в молодій випікали у формі «бублика», а в молодого – звичайної круглої хлібини [3, с. 105]. «Шішки» виглядали як невеликі круглі булочки з хрестом із тіста зверху або з маленькими пухирцями по боках на кшталт соснових шишок. Їх різновидом подекуди вважався «теремок» – продовгувата «шишка», яку ділили і роздавали всім присутнім на прощальному вечорі в молодого [3, с. 518].

У с. Річки Білопільського району на Сумщині під час польових досліджень були зафіксовані згадки про так званого «іжукá» Це був невеликий коровай, який перед від'їздом молодих до хати молодого обов'язково передавали сватам [21]. Подібним за призначення був і «перепієць» – маленька паляниця, схожа на коровай. На весілля в с. Ворожба Лебединського району Сумської області готували два «перепійці»: один залишався в молодій, а другий везли батькам молодого [16; 17].

Дослідники традиційного українського весілля за функціональними особливостями умовно виділяють такі види весільного хліба: 1) хліб періоду сватання, який символізував згоду чи відмову від шлюбу; 2) печиво, яке готувалося для запрошення гостей і обдаровування коровайниць; 3) хліб для благословення,

вітання молодих; 4) коровай для обдаровування родин наречених і як його різновид – для дружок молодої; 5) хліб для обміну між сім'ями молодих, що символізував поєднання двох родин і його різновид – хліб для «викупу» молодої; 6) весільне печиво, яке призначалося тільки для батьків молодих; 7) хліб для освячення ложа молодих [1, с. 46].

На нашу думку, варто уточнити деякі позиції наведеної класифікації відповідно до слобожанської специфіки. Так, для періоду сватання (1) і для благословення молодих (3) використовували звичайну паляницю; печиво для запрошення гостей і обдаровування коровайниць (2), а також печиво для батьків молодят (6) відповідали «шішки»; а от хліб для обміну між сім'ями молодих (5) у переважній більшості населених пунктів Слобідської України називали «калачем», подекуди – «книшем». Щодо останньої позиції класичного розподілу, то для місцевої весільної обрядовості звичай освячувати ложе молодят не був притаманним, а отже і не було приуроченої до нього спеціальної випічки.

Для випікання «короваю», «калача» і «лежня» напередодні весілля або «підвесілку» запрошували «коровайниць» – заміжніх жінок з числа рідні або сусідів, які досконало знали технологію випікання весільного хліба та особливості магічно-ритуальних дій, що цей процес супроводжували. Приготування «шишок» доручали або подругам молодої [3, с. 13], або молодим, яких подекуди називали «шишкорницями» [33, с. 685]. За свідченням інформантів, «коровайниці» обов'язково приносили з собою борошно та яйця на «коровай» [6; 26; 31]. Існував ряд вимог до їхньої зовнішності. Бажаним був святковий одяг «коровайниць», або принаймні чистий. За інших умов вони не допускалися до ритуалу.

Розподіл на «коровайниць» і «шишкорниць», за матеріалами наших польових досліджень, зникає вже на початку 30-х рр. ХХ ст., відколи усією весільною випічкою займалася лише одна група жінок – «коровайниці». Зібрані нами матеріали вказують також на приєднання до складу «коровайниць», починаючи з 40-х рр. ХХ ст., матері або бабусі молодят. Це, на наш погляд, зумовлено тим, що пам'ять про обрядову специфіку поступово втрачалася, тому залучали значно старших жінок, які ще володіли правилами проведення ритуалу. Крім того, у цей же час подекуди з'являється поняття «кухарки» [16; 17] на означення жінок, які професійно займалися не лише весільною випічкою, але й усім переліком святкових страв.

Керував процесом приготування обрядового хліба «дружко́» – представник роду молодого, одружений старший чоловік, який добре знав правила місцевої весільної традиції. За матеріалами ХІХ ст. «дружко́» був посередником між «старостами» і «свадьб'янами» (учасниками весілля). Подібним за

функціональним призначенням був чин «піддружого» (подекуди «піддружина» або «подружого») – представника роду молодої, одруженого брата нареченої. Коли «коровай» випікали одночасно і в молодої, і в молодого, відповідно обидва весільні чини («дружко» і «піддружий») виконували однакові функції. На початку ХХ ст. чин «піддружого» зберігався лише в деяких селах [14; 16; 19; 20; 22; 28], і виконавцем усіх важливих обрядових дій залишався «дружкó». Подекуди номінація «дружкó» замінювалась термінами «сват» [9; 10], «старший сват» [4; 5; 11; 12; 25], «староста» [8; 13; 15; 18; 29] або «дружók» [7; 22; 23; 24]. Простежується певна географічна специфіка побутування цих номінацій: поняття «староста», «сват» і «старший сват» локально представлені на сході Слобожа-щини (переважно Луганська область), а «дружкó» і «дружók» – у центрі і на півночі регіону.

Традиційний порядок приготування «короваю» був таким. Спочатку «дружкó» просив дозволу в «старостів» замісити тісто: «Господи, Ісусе, Сине Божий, помилуй нас!». «Старости» відповідали: «Амінь!». – «Старости, пане підстарости, хто до кого, а я до Бога і до Вашого здоров'я». – «А ми раді слухати». – «Благословіте коровай замісить». – «Бог благословить». – «І в другий раз, і в третій раз». – «Бог благословить тричі разом» [3, с. 346]. Подібний діалог протягом весілля повторювався неодноразово, оскільки перед виконанням будь-якої обрядової акції «дружкó» обов'язково мав отримати благословення (під час посаду молодих, під час виведення їх з-за столу, під час ділення «короваю» тощо).

Отримавши дозвіл, він сипав на діжу борошно, робив у ньому ямку, наливав квас і всипав овес, після чого кликали маленького хлопчика, який мав мізинцем замісити тісто і обов'язково облизати палець. На знак подяки йому давали чарку горілки і «шишку». До обов'язків представників чоловічої статі входив також звичай вимітати піч помелом перед тим, як посадити в неї коровай [3, с. 520]. Присутність хлопця або чоловіка під час хлібного ритуалу в межах Харківської губернії кінця ХІХ ст. була обов'язковою. Цей звичай зберігався подекуди до кінця 40-х рр. ХХ ст.: «Коровай як випіка, обізательно шоб мужик у піч коровай [саджав]. Мужика спеціального. І витягав він» [20].

Особливістю виготовлення короваю в слободі Курячівка було те, що, насипавши в діжу борошна і наливши води, обов'язково запалювали свічки і приліплювали їх до діжі [3, с. 500]. Без використання свічок не обходилося і в слободі Безгинове, де ставили діжу біля печі, запалювали хрестоподібно чотири воскових свічки і починали ліпити «коровай». Після цього брали чотири запалені свічки, з'єднували їх разом, втикали в середину короваю і так саджали в піч. Існувала навіть прикмета, що якщо запалені свічки не потухнуть у печі, то молоді будуть щасливі. Затим діжу носили на руках і били нею об стелю [3, с. 637–638].

Щоб молода була багата, у Липецькій слободі Харківського повіту в коровай клали «грошик». Цей звичай набув поширення у весільному обряді ХХ ст. [20].

Посадивши «коровай» у піч, діжу, яка була з тістом, брали на руки четверо жінок (подекуди дві жінки і два чоловіки), носили її по хаті та співали. Після ритуалу «коровай-ниці» поспішали поцілуватися навхрест, за що тій жінці, яка встигла першою, підносили чарку. Затим діжу накривали скатертиною і ставили зверху горілку. «Коровайницям» віддячували обідом, «шишкою», подекуди «калачем» [33, с. 684]. З часом до цього переліку додалися хустки та гроші. Остання форма розрахунку, на наш погляд, була пов'язана з тим, що у суспільстві на пер-ший план почали виходити товарно-грошові відносини. Якщо раніше жінки вважали своїм обо-в'язком бути присутніми під час обряду, оскільки ще з часів родово-го устрою кожен член роду мав долучатися до всіх обрядових акцій, то тепер вони почали продавати свою працю за гроші.

У місцевій традиції існували різні локальні варіанти виготовлення «короваю». Так у слободі Колядівка Старобільського повіту обрядові акції з діжею виконували дві жінки, «староста» і «дружкó». Вони брали її на голову і також цілувалися навхрест [3, с. 998]. У Липецькій слободі Харківського повіту, той хто не встигав поцілуватися через діжу, повинен був під нею пролізти. А ознакою завершення обряду були колоски жита, які «коровайниці» і «шишкорниці» затикали собі за платок [33, с. 685]. У слободі ж Олександрівка (Старобіль-ський повіт Харківської губернії) після замішування тіста, чотири людини, два чоловіка і дві жінки, розтягували його в чотири сторони, приліплювали вареники з маком і сиром, зверху покривали коржем, обводили обручем з тіста і прикрашали «шишками» з тіста, прикріплюючи їх житньою соломною [3, с. 346].

Зверху «коровай» і «лежень» убирали калиною, стрічками, цукерками, паперовими квітами. Крім того, у них могли встромляти «гільце». Останнє робили з нарізаних зубчастих шматочків тіста, якими обмотували спеціально виготовлені гілки вишні або сосни. Усе це ви-пікалося в печі. Серед локальних назв даного весільного атрибута наприкінці ХІХ ст. зустрі-чається поняття «стóрож» [3, с. 14], «ряснé» (тернова гілка) [3, с. 218] або «теремóк» [3, с. 964]. Інколи «гільце», як і власне обрядовий хліб, прикрашали калиною, цукерками, стріч-ками та паперовими квітами. Подекуди таку гілку уквітчували хрестиками з васильків [3, с. 631].

Як впливає з наших спостережень, у ХХ ст. аналоги «гільця» збереглися переважно на території Донецької, Сумської та Харківської областей. Вони мали однакову локальну назву – «різкі́», але відрізнялися за формою: на Харківщині та Донеччині вони були повністю подібні до «гільця», а на Сумщині на них насаджували або лебедів з тіста («...ставляють їх на палки і

украшають. Дванадцять лебедів на короваї, а отак кругом «шішки» [16]), або «утят» («Раніше нарізають костриці десь так сантиметрів на сімдесят, такі товсті костричини. Ну, хто не костриці, лозинки можна, з лози. Ну, лозинка – вона гнеться, а костриця – вона груба. І тоді загострюють кострицю. А як печуть утят, то роблять дірочки знизу, і оце на ці костричини їх насаджують. Обов'язково, щоб у короваї була парна кількість утят» [21]).

Останні згадки про «лежень» та «калач» як різновиди весільного хліба, за польовими даними, припадають на кінець 50-х рр. ХХ ст. Поступово їхні функції почав виконувати «коровай»: «У нас казали тоді «калачі», тепер уже перевернули на короваї» [19]. Таким чином, із 60-х рр. ХХ ст. з чотирьох традиційних видів слобожанського обрядового хліба («коровай», «лежень», «калач» і «шішки») на території регіону залишилося тільки два – «коровай» і «шішки». На нашу думку, передумови скорочення кількості весільної випічки склалися дещо раніше і були пов'язані, у першу чергу, з історичними чинниками. У голодні та воєнні роки населення регіону не мало можливості прогодувати свої сім'ї, а тим більше забезпечити весілля традиційними обрядовими стравами, у тому числі й хлібами. Унаслідок цього поступово втрачалася інформація і про їх обрядове призначення.

Починаючи з середини 60-х років ХХ ст. почався відхід від звичаю випікати «коровай» удома. Його або купували, або замовляли жінкам-пекарям, які значно відступали як від форми традиційної випічки (подекуди з'явилися квадратні короваї [22; 27; 30]), так і від її оздоблення. Зокрема щодо останнього, польові записи містять такий опис технології прикрашання короваю: «На самий верх, по центру, вирізали молоду і молодого. Як обично, дівчині віночок розмальовували бузиною або красним буряком, розмальовували ж юбку, одрізали руки в боки. Юбка така широка, клечасти, там запаска якась спереду, а жених обов'язково в галіфе. Стоїть дівчина і хлопець» [21]. До оздоблення «короваю» з часом почали включати сформованих з тіста сов, качок, голубів, троянди, а до традиційних прикрас (калини, цукерок, стрічок, паперових квітів) додалися жито, барвінок, хміль і верба.

У системі магічно-ритуальних дій, що супроводжували процес приготування обрядового хліба, протягом 30–80-х рр. ХХ ст. відбувся ряд трансформацій. Як свідчать наші спостереження, саме цей традиційний обрядовий комплекс найгірше зберігся в історичній пам'яті слобожанина. Під час збору польових матеріалів були зафіксовані лише поодинокі згадки про окремі його елементи: звичай запрошувати «коровайниць», залучати чоловіка або хлопця до замішування тіста та вимітання печі, віддячувати жінкам за участь в обряді. Сучасні записи вже не містять інформації про присутність під час ритуалу «дружкá» і «старостів», про звичай носити діжу на руках і

підкидати її до стелі. Значно зменшилась кількість «коровайниць», оскільки випічкою на замовлення займалася переважно одна, подекуди дві, професійних «кухарки», а якщо й готували в домашніх умовах, то брали лише кількох жінок на допомогу т.зв. «старшій коровайниці».

До середини 80-х рр. ХХ ст. обрядовість, пов'язана з випіканням «короваю» та «шишок» значно скоротилася, а місцями й зовсім зникла, оскільки весільна випічка нерідко стала виготовлятися в кондитерських, кафе, їдальнях або ресторанах. Хоча кондитери подекуди намагалися дотримуватися місцевих народних форм, чим забезпечували збереження локального різновиду обрядового хліба, однак паралельно набували поширення певні авторські види його оздоблення та прикрас. Проте, звичай робити випічку в домашніх умовах на цьому історичному етапі остаточно ще не втратив своєї актуальності, що становить інтерес для подальшого дослідження.

Маховская Светлана

**ПРИГОТОВЛЕНИЕ СВАДЕБНОЙ ВЫПЕЧКИ КАК
СТРУКТУРНЫЙ КОМПОНЕНТ СЛОБОЖАНСКОЙ СВАДЬБЫ
конца XIX – 80-х гг. XX в.: ОБРЯДОВОЕ СОДЕРЖАНИЕ,
ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ, ДИНАМИКА ИЗМЕНЕНИЙ**

РЕФЕРАТ

Статья посвящена исследованию обрядовой специфики приготовления свадебной выпечки на территории Слободской Украины конца XIX – 80-х гг. XX в. Благодаря привлечению полевых материалов автора, определены ее локальные особенности и динамика изменений в селах региона в течение указанного исторического периода.

Ключевые слова: свадебная выпечка, обрядовый хлеб, Слобожанщина, трансформации.

COOKING WEDDING CAKES AS A STRUCTURAL COMPONENT OF «SVAD'BA» OF SLOBOZHANSCHYNA IN THE LATE 19TH – 80^S YEARS OF THE 20TH CENTURIES: RITUAL CONTENT, LOCAL PECULIARITIES, CHANGE DYNAMICS

SUMMARY

The article is sanctified to research of ceremonial specific of preparation of the wedding cakes on territory of Suburb Ukraine in the late 19th – 80^s years of the 20th Centuries. Due to bringing in of the field materials of author, her local features and dynamics of changes in the villages of region during the marked historical period are certain.

Keywords: wedding cakes, ceremonial bread, Slobozhanshchyna, transformations.

Джерела та література

1. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні (Історико-етнографічне дослідження) / В. К. Борисенко ; АН УРСР, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського; відп. ред. М. М. Пазяк. – К., 1988. – 192 с. : іл. – ISBN 5-12-000155-6.
2. Весілля в селі Нижня Сироватка Сумського повіту Харківської губернії. Записав Б. Д. Грінченко. 1899. // Весілля: у 2 кн. / АН УРСР, Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського ; [упоряд. М. М. Шубравська; редкол.: О. І. Дей (голова), М. М. Гордійчук, К. Г. Гуслистий та ін.]. – К. : Наук. думка, 1970. – Кн. 1. – С. 393–411.
3. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / под ред. В. В. Иванова. – Х. : Издание Харьковского Губернского Статистического Комитета, 1898. – Том I. – 1012 с.
4. ПМА 1. – Село Хрестіще, Слов'янський район, Донецька область: Омельченко Лариса Іванівна, 1941 р. н. Записала С. Маховська.
5. ПМА 2. – Село Хрестіще, Слов'янський район, Донецька область: Щербакова Марія Фомівна, 1928 р. н. Записала С. Маховська.
6. ПМА 3. – Сміт Ясногірка, Слов'янський район, Донецька область: Редько Володимир Миколайович, 1954 р. н. Записала С. Маховська.
7. ПМА 4. – Село Шарівка, Білокуракинський район, Луганська область: Кваша Олександра Іванівна, 1925 р. н. Записала С. Маховська.
8. ПМА 5. – Село Танюшівка, Новопсковський район, Луганська область: Полунін Дмитро Федорович, 1930 р. н. Записала С. Маховська.

9. ПМА 6. – Село Солідарне, Білокуракинський район, Луганська область: Буцай Раїса Семенівна, 1947 р. н. Записала С. Маховська.
10. ПМА 7. – Село Закотне, Новопсковський район, Луганська область: Буряк Олена Миколаївна, 1938 р. н.; Буряк Іван Іванович, 1933 р. н. Записала С. Маховська.
11. ПМА 8. – Село Бондарівка, Марківський район, Луганська область: Ріпка Наталія Михайлівна, 1955 р. н. Записала С. Маховська.
12. ПМА 9. – Село Бондарівка, Марківський район, Луганська область: Котілевська Тетяна Єгорівна, 1917 р. н.; Котілевська Зіна Олексіївна, 1940 р. н. Записала С. Маховська.
13. ПМА 10. – Село Курячівка, Марківський район, Луганська область: Білокобильська Анна Ігнатіївна, 1917 р. н. Записала С. Маховська.
14. ПМА 11. – Село Калмиківка, Міловський район, Луганська область: Хрипко Ніна Максимівна, 1940 р. н.; Фоменко Діна Максимівна, 1936 р. н. Записала С. Маховська.
15. ПМА 12. – Село Містки, Сватівський район, Луганська область: Бура Олександра Василівна, 1924 р. н. Записала С. Маховська.
16. ПМА 13. – Село Ворожба, Лебединський район, Сумська область: Любець Полина Пилипівна, 1922 р. н. Записала С. Маховська.
17. ПМА 14. – Село Ворожба, Лебединський район, Сумська область: Демченко Анна Яківна, 1930 р. н. Записала С. Маховська.
18. ПМА 15. – Село Миропілля, Краснопільський район, Сумська область: Заболотна Наталя Андріївна, 1925 р. н. Записала С. Маховська.
19. ПМА 16. – Село Рибальське, Охтирський район, Сумська область: Капушта Олександра Миколаївна, 1931 р. н. Записала С. Маховська.
20. ПМА 17. – Село Рибальське, Охтирський район, Сумська область: Гречка Маруся Гаврилівна, 1926 р. н. Записала С. Маховська.
21. ПМА 18. – Село Річки, Білопільський район, Сумська область: Турчина Марія Василівна, 1951 р. н. Записала С. Маховська.
22. ПМА 19. – Село Боромля, Тростянецький район, Сумська область: Солоха Галина Іллівна, 1948 р. н. Записала С. Маховська.
23. ПМА 20. – Село Нижня Сироватка, Сумський район, Сумська область: Коротенко Ніна Павлівна, 1936 р. н. Записала С. Маховська.
24. ПМА 21. – Село Комарівка, Ізюмський район, Харківська область: Ярова Галина Микитівна, 1938 р. н. Записала С. Маховська.
25. ПМА 22. – Село Богуславка, Борівський район, Харківська область: Сало Меланія Макарівна, 1926 р. н. Записала С. Маховська.
26. ПМА 23. – Село Колісниківка, Куп'янський район, Харківська область: Самолова Ірина Павлівна, 1943 р. н. Записала С. Маховська.

27. ПМА 24. – Село Сінне, Богодухівський район, Харківська область: Ольховська Наталія Павлівна, 1928 р. н. Записала С. Маховська.
28. ПМА 25. – Село Дмитрівка, Первомайський район, Харківська область: Яценко Антоніна Захарівна, 1934 р. н. Записала С. Маховська.
29. ПМА 26. – Село Таранівка, Зміївський район, Харківська область: Журавель Клавдія Василівна, 1925 р. н.; Криворучко Клавдія Афанасіївна, 1949 р. н. Записала С. Маховська.
30. ПМА 27. – Село Гетьманівка, Шевченківський район, Харківська область: Миргородська Галина Іллівна, 1936 р. н. Записала С. Маховська.
31. ПМА 28. – Село Катеринівка, Лозівський район, Харківська область: Максимів Надія Никифорівна, 1940 р. н. Записала С. Маховська.
32. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Ф. Сумцов. – Харьков : Типография М. Зильберберга, Рыбная, 25. – 1885. – 137 с.
33. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. – Т. IV : Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. — С. Петербург : № 3. Типография В. Киршбаума, в д. Министер. Фин., на Дворц. площ., 1877. – С. 679–696.

РЕГІОНАЛЬНА СПЕЦИФІКА ПОХОВАЛЬНОГО ОБРЯДУ В ІНТЕРФЕРЕНТНИХ ЗОНАХ СЕРБІЇ: ДО ПРОБЛЕМИ ЕТНОКУЛЬТУРИ ПОРУБІЖЖЯ

У статті розглянуто лінгвістичні та екстралінгвістичні особливості традиції поховальної обрядовості в інтерферентних зонах Сербії, позначених процесами етнокультурних контактів. Виходячи із положень етнолінгвістичного аналізу, виокремлюються етнофольклорні діалекти, що демонструють певні локально-територіальні риси традиції (північний та південний варіанти; північно- та південно-східний, а також західно-сербський варіант), які відповідають мовно-культурному членуванню південнослов'янського діалектного простору.

Ключові слова: Сербія, поховальний текст, інтерферентна зона, етнолінгвістика.

У межах проблематики етнокультури порубіжжя серед основних напрямів аналізу можна виокремити вивчення процесів культурно-мовних контактів та явищ етнофольклорної інтерференції, зумовлених станом неоднорідності комунікативної спільноти у певних локальних традиціях або окремих регіонах. Водночас поняття культурного та мовного контакту тісно пов'язане із поняттям *кордону*. Складовими цього поняття є три взаємозумовлені елементи: географічний, або територіальний, а також мовний та культурний [10, с. 5]. Кордон, за визначенням лінгвістів, – це явище передусім культурного характеру, де стикаються елементи настільки відмінні між собою, що вони сприймаються як чужі. Пропонуючи розмежовувати поняття *зовнішнього* та *внутрішнього кордону*, науковці залучають синонімічні терміни – *пограниччя*, або *порубіжжя*, які знаходять свій прояв також на рівні категоріального апарату.

Про складність поняття, зокрема і у європейській традиції культурної антропології, свідчить наявність цілої низки термінів (*boundary, border, frontier*), які враховують символічні, культурні, географічні, політичні, антропологічні та ін. аспекти дослідження [22; 23]. Vereni вважає найбільш антропологічно релевантним і таким, що містить етнічне значення «межі» (*ethnic boundary*), саме концепт '*frontier*', який втілює історико-культурний сенс та пов'язує відношення особи, індивіда та ідентичності [23, с. 82]. Thomassen пропонує розмежовувати терміни і розуміє під терміном '*boundary*' – 'межу', натомість під '*border*', або '*borderland*' – певну «зону», де «етнічні та національні ідентичності стикаються, виявляються, формуються та змінюються», саме тому

саме «зона» мусить, на його переконання, бути предметом антропологічного вивчення [22, с. 37, 39]. Значення *кордону* визначається тим, наголошує автор, що саме «завдяки певній території ми кажемо, хто ми є», прикладом чого можуть бути, зокрема, намагання німецької меншини у Данії, яка «економічні прагнення пов'язує з тим, аби кордони зникли, проте духовно їх усіляко підкреслює» [21, с. 35].

Про мовно-культурний *кордон* переважно йдеться стосовно ізольованих спільнот (т.зв. «мовні острови»), водночас у більшості ситуацій наявні мовні та культурні контакти, відтак інтерференція, яка є чинником *мовного та культурного пограниччя / порубіжжя*. Проблема мовно-культурної інтерференції є надзвичайно актуальною – їй приділено достатньо уваги в лінгвістичних, етнокультурних, фольклористичних дослідженнях. Упроваджений у науковий обіг У. Вайнрайхом термін мовної інтерференції [3] залучається етнологами і фольклористами на позначення різних типів етнокультурної взаємодії, при цьому впливу можуть зазнавати обидві контактуючі культури. Це положення цілком відповідає спостереженням лінгвістів, які визначають інтерференцію як «процес взаємодії систем та елементів цих систем у мовах, що контактують» [14, с. 31], а також «проникнення іншомовного елемента до мовлення сприймаючої мови», у чому полягає «один із типів мовної взаємодії» [7, с. 47].

Подібно до мовного, дослідження етнокультурного діалекту є одним із пріоритетних завдань сучасної етнолінгвістики, яка наголошує, що «народна культура є не менш діалектною і яскравою рисою етносу і етнічних утворень, ніж мова» [16, с. 29]. Методи етнолінгвістики чимдалі активніше залучаються до фольклористичного аналізу. До проблем розробки діалектології культури слов'ян неодноразово звертався О. М. Трубачов, вважаючи, що цій темі у славістиці було приділено надзвичайно мало уваги [17]. Комплексний етнолінгвістичний підхід, за яким мова і культура є явищами корелятивними, передбачає визначення діалекту у широкому сенсі слова: «Діалект (також макро- і мікродіалект) становить не виключно лінгвістичну територіальну одиницю, але водночас і етнографічну, і культурологічну» [16, с. 21]. На території сучасної Славії, діалектність етнокультурного простору і традиційної культури представлено цілою низкою варіантів у різних регіонах, зокрема і на території Сербії.

Етнічна мозаїчність південнослов'янського, зокрема сербського, регіону, де дистантні явища майже не фіксуються, знаходить вияв і в традиції представленого тут поховального оплакування. Як архаїчна зона поясу старобалканської культури з досить яскраво визначеною інтерференцією слов'янської і романської мовної і фольклорно-етнографічної культури виділяються Воєводина та Північно-Східна Сербія, де оплакування померлих,

тісно пов'язане із загальною традицією духовної культури регіону, представлено речитативним, монотонним, протяжним співом, підпорядкованим функціональній обрядовій домінанті. Загальні типологічні риси жанру з певними особливостями локального музично-фольклорного діалекту фіксуються в південно-східному регіоні Сербії, зокрема у локальній зоні Заплане між Нишем, Власотинцем і Білою Паланкою, що визначається як окремий «музично-фольклорний ідіом Південно-Східної Сербії» [13, с. 442]. Як свідчать спостереження, плачі цього регіону за своїми характеристиками – мелодичним та поетичним оформленням, інтонаційною нестабільністю, формальною структурою та вільною будовою вірша, орнаментикою тощо – найбільше тяжіють до традиції оплакування в середньо-західному регіоні Болгарії, що є одним із переконливих свідчень автохтонності цього регіону [4, с. 169].

Термінологія плачів у Воєводині передає вокальну (*запевка, жалопојка, кукање*) і вербальну (*нарицаљка, нарицање, набрајање*) сторони тексту; про оплакування тут кажуть *запевати, тужити, нарицати, ређати, набрајати*; виконавиць називають *нарикаче, запеваље* тощо. У більшості місць Срему оплакування майже не побутує: «... кад неко умре... у Србији наричу, а у Срему само говоре...» [19, с. 35]. Натомість у Заплане найдавнішим термінологічним визначенням оплакування вважається *завијање / извијање*; також кажуть *плакање, кукање, вијење* (останній термін зустрічається переважно в селах, що належать до південноморавського регіону).

Перевага наративних або вокально-музичних рис є чинником розрізнення типологічних різновидів обрядового оплакування, яке побутує в сербів Воєводини – *набрајање*, що звучить переважно вдома і є «розмовою» з покійним, та *запевање* як спонтанний вираз жалю, переважно на цвинтарі, що супроводжується схлипуванням і сльозами, емоційними вигуками тощо, маючи певний інтонаційно-мелодійний малюнок.

У межах загальних регіональних функціонально-структурних характеристик досить відчутними є інтонаційні й ритмо-метричні особливості плачів, водночас семантична спрямованість текстів, як ізофункціональна обрядовій сфері і пов'язана з уявленнями про посмертне існування, є цілісною.

Серед ритуальних актів, що характеризують магічну спрямованість традиції північно-східного регіону, численними є дії з використанням асоціативної заміни-символу, котрі покликані захистити живих (особливо народжених в один день або місяць з померлим), аж до діалогічного спілкування з ним, коли померлого заступає в обрядовій дії його одноліток. Текст замовляння подається формулою імперативу з характерними повторами й відповідною ритмікою переліку дій процедури ритуалу, що є прикладом акціонального корелята вербального тексту з паралелізмом обряду і словесної формули.

Із запобіжних ритуальних дій відзначимо обряд другого (повторного) поховання, поминки за живими, заміна небіжчика його одягом у випадку смерті далеко від дому, включення до поховального обряду весільних елементів аж до прямої інсценізації весілля у випадку смерті неодружених тощо.

Загальне оплакування, без спеціального навчання, є обов'язковим на похованні та кожної неділі після нього протягом поминального періоду, на поминках, наприклад, піврічних, річних чи напередодні календарних церковних свят, під час інших поховань. Цікаво, що у ряді поселень (Запланє, Лесковацька Морава) піврічні або річні поминки влаштовують відповідно на шість та дванадцять днів наперед, мотивуючи тим, щоб «покійний встиг на поминальну трапезу». У с. Нижній Стайоваць біля Пчині, а також в інших місцях узвичаєним є оплакування надворі над одягом померлого, що відбувається кожного ранку протягом сорока днів після поховання. Крім того, у Запланє порядок обрядових дій упродовж календарних поминальних днів має характер чітко окреслених традиційно-культурних констант певного магічно-ритуального спрямування, коли значення має кожна дрібниця обрядової дії – час приходу на цвинтар (до сходу сонця), прикрашання могили й хреста, поминальна трапеза – *совра*, коли страву спочатку мають роздати мертвим «за душу» (*да мртви ручају*), а також дотримуються регламентації, щоб розподіляла хліб обов'язково та жінка, в якої померла перша дитина [4, с. 154].

Носіями традиції виступають виключно жінки. Традиція не передбачає найманого оплакування, а також одержання плакальницею винагороди. Оплакування триває протягом усього часу, поки померлий у домі, біля одра, по дорозі на цвинтар, а особливо, коли труну опускають у могилу. Є свідчення щодо оплакування лише «під відкритим небом» – *на отвореном простору*, послідовно лише вдень. Характерною є поза плакальниці, коли вона оплакує на могилі, – нахилившись і обнявши надмогильний хрест або навколішки й опершись на хрест (у домі також навколішки та опершись на стіл або скриню), схиливши голову на знак скорботи. Обов'язково схилена голова, судячи з народних свідчень, є виразом великої скорботи, але також пов'язується з віруванням у більшу дієвість самого акту звернення до покійного. На цвинтарі можуть оплакувати одночасно кілька жінок, – коли одна голосить, до неї підключаються й інші жінки, вони всі разом починають голосити, найчастіше одна за одною, зрідка дві в один голос [6, с. 105]; також разом кожна для себе; в інших випадках – одна закінчує, друга розпочинає свій плач [19, с. 35]. Довше оплакування, як правило, припиняється словами втіхи, якими присутні намагаються розважити плакальницю: «Жодна плакальниця не перестане оплакувати сама, зазвичай її хтось перерве й допоможе підвестися» [6, с. 105].

Плачів у чоловічому виконанні тут майже не зафіксовано. Наприклад, у напівсербській-напіввалаській зоні Хомоле «чоловіки ніколи не оплакують

(запевају), а плачуть приховано й тихо, навіть якщо їм дуже тяжко. Лише батько може вголос оплакувати єдиного сина, але коротко: «Ох, синку, що ти зробив з нами!» [5, с. 186]. А проте, є свідчення, що подекуди оплакують і чоловіки [6, с. 105]. У Південній Сербії такий плач зазвичай складається лише з «болісних вигуків», напр.: *О што ја стар не отидо, него ти!; О Боже, што ми сина узеде!; Што мене не сабра Господ, него њега!; За тебе ли је, бре синко, тамо!; Сестро, мила сестро, што нас зацрни!* та ін., але від тих, хто має поетичний хист, можна почути й оплакування у віршах. Поодинокі приклади чоловічого оплакування в регіоні фіксуються наприкінці ХІХ ст., привертають увагу записувачів і пізніше – після Другої світової війни, а також у наш час. Такі тексти ритмізованої прози вимовляються у десяти- або чотирнадцяти-складовому вірші з великим зворушенням (наприклад, діти покинули батьківське вогнище, дружина померла, і чоловік залишився сам у гіркій самоті, як «сухе дерево на полонині»; або трагічно загинув чотирнадцятилітній онук чи померла старша сестра, яка завжди піклувалася про нього, тощо) і надзвичайно вражають присутніх – здатні «розплакати всіх присутніх», «ніхто не може втримати сльози».

У Хомоле «кожна жінка, приходячи на плач, оплакує померлого, навіть якщо вона не є його родичкою» [9, с. 241]. Зачувши, і старі і молоді знають, що в селі хтось помер. Плачі (*кукање*) сповіщають про смерть, якщо вона сталася вдень [11, с. 300]¹. Вночі, як і в інших традиціях, не оплакують. Плачі (*запевке*) можуть тривати досить довго, створюючи враження нескінченних: «Жінка може годину оплакувати (*нарицати* і *набрајати*), бо серце її від горя відкрите» [9, с. 241].

Уже саме повідомлення про смерть може ставати певним міні-ритуалом. Так, у с. Груза в південній Шумадії одна з родичок бере трохи землі з-під порога, кидає її на померлого, після чого тягне за вуха всіх домашніх, молодших від небіжчика, повідомляючи їм при цьому сумну звістку: «Пішов Н. до баби» (померлої) або «заспокоївся» [11, с. 292]. Характерним є табування лексики, пов'язаної з семантикою «смерть», «померти»: «*Благо њему кад се одморио*, — каже звичайно хто-небудь із старих про померлого» [8, с. 99].

У районі Верхньої Ресави «оплакування небіжчика дуже поширене. У день поховання померлого оплакують жінки, особливо звичні до цього. Оплакування відбувається переважно в домі померлого, а також на цвинтарі. Протягом 40-а днів кожного ранку оплакують перед домом померлого» [2, с.192]. Заборони щодо спорідненості при виконанні плачу не існує.

Змістовий бік плачів зосереджується переважно на вираженні глибокої

¹ Повідомленням про смерть був великий церковний подзвін – тричі, якщо помирає чоловік, двічі, якщо жінка, після чого «тягли» усі звони; про смерть хлопчика повідомляв малий подзвін тричі, дівчинки – двічі [19, с. 35].

скорботи й горя родини, друзів і сусідів небіжчика, нерідко навіть згадуються й домашні тварини. Оплакування померлого має виразні ознаки обов'язкового комунікативного акту традиційної обрядової практики. Простими й невимушеними словами жінки намагаються передати фізичні, моральні, психічні якості покійного, вказуючи паралельно на свою самотність, спустошеність і душевний біль через смерть близької людини. Плакальниці переважно описують чесноти померлого, відповідно основною складовою частиною плачів є його уславлення, що досягається, зокрема, широким введенням відповідних атрибутів і метафор: *добар, убав, судбина, срећа, тужно цвејке* тощо (Заплане). Звертаючись до небіжчика з риторичними питаннями (у формі 2-ої особи однини): *Јој, брате мој, чујеш ли ме мало?...* або *Јој, брате мој, је ли те твој Миша спомиње?* тощо, часто просять передати вітання та розповісти про новини тим, що раніше пішли «на той світ».

Плачі сербів у Воєводині, як правило, розпочинаються вигуками *јаој; јау; ај, јој; јој, јој* тощо, після чого імпровізується текст, який складається з неоднакових мелодичних частин речитативного характеру, що наслідують спонтанне усне мовлення. Лише найталановитіші й досвідчені плакальниці здатні при імпровізації витримувати певну ритмо-метричну структуру тексту, що не є тут загальною практикою. Для переважної більшості виконавиць допоміжну функцію виконують вигуки, які дозволяють підготувати виклад наступної частини тексту.

Відповідними рисами характеризується традиція в регіоні Заплане (Південна Сербія), представлена плачами у так званому вільному вірші з неоднаковою довжиною рядка і різного метричного складу. Відсутність стабільної мелодійної і поетико-метричної структури під час виключно одноголосного соло-виконання підкреслює важливість текстового компонента й пріоритет стилю збудженої нарації. Відповідно до цього, а також зважаючи на специфіку обрядового контексту, тужбалиці у Заплане, як і в інших регіонах Сербії, «не вважаються піснями». На відміну від інших жанрів обрядово-звичаєвої сфери кожний тон плачового виразу (в інтервалі переважно квінти) підпорядкований інтонаційній змінності [4, с. 159, 162].

Серед стабільних елементів текстів регіону Заплане, представленого характерними для Південної Сербії «інтимно-родинними текстами», що «виражають біль і містять реалії повсякденного життя» [6, с. 106], найтиповішою є формула, яка пов'язана з ініціальними рядками оплакування й полягає у поєднанні ламентативних лексичних одиниць і звертання до небіжчика (напр.: *Леле, леле, леле, мајчице!*). Така формула може повторюватися в подальшому викладі, зберігаючи при цьому характер особливо наголошених комунікативних моментів тексту. До семантичної парадигми текстової реалізації належать кілька найвагоміших мотивів, серед яких чи не найчастішим є «дорікання», що

висловлюється обов'язково у питальній формі (*Што сте куће раскућили? Што сте жене оставили? Што сте децу раселили?*). Цей мотив часто доповнюється потенціюванням особистої спустошеності, описом тяжких життєвих обставин (*Ја немам одбрану, ја немам договор; Ја сам, другаре, три године сама...*). Екскламативні та інтерогативні конструкції відповідають стилю експресивної нарації й визначають стилістичний рівень текстової реалізації, підкреслюючи перевагу вербального компонента порівняно з музичним, а тим самим свідчать про індивідуальність і неповторність кожної окремої інтерпретації. Це, зокрема, підтверджує вислів, що кожна *жалостива има свою арију на коју завија*, хоча в цілому мелодичне оформлення плачів у Заплане відповідає регіональному музичному діалекту Південно-Східної Сербії, наявному і в інших обрядових жанрах фольклору, семантична основа яких, за переконанням деяких етномузикознавців, випливає з обрядово-магічної символіки жанру [4, с. 163].

Про архаїчну структуру плачів сербів у Воєводині свідчить їхня музична форма, що звичайно складається лише з однієї мелодичної частини, яка варіюється під час виконання; в деяких випадках перша частина відмінна від інших, і маючи функцію ввідного мелорядка, у тексті більше не повторюється. У мелодичному малюнку виразно відчувається експресивний текстовий акцент, головна ж роль в оплакуванні належить вербальному складникові (імпровізована проза чи вільний вірш).

Поховальний обряд у регіонах Воєводини та Північно-Східної Сербії представлено характерним локальним варіантом, що відзначається певною архаїчністю синхронного стану традиції, сучасне побутування якої стосовно іншого локального варіанта може розглядатися вже як реконструкція. Ця особливість виявляється також на рівні вербального тексту оплакування. Ще в 30-і роки ХХ ст. дослідники звертали увагу на те, що «плачі румун і сербів у північно-східній частині Сербії відрізняються не лише формою, але й змістом. У них яскравіше підкреслюється потойбічне існування» [11, с. 125]. Ці особливості підтверджують і сучасні спостереження, що свідчать про спільні риси плачів сербської та румунської етнічних спільнот регіону (зокрема, вагомою є стилістична роль екскламативних елементів – серб. *joj, joj; jao, jao* та ін., рум. *ju, hu, hu; ai, ai, hî, hî* та ін.). Водночас у румунських текстах сильнішим є наративний складник, із структурного боку вони складаються з віршованих восьмискладових рядків (4+4) із парною римою, тоді як у сербських текстах, побудованих за принципом спонтанного мовлення, із нерівномірним фразовим поділом у 5–15 складів, звучать переважно риторичні запитання. Музична форма сербських плачів як така, що складається з однієї музичної частини і варіюється протягом виконання, є давнішою порівняно з румунськими плачами, де переважають більш розвинуті музичні форми, що складаються з 2–3-х частин, які

спонтанно комбінуються під час виконання. Цікаво, що записи поховальних плачів, зроблені на території Румунії (Олтенія) наводять подібні до сербських текстів структурні характеристики [19, с. 114], тоді як віршовану форму тексту пісень-плачів – тужбалиць (десяти-, восьмискладовий вірш) представлено переважно у Герцеговині та Чорногорії.

Окремий етнокультурний діалект становить західносербська традиція оплакування, яка має оригінальний і самобутній поетичний потенціал, притаманний регіону, і старанно розроблений поховально-поминальний обрядовий комплекс, що демонструє своєрідність усіх рівнів обрядової структури виразного соціально-комунікативного спрямування. Функціональне поле поховального оплакування цього регіону, яке має своє продовження у чорногорській традиції, зреалізоване різними формами ритуального плачу — чоловічим плачем *лелек*, речитативним жіночим оплакуванням *кукање*, *нарицање*, плачем, що має допоміжне значення *ојкање*, *срицање*, індивідувальним плачем *тужење*; при цьому кожна форма оплакування більшою чи меншою мірою зумовлена тією чи іншою обрядовою дією. Разом з тим в умовах розвиненої традиції загального (жіночого й чоловічого) оплакування та навчання оплакуванню обрядові й необрядові плачі є взаємопов'язаними й взаємопроникними. Для необрядових плачів немає заборони щодо часу й місця їх виконання; якщо обрядові плачі мають певні заборони («соромно плакати за хазяїном, за чоловіком») та виключення з числа тих, хто оплакує, певних категорій виконавців, то при необрядовому плачі ці обмеження знімаються.

Поетична традиція західносербського/чорногорського ареалу, особливістю якої є епіка, виконання епічних пісень у супроводі гусел чи тамбура, а також своєрідний спосіб одно- чи двоголосного співу із сильною вібрацією голосу на складі *ој* (*ојкање*, *розгање*, *зерзавање*) [20, с. 190–191], значною мірою вплинула на творчий процес виконання плачу як в обрядовому контексті, так і поза ним. У країні, де «без цих пісень і смерть неможливо собі уявити» [18, с. 15], тужбалиці – пісні-плачі стали виявом етнопоетичної специфіки регіону й характеризуються особливою художньо-поетичною виразністю, емоційно-естетичним спрямуванням та яскравістю патріотичного звучання. Плачі тут склалися в умовах постійної боротьби за національну незалежність, оспівували героїчну загибель на полях битви і мають переважно героїко-епічне забарвлення. Тексти з динарських регіонів Чорногорії та східної частини Герцеговини визначаються як «воєнно-патріархальні» тужбалиці [6, с. 106]. Мотив «слави» (серб. *кићење*) виступає незмінним показником традиції, тоді як багатство художньо-змістового плану текстів дістає пояснення в міжжанрових взаємозв'язках (плачі — епічна поезія) і в «багатошаровості» вербального

компонента обряду, коли обрядовий текст дістає своє вираження згідно з традицією поетичного висловлювання.

Отже, обрядовий фольклорний текст (на змістовому та формальному рівнях) стає релевантним чинником, який враховується при виокремленні певного етнокультурного діалекту та утворює поряд із іншими діалектними (лінгвістичними та екстралінгвістичними) рисами окремий культурно-мовний ареал – у разі чітко окресленої території явищ, а коли йдеться про ареал із «розмитими» контурами – зону, територію із «приблизними» межами [1, с. 137]. Наш матеріал подає радше зональний поділ традиційної поховальної обрядовості, переконливо доводячи роль фольклору як чинника певної регіональної та локальної культурної традиції. Водночас розглянутий матеріал підтверджує традиційне членування південнослов'янського діалектного простору за «меридіональним» принципом із півночі на південь [15, карта 7], тоді як процеси балканських інновацій пов'язуються із більш наочним протиставленням захід – схід [12, с. 252], а у кінцевому рахунку це надає нового імпульсу для комплексного міждисциплінарного дослідження народної культури як важливого чинника слов'янської ідентичності.

Мыкытенко Оксана

РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА ПОГРЕБАЛЬНОГО ОБРЯДА В ИНТЕРФЕРЕНТНЫХ ЗОНАХ СЕРБИИ: К ПРОБЛЕМЕ ЭТНОКУЛЬТУРЫ ПОРУБЕЖЬЯ

РЕФЕРАТ

В статье рассматриваются лингвистические и экстралингвистические особенности традиции погребальной обрядности в интерферентных зонах Сербии, отмеченных процессами этнокультурных контактов. Исходя из положений этнолингвистического анализа, выделяются этнофольклорные диалекты, демонстрирующие определенные локально-территориальные черты традиции (северный и южный варианты; северно- и южно-восточный, а также западно-сербский вариант), отвечающие языковому и культурному членению южнославянского диалектного пространства.

Ключевые слова: *Сербия, погребальный текст, интерферентная зона, этнолингвистика.*

REGIONAL PECULIARITIES OF THE FUNERAL RITUAL TRADITION IN THE INTERFERENCE ZONES IN SERBIA

SUMMARY

The paper deals with the linguistic and extralinguistic peculiarities of the funeral ritual tradition in the interference zones in Serbia marked with the processes of ethno-cultural contacts. Proceed from the principals of the ethnolinguistic analysis the ethnofolklore dialects characterized by certain local-territorial traditional features are revealed (northern and southern variants; north- and south-east, as well as western Serbian variant), conforming to the linguistic and cultural division of the South Slavic dialect space.

Key words: Serbia, funeral text, interference zone, ethnolinguistics.

Джерела та література

1. Бородина М. А. Пространство, территория, зона и ареал как лингвогеографические и ареологические термины // ВЯ. – 2002. – №2.
2. Бошковић-Матић М. Погребни обичаји // Гласник етногр. музеја у Београду. – 1962. – Књ. 25. – С. 171–194.
3. Вайнрайх У. Языковые контакты. Состояние и проблемы исследования: Пер. с англ. – К.: Вища школа, 1979.
4. Вукичевић-Закић М. Оплакивање мртвих у Запању // IV Међународни симпозијум. Фолклор-музика-дело. – Београд: Факултет музичке уметности, 1997. – С.152-184.
5. Ђорђевић Тих.Р. Неколики самртних обичаји у Јужних Словена // Годишњица Николе Чупића. – Београд: Чупићева задужбина, 1938. – Књ. 47. – С. 153 –191.
6. Златановић М. Тужбалица у Јужној Србији // Етно-културолошки зб. за проучавање културе источне Србије и суседних области. – Сврљиг, 1999. – Књ. 5. – С.103-107.
7. Лазаренко Л. О. Лексична інтерференція в усному румунському мовленні в Україні (лінгвістичний та соціолінгвістичний аспекти). – К.: РА «Букрек», 2001.
8. Мијатовић Ст. Обичаји Српског народа из Левча и Темнића // Срп. етногр. зб. – 1907. – Књ. 7 (1). – С. 72–100.
9. Милосавлевић С. Српски народни обичаји из среза Хомољског // Срп. етногр. зб. – 1914. – Књ. 19 (11). – С. 1-442.

10. Непоп Л.В. Лексичні особливості польських говірок на території Хмельницької та Житомирської областей. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2004.
11. Петровић П. Ж. Живот и обичаји народни у Гружи // Срп. етногр. зб. – 1948. – Књ. 58 (26). – С. 283–302.
12. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. – М.: Индрик, 2004.
13. Радиновић С. Елементи макроструктуре заплањских обредно-обичајних песама у функцији “зачараног кружног кретања” // IУ Међународни симпозијум : Фолклор – музика – дело. – Београд: Факултет музичке уметности, 1997. – С.442-466.
14. Семчинський С. В. Семантична інтерференція мов. – К.: Вища школа, 1974.
15. Славянские древности : Этнолингвист. словарь : В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. – М.: «Международные отношения», 1995. – Т. 1.
16. Толстой Н. И. Язык и народная культура : Очерки по слав. мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995.
17. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. – М., 2003.
18. Шаулић Н. Предговор // Српске народне тужбалице. – Београд: Графички институт «Народна мисао», 1929. – Књ.1. Св.1. – С.7-30.
19. Fracile N. Vokalni muzički folklor Srba i Rumuna u Vojvodini: komparativna proučavanja. – Novi Sad: Matica srp., 1987.
20. Gavazzi M. Vrela i sudbine narodnih tradicija : Kroz prostore, vremena i ljude. – Zagreb: Matica hrv., 1978.
21. Jensen Moller and Ingeog Erik. En deskriptiv belysning af det tyske mindretal i Nordslesvig 1945-1970. – Kobenhavns Universitet, 1974.
22. Thomassen Bjorn. Border Studies in Europe: Symbolic and Political Boundaries, Anthropological Perspectives // Europea. – 1996. – II-1.– P.37-48.
23. Vereni Piero. Boundaries, Persons, Individuals: Questioning “Identity” at National Borders // // Europea. – 1996. – II-1.– P.77-89.

ПОЛІСЬКІ КЛАДОВИЩА: ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНІСТЬ

У статті досліджується питання про особливості і традиції облаштування сучасних сільських кладовищ на Поліссі. Автор аналізує поліські кладовища як цілісну модель, сформовану багатьма компонентами, серед яких головними є намогильні пам'ятки різних історичних періодів, звичаєві норми планування та озеленення території, традиції здійснення обрядів та звичаєві норми поведінки.

Ключові слова: Полісся, кладовище, традиція, могила, намогильний знак, обряд, атрибут.

Сучасні кладовища в Україні являють собою цілісну модель, сформовану багатьма компонентами, серед яких насамперед назвемо типологічно варіантні пам'ятки різних історичних періодів, звичаєві норми планування та озеленення території, правила поведінки, традиції здійснення обрядів тощо. Історія вивчення поховальних комплексів в Україні виникла у часи становлення вітчизняної етнології. У той період цю проблему досліджували не лише українські, а й польські та російські вчені у контексті поховальної обрядовості [2; 4; 16; 9]. На жаль у другій половині ХХ ст. вітчизняна некрополістика уповільнила свій поступ і на сьогодні відомі лише поодинокі публікації з цієї тематики [1; 5; 7]. При цьому різні історико-етнографічні регіони у цьому контексті на сьогодні досліджені неоднаково.

З-поміж поховальних комплексів різних регіонів України помітне місце належить Поліссю, де на межі ХІХ – ХХ ст. зберігалось чимало архаїчного типу споруд [3; 17]. Метою цього дослідження є аналіз традицій облаштування, особливостей структури, найтиповіших груп пам'яток та обрядового контексту життя поліських кладовищ. Стаття ґрунтується на друкованих, архівних джерелах і польових матеріалах автора. Останні подаються в тексті за селами та інформантами.

Як частина сільського поселення, кладовища завжди були особливою територією, що володіла сакральністю, чистотою, замкненістю. Як мікроструктура, утворена ямними похованнями, вони виникли ще у східних слов'ян під впливом християнської релігії, за ідеологією якої небіжчик до Страшного Суду має перебувати у ямі під землею [10, с. 85]. З християнською традицією пов'язана також рядова система планування кладовищ. Сьогодні лишається недостатньо вивченим питання, в який історичний період сформувалася на Поліссі традиція такої системи облаштування поховальних

комплексів і якими шляхами відбувався еволюційний процес переходу від курганів до сучасних поховань.

На Поліссі некрополі зазвичай розташовувались у західній частині села і існували окремо від церковних цвинтарів, що знаходились у центрі поселень. Зрідка ці два типи поховань об'єднувались. Прикладом цьому є с. Іванчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. В окремих селах регіону кладовища розташовувались на пагорбі, що відбилося у їх топонімах. Так, кладовище в с. Обуховичі Іванківського району Київської області, розташоване на кутку, що зветься Ковальова гора. Маємо також приклади, коли кладовище відділялося від села річкою [25]. Сьогодні зазвичай кожне поліське село має своє кладовище («могилки», «могилиці»). Інколи, тут ховають своїх померлих два села. Трапляються випадки, коли представники різних етносів, що мешкають в одному селі утворюють окремі кладовища – українське, польське, єврейське.

Існуючи як частина поселення, кладовища упродовж багатьох століть одночасно володіли ознаками окремого цілісного простору, який обмежувався огорожею і мав отвори – ворота. Ми не можемо напевне сказати, в який історичний період у слов'ян почала формуватись традиція обнесення поховань єдиною огорожею. У давніх культурах вочевидь також мала існувати межа між світом живих і світом померлих. У скіфів, наприклад, це була система ровів та менгірів [13]. У слов'ян, як зазначав свого часу Любомир Нідерле, древні кладовища зазвичай не обгороджувалися, лише ті, що розташовувались на городищах, обносилися валом [12, с. 242]. Досліджуючи древлянські могили, Сергій Шамрай однією з характерних рис їх структури називав обведення рівчаком [15, арк. 21]. У народній традиції українськими вченими від XIX ст. до наших днів зафіксовано чимало вірувань, пов'язаних із огорожею і, особливо, воротами. На Поліссі і сьогодні широко розповсюджений сюжет про те, що ворота могилок завжди мають свого вартового, котрим є останній із небіжчиків села. Зміна кожного із таких вартових відбувається щоразу під час наступного поховання. Саме тому родичі попереднього мерця з хлібом зустрічають тут чергову поховальну процесію. До воріт душі померлих, за уявленнями, також виходять виглядати живих родичів і у дні річних поминань. Їх ніби можна побачити, прийшовши сюди після замісу хлібного тіста з необмитими руками.

Поховальна територія як замкнений простір завжди уявлялася місцем чистим і захищалась усією сільською громадою від проникнення сюди будь-якої нечистоти насамперед нечистих мерців – самогубців. Для них у кожному селі було відведене особливе місце, яке знаходилося на різних межах або перехрестях, а найчастіше – за огорожею кладовища. При цьому такі поховання навхрест обкладалися чотирма деревними колодами [31]. Поховання самогубців на загальних могилах у майбутньому мало обов'язково призвести

до негараздів у життєдіяльності цілого села: *«Якщо вішалника на могилках поховують, то сім год спалить або сім год вімочить урожай в усьом селє»* [26]. Цілковито неможливим, на думку представників старшого покоління, вважалося ховання таких померлих у центральній частині території. Це створювало небезпеку для життя всього села, оскільки тягнуло за собою продовження самогубств. При цьому утоплеників ховали в межах кладовищ – у кутках. За ними дозволялось здійснювати і поховальне богослужіння.

Деякі обмеження існували і щодо поховання на могилках нехрещених дітей, що померли немовлятами. Вони не належали до нечистих мерців, оскільки були безгрішними і в народі називались «янголятами». Однак, за традицією, хреста над їх похованнями не встановлювали, ховали біля старших родичів, ніби забезпечуючи їм у таких спосіб, догляд на тому світі: *«Нехрещених дітей і колісь хоронили у могилках, тіки хрестика не ставили. Коло своїх клали нехрищене, бо воно ж маленьке. То коло діда чи коло баби покладуть і деревинку на йому посадять – без (бузок – І. Н.) чі каліну»* [37]. За іншими оповідями, нехрещених дітей ховали загальним порядком, попередньо покropивши свяченою водою і давши ім'я Адама або Єви чи Івана та Марії.

Кладовище завжди уявлялось місцем контактів із Богом. Тому не випадково старожили кажуть, що сон, у якому сниться кладовище і хрест на ньому, посланий від Бога. У минулому центром кладовища була церква або каплиця. Сьогодні останні в регіоні практично зникли, знищені часом та людьми. Цікаві зразки нині не існуючих культових споруд, пов'язаних із кладовищами, знаходимо у праці Федора Вовка [3, с. 21–30]. Останні являють собою найпростіший тип храмового планування, зазвичай подібний до однодільного житла. Окремі зразки пам'яток заупокійного призначення вціліли і продовжили своє існування у статусі музейних пам'яток. Зрідка, сучасні некрополі в регіоні подекуди ще зберігають зразки церков або каплиць. Прикладами є Іллінська церква (1595 р.) в м. Новому Корці та каплиця в м. Острозі. Згадана церква у плані тридільна. Первинно вона була побудована в зруб, а з часом по верху була обшальована дошками. Цікаво, що існування храму на кладовищі Нового Корця зафіксоване історичною наукою ще з домонгольських часів [14, с. 28].

Від церкви вглиб території зазвичай розташовували поховання. Окремі родини, за усною згодою сільської громади та адміністрації, займали частини кладовища, де компактно розташовували могили своїх близьких. Місце для майбутньої могили, за народним звичаєм, займалось дуже просто – найчастіше достатньо було біля котрогось із похованих родичів на вільній ділянці покласти камінець. Біля могил зазвичай росли дерева. На Поліссі – декоративні та дикоростучі породи, а на Волині – фруктові. Останні призначались для птахів, які

з них годувалися і своїм співом розважали небіжчиків. З усіх рослин, що нині їх висаджують на могилах найдавнішою, на наш погляд, є «молодило паросткове», яке в народі тут називають «шишками», «долею» або «рапочками». Крім птахів, за місцевими віруваннями, зв'язок із небіжчиками, іншим світом мали бджоли. Тому на поліських кладовищах нерідко і сьогодні на деревах продовжують висіти невідомо ким і коли підвішені вулики-колоди, викликаючи у подорожніх питання – яке їх призначення. Оскільки ці колоди давно покинули бджолині рої, а з пам'яті старожилів зникли спогади про те, кому вони належали, сьогодні дійсно важко сказати, чи брав колись хтось мед із кладовищ бодай для використання у поховальних та поминальних обрядах. Водночас бджоли завжди уявлялися комахами, що мали зв'язок із іншим світом та мерцями. Їх поява у сні, за переконаннями поліщуків, віщувала смерть. Тому, можливо, бджолині рої на кладовищах бодай міфологічно контактували з померлими.

Поліські могили формувалися традиційно – у вигляді подовгастого горбка («копця»). Їх земляна поверхня посипалась піском, інколи у вигляді хреста. Властивості могильного піску місцева традиція пов'язує з певними сюжетами. Він, зокрема, мав властивість заспокоювати тих, хто особливо гостро переживав втрату померлої людини: *«Хто здорово плаче, то за ковнір сипали песок з могили. Як завмерла ця яма, так щоб завмерла пам'ять, щоб в очах нічого не стояло, як завмер покойник»* [36]. Узятий із могили пісок міг зашкодити здоров'ю живих односельців, якщо його, у випадку сварок, підсипали під двері житла. На Поліссі існує і широко розповсюджена в Україні традиція відновлювати контакт між представниками певного роду шляхом набирання невеликої кількості могильного ґрунту на могилах родичів, похованих на чужині і з'єднання їх з землею на родинних похованнях рідного села: *«Як хтось далеко помирає, то з їх могил брали землю і сипали на могили батьків і дідів»* [29].

На будь-якому кладовищі можна зустріти хрести різних типів та історичних періодів, що різняться за формою та матеріалом виготовлення. Загалом у регіоні зафіксовано низку надмогильних знаків, які в останні століття співіснують у місцевій традиції оформлення поховань. Це – покладена на могилу дерев'яна колода, камінь, оброблена або необроблена брила, зрубна конструкція, хрест. У контексті уявлень про той світ і померлих предків надгробок цілком слушно визнається знаком, який зберігає інформацію про померлого [11]. З-поміж них найтипівішим в останні століття є дерев'яний хрест. Він встановлювався на могилі в момент похорону або в найближчі по ньому дні. Читаючи етнографічні записи ХІХ ст., зустрічаємо в них поняття малого та великого хрестів. Перший встановлювали на могилі безпосередньо після похорону, а другий – через рік на його місце [6, арк. 6].

До наших днів на Поліссі надзвичайно стійкою залишилась традиція вішати на хрест рушник. Останній призначався для померлого, з ним, як і з хрестом, у регіоні пов'язані певні уявлення: *«Рушник на хрест в'яжуть, щоб душа умивалась і втиралась і ніколи його не знімають»* [28]. За місцевими віруваннями, рушниками, зав'язаними на хрест, померлі продовжували користуватися у загробному житті, тому часом під час експедицій доводилось чути такі оповіді: *«Колісь моя маті казала: «Гляді, щоб ти міне рушніков не вєшала, щоб я не тягала на шиї лишніх трапок». То руки втірає і втіраєца. Дак я йой строчечку (стрічку – І.Н.) повісила»* [39]. Старожили також стверджують, що померлий завжди стереже те, що знаходиться на могилі, тому забирати з неї нічого не можна і залишати сторонніх предметів також не варто. На відміну від Житомирського на Рівненському Поліссі за статевою ознакою на хрест зав'язували як рушник (чоловіку), так і фартух або хустку (жінці). Отже хрест, встановлений у головах померлого, найчастіше орієнтований на захід сонця, у регіоні, як і в інших місцевостях України, був головним намогильним знаком. За нього мав триматися небіжчик у момент вставання на Страшний суд.

На Рівненському Поліссі у минулому побутувала складніша система намогильних знаків, яка подекуди зберігається тут і сьогодні. Так, на завтра після похорону свіжу могилу застеляти скатертиною: *«Ту скатерть на могилу застеляють, щоб мершим в очі не падало, бо бало (бувало – І. Н.) кажуть, шо як умре, то треба од комина сажу потрусити. На другий день ходили пробуждати померлих і застеляли ту скатертину. Ішли с хлібом»* [30]. Скатертину ця лежала там упродовж тривалого часу, поки не трухла. До року на такій могилі ставили хреста. Більш давньою традицією було садити на ній дерево. Тому в селах із такою традицією часом можна спостерігати, що біля колишніх могил хрести упали, а фартушок або рушник прив'язаний до дерева, яке продовжує рости. Разом зі встановленням хреста на горбок клали камінця – прикладали могилу. Цей обряд під назвою «прикладини» обов'язково відзначали і хатнім частуванням. Інколи замість камінця зводили над могилою конструкцію невеликого зрубу.

На кладовищах віддавна і до сьогодні існували свої звичаї та норми поведінки, відбувались сезонні та родинні ритуали. Входячи сюди, людина мала осінити себе хрестом. При зустрічі тут не казали звичне «добрий день», а лише «слава Богу» або мовчки так само здійснювали хресне знамення. Селяни відвідували могили рідних у визначені традицією моменти – у поминальні дні річного кола або під час чийогось похорону. У цьому контексті кладовища завжди були місцем контактів живих і небіжчиків. Під час підготовки до похорону рідні померлого приносили сюди плату тим, що копали яму – клали під рушник хліб і гроші. Після виконання роботи копачі забирали собі хліб і рушник, а гроші (мідні копійки – І. Н.) кидали у викопану яму зі словами про

те, що на ці гроші померлий купить собі місце в іншому світі. Такі дії мали зберегти господарство його близьких неушкодженим.

Відвідання кладовища всіма односельцями вважалося справою вкрай важливою. У цьому зв'язку існувала традиція, прощаючись із померлим дорогою до кладовища, давати його родичам хліб. Весь зібраний хліб у поховальній процесії доставляли до могили. Після похорону його сушили. Людині, яка супроводжувала померлих односельців до могили, у потойбічному світі прощалися деякі гріхи, водночас у такий спосіб вона полегшувала душі небіжчика шлях до раю. Цікава легенда з цього приводу була записана нами на Київському Поліссі: *«Одна стара, як кого везуть (ховати – І. Н.) свічку скорей запалить да на могилки ходила. А жила вона прі сину, а син смієця з їе: «Мамо, іди, он мерляка везуть». Вона свічку скорей запалила да і вішла, а там собаку несуть, дак вона перехрестилась і вернулаь. А тоді як вона вмерла, везуть на могилки, дак ніхто не бачить, а син бачить – багацько мерлих людей ішло, а собака в самий перед на трьох лапках держить свечку. Дак син той каже: «Я ніколи не буду смієця» [35].* У цій оповіді ми стикаємось із темою про можливість спілкування живих і небіжчиків. При цьому, за поліськими уявленнями, ховати ново-померлого приходили не лише односельці, а й душі уже похованих там людей: *«Колись був сніг, а везли дідка старенького на могилки, а мі ще були малиє. І тие коні грузають да стануть, а люди кажуть: «Це мертвіє насіли на воз» [27].* Померлі при цьому зустрічали живих у воротах кладовища. У цьому зв'язку інформантами визнавалось недоречним і навіть забороненим до заховання іти до своїх могил, оскільки лише біля ями міг відбутися важливий для обох сторін контакт живих і померлих: *«На похороні покудова не захоронять, до своїх могилок не йдять. Потому шо вони (померлі – І. Н.) біля ями тіло зустрічають і ждуть нас, щоб побачити. А як мі в кладбіща вийдемо і розсиплемось по своїх могилах, вони вже нас не бачать» [18].*

Обов'язковим визнавалось відвідання кладовищ у всі визначені традицією поминальні після похорону дні. На Поліссі такими були 3 (трейтини), 9 (дев'ятини), 12 (дванадцятини), 40 (сороковини) та рік (роковини). У ці дні селяни опівдні провідували могили з метою згадування та запрошення небіжчиків до участі у хатній трапезі. Під хрест для них клали шматочки їжі, інколи лили горілку, а часом здійснювали обрядові дії, спрямовані на те, щоб швидше забути мерця, душа якого у такий спосіб безперешкодно подолає перехід у потойбічний світ: *«На другий день після похорону носили їсти на могилу, як на могилах поминули для годіца трошкі да ідуть додому, то беруть тако од хреста трошкі землі одкідають трі рази да каже: "Я з тебе знімаю вагу, а ти з мене зніми тугу, щоб вобіцєм довго не тужить» [21].* В Олевському районі Житомирської області на дванадцятини з могили забирали і спалювали палицю-мірку, якою вимірювали

померлого для виготовлення його домовини. Для неодруженого мерця ця мірка вважалась його шлюбною парою. На 40 день після похорону душу, по закінченні жалобного обіду, проводжали на кладовище до могили.

В окремих місцевостях Полісся на могили виливали воду, яку після похорону тримали в хаті для душі померлого. Воду зазвичай залишали і на могилі у момент закопування хреста. Її не доливали, тому вистоювала вона до трьох днів. Доброю прикметою вважалось, якщо її пили пташки. Вочевидь ця народна традиція має глибинні історичні джерела свого існування. Так, деякі прояви цієї традиції у багатьох народів дослідив свого часу Микола Макаренко. Йдеться, зокрема, про існування так званих «чашечних» надмогильних каменів, які мали ямкоподібні заглиблення, у яких збиралась вода. Нею, за легендами, освіжались померлі душі, а також птахи, які співали для небіжчиків на кладовищах [8, с. 63–64].

Відвідання могил на Поліссі, як і загалом у слов'ян, вважалось обов'язковим у деякі річні свята насамперед під час великоднього та трійчаного циклів. У першому поминальні відвідання могил пов'язані з четвертим та восьмим після Великодня днями, відомими у місцевій традиції як Навський (Наський) Великдень та Радовниця й Проводи. У циклі Зелених свят поминальні сюжети пов'язані також із четвертим після Трійці днем, що називався відповідно Навська Трійця (або Наська Трійця). Тому зупинимось на ключових їх моментах.

Відвідання кладовищ у Навський Великдень містить у собі низку вірувань та пов'язаних із ними заходів – очищення могил та спілкування з померлими: *«Наських Великодне, бо наськіє – мертвіє. Ето їх перві день Великодне наських, їх одпускають»* [22]. У минулому прибирання могил супроводжувалось обов'язковим спалюванням сміття, що, можливо, пов'язано з сюжетом «гріти небіжчиків». Цей звичай викликав заперечення з боку місцевого священства, тому поступово почав згасати, а чищення могил було перенесене на останні перед Великоднем тижні, зазвичай вербний або страсний. Після збирання сміття, могилу, зазвичай, посипали піском. В окремих випадках із піску на верхній площині горбка висипали хреста. Часом хрест викладали зі згадуваного вже «молодила звичайного», а інколи – з пшона, щоб *«пташки та мурашки їли і душу поминали»* [23]. У минулому місцеві селяни вірили, що у цей день також можна побачити померлих: *«На мертвих Великдень оббірають могилки. В цей день одна жонка ішла через могилки. В цей час везли чиєсь дитя ховать. То вона бачила, як з могилок на зустріч труні з дитиною вийшло багато дітей»* [33].

Прибирання могил селяни завершували ритуальною трапезою, після якої залишали або закопували під хрестом шматочки паски, крашанки або писанки, а також роздавали їжу жебракам та дітям. У такий спосіб їжу отримували і померлі: *«На Навський Великдень небожчики йдуть у церкву і кожен з*

клуночком. Казала родичка мого чоловіка: *«Приходила мати до мене (померла – І. Н.) да каже: «Це чого ж ти спиш. Ходи зо мною, бо мені сьогодні треба їсти давати»* [38].

Другим у системі великодніх вшанувань померлих днем було, зокрема, відвідання кладовищ на другому (поминальному) після Паски тижні. У північній частині Полісся цей день називався Радовниця, на більшій частині регіону – «Проводи», «Гробки», «Провидниці», «Громниці». Цей день на Поліссі до сьогодні подекуди вважають четвертими «дідами» (сезонні поминання померлих у регіоні – І. Н.). Ці дні передбачали поминання у хаті, у церкві та на кладовищі скоромними стравами: *«Вечерю робім скормну, бо Радовниця – радує усе мерші, шо завтра кіля їх будуть»* [22]. У контексті студійованої теми ми торкнемося лише обрядів, пов'язаних із кладовищем. За місцевими віруваннями, небіжчики в цей день виходили виглядати (зустрічати) живих родичів до воріт кладовища. На могилі відбувались родинні трапези, під час яких під хрестом залишали варені яйця, яєшню, млинці та шматочки паски: *«Як нема нічого їсти, возьми кусочок хліба і солі, а їти треба»* [20]. Сюди також приносили мед і свічку. На Київському Поліссі на кладовищах крім трапези відбувались ритуальні ігри, у яких діти качали по могилах крашанки, у такий спосіб здійснюючи контакт із померлими: *«На Радовницю зразу крашаночку обведем ту могилку, а тогди вже: «Царство душі Вам, батько, матка» знамаємося іс хрестиком, повією на хрестика завісочку (рушник – І. Н.) да вже гуляємо коло їх»* або: *«Радовниця в понеділок. Яйцями покачаєм по могилці кругом., шоб уже ж погулять з їми. «Спіть-спочивайте да й нам с того світа приййте да й помагайте да йдїть до нас обідать. А як пообїдали да їм на могили шось кладем»* [24, 32]. На українсько-білоруському порубіжжі (Пінщина) на провідному тижні селяни грали у Володаря. У цій грі поєдналися мотиви зустрічі весни і поминальні. Вони закликали весну, співаючи веснянок, відкриваючи церковні ворота, підкидаючи пісок до гори, танцюючи біля води, штовхаючи у неї одне одного і кидаючи сміття. По тому ішли до родинних могил. На Проводи залишки від їжі також часом кидали пташкам і обов'язково роздавали жебракам. В окремих місцевостях відвідання могил із аналогічним набором обрядових та звичаєвих заходів відбувалось також на Великдень [34].

Відвідання родинних поховань здійснювались також під час Зелених свят. Четвер цього тижня на Поліссі вважався днем небіжчиків і називався Намська Трійця. Проблема існування в минулому спеціальних ритуалів, приурочених до цього дня, сьогодні практично не розв'язана. За більшістю свідчень, на Навську Трійцю заборонялося працювати. В окремих випадках інформанти повідомляють, що в це свято селяни застеляли родинні поховання лепехою, яка лишалася там зимувати. При цьому заборона працювати була пов'язана саме з

темою вшанування померлих, які, у випадку порушення останньої, могли наслати негоду на урожай. В окремих випадках обмеження поширювались на період від середи до п'ятниці троєцького тижня: *«На Троєцькому тижні роботи не роблять, бо там градова середа, сухий четвер, а п'ятниця – спомин мерлих. У градову середу на могилки йшли, а в сухий четвер не»* [19].

Завершуючи огляд календарних свят, які містять поминальні сюжети, пов'язані з відвіданням кладовищ, зазначимо, що такі традиції поширювались і на день Преображення Господнього (Спас), коли у зв'язку з закінченням жнив здійснювалось церковне освячення перших плодів – яблук, меду, злаків. З-поміж них яблука та мед селяни приносили на могили для померлих: *«От Спас, то я вже несу ябліка матері і всеї родні по ябелку. Мамонько, не гнівайся, Вам господь посвяте. А одного Спаса я не занесла. Вечір лягла і чую, як по криші ту-ту-ту, кругом хати і окном. Тоді чую мене за голову рукою бере, пошкрябало і стихло»* [30].

Викладений у статті матеріал яскраво засвідчує тривале історичне побутування на Поліссі цілісного світогляду, пов'язаного з традиціями облаштування кладовищ, їх матеріалізованим та духовним життям. Захист та догляд за місцями поховань були невід'ємною частиною сільського життя. Кожен рід, за давніми народними переконаннями, складався не лише з живих членів, але й з тих, що перейшли у потойбічний світ, не втративши водночас зв'язку з живими родичами. Відвідуючи й опоряджуючи родинні могили, останні у такий спосіб підтримували одвічний зв'язок між поколіннями.

Несен Ирина

ПОЛЕССКИЕ КЛАДБИЩА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

РЕФЕРАТ

В статье исследуется вопрос особенностях и традициях обустройства современных сельских кладбищ на Полесье. Автор анализирует полесские кладбища как целостную модель, сформированную многими компонентами. Среди них самыми важными являются надгробные памятники разных исторических периодов, обычаи планирования и озеленения территории, традиции совершения обрядов, нормы поведения и т.д.

Погребальные традиции сформировали на Полесье определенную систему намогильных знаков – стационарных и временных. Топография и планиграфия кладбищ свидетельствует о длительном историческом бытовании в регионе целостного мировоззрения, связанного с традициями обустройства кладбищ как материализованного, так и духовного сакрального пространства.

Ключевые слова: Полесье, кладбище, традиция, могила, намогильный знак, обряд, атрибут.

CEMETERIES OF POLISSIA: TRADITION AND MODERNITY

SUMMARY

The article examines the peculiarities and traditions of improvement on modern rural cemeteries at Polissia. The author analyzes Polissias' cemeteries as the whole pattern, formed by many components, among which the main are monuments of different historical periods, customary rules of area planning and planting, traditions and rites and customary norms of behavior. Funeral traditions had formed at Polissia the established system of on-grave signs - permanent and temporary. Topography and planography of cemeteries indicates a long historical existence in the region holistic worldview associated with traditions of cemeteries improvements as materialized, sacred, and spiritual space.

Keywords: Polissia, cemetery, tradition, grave, on-grave sign, rite, attribute.

Джерела та література

1. Байбурин А. К. К семиотике кладбища у восточных славян // Семиотика культуры: Тезисы докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры. – Архангельск: Архангельск. пед. ин-т., 1988, с. 25—27.
2. Вовк Хв. Похоронні обряди // Студії з української етнографії та антропології, 1995. – С. 211 – 215.
3. Волков Ф. Старинные деревянные церкви на Волыни // Материалы по этнографии России. – Т. 1. – СПб., 1910. – С. 21 – 44.
4. Гнатюк В. Похоронні звичаї і обряди // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. 31 – 32. – С. 131 – 424.
5. Гузій Р. Охоронні звичаї та перестороги з наближенням смерті: порівняльні розсліди // Карпати. Людина. Етнос. Цивілізація. – Т. 1 – Львів, 2009. – С. 163 – 168.
6. Доманицький В. Етнографічні матеріали 1890-1896 рр. // Інститут Рукописів Національної бібліотеки України ім. М. Вернадського (далі ІР НБУ – І.Н.). – Ф. І. – № 33517. – Арк.
7. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Етнолінгвістичні студії. – Т. 1. Житомир, 2007.
8. Макаренко М. Скульптура і різьбарство Київської Русі в домонгольську добу // ІР НБУ. – Ф. X. – № 14869. – Арк. 63 – 64.
9. Малинка А. Малорусские обряды, поверья и заплачки при похоронах // Этнографическое обозрение, 1898. – Т. 3. – С. 96 – 107.

10. Моця А. П. Погребальные памятники южнорусских земель IX – XIII вв. – К., 1990.
11. Нагорнюк О. Надгробок як макрознак // Народознавчі зошити. – Львів, 2006. – Вип. 3-4. – С. 438 – 445.
12. Нидерле Л. С. Славянские древности. – М., 2000. – С. 242.
13. Ольховский В.С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. Сб. Статей. – М., 1999. – С. 114 – 136.
14. Рычков П. А. Дорогами Южной Ровенщины (от Корца до Пляшевой). – М., 1989.
15. Шамрай С. Древлянські могили // Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. М. Вернадського. – Ф. X. – № 15061 – 15062. – Арк. 21.
16. Ящуржинский Х. О погребальных обрядах // Этнографическое обозрение, 1888. – Т. III. – С. 93 – 95;
17. Moszynski K. Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne ze wschodniej części b. powiatu mozyrskiego oraz powiatu rzeszyckiego. – Warszawa, 1928.

Польові етнографічні матеріали:

18. Діброва. – Запис автора 1999 р. у с. Корніївка Баришівського р-ну Київської обл. від Марченко Оксани Карпівни, 1922 р. нар. родом із с. Діброва Поліського р-ну Київської обл.
19. Зелений Гай. – Запис автора 2006 р., у с. Зелений Гай Баранівського р-ну Житомирської обл. від Панчук Галини Юхимівни, 1945 р. нар.
20. Зубковичі. – Запис автора 1997 р. у с. Зубковичі Олевського р-ну Житомирської обл. від Кльоц Ярини Кирилівни, 1895 р. нар.
21. Кишин. – Запис автора 1997 р. у с. Кишин Олевського р-ну Житомирської обл. від Павленко Ганни Петрівни, 1914 р. нар.
22. Копище. – Запис автора 1997 р. у с. Копище Олевського р-ну Житомирської обл. від Лозко Мокрини Миколаївни, 1909 р. нар.
23. Корощине. – Запис автора 1997 р. у с. Корощино Олевського р-ну Житомирської обл. від Дворецької Марії Ничипорівни, 1928 р. нар.
24. Крива Гора. – Запис автора 1999 р. у с. Лукаші-1 Баришівського р-ну Київської обл. від Куранти Насті Тарасівни, 1925 р. нар., родом із с. Крива Гора Чорнобильського р-ну Київської обл.
25. Мелені. – Запис автора 1998 р. у с. Мелені Коростенського р-ну Житомирської обл. від Грищенко Галини Василівни, 1940 р. нар.

26. Мокляки. – Запис автора 2001 р. у с. Мокляки Ємільчинського р-ну Житомирської обл. від Євтушок Марії Григорівни, 1937 р. нар.
27. Новий Мир. – Запис автора 1999 р. у с. Ковалин Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. від Доманчук Марії Олексіївни, 1922 р. нар., переселеної з с. Новий Мир Поліського р-ну Київської обл.
28. Рови. – Запис автора 1999 р. у с. Рови Вишгородського р-ну Київської обл. від Малашок Орини Борисівни, 1912 р. нар.
29. Рудня Озерянська. – Запис автора 1997 р. у с. Рудня Озерянська Олевського р-ну Житомирської обл. від Смик Єви Йосипівни, 1920 р. нар.
30. Сварицевичі. – Запис автора 2002 р. у с. Сварицевичі Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Холодько Марії Максимівни, 1925 р. нар.
31. Снитище. – Запис автора 2002 р. у с. Снитище Народицького р-ну Житомирської обл. від Пастушенко Маланки Михайлівни, 1916 р. нар., родом із с. Журба Овруцького р-ну Житомирської обл.
32. Старосілля. – Запис автора 1999 р. у с. Рудницьке Баришівського р-ну Київської обл. від Нечипоренко Єви Миколаївни, 1917 р. нар., родом із с. Старосілля Чорнобильського р-ну Київської обл.
33. Сущани. – Запис автора 1997 р. у с. Сущани Олевського р-ну Житомирської обл. від Гончар Ольги Петрівни, 1930 р. нар.
34. Тараси. – Запис автора 1999 р. у с. Веселинівка Баришівського р-ну Київської обл. від Пархоменко Надії Борисівни, 1936 р. нар. родом із с. Тараси Поліського р-ну Київської обл.
35. Термахівка. – Запис автора 1998 р. у с. Термахівка Іванківського р-ну Київської обл. від Оринович Марії Володимирівни, 1914 р. нар.
36. Ходаки. – Запис автора 2002 р. у с. Ходаки Коростенського р-ну Житомирської обл. від Потопальської Христини Федорівни, 1916 р. нар.
37. Чайківка. – Запис автора 2002 р. у с. Чайківка Радомишльського р-ну Житомирської обл. від Янович Катерини Кузьмівни, 1930 р. нар.
38. Черниця. – Запис автора 2004 р. у с. Черниця Корецького р-ну Рівненської обл. від Карпюк Степаниди Григорівни, 1913 р. нар.
39. Ярешки. – Запис автора 1999 р. у с. Ярешки Баришівського р-ну Київської обл. від Лазуки Євдокії Іллівни, 1928 р. нар., родом із с. Чистогалівка Чорнобильського р-ну Київської обл.

УДК 398(=161):502

ПРЫРОДНЫЯ СТЫХІІ ВА ЁСХОДНЕСЛАВЯНСКАЙ МІФАЛАГІЧНАЙ ТРАДЫЦЫІ

У статці розглянуто та систематизовано міфалогічныя уяўленні східных слов'ян, што стасуюцца архетывіў зямлі і вады.. Міфалогія цих прыродных стыхій дэталёва аналізуецца з выкарыстаннем аўтэнтычных білоруськіх матэрыялаў, зібраных в экспедыцыях.

Ключовыя слова: архетыв, зямля, вада, міфалогічныя уяўленні, світогляд, этнічныя та рэгіянальна-лакальныя асаблівосты.

Даследаванне міфалагічных уяўленняў усходнеславянскіх народаў – важная праблема міфалогіі як навукі. У шматлікіх міфалагічных працах беларускіх, украінскіх і рускіх даследчыкаў разглядаюцца пытанні, звязаныя з вывучэннем народных вераванняў: фетышысцкіх, анімістычных, татэмістычных, магічных. У прапанаваным артыкуле ўвага засяроджана на міфалогіі прыродных стыхій, такіх, як зямля і вада. Абапіраючыся на ўласныя і архіўныя аўтэнтычныя запісы фактычнага матэрыялу, зробленыя на тэрыторыі Гомельскага Палесся і памежных раёнаў, а таксама на працы па традыцыйнай духоўнай культуры М. Талстога, С. Талстой, Л. Вінаградавай, М. Дзмітрэнкі і інш., аўтар разглядае архетыпы зямлі і вады ў кантэксце усходнеславянскіх агульнаэтнічных і рэгіянальна-лакальных вераванняў. Мэта дадзенага артыкула – прадэманстраваць як агульны характар уяўленняў усходнеславянскіх народаў, у прыватнасці блізкасць матываў міфалагічных апавяданняў пра зямлю і ваду, так і пацвердзіць наяўнасць адметных этнічных элементаў, багацце рэгіянальна-лакальных асаблівасцей.

Глыбокае асэнсаванне духоўнай культуры славян немагчыма без вывучэння зместу міфалагічных апавяданняў, якія, як сведчаць палявыя экспедыцыйныя даследаванні, адрозніваюцца багаццем варыянтаў, унікальнымі мясцовымі асаблівасцямі матываў і сюжэтаў, паэтычнасцю асэнсавання з'яў навакольнага свету. Прадстаўлены ніжэй сінхронны зрэз сучаснай міфалагічнай традыцыі беларусаў, звязанай з сусветам, у прыватнасці з прыроднымі стыхіямі, архетыпамі зямлі і вады, – яскравае пацвярджэнне ўстойлівага характару бытавання рэгіянальна-лакальных міфалагічных уяўленняў. Што датычыць зямлі, то ў тэкстах касмаганічных міфаў, звязаных з яе асэнсаваннем, прыгадваюцца зааморфныя істоты. У розных варыянтах міфаў рускага народа часцей сустракаецца рыба-кіт, на якой трымаецца зямля. “Паводле аднаго з варыянтаў, толькі першапачаткова зямля засноўвалася на сямі кітах, але пасля

таго як яна стала цяжкай па прычыне чалавечых грахоў, чатыры кіты сышлі ў пустыню эфіопскую, а ў час сусветнага патопу туды сышлі ўсе кіты. У другім выпадку гаворыцца аб чатырох першапачатковых кітах, а патоп здараецца таму, што зямля апусцілася ў ваду, бо адзін з кітоў памёр. Пасля смерці астатніх кітоў наступіць канец свету. Можна сустрэць і апавяданне пра аднаго кіта, на якім трымаецца зямля” [7, с. 68]. У беларускіх варыянтах міфалагічных апавяданняў, як і ў рускіх, таксама знайшлі адлюстраванне зааморфныя ўяўленні, звязаныя з тым, што зямля знаходзіцца на кітах, але ў іншай колькасці, у асноўным прыводзяцца лічбы 4 або 3: “Зямля стаіць на трох кітах” (запісана ў в. Чыркавічы Светлагорскага р-на Гомельскай вобласці ад Мартынчык Тамары Аляксандраўны, 1935 г.н.), “Свет стаіць на трох кітах, зверху было неба з воздуху, ну, а зямля сама плоская” (запісана ў в. Стрэльск Мазырскага р-на Гомельскай вобласці ад Мельчанка Алены Міхайлаўны, 1929 г.н.), “Яшчэ казалі, што зямля дзержыцца на спіне ў вялікай рыбіны-кіт” (запісана ў г. Гомель ад Шкурко Адама Ігнатавіча, 1928 г.н.), “Старыя кажуць, што зямля стаіць на чатырох кітах, але гэта, мабыць, няпраўда, бо дзе тым кітом утрымаць такую ценжар да махіну” [2, с. 32].

Найбольшую распаўсюджанасць у беларускім фальклоры атрымаў матыў зямнога апірышча, звязаны са сланамі і чарапахай. У некаторых міфалагічных апавяданнях, запісаных на тэрыторыі Гомельскага Палесся, распавядаецца аб тым, што зямля трымаецца на трох сланых, якія стаяць на вялікай рыбе: “Свет дзержыцца на трох сланых, што знаходзяцца на вялізнай рыбіне, якая плавае ў вялікім моры” (запісана ў г. Гомель ад Шкурко Адама Ігнатавіча, 1928 г.н.), “Зямлю дзержаць тры сланы” (запісана ў в. Сякерычы Петрыкаўскага р-на ад Багачовай Веры Паўлаўны, 1922 г.н.). Паводле іншых запісаў міфалагічных звестак, “трымае свет чарапах” (запісана ў Брагінскім р-не ад Данчанка Васіліны Ціханаўны, 1944 г.н.). “Уяўленні аб зааморфных істотах (гіганцкай рыбе або двух, трох, чатырох, сямі рыбах, змяі, чарапасе і г.д.), якія ўтрымліваюць на сабе зямлю, характэрны для ўсходніх і асабліва паўднёвых славян; значна радзей сустракаюцца ў заходне-славянскіх вераваннях” [6, с. 315].

У народных павер’ях беларусаў зямля асэнсоўваецца як адзін з элементаў, які мае дачыненне да стварэння свету. “У касмаганічных паданнях падкрэсліваецца, што першай Бог стварыў менавіта зямлю” [1, с. 200]. Паводле звестак, запісаных у в. Шырокае Буда-Кашалёўскага р-на, зямля ўзнікла менавіта з рабра Бога: “Спачатку быў адзін воздух. Патом Бог кінуў сваё рабро, і з яго зрабілася зямля” (запісана ад Емяльянчыкавай Марыі Цімафееўны, 1931 г.н.). Жыхары в. Юшкі Калінкавіцкага р-на перакананы, што зямлю стварыў Бог, аднак гэта не пазбавіла яе ад прысутнасці нячыстай сілы: “Нячыстая сіла іе і на зямлі, і на небі” (запісана ад Бандарэнка Лізаветы Яўменаўны, 1932 г. н.).

У шматлікіх тэкстах беларускіх міфалагічных апавяданняў сцвярджаецца, што зямля мае круглую форму: “Зямля круглая, як шар” (запісана ў в. Юшкі Калінкавіцкага р-на ад Бандарэнка Лізаветы Яўменаўны, 1932 г.н.); “Зямля мае форму ў відзе шара, і паварачваецца яна медленна на сваёй асі” (запісана ў в. Сінічына Буда-Кашалёўскага р-на ад Раманоўскай Лідзіі Іванаўны, 1933 г.н.). Зыходзячы з іншых запісаў, зямлю ўяўлялі плоскай, у выглядзе бліна: “Раньшы людзі бачылі мір такім: была зямля, як блін, плоская, на ёй жылі людзі, а зверху яна накрывалася сцякляным калпаком. Блін – зямля, а калпак – неба” (запісана ў г. Добруш ад Быкоўскай Пелагеі Дзмітрыеўны, 1919 г.н.). Паводле сведчанняў жыхароў Добрушкага раёна, зямля не можа быць круглай: “Калі б круглая была, ды і нас не было б, мы ж ба пападалі” (запісана ў в. Крупец Добрушкага р-на ад Мішуравай Сцепаніды Архіпаўны, 1914 г.н.). Такія ж супярэчлівыя народныя ўяўленні пра форму зямлі, якія прадстаўлены і ў міфалагічных традыцыях рускага і ўкраінскага народаў, прыводзіць у якасці ілюстрацый даследчыца народнай Бібліі В.У.Бялова “Зэмля кругла, як яёчко, на води лэжыць” (Дубровіцкі р-н Ровенскай обл.); “Земля плоская, держится на водах” (Епифановский уезд Тульской губ.) [3, с. 109–110].

Паняцце “край свету” ў дастасаванасці да зямлі выступае ў кантэкстах рознай семантычнай скіраванасці: “Ідуць на край свету, каб ніхто не найшоў, каб уцекці ад непрыятнасцей” (запісана ў в. Широкае Буда-Кашалёўскага р-на ад Цітовай Надзеі Васільеўны, 1939 г.н.); “Край свету ўсюды, а ідуць на край свету з гора” (запісана ў в. Пучын Брагінскага р-на ад Балобан Евы Рыгораўны, 1929 г. н.). Разам з гэтым, як сведчаць асобныя запісы міфалагічных звестак, “нету края ў зямлі, яна круціцца і круціцца, у ёй канца і края няма” (запісана ў г. Гомель ад Белакаваленка Уладзіслава Антонаўны, 1922 г.н.).

Цікавасць уяўляюць народныя ўяўленні славян, звязаныя з зямлёй, якая асэнсоўвалася як крыніца жыцця ўсяго жывога, у тым ліку і чалавека. Невыпадкова ў славянскіх народаў зямлю называюць “матерью-сырой землёй”, прычым эпітэт “сыра” з’яўляецца доказам арганічнай паяднанасці стыхій зямлі і вады, што можна пацвердзіць адным з фрагментаў малітвы, якую звычайна агучвалі перад тым, як засеяць поле, каб забяспечыць добры ўраджай. Праілюструем асноўны матыў малітвы – “напаіць поле”: “Батюшка Ілья, благослови семена в землю бросать. Ты напои Мать-сыру землю студеной росой, чтобы принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом” [4, с. 163]. Прыгадаем, што ў тэкстах замоў мы сустракаем формулы “зямля – маці”, “неба – бацька” або “неба – ключ”, “зямля – замок”, якія пацвярджаюць факт успрымання неба і зямлі як шлюбнай пары ў архаічнай міфапэтычнай свядомасці ўсходніх славян. Звернемся да невялікай заўвагі летапісца пра язычніцкія вераванні, што знайшлі адлюстраванне ў “Повести

временных лет” (ХІІ): “Паки же и землю глаголють матерью... Да аще им есть земля мати, то отец им есть небо” [4, с. 163]. Варта адзначыць, што паколькі зямля ў традыцыйнай свядомасці асэнсоўвалася як чыстая стыхія, то невыпадковымі з’яўляліся рытуалы, звязаныя з абавязковым мыццём рук перад пачаткам тых ці іншых на зямлі гаспадарчых работ. “Так, напрыклад, (у рускіх) перад вспашкой, косьбой, жатвой і другімі полевымі работамі было прынята совершать молитву, а перад сложеніем крестнаго знаменія абавязкова мыли руки. Поэтому, если в поле не было воды, каждый сначала обтирал руки о землю, а затем молился. Таким образом, обтирание о землю заменяло обмывание водой” [4, с. 166]. Ва ўсходнеславянскай міфалогіі, як сведчаць фактычныя матэрыялы, архетып зямлі звязаны найперш з асэнсаваннем яе як маці. “Зямля асэнсоўвалася як усеагульная крыніца жыцця, маці ўсяго жывога, у тым ліку і чалавека (лічылася, што Бог стварыў чалавека з зямлі)” [1, с. 200]. Паводле міфалагічных уяўленняў беларусаў і іншых усходнеславянскіх народаў, яскрава выражаны жаночы пачатак зямлі пацвярджаецца сведчаннімі саміх жыхароў: “Усе ўяўлялі зямлю ў вобразе прыгожай жанчыны, якая была вельмі мудрая” (запісана ў в. Залессе Чачэрскага р-на ад Карпенкінай Ганны Якаўлеўны, 1941 г. н.).

Высокая ступень сакралізацыі зямлі, што занатавана ў шматлікіх народных павер’ях, з’яўляецца невыпадковай: “Зямля – матка ўсіх, затое яе біць няможна ані кіем, ані бізуном, бо то вельмі грэх, бо зямля святая, яе Бог даў як матку, а матку трэ шанаваць” (запісана ў в. Целяшы Гомельскага р-на ад Шчадровай Зінаіды Аляксееўны, 1937 г.н.).

Асэнсаванне зямлі менавіта як маці (“карміцелькі”) абумовіла яе статус як святой стыхіі. “Аб гэтым сведчаць шматлікія забароны і рэгламентацыі паводзінаў людзей у дачыненні да зямлі: яе нельга біць калом, розгай, бізуном, калуцаць нагой” [1, с. 201]. “У рускіх шырока былі распаўсюджаны забароны пляваць на зямлю, несвоечасова праводзіць на ёй палявыя работы: капаць, разбіваць камякі зямлі, забіваць у зямлю калкі. Паводле павер’яў, зямля ад Здвіжання да Дабравешчання (Благавешчання) спіць, і трывожыць яе нельга” [4, с. 163]. Калі ж не прытрымлівацца вышэйназваных прадпісанняў, то, лічылася, што ўсю сялянскую абшчыну чакае бяда: засуха, неўраджаі голад, нават смерць.

Устойлівай з’яўляецца забарона кідаць на зямлю якія-небудзь нечыстоты, пляваць: “Таксама на зямлю нельга пляваць – у гэтага чалавека магла ўзнікнуць якая-небудзь цяжкая хвароба” (запісана ў в. Залессе Чачэрскага р-на ад Карпенкінай Ганны Якаўлеўны, 1941 г. н.); “Нельга пляваць на зямлю: яна святая” (запісана ў в. Гарадок Лоеўскага р-на ад Якушэнка Валянціны Васільеўны, 1960 г.н.). Традыцыйнымі ва ўсходніх славян з’яўляюцца і вераванні, звязаныя з

забаронамі выконваць на зямлі гаспадарчыя работы да Дабравешчання: “А нельга чапаць зямлю да Благавешчання, бо яна яшчэ спіць” (запісана ў в. Васільеўка Добрушкага р-на ад Філімонцавай Ніны Платонаўны, 1937 г.н.).

Верай ў магічную сілу зямлі як святой стыхіі, здольнай засцерагчы чалавека ад бяды і няшчасця, абумоўлены і звычай захоўваць жменьку зямлі, узятай са следу маладых людзей, якіх адпраўляюць на службу ў армію: “Як будзеш адпраўляць хлопца ў армію, сына, значыць, утрам вывадзі на вуліцу, знімай з правай нагі абутак, станаві яго на голу зямлю. Потым сашкрабай гэту зямельку ў насавы платочак, забірай, прахадзі, лажы на ікону. Палажы за ікону, і сколькі твой дзіцёнак будзе служыць, столькі жыў будзе” (запісана ў в. Барсукі Кармянскага р-на ад Кротавай Жанны Аляксандраўны, 1959 г.н.); “Перад выхадам сына ў армію, матка разувае сына і просіць стаць правай нагой на парозе, патам забірае след і ложыць у хусцінку за ікону (вернецца, дзе б ні быў)” (запісана ў в. Усохская Буда Добрушкага р-на ад Балмаковай Марыі Андрэеўны, 1929 г.н.). Жменька зямлі, узятая ў дарогу, паводле старажытнарускіх міфалагічных уяўленняў, дапамагала перажыць боль расставання з роднымі мясцінамі: “Адыходзячы на чужыну, бралі з сабой жменю зямлі, каб не сумаваць па радзіме. Зямлю бралі з-пад печкі, дабаўлялі да яе зямлю, узятую з перакрывавання дарог, і зямлю, што была каля варот, клалі ў мяшчак, які падвешвалі да грудзей. На чужой старонцы высыпалі яе, каб і там хадзіць “па сваёй зямлі”” [7, с. 69]. “Родная зямля, узятая чалавекам з сабой на чужыну, адыгрывала ролю абярэга, пасля ягонай смерці яе клалі ў магілу” [1, с. 201].

З верай у магічную сілу зямлі былі звязаны шматлікія абрады і звычай ўсходніх славян. Напрыклад, вядомы абрад абворвання (“опахивания”) выконвалі ў перыяд барацьбы з эпідэміяй, бо гэты абрад у народзе “лічыўся самым надзейным спосабам папярэдзіць або спыніць паморак жывёлы” [4, с. 166].

У пахавальнай абраднасці знайшоў адлюстраванне звычай купляць зямлю: “Грошы кідаюць у ямку. Эта называецца пакойніку купіць сваю зямлю, штоб з яго там не бралі грошы” (запісана ў г. Хойнікі ад Ходас Марыі Адамаўны, 1914 г.н. (раней пражывала ў в. Дворышча Хойніцкага р-на)); “Як ужо прыезджалі, то “выкупалі” месца. Асабліва, калі рылі яму, знаходзілі чые-то косці, то кідалі шмат грошай, каб “выкупіць” гэта месца, калі яно даўно, можа было чымсьці” (запісана ад Чарняўскай Марыі Уладзіміраўны, 1921 г.н. (перасяленка з п. Першамайскі Веткаўскага р-на).

Агульнавядомым у традыцыйнай культуры славян з’яўляецца звычай кідаць у магільную яму жменю зямлі, што, зыходзячы з народных вераванняў, тлумачылася па-рознаму: “Удзельнікі пахавання кідаюць у магілу жменю зямлі як сімвалічны знак развітання, каб не сумаваць па памерламу, каб зямля была

“лёгкай”. Паводле беларускіх павер’яў, блізкія родзічы нябожчыка не павінны кідаць сваёй рукою зямлю, калі апускаюць у магілу труну, бо памерламу будзе цяжка ляжаць у зямлі” (Е. Раманаў “Беларускі зборнік”, вып. 8)” [6, с. 316]. Заўважым, што і ў сучасных запісах звестак па пахавальнай абраднасці можна знайсці аналагічны матыў забароны кідаць на труну жменю зямлі роднымі: “Родныя не павінны кідаць зямлю на труну – іначай нябожчыку зямля будзе цяжкай” (запісана ў в. Палессе Чачэрскага р-на ад Маркавай Марыі Ягораўны, 1936 г.н.). З мэтай пазбавіцца ад страху перад памерлым іншы раз выконвалі пэўныя дзеянні з зямлёй, узятая з магілы: “... яе клалі сабе за пазуху або націралі ёю грудзі. Украінцы Валынскай губерні сыпалі зямлю, узятую з магілы родзіча, сабе за шыварат або насілі ў ладанцы на шыі” [6, с. 319]. Ва ўкраінскай міфалагічнай традыцыі вядома павер’е аб тым, што магільная зямля магла садзейнічаць ураджайнасці пасеваў: “Зямлёй з магілы абсыпалі пасевы” [6, с. 319].

Паэтычнае асэнсаванне атрымалі народныя вераванні, звязаныя з дажджом, які ішоў непасрэдна падчас пахавання. Дождж у гэтым выпадку, напрыклад, жыхары Буда-Кашалёўскага р-на асэнсоўвалі як слёзы самой зямлі: “Калі ідзе дождж у час пахарон, гавораць, што добры чалавек памёр і што па ім зямля плача”(запісана ў г. Буда-Кашалёва ад Мільячэнкі Анатоля Мікалаевіча, 1941 г.н.).

Вада як адна з асноўных касмічных стыхій, зыходзячы з народных вераванняў, з’яўлялася першавытокаю свету і сімвалізавала хаос. Невыпадкова яна супрацьстаіць такой арганізаванай прасторы, як зямля. Паводле ўяўленняў беларусаў, “калісьці даўно была кругом адна вада” (запісана ў в. Стрэльск Мазырскага р-на ад Мельчанка Алены Міхайлаўны, 1929 г.н.). У касмаганічных міфах свет увогуле суадносіцца з вялікім морам, у якім плавае рыба і трымае на сабе зямлю: “Кажуць, што свет – ета большое мора. У етым моры большая рыба плавае і дзержыць на сабе зямлю” (запісана ў в. Палессе Светлагорскага р-на ад Захаранка Праскоўі Фядосаўны, 1934 г.н.). У старажытнарускай міфапаэтычнай традыцыі “вада не толькі асобная прасторавая сфера, але і мяжа паміж светамі: небам, зямлёй, іншасветам. Яна ж падзяляе этапы жыцця чалавека. Ачышчальныя абярэгі і абмыванні суправаджаюць яго нараджэнне, вяселле і смерць. Пераадоленне воднай стыхіі як мяжы паміж жыццём і смерцю – традыцыйны матыў у міфах і абрадавым фальклоры” [7, с. 86]. “Вада ў свядомасці беларусаў – гэта ачышчальны сродак, без якога немагчымы пераход чалавека ў “той” свет (нябожчыка мыноць адразу пасля смерці), а таксама вяртанне душы ў “гэты” свет – свет жывых” [1, с. 57].

У- каляндарных і сямейных абрадах і звычаях, у варожбах, рытуалах выклікання дажджу, лекавай і гаспадарчай магіі знайшла адлюстраванне ачышчальная, апатрапеічная і прадуправальная семантыка вады.

Важнае магічнае значэнне надавалі беларусы вадзе, пасвечанай на Крашчэнне. Лічылася, што менавіта такая вада “змувае хваробу” (запісана ў в.

Глушкавічы Лельчыцкага р-на ад Швед Гусцімы Ільнічны, 1938 г.н.). Адметны рытуал пасвячэння вады зафіксаваны ва ўкраінскіх вёсках Вінніцкай і Мікалаеўскай абласцей: “Дзяўчаты самі выконвалі абрад “пасвячэння вады”: ішлі да месца суюкі трох ручаёў, набіралі вады і затым пералівалі яе паміж двума палаючымі паленамі” [5, с. 388]. Зыходзячы з вераванняў беларусаў, лічылася, што пры дапамозе святой вады можна засцерагчы чалавека ад самагубства, якое ён імкнецца здзейсніць: “Калі хтосьці хоча наклаць на сябе рукі, трэба яго паліць святой вадой” (запісана ў Кармянскім р-не ад Мароз Вольгі Пятроўны, 1950 г.н.).

Ваду, як і зямлю, называлі святой стыхіяй: “Вада – эта святоя. Ваду ў царкве хрысцяць. Вельмі цэнная вада, асвечаная ў Вербнае васкрасенне” (запісана ў в. Стаўбун Веткаўскага р-на ад Грамадцовай Т. А., 1948 г.н.). Паводле сведчанняў гэтага інфарманта, ваду, у якой абмывалі нябожчыка, лічылі шкоднай (“яе нільзя выліваць на віднае месца. Вон лучшы куды пад сарай”), і наадварот, вада, у якой купалі нованароджанага, адрознівалася станоўчай сімволікай (“Калі вадой, у якой мылі дзіця, паліць дзерава, то яно пачне рэсць”) (запісана ў в. Стаўбун Веткаўскага р-на ад Грамадцовай Т. А., 1948 г.н.). На тэрыторыі Гомельшчыны былі шырока распаўсюджаны павер’і аб тым, што ваду ў хаце нельга трымаць у незакрытым становішчы: “Ваду, што ноч прастаяла ненакрытая, нельга піць. У ёй за ноч мог выкупацца нячысцік, папіўшы ваду, можна захварэць” (запісана ў г. Гомель ад Гатальскай Валянціны Фёдараўны, 1947 г.н. (перасяленкі з в. Свяцілавічы Веткаўскага р-на). Паводле народных вераванняў, абавязкова на ноч трэба накрываць кружку з вадой, якую звычайна ставяць каля сябе: “Калі на ноч ставіш сабе ў кружачцы ваду, то нада накрываць ці газетай, ці крышкай, бо лётаюць ноччу нечысцівыя і тады плююць у яе” (запісана ў в. Стараселле Рагачоўскага р-на ад Немчанка Ніны Іванаўны, 1938 г.н.). Як сведчаць прыведзеныя прыклады, вада – гэта тое месца, дзе, згодна з народнымі ўяўленнямі, могуць знаходзіцца душы памерлых і нячыстая сіла. Невыпадкава ўкраінцы Карпат з мэтай засцярогі ад звышнатуральнага ўздзеяння нячыстай сілы, калі ўваходзілі ў раку, то гаварылі: “Дідько з води, а я в воду!” , а выходзя после купання: “Я з води, а дідько в воду!” ([5, с. 386].

Шырока бытуюць у традыцыйнай культуры ўсходніх славян вераванні, звязаныя з магіяй вады ў пахавальнай абраднасці. Верылі, што вада, якой абмывалі цела нябожчыка, валодала негатыўным уздзеяннем: “Ваду, што пакойніка мылі, выліваюць, дзе ніхто не ходзіць, яна плахая” (запісана ад Чарнеўскай Марыі Уладзіміраўны, 1921 г.н. (перасяленка з п. Першамайскі Веткаўскага р-на)); “Ваду, якой мылі пакойніка, лічылі плахой. Ваду тую вылівалі ў выкапаную за парогам ямку. Азначала гэта тое, што такім чынам з хаты будуць вынесены ўсе няшчасці” (запісана ў в. Каплічы Калінкавіцкага р-на ад Бабрэнка Ганны Фёдараўны, 1920 г.н.). Паводле іншых успамінаў інфармантаў, можна атрымаць больш

дакладныя тлумачэнні наконт таго, чаму вадзі, якой абмывалі нябожчыка, лічылі шкоднай: “Таму, што ў ёй засталася тое зло ад гэтага чалавека. Яе нада выліваць вельмі далёка ад хаты” (запісана ў в. Залесе Чачэрскага р-на ад Карпенкінай Ганны Якаўлеўны, 1941 г.н.). Заслугоўваюць увагі сведчанні жыхароў Гомельшчыны наконт забароны аплакваць нябожчыка роднымі: “Родныя памерлага не плачуць, бо ён будзе ляжаць у вадзе” (запісана ў в. Янова Веткаўскага р-на ад Таўсцянкавай Еўдакіі Іванаўны, 1929 г.н.).

Такім чынам, прааналізаваныя намі павер’і ўсходніх славян пра зямлю і вадзі даюць магчымасць зразумець важнасць функцый гэтых архетыпаў у жыцці чалавека, дапамагаюць глыбей спасцігнуць паэтычны светапогляд нашых продкаў, адчуць, наколькі сур’ёзнымі, прадуманымі і лагічнымі былі сімвалічныя рытуальныя дзеянні, звязаныя з вадзі і зямлёй у іх побыце і абрадавай практыцы.

Новак Валентина

ПРИРОДНЫЕ СТИХИИ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

РЕФЕРАТ

В статье рассмотрены и систематизированы мифологические представления восточных славян, касающиеся архетипов земли и воды. Мифология этих природных стихий подробно анализируется с использованием аутентичных белорусских материалов, собранных в экспедициях.

Ключевые слова: архетип, земля, вода, мифологические представления, мировоззрение, этнические и регионально-локальные особенности.

Novak Valentina

THE ELEMENTS IN THE EAST SLAVIC MYTHOLOGICAL TRADITION

SUMMARY

Mythological ideas of the Eastern Slavs connected with the archetypes of the land and water are studied and systematised in the article. Mythology of the elements is studied in detail and authentic belarussian material gathered in various expeditions is used for interpretation.

Key words: archetype, earth, water, mythological ideas, world, ethnic and regional and local characteristics.

Крыніцы і літаратура

1. Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С. Санько [і інш.] ; склад. І. Клімковіч. – 2-е выд., дап. – Мн.: Беларусь, 2006. – 599 с.
2. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кніга 1 / Уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча. – Мн.: Маст. літ., 1996. – 591 с.
3. “Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой; Отв. ред. В. Я. Петрухин. – М.: Индрик, 2004. – 576 с.
4. Русская мифология. Энциклопедия. – М.: Эксмо; СПб: Милгард, 2005. – 784 с.
5. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. – Т. 1: А–Г. – М.: Междунар. отношения, 1995. – 584 с.
6. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. – Т. 2: Д–К (Крошки) – М.: Междунар. отношения, 1999. – 704 с.
7. Шуклин, Владимир. Мифы русского народа / В. Шуклин. Ред. В. Мылов – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1995. – 336 с.

Паўлава Алена

УДК: 392.51:55398.8(476.2-37 Брагін)

РЫТУАЛ “ПЛЯЦЕННЯ ВЕЛЬЦЭ” У ВЯСЕЛЬНАЙ АБРАДНАСЦІ НА ТЭРЫТОРЫІ БРАГІНСКАГА РАЁНА

Стаття присвячена аналізу образів-персонажів, що зустрічаються у весільних пісенних текстах при обряді “плетіння вельцов” на Брагінщині. На основі власних польових досліджень описаний сам обряд “плетіння вельцов” і виявлено його основне обрядове значення.

Ключові слова: весілля, обряд, вельце, образи-персонажі.

Вясельны абрад – складаная і адначасова ўстойлівая з’ява традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў. У рытуалах і песнях, звязаных з вяселлем прасочваюцца архаічныя элементы народных вераванняў, звычайў сямейна-шлюбнай скіраванасці.

Даследаванне і захаванне традыцыйнай вясельнай абраднасці беларусаў, а таксама вывучэнне вобразнай сістэмы, паэтыкі вясельных песень, з’яўлялася прадметам пільнай увагі навукоўцаў. У сучаснай фалькларыстыцы вялікі ўклад

у вывучэнне вясельнай абраднасці ўнеслі беларускія: (К. П. Кабашнікаў, А. С. Фядосік, К. А. Цвірка, З. Я. Мажэйка, Т. Б. Варфаламеева, Л. А. Малаш), рускія: (А. К. Байбурын, А. В. Гура) і украінскія: (В. Барысенка, П. Чубінскі,) даследчыкі.

Мэтай дадзенага артыкула з’яўляецца апісанне адметнага для фальклору Брагіншчыны рытуала “**пляцення вельцэ**” і аналіз асноўных вобразаў-персанажаў, якія сустракаюцца ў адпаведных вясельных песнях.

У структуры вясельнай абраднасці беларусаў вылучаюцца тры асноўныя перыяды: *давясельны, уласнавясельны і паслявясельны*, на кожным з якіх адбываліся пэўныя рытуальныя дзеянні.

На тэрыторыі Брагінскага раёна ў г.п. Камарын намі зафіксаваны звесткі пра адметны рытуал вясельнага абраду пад назвай “**пляценне вельца**”, якому надаваўся сакральны сэнс. Гэты рытуал, які можна аднесці да такога абрадавага этапу, як “зборная субота” вылучаецца сваёй унікальнасцю і мясцовай непаўторнасцю. Адзначым, што ён у асноўным захоўваецца на Палессі і мае таксама падабенства з аналагічным украінскім вясельным рытуалам [1].

Як было заўважана вышэй, гэты рытуал мае шмат агульнага з абрадавым момантам “**зборнай суботы**”: калі сяброўкі нявесты вілі вянкi, то перш чым прыступіць да работы, яны “*прасілі ў бацькоў нявесты благаславіць іх вянкi віць*” [2, с. 19]. У апісаннях вясельнай абраднасці Гомельшчыны сустракаюцца сціплыя звесткі пра рытуал “**пляцення вельца**”. Зафіксаваны звесткі, што “на Гомельшчыне, дзяўчаты “*вілі елку*” – упрыгожвалі каляровымі кветкамі, саламянымі крыжыкамі і г.д. галінку елкі ці вішні [2, с. 19].

Паводле ўспамінаў жыхароў г.п. Камарын Брагінскага раёна Гомельскай вобласці, “плесці вельца звычайна пачыналі ў чацвер. Сама назва гэтага рытуальнага дзеяння паходзіць ад дзеяслова “**віць**”. З самай раніцы ў лес адпраўлялі жанатых мужчын, якія былі шчаслівы ў шлюбе, дзеля таго, каб вырубіць з пладовага дрэва так званае “**вельцэ**”. Дзявочае дрэўца павінна было мець тры галінкі: “на мужа, на жонку, і штоб прыплод быў” [Глуўко Т. М., 1950 г.н.]. Да рытуалу віцця “**вельца**” запрашалі абавязкова жанчын замужніх, паспяховых у сямейным жыцці, што з’яўлялася неабходнай умовай і падчас выканання рытуалаў каравайнай абраднасці. Перад самым пачаткам абрадавых дзеянняў жанчыны прасілі бласлаўлення ў бацькоў нявесты:

- *Ацец і маць, благаславіце вельцэ віць начаць*
- *Бог блаславіць* (3 разы).

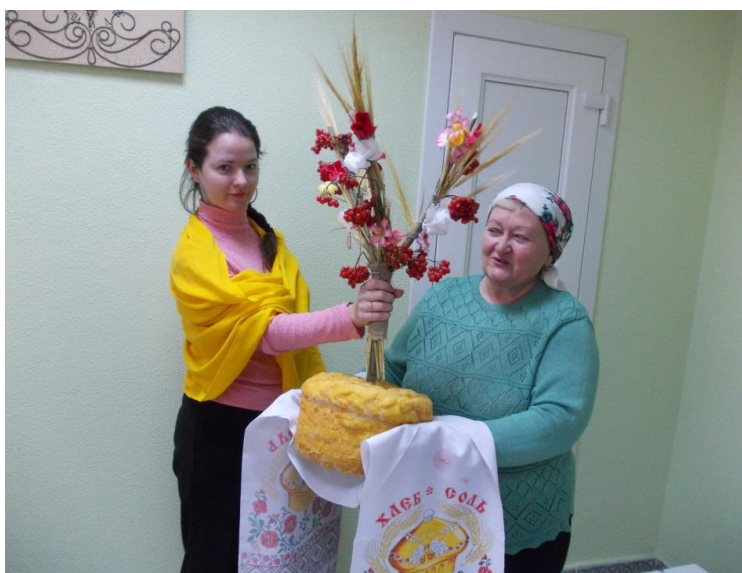
Затым гэты рытуал суправаджаўся выкананнем спецыяльных песень:

Сабраліся жанчыны ціхонечка,

У гэты вечар мы песні спяём.
Мы пляцём гэта вельцэ для Волечкі,
У гэты вечар мы песні пяём.
Сабраліся жанчыны ля вогнішча,
У гэты вечар мы песні пяём.
Наша Волечка будзе прыгожанька,
У гэты вечар мы песні пяём.
Наша Волечка будзе, як сонейка,
У гэты вечар мы песні пяём... [Карташ В. М., 1931г.н.]

Як бачым, вобраз нявесты ў прыведзеным песенным тэксце атаясамліваецца з сонейкам, што сімвалізуе пачатак новага этапу ў жыцці дзяўчыны.

Паводле сведчанняў інфарматараў, “вельцэ” вілі як у хаце жаніха, так і ў хаце нявесты. Вілі яго пры дапамозе адной ніткі, пры гэтым перавага аддавалася чырвонаму колеру, як сімвалу вернасці ў каханні. Упрыгожвалі “вельцэ” каласамі, галінкамі каліны, рознымі кветкамі, што сімвалізавала багацце, сямейны дабрабыт. Памер кожнага “вельца” прыблізна дасягаў 60 метраў. “Калі ўжэ “вельцэ” было сплечена, то казалі: “Ацец і маць, прынімайце нашу работу” [Карташ В. М., 1931г.н.]. З успамінаў жыхароў вынікае наступная цікавая інфармацыя: “На канцы кожнага вельца прымотвалі палатно, каб трымаць рукамі, гэта рабілі для таго, каб не забывалі маладыя, што нужно работаць, нада ўчыцца, не забываць ткаць і гэта быў натуральны лён, каторый нясе здароўе ў сям’ю” [Петрусевіч Т. У., 1955 г. н.].



Падрыхтаванае “вельцэ” ставілі ў каравай, ставілі ў каравай, у які папярэдне насыпалі соль. Сам каравай выносілі на рушніку выносілі на ручніку. Звычайна выносіла такі выносіла такі выносіла каравай або маці жаніха, або маці нявесты.

Выносілі яго са словамі:

“Благаславі, Божа, вельцэ маладое, каб жылося маладым добра і шчасліва”
[Петрусевіч Т.У., 1955 г.н.].

Абрадавае дрэўца пад назвай “вельцэ” суправаджала маладых на працягу многіх абрадавых этапаў вяселля. Калі маладых садзілі за стол, то “вельцэ” маладога і “вельцэ” маладой ставілі ў чырвоным куце. На другі дзень хросны бацька маладога нясе яго вельцэ, а хросны бацька маладой – вельцэ нявесты. Звычайна прыбіваюць кожнае з іх пры ўваходзе ў хату: “вельцэ” жаніха над дзвярыма хаты маладога, “вельцэ” нявесты – над дзвярыма яе хаты.



Даволі часта іх прыбівалі ў становішчы над акном. Калі, зыходзячы з успамінаў інфарматараў “сустракаліся на доме два вельца, гэта азначала, што ў гэтай хаце двое дзяцей узялі шлюб” [Карташ В. М., 1931г.н.].



Як адзначаюць інфарматары, “калі прыбівалі “вельцэ” на канцы прымотвалі бутэльку гарэлкі, лічылася, што яе трэба зняць толькі тады, калі нарадзіцца дзіця ў сям’і, калі ж ў маладой пары дзяцей не было, то праз год яе знімалі і выпівалі” [Карташ В.М., 1931 г. н.].

Засяродзім увагу на тэкстах вясельных песень, якімі суправаджаўся рытуал “пляцення вельца”. Вобраз нявесты сімвалічна суадносіцца з вобразамі дрэў такіх як: бярозка, вярба, калінка і інш. Паводле меркаванняў Я. Крука, “бярозка сімвалізавала сабой жаночы пачатак” [3 с. 379].

Да белая **бярозка**

Звілася.

З кім наша Ганначка

Зляглася?

З табою, Іванка,

З табою.

Пад зялёнаю вярбою.

Варанья конікі

Пасучы,

Дарагія гасцінцы

Даручы... [4, с. 36]

У тэкстах вясельных песень, звязаных з рытуалам падрыхтоўкі абрадавага дрэўца, вобраз каліны сімвалізуе маладую, а вобраз дуба – маладога:

Хораша, хораша, да й на пашы **вярбіна**,

Хораша, хораша, да й ў садзе **каліна**,

Мы каліну зрубім, за дуб аддадзім,

Будзе Вася цалаваць, недацалуецца... [Карташ В.М., 1931г.н.]

Падчас прыбівання вельцаў выконваліся песні, у якіх цэнтральнае месца адводзілася вобразам-персонажам маладой, маладога, дружак, бацькоў маладых:

Вось прыбілі мы на хаце, (2)

Вельцэ маладое, (2)

Маладой і маладому, (2)

Шчасця пажадаем, (2)

Каб жылося ім заўсёды

Шчасліва да багата [Карташ В. М. 1931 г. н.].

У такіх песнях бацькі маладых выступалі як добрыя гаспадары, шчодрія людзі, якія ганарыліся выхаваннем сваіх дзяцей:

Бацька з маткай ў рад сядзяць,

У рад сядзяць, (2)

На Паўлінку ўсё глядзяць.

Усё глядзяць. (2)

А Паўлінка, дзякуй **бацьку**,

Выхавана добра,

А Паўлінка, дзякуй **мамцы**,

Гаспадыня добра... [Карташ В. М., 1931 г.н.]

Жаніха таксама стараліся паказаць з лепшага боку. У песні гаворыцца аб тым, што ён мужны, фізічна магутны, добры гаспадар у сваёй хаце:

Наш Іванька – багатыр,
Наш Іванька – гаспадар,
Як асілак – мужны,
Гаспадар умелы... [Глушко Т.М., 1950г.н.]

Трэба адзначыць, што не толькі на тэрыторыі Беларусі, але і ў многіх вёсках Украіны ў мінулыя стагоддзі вясельнае дрэўца маладой аздаблялі галінкамі, кветкамі або ягадамі чырвонай каліны. Па слушнай заўвазе даследчыцы І. А. Швед, “вільцэ з’яўляецца сімвалам злучэння дваіх у адно цэлае”. Дрэўца гэтае мела назву вільцэ (гільцэ, вільцэ, вілечко), яго ўпрыгожвалі сяброўкі нявесты і ставілі на святочны стол перад жаніхом і нявестай у дзень вяселля. [5, с. 151].

Фальклорна-этнаграфічныя звесткі пра рытуал “пляцення вельца”, які зафіксаваны на тэрыторыі Брагіншчыны, сведчаць пра ўнікальнасць захаваных абрадавых дзеянняў. Праведзены намі аналіз вобразаў-персонажаў вясельных песень, якія суправаджалі гэтыя дзеянні, сведчыць аб тым, што цэнтральнае месца ў большасці песень заканамерна адводзілася жаніху і нявесце, як галоўным удзельнікам вясельнай цырымоніі.

Павлова Елена

ОБРЯД “ПЛЕТЕНИЯ ВЕЛЬЦА” В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ БРАГИНЩИНЫ

РЕФЕРАТ

Статья посвящена анализу образов-персонажей, встречающихся в свадебных песенных текстах при обряде “плетения вельца” на Брагинщине. На основе собственных полевых исследований описан сам обряд “плетения вельца” и выявлено его основное обрядовое значение.

Ключевые слова: свадьба, обряд, вельце, образы-персонажи.

Pavlova Elena

RITE "WELZ WEAVING" ON WEDDING CEREMONY IN BRAGINSCHINA

SUMMARY

This article analyzes the images, the characters encountered in wedding song lyrics at the rite "Welz weaving" on Braginschine. Based on our own field research described ceremony itself "Welz weaving" and identified its main ritual significance.

Keywords: wedding, ceremony, Veltzé, images, characters.

Крыніцы і літаратура

1. Весільні пісні: у 2х кн. Кн. 1 / упоряд. М. М. Шубравська. Київ, 1982.
2. Вяселле: Абрад / уклад. К. А. Цвірка, А. С. Фядосік. – Мн.: Навука і тэхніка, 1978. – 640с.
3. Крук, Я. Сімволіка беларускай народнай культуры / Я. Крук. – Мінск: Беларусь, 2011. – 430с.
4. Архіў ЦДБКМЛ, філіял ІМЭФ НАН Беларусі, матэрыялы фальклорнай экспедыцыі 1977 г. – Ф. – 8. – воп. – 77. – спр. – 137. С. 36
5. Швед І. А. “У лузе каліна – усё краса мая...” Каліна як сімвал усходнеславянскага традыцыйнага фальклору. – Роднае слова. – Часопіс. – 1998. – № 3. – С. 149 – 158.

Інфарматы:

1. Запісана ад Глывко Тамары Міхайлаўны, 1950 г. н., в. Камарын Брагінскага раёна, Гомельскай вобласці, Паўлавай Аленай у 2013 г.
2. Запісана ад Петрусевіч Тамары Уладзіміраўны, 1955 г.н., в. Камарын Брагінскага раёна, Гомельскай вобласці, Паўлавай Аленай у 2013 г.
3. Запісана ад Карташ Варвары Мікалаеўны, 1931 г.н., в. Камарын Брагінскага раёна, Гомельскай вобласці, Паўлавай Аленай у 2013 г.

Пастух Надія

УДК 801.8:398=161.2(477-192.2:478.9)

КОНСЕРВАЦІЯ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ НА ПОГРАНИЧЧІ (НА МАТЕРІАЛІ УКРАЇНСЬКО- МОЛДОВСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ)

У статті окреслено причини виняткової консервації фольклорної традиції українців на теренах українсько-молдовського пограниччя. Автор зосереджує свою увагу на рисах архаїки, які демонструють як жанрова система українського фольклору порубіжжя в цілому, так і її конкретні складові зокрема. Окрім того, яскраві риси збереженості фольклорної культури оприявлюються на рівнях обрядового контексту, виконавської практики, функціонального навантаження, сюжетно-мотивного наповнення тощо.

Ключові слова: консервація, українсько-молдовське пограниччя, жанрова система фольклору.

На порубіжжі та в межах анклаву народна культура зберігається краще, ніж у метрополії (В. Зеленчук [6, с. 232], М. Толстой [21, с. 56], М. Зовчак

[31, с. 94-95], І. Мацієвський [13, с. 29] та ін.). Одним із таких оазисів постає терен українсько-молдовського пограниччя. На винятковому характері саме цієї зони вже неодноразово наголошували авторитетні дослідники етнографії та фольклору, називаючи її ареалом “слов’янсько-неслов’янської мовної інтерференції, котрий належить до так званих архаїчних зон” [21, с. 56], “унікальним фольклорним заповідником” [11, с. 99-100], зоною, якій властивий “цілий ряд унікальних ознак, обумовлених її місцем розташування на перехресті культурно-мовних ареалів” [14, с. 240].

Власні польові обстеження терену 2005-2009 рр.¹ дозволяють потвердити, що стан збереження фольклорної традиції українців на українсько-молдовському суміжжі порівняно із ситуацією на більшості інших “материкових” регіонів України значно кращий. Навіть сусідні чи поближні до окресленого фольклорні регіони (Східне Поділля, Буковина, Західне Поділля, Покуття)² хоч і в певних своїх сегментах постають як зони доброї консервації уснослоvesної культури, усе ж не ілюструють такої, висловлюючись зворотами Р. Кирчіва, “повноти своєї життєво-творчої сили” і “потужного запасу традиційності” [7, с. 274].

Цей “заповідник” на теренах суміжного проживання українців та молдован сформувався, на нашу думку, завдяки кільком чинникам.

1) Пограничні землі віддавна були периферією зі слаборозвиненою комунікацією, обмеженими можливостями пересування, незначною кількістю міст, млявим зв’язком із центром. Саме на таких теренах, за спостереженнями етномузиколога Ігоря Мацієвського, “часом заховується чимало прадавніх, навіть реліктових етнокультурних явищ, згублених або змодифікованих на основному національному ареалі, де інтеграційні процеси, натурально, в межах єдиного етносу відбуваються швидше” [13, с. 29]. Бессарабію ще на початку ХХ століття визначали як одну з найбільш відсталих губерній у справі запровадження народної освіти: мешканці цих земель мали найнижчий рівень грамотності порівняно з населенням інших губерній [2, с. 77, 79]. На економічну та політичну упослідженість краю вказував О. Афанасьєв-Чужбинський, зауважуючи ще в 50-х рр. ХІХ ст., що “нема у нас в Росії більш

¹ Маємо на увазі матеріали теренових обстежень, які здійснили автор цієї статті разом із колегою Ольгою Харчишин під час семи експедицій, проведених упродовж 2005-2009 рр. у десяти районах Молдови та семи районах України (у Вінницькій, Хмельницькій та Чернівецькій областях). Детальніше про учасників окремих експедицій, про теми їхніх наукових зацікавлень, а також про обстежені у ході подорожей села та про опитаних інформаторів можна прочитати у друкованих щоденниках експедиції [17], [18].

² Паралельно відбувалося теренове вивчення сучасного стану побутування української фольклорної традиції в сусідніх до північної Молдови Вінницькій, Хмельницькій, Чернівецькій областях і поближніх Тернопільській та Івано-Франківській областях [25], [5], [11], [9].

бідного і більш пригнобленого стану, ніж бессарабські селяни-власники” [1, с. 18-19]. Звісно, що така ситуація впливала на збереження традиційного укладу життя та витвореної у лоні такого укладу культурної традиції.

2) Повсякчасні контакти на порубіжжі з чужим етнічним середовищем та відповідно постійна загроза втрати національної самобутності сприяли культурно-побутовій самоізоляції етносів, що у свою чергу зберігало їхню обрядову та фольклорну традицію.

3) Маргінальний ефект і наявність внутрішніх гальм до культурних запозичень помножуються завдяки тому, що контактними виявлялися слов'янсько-неслов'янські народи, інтерференція між якими відбувається складніше і повільніше [21, с. 56]. Свого часу П. Кушнер називав частину північних земель Молдови “зразком типу етнічного рубежу, де стикаються два народи, що близькі за народною культурою, але різні за мовою” [6, с. 232], закцентувавши відтак на особливій природі такого пограниччя. На мовний бар'єр як на одну з найістотніших культурних загат у випадку суміжжя генетично віддалених мовних груп вказував на початку ХХ століття також П. Нестеровський [15]. Сучасна дослідниця фольклорної культури Софія Грица зауважує, що “за умов сходжень, контрастних з боку мови, модуса мислення культур, існує навіть менша небезпека їх дифузії, ніж при сходженні подібних” [4, с. 22-23]. Теорія неспростовно підтверджується результатами польових обстежень: скажімо, дослідник народної карнавальної традиції О. Курочкін вбачає певну закономірність у тому, що “традиційні маски й обряди виявилися більш життєстійкими в маргінальній зоні, у смузі етнокультурних контактів і міжетнічного пограниччя українців і романців” [10]. Експедиції навіть сьогодні ілюструють, що українці і молдовани – хай і в межах одного села – часто проживають “замкнутими” середовищами, обопільно скерованими на власне культурне самозбереження.

4) Повнота фольклорного репертуару погранич (а відтак і утримуваність його архаїчного сегменту) обумовлюється частково й такою обставиною, як збереженість / затраченість обрядової та фольклорної культури поближного народу. Сусідство з етносами, що слабо зберігають або зовсім втратили традиційну обрядову культуру та супровідну пісенність, може зумовлювати пришвидшення занепаду обрядової культури на поближніх землях сусіднього етносу. Скажімо, польсько-українські культурні зв'язки, за твердженнями фольклористів, позначилися на відсутності або рідкості пісенного фольклору на західному пограниччі північного Підляшшя [22, с. 12]. Натомість пісенна традиція українців-поліщуків у небувалій на сьогодні повноті побутує паралельно з потужною течією пісенного фольклору сусідів-білорусів.

Відомо, що народна культура молдован ще й нині вражає багатством форм, розгалуженістю обрядових дій та наповненістю супровідного фольклорного репертуару. Відтак багаті фольклорні традиції молдован у свою чергу підтримують тонус культурного самовираження українців на українсько-молдовському пограниччі і навпаки.

Приставаючи безпосередньо до аналізу задекларованої теми, зазначмо, що слово “консервація” вживаємо у значенні доброї збереженості традиційної фольклорної традиції за умов одночасного (нехай і дещо сповільненого) новотворення в душі регіонально-етнографічного канону. Така збереженість виявляється у цілій низці ознак. “Маркерами” консервації українського фольклору в зонах їхніх контактів із молдованами постають передусім певні особливості, які демонструє жанрова система українського фольклору на українсько-молдовському порубіжжі. Так, сукупність жанрів і жанрово-тематичних груп та циклів, які складають функціонуючу в досліджуваній місцевості усну народну словесність, приголомшує своєю повнотою, розгалуженістю, а також присутністю часткою того сегменту, який представляє жанри “живого” побутування. Особливо промовистою в цьому сенсі є номенклатура та кількісна представленість саме обрядових жанрів, значущість та визначальний характер яких у загальній системі не підлягає сумнівам. Хочемо наголосити, що не йдеться про заповнення усіх складових, які притаманні загалом жанровій системі українського фольклору: звісно, кожен регіон представляє свою мозаїку такої загальнонаціональної моделі і відсутність котрогось із жанрів не доконечно є наслідком його затрати на цьому терені. Разом з тим чи не всі жанрові утворення, фіксовані на українсько-молдовському порубіжжі ще всередині ХІХ століття, продовжують побутувати у багатоманітті текстів та значній кількості їх варіантів і сьогодні. Так, упродовж 2005-2009 рр. під час літніх експедицій лише двом особам вдалося зібрати надзвичайну кількість різножанрового фольклорного матеріалу, завдяки якій стало можливим упорядкувати достатньо місткий науковий збірник [23].

Іншою рисою, що свідчить про консервацію жанрової системи в регіоні, є міцний та очевидний генетичний зв'язок між окремими циклами усної словесності. Так, сімейні обряди та фольклор на обстежуваному терені рельєфно виказують свою “кровну” спорідненість із календарною обрядовістю та супровідною словесністю, нерідко продовжуючи бути до певної міри календарно залежними (календарна прикріпленість передшлюбних *парувань* та інших молодіжних ігор, сходин, наявність “аграрної” поховальної обрядовості (*похорон ляльки*) та супровідних голосінь, сувора календарна регламентація поминальних днів, спільні для календарної та сімейної обрядовості чинності, як-от: пляс дружок на весіллі та пляс з дівчиною на

Маланки тощо). Ще більше така злитість календарної та родинної культур проявляється на рівні перерозподілу функційного навантаження жанрів та загалом особливій збалансованості функцій жанрової системи фольклору цих теренів [29]. Функційна лабільність розкривається, скажімо, на прикладі взаємовідношень між окремими циклами календарного фольклору. Так, однією з виразних рис жанрового обличчя регіону є те, що найпотужніший прояв фольклоротворчості українців українсько-молдовського пограниччя зосереджений у зимовому циклі календарно-обрядового фольклору. Твори, які представляють зимовий сегмент, побутують тут у дивовижному розмаїтті жанрів, у захопливій кількості варіантів та до сьогодні репрезентують живу фольклорну традицію чи не в усіх селах терену. Концентрація основних обрядодій та супровідної фольклорної творчості у зимовий період відбувається за одночасного послаблення ролі календарних чинностей та усної словесності весняно-літнього та осіннього циклів. Навіть родинна ритуальна культура в певних своїх сегментах (весільні чинності та супровідна фольклоротворчість) на тлі зимового церемоніалу відступає на задній план, частково делегуючи свої основні функції зимовим обрядодіям та фольклору [29]. Отож шлюбно-фертильна функція, що так і залишається повноцінно не зреалізованою у межах чинностей та фольклору весняно-літнього циклу, розгортається натомість в обрядових дії та слові зимового циклу. Відтак родинна пісенність органічно переплітається з календарною, ілюструючи чимало спільних рис ідейно-тематичного та художнього планів. Немало текстів є загальними для фонду календарно- та родинно-обрядової пісенності (пісні до *плясу Маланки* та *плясу дружок* на весіллі; деякі тексти *парованок*, *веснянок* та *весільних пісень*; *хрестинні* та *весільні застільні пісні*). Таку виразність зв'язку поміж календарними і родинними обрядами та супровідним фольклором відповідно до відомого твердження Ф. Вовка [3, с. 210] можна вважати ознакою добре законсервованого у жанровій системі фольклору української периферії духу старовини.

Не лише уся фіксована жанрова система регіону в цілому, а й побутування конкретних жанрів виказують добру збереженість усної словесності на пограниччі. Консервація безпосередньо пов'язана із архаїкою, позаяк добре збережена народна культура передбачає наявність порівняно великої кількості архаїчних рис. Важливо, що до сьогодні у зоні контакту українців та молдован продовжують побутувати жанри, які стали рідкісними чи взагалі затраченими на українській “метрополії” (йдеться передусім про наявність (чи високу частотність побутування) тих жанрів, що становлять “архаїку” жанрової системи українського фольклору). Про “наявність творів старовинних” як одну з прикмет регіону свого часу писав збирач та дослідник

українського фольклору північної Молдови Віктор Панько [17, с. 19]. Дійсно, у селах пограничного регіону і сьогодні вдається фіксувати низку етнокультурних реліктів, вже здебільшого затрачених на основному масиві, як-от: живі спогади про архаїчну традицію *колядування на стерні*, *колядування на снопові* (тобто виконання колядки на початку жнив при першому зжатому снопові) та повні тексти *колядок* з давніми космогонічними та хліборобсько-величальними мотивами; надзвичайно багатий архаїзмами обрядовий комплекс *Маланки* із розмаїтими варіантами *маланкових пісень*; спогади про *вечорничні парування* молоді з відповідними *піснями-парованками*, до сьогодні живу традицію обрядового викликання дощу під час обряду *похорону ляльки* та відтак метафоричні *голосіння на випадок засухи*, далі практиковану традицію голосити під час похорону та порівняно добре збережені *тексти плачів*, небувалу розповсюдженість у регіоні такого зазвичай слабо представленого жанру як сороміцькі *голосіння*, повскрізне знання текстів замовляльного фольклору (*замовляння, заклинання, народні молитви*, інші типологічно споріднені утворення оказіонального обрядового фольклору) та активне послуговування ними в щоденному житті, можливість і сьогодні зафіксувати *казковий репертуар* українців тощо.

Зокрема вражає своїм багатством, художньою довершеністю, збереженістю давніх мотивів колядковий репертуар українців на порубіжжі. Як ми вже згадували, *колядування на помежов'ї* знане з архаїчною прив'язкою до жнивної традиції – т.зв. *колядування на стерні (на снопі)*. У центральній частині українського ареалу про традицію відкривати “колядковий сезон” на початку жнив, як правило, вже не пам’ятають. Лише на периферійних теренах, як-от на півдні Хмельницької, Вінницької, Тернопільської та Чернівецької областей, трапляються поодинокі, часто невиразні спогади. Згадка про традицію колядувати при першому зжатому снопові може бути збережена лише в приказках, на кшталт: “Сніп нажала, сіла і заколядувала” [12, арк. 7] чи “В людей – жнива, в дурних – коляди” [25, арк. 58], з промовистою ремаркою до останньої: “Не знаю, звідки така пословица”. Найбільш повно та рельєфно репрезентована *жнивна колядка* та її обрядовий контекст саме в зонах густої міжетнічної дифузії – на півночі Молдови. Так, у селах Єдинецького, Окницького, Дондюшанського, Дрокіївського, Синжерейського районів вдалося зафіксувати чіткі спогади респондентів, які пам’ятали від старших людей про традицію виконувати колядку при першому зжатому снопові чи й самі брали безпосередню участь у цій церемонії. Про те, що ця традиція тривалий час не загасала, свідчать випадки прилаштування звичаю *колядувати на стерні* до нових технологій збору хліба, за яких поштовхом до виконання обрядового співу ставав гул комбайна: “Від Петра можна вже

колядувати. До того – ні колядувати. Як у нас комбайна пішла, я почула – то я як колядувала!” [26, арк. 18]. Можна було б вважати такий звичай вузько локальним явищем, однак окрушини споминів про нього трапляються не лише в зоні контактів українців та молдован та й зрештою не завжди на периферії українських етнічних земель. А це свідчить про те, що *колядування на стерні* колись, ймовірно, покривало ширшу територію України. Так, А. Кримський згадує про колядування на стерні у 20-і рр. минулого століття на Звенигородщині: “Як нажне батько снопа, тоді сяде на той сніп і колядує колядку, яку-небудь з ти колядок, що колядують на Різдво. Колядують на першому снопові для того, щоб не заходила в село джума та холера, бо ці обидві хвороби бояться колядки” [8, с. 354]. Саме таку мотивацію відбування звичаю зберігають у деяких селах Вінниччини, як-от у с. Стіна Томашпільського району: “Колядували на першому снопі, щоб забезпечити здоров’я собі і дітям. Щоб зимою гулів на шиї не було (щоб не хворіти свинкою, ангіною)” [16, с. 92].

Добре збережену обрядову частину колядування доповнюють колядки, які на цих теренах зберігають архаїчні мотиви, фігурують у багатьох варіантах, підтримують довершену в художньому плані форму та до сьогодні перебувають в активному побутуванні [30]. Скажімо, відому космогонічну колядку про Сонце, Місяць і Дощ, яку на півночі Молдови вдавалося фіксувати в багатьох українських селах у широкій варіативній парадигмі, записувачі інших регіонів трактують як небувалу наукову знахідку, а сам текст, як правило, фіксують одночасно від кількох осіб, які “по рядочку” пригадують слова [20, с. 37-38]. Так само зайвим було би переконувати когось в унікальності сучасного запису колядки про створення світу голубами, яку пощастило записати 2007 р. у с. Николаївка Синжерейського району.

Аналіз зібраних уснословесних творів та їхнього позавербального контексту дозволяє констатувати порівняно чітке усвідомлення носієм української фольклорної традиції жанрових моделей, їх формально-змістових “контурів” та відповідних “декоративних” засобів, часу і місця виконання цих жанрових утворень, статево-вікових регламентацій щодо них. Повторні записи від тих самих респондентів, здійснені в різні роки, дають підстави говорити про збереження в пам’яті виконавців не завченого тексту, механічно відтвореного за нагоди, а певного домінантного текстового силуету, який за потреби можна розширити чи звузити.

Світоглядний “фон”, у якому сьогодні “живуть” ці твори, обрядовий контекст їх побутування, сама текстова тканина із наявною мотивно-сюжетною та образною номенклатурою демонструють ознаки все тієї ж виняткової збереженості. Обрядові релікти – купання Маланки, які подекуди

відбуваються ще й сьогодні; порівняно нещодавні згадки про весільні танці із простирадлом чи сорочкою молодої, широко розповсюджений та “присутній” чи не в кожному обряді поминальний звичай *давати за поману*, “живі” форми похоронних обрядових розваг та сміху з охоронно-продукуючою функцією – т.зв. *ігри при мерці* та відповідно порівняно широке побутування сороміцьких голосінь, ще недавнє дотримання традиції водити гаївки на цвинтарях, жертвоприношення живої птиці в календарних (Купала – закопування живого курчати) та сімейних (похорон – дарування живої чорної курки гробарям чи родичам) обрядах та багато інших чинностей постають сьогодні як яскраві свідчення “духу старовини”, міцно утримуваного в народній культурі українсько-молдовського пограниччя. Семантична близькість міфу (у сенсі змісту) та обряду об’єктивізується у відповідних коментарях, які є свідченням присутньої частки міфологічного у світогляді сучасних інформаторів. Для прикладу, розповідаючи про дарування чорної курки, яку подають через викопану могилу, жінка додає: *“Курку дають лиш тому, хто свічку тримає. Курка йде на той світ, так як свідетель. Вот, як у старині. [...] Свічку кладуть під крило. Кладеш полотно, пускаєш через курку. Курка несе свічку. А чого? Бач, як тяжко жиєш, ади, ходи до мене до хати! – Куди, як там темно, я не бачу. Куди я піду, як я не бачу, як там у тебе в хаті розположено. Так і душа, йде і не баче куди”* [26, арк. 4].

Уснословесні тексти, зафіксовані на цьому терені, побутують або утримуються в пам’яті у добре збережених варіантах, які до того ж приховують у собі численні архаїчні елементи – від сюжетно-мотивних до художньо-декоративних. Скажімо, у похоронних голосіннях можна натрапити на глибокоархаїчні мотиви, породжені первісними уявленнями про смерть. Так, у тужинні зі с. Старі Шальвіри фігурує мотив очікування в гості покійника в поминальні дні: *“Та скажи, коли ти до нас в гості прийдеш: / Чи на Паску, чи на Різдво?”* [26, арк. 14]. Іншим давнім мотивом, присутнім у зафіксованих текстах, є заклик до померлого встати та *поробити слідочки*, які осиротілі рідні будуть сльозами вмивати: *“Увстань, стань, та ходи, / Та кругом хати слідочікі пороби. / Та й ми будем вставати, / Та й ті слідочіки сльозами вмивати”*[27, арк. 1]. Риси старовини демонструють і художні засоби: наприклад, використано в плачах традиційну антитезу “жити – гнити”, яка посилює головний зміст поховального голосіння – опозицію життя і смерті: *“Бо тудя хто йде, то не вертаєса. / Якби ти йшов на день чи на два – / А ти не йдеш жити, а йдеш гнити”*[27, арк. 1].

Відшукуємо у творах і про те, що світ тримається на трьох китах, що людська душа має вигляд метелика, що на Паску сонце *гуляє, купаєси*, що на Юрія Святий *Гьоргій* випасає свого коня на людських ланах та розганяє відьм вербовим прутиком, і про *блуд*, який в образі ягняти вночі водить жінку манівцями тощо.

Фігурують у фольклорних текстах й ранні “історичні” відомості – про перших людей-велетів, що подавали один одному руку через Дністер та з легкістю підхоплювали рукою волів із плугом, та ще й з орачами, про татар, які їли не ложками, а паличками, та ще й їли не будь-що, а конину, про вирізання усього села турками та чудесне вирятування лише однієї людини, про турецькі могили, наношені шапками, про силу турецького закляття, про те, як Стефан Великий волами їхав до Москви чи “гонив поляків з Молдавії”, як хоробро та переможно воював він із ворогами Молдови – так, “шо всьой ліс був в крові”, як “ворав тими поляками – по двацять в плуга і садив ліс”. Словом, навіть такий короткий перелік змістових компонентів, що присутні в текстах усної словесності, дає виразну картину рельєфно представлених архаїчних уявлень.

Так само показова задіяність населення регіону у фольклорно-творенні та транслюванні, яка є кількісно істотною та віково розмаїтою. Риси добре збереженої традиції виявляємо й в особливому виконанні уснословесних творів. Так, пощастило нам почути в українських селах півночі Молдови спогади про гортанний спів, який допомагав комунікувати чабанові із отарою овець: *“Коли виганяли овець на пасовиська, чабан грав на флюєрі (сопілці) і співав гортанню. Різні мелодії – коли води пити, коли доїтиса”*[23, арк. 21]. Також особливим був спів колядки – ніде донині не вдавалося нам такий почути. Своєрідність її традиційного виконання ставала особливо помітною, коли колядка звучала одночасно з вуст літньої та молодої жінок. У селі Нові Каракушани Бричанського району, зокрема, під час співу колядки ми зауважили, що бабуся співала неспішно, урочисто, розтягуючи кожен склад – здавалось, що сама колядка склад за складом тільки-но народжується і ще невпевнено стає на ноги. Пісня звучала якось по-філософськи, тихо, зосереджено та разом з тим ваговито. Так, ймовірно, колись виконували великі епічні твори. Натомість молодша жінка співала стрімко, легко, по-романсовому. Вже згодом один із наших респондентів зауважив, що спів колядки дуже тяжкий: *“там треба сильно тягнути”*. Окрім того, чоловік фахово зауважив: *“Вона не співаєцца, вона колядуєцца”*[28, арк. 23].

Отож кожен терен, віддалений від центру основного етнічного масиву та заразом наближений до магнітного поля іноетнічної культури, має природну потенційну здатність винятково ретельно зберігати фольклорну культуру його мешканців. Українсько-молдовське порубіжжя, окрім такої іманентної характеристики, вирізняється ще й кількома рисами, що посилюють ефект консервації. Яскраві риси доброї збереженості фольклорної культури українців оприявлюються передусім на рівнях жанрової морфології, обрядового контексту, виконавської практики, функціонального навантаження, сюжетно-мотивного наповнення.

**КОНСЕРВАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ УКРАИНЦЕВ
НА ПОГРАНИЧЬИ (НА МАТЕРИАЛЕ УКРАИНСКО-
МОЛДОВСКОГО ПОРУБЕЖЬЯ)**

РЕФЕРАТ

В статье обозначены причины исключительной консервации фольклорной традиции украинцев на территории украинско-молдавского пограничья. Автор сосредоточивает свое внимание на чертах архаики, которые демонстрирует как жанровая система украинского фольклора пограничья в целом, так и ее конкретные составляющие в частности. Кроме того, яркие черты сохранности фольклорной культуры проявляются на уровнях обрядового контекста, исполнительской практики, функциональной нагрузки, сюжетно-мотивного фонда.

Ключевые слова: консервация, украинско-молдавское пограничье, жанровая система фольклора.

**PRESERVATION OF FOLK TRADITION OF UKRAINIANS AT
THE BORDERLAND (BASED ON THE UKRAINIAN-
MOLDAVIAN BORDERLAND)**

SUMMARY

In this article the author indicated causes of unique preservation of folk traditions of Ukrainians in the territory of the Ukrainian-Moldavian borderland. The author focuses on the features of archaic that are demonstrated both by a genre system of Ukrainian folklore at borderland in general and by its separate components in particular. In addition, the striking features of preservation of folk culture are manifested on the levels of the ritual context, performance practice, motives and functions.

Keywords: preservation, the Ukrainian-Moldavian borderland, folklore system of genres.

Джерела та література

1. Афанасьев (Чужбинский) А. С. Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра // Афанасьев (Чужбинский) А. С. Собрание починений: В 9 т. / Под ред. Быкова П. В. – Т. VIII. – С.-Петербург: Книгоиздательство “Герман Гоппе”, 1893. – 419 с.
2. Берг Л. С. Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство / Л.С. Берг. – Петроград: Огни, 1918. – 244 с.
3. Вовк Х. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Х. Вовк. Студії з української етнографії та антропології / Підготовка вид., упорядк. ілюстрацій, передм. Ю.Іванченка. – К.: Мистецтво, 1995. – С. 219-323.
4. Грица С. Міграції фольклору / Софія Грица // Фольклор українців поза межами України. Збірник наук. статей. – К., 1992. – С. 20-40.
5. Експедиція на Західне Поділля та Буковину (у сс. Зозулинці, Синьків Заліщицького р-ну, с. Горошова Борщівського р-ну Тернопільської обл.; с. Кострижівка Заставнівського р-ну, сс. Комарів, Дністрівка Кельменецького р-ну Чернівецької обл.) 4-12 липня 2008 року. Записала та розшифрувала Надія Пастух // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – ф. 1. – оп. 2. – од. Зб. 569. – арк. 1-104.
6. Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы) / В. С. Зеленчук. – Кишинев: Академия наук Молдавской ССР. Отдел этнографии и искусствоведения, 1979. – 287 с.
7. Кирчів Р. Фольклор у системі новочасної української культури (Основні аспекти предметного окреслення проблеми) / Р. Кирчів // Записки НТШ. Т. ССXLII. Праці Секції етнографії і фольклористики. – Львів, 2001. – С. 271–306.
8. Кримський А. Жнива / Агатангел Кримський // Народознавчі зошити. – 2012. – № 2. – С. 353-360.
9. Кузьменко О. Фольклорно-етнографічні записи з Покуття, липень 2013 р. [Коломийський, Городенківський, Снятинський р-ни Івано-Франківської обл.]. – 185 арк. (матеріали ще не зархівовано).
10. Курочкін О. Українські “маланкари” – східна гілка карпато-балканської карнавальної традиції [Електронний ресурс] / Олександр Курочкін // Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/naukma/Tik/2000_18/09_kurochkin_o.pdf
11. Курочкін О. Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка” / Олександр Курочкін. – Опішне: Українське Народознавство, 1995. – С. 377 с.
12. 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.
13. Мацієвський І. Проблеми маргінальних українських етноісторичних масивів сучасного зарубіжжя / Ігор Мацієвський // Нове життя старих традицій: Традиційна українська культура в сучасному мистецтві і побуті / Матеріали міжнародної наукової конференції в рамках V Міжнародного фестивалю українського фольклору “Берегиня” / За ред. проф. В. Давидюка. – Луцьк: ПВД “Твердиня”, 2007. – С. 26-36.
 14. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. А. Мойсей. – Чернівці: ТОВ “Друк Арт”, 2008. – 320 с.
 15. Нестеровский П. А. На севере Бессарабии. Путевые очерки / Павел Нестеровский. – Варшава, 1910.
 16. Одвічна Русава (етнографія та фольклор с. Стіна на Поділлі). – Вінниця, 2003. – 147 с.
 17. Панько В. Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова. Календарная и обрядовая поэзия / Виктор Панько. – Кишинев, 2009. – С. 156 с.
 18. Пастух Н., Харчишин О. П'ять років співпраці. Нотатки експедиції – 2005, 2006 рр. // Рідне слово. – 2010. – № 9 (51). – С. 12-15; № 10 (52). – С. 12-15; 2011. – № 2 (55). – С. 9; № 3 (56). – С. 5-6; № 4 (57). – С. 8-11; № 5 (58). – С. 9-10.
 19. Пастух Н., Харчишин О. Українці в Молдові очима фольклористів: експедиційні спостереження 2007, 2008 рр. // Рідне слово. – 2011. – № 7 (60). – С. 4-6; № 9 (62). – С. 5-7; № 10 (63). – С. 5-8; 2012. – № 4 (69). – С. 10-11; № 5 (70). – С. 6-7; 2013. – № 4 (81). – С. 11-12; № 5 (82). – С. 10-13; № 6 (83). – С. 10-13; № 7-8 (84-85). – С. 9-13.
 20. Творун С. Колядування на жнивах / Світлана Творун // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 3-4 (307). – С. 37-39.
 21. Толстой Н. О соотношении центрального и маргинального ареалов в современной Славии / Н. О. Толстой // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Ленинград, 1977. – С. 37-56.
 22. Традиційні пісні українців Північного Підляшшя за матеріалами експедицій 1999-2001 років Лариси Лукашенко та Галини Похилевич. – Львів: Камула, 2006. – 308 с.
 23. 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.

24. Фольклор українців північної Молдови. Т. І. Пісні та речитативи / Записали, упорядкували Надія Пастух та Ольга Харчишин; нотні транскрипції Анни Черноус // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 582.
25. Фольклорні матеріали з теренів Поділля. 2006 рік. Записала та розшифрувала Надія Пастух // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 543А. – Арк. 1-248.
26. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Баронча, Первомайське, Марамонівка, Старі Шальвіри Дрокіївського району; у сс. Цамбула, Слобода-Кишкиряни, Таура Векі, Михайлівка, Ніколаївка Синжерійського району; у сс. Николаївка, Проданешти Флорештського району) 15-27 серпня 2007 року. Частина І. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух. Частина ІІ. Зап. О. Харчишин, Н. Пастух, розшифрувала О. Харчишин // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 567.
27. 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 І. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух // Рукописний архів Інституту народознавства НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 582 а. – Арк. 5.
28. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Помпа, 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.
29. Харчишин О. Колядки українців Молдови в системі української уснонародної традиції // Традиційна культура діаспори. Збірка наукових праць / Матеріали міжнародної наукової конференції “Одеські етнографічні читання”. – Одеса, вид-во КП ОМД, 2012. – С. 442-448.
30. Харчишин О., Пастух Н. Фольклор українців Молдови як невід’ємна складова української уснословесної традиції (на прикладах колядок архаїчної форми) // Родина Колессів – спадкоємність науково-мистецьких традицій (з нагоди 140-річчя від дня народження академіка Філарета Колесси): Збірник наукових праць та матеріалів. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2013. – С. 165-178.
31. Zowzacak M. Dłaczego “apokryfy” / M. Zowzacak // Polska sztuka ludowa – Konteksty. – 1993. – № 3-4. – S. 94-95.

УДК 392.51(477.74)

ОБРЯДОВИЙ ПЕРСОНАЖ “НАНАШКА” В УКРАЇНСЬКОМУ ВЕСІЛЛІ ОДЕЩИНИ

У даній статті на основі польових досліджень українського весілля Одещини проведено аналіз ритуальних функцій та ролі обрядового персонажу “нанашка” в структурі обряду. Визначено варіативність обрядодій за участі нанашки на тлі збереження архаїчних елементів та появи численних інновацій. Наголошується на домінуючій ролі жінки в українському весіллі.

Ключові слова: *весілля, нанашка, обряд, Одещина*

Одещина є одним з унікальних порубіжних районів розселення представників різних етносів, що дозволяє проводити актуальні для сучасної етнологічної науки дослідження регіональних особливостей етнокультури, а також питання міжкультурних взаємозв'язків та взаємовпливів у так званих етноконттактних зонах. Яскравим прикладом відображення регіональних особливостей та міжкультурних контактів в системі традиційної обрядовості є весілля – найбільш варіативний ритуал, що відображає локальні та територіальні особливості етнокультури регіонів. Структурно весілля поділяється, як відомо, на три основні цикли – передвесільний, власневесільний і післявесільний. Кожному з них властиві відповідні обряди, які, водночас, відзначаються регіональними особливостями. У південно-західному регіоні українці проживають в оточенні представників інших етносів (болгар, гагаузів, росіян, молдован) і поряд з елементами традиційного весілля, його архаїчними компонентами, мають місце і запозичення, які виникли внаслідок міжетнічного спілкування (назви весільних атрибутів, весільних посад та інше).

Серед характерних структурно-функціональних особливостей весілля українців Одещини, яка охоплює частину Південно-Східного Поділля (ПСП), лісостепового і степового Буго-Дністровського межиріччя (БДМ) та Буджака (Б), є регіональна специфіка обрядових персонажів, без яких неможливе проведення ритуалу. І хоч учасниками обрядодій були майже всі запрошені на весілля, серед них були й ті, котрі безпосередньо виконували відповідні ритуальні дії і стежили за послідовністю та правилами їх виконання згідно з традицією. Особи, які виконували ці функції, мали спеціальні назви, термінологічні означення (чини), більшість з яких збереглися до нині, незважаючи на трансформацію весільної обрядовості.

Незважаючи на те, що весільні обрядодії відбувались окремо у молодого й у молодого та виконувалися представниками двох родів, більшість із них є однаковою за змістом і виконанням. Тому й склад весільних чинів у молодого та у молодого, за деякими винятками, є однаковим.

Предметом нашої уваги є весільний обрядовий персонаж – *нанашка*. Зауважимо про давнє походження низки весільних обрядів за участю у них жінки, що свідчить про її соціальну значимість в українському суспільстві. Так, крім *свах*, важливу роль у весіллі посідає *хрещена мати* або *нанашка*. Словник української мови Бориса Грінченка подає найбільш поширене тлумачення термінів *нанашка* та *нанашко* – крещена мати та крещений батько відповідно [9, с. 505].

Основним джерелом для дослідження даної проблеми стали польові матеріали, зібрані під час роботи етнографічних експедицій 1993 – 2013 рр. за безпосередньою участю авторки, зокрема: в Південно-Східному Поділлі (на Одещині села – Баштанків, Будеї, Загнітків, Івашків, Круті, Лабушна, Олександрівка, Перейма, Пиріжна, Плоть, Смолянка, Стримба); в селах степової зони Буго-Дністровського межиріччя - Андрієво-Іванівка, Василівка, Ісаєво; в Буджаку - степовій частині Одеської області - села Десантне, Михайлівка, Нерушай, Нова Іванівка, Першотравневе, Плахтіївка, Райлянка, Руськоіванівка, Фурманівка, Шевченкове. Польові матеріали зібрані як в українських, так і в селах зі змішаним населенням. Переважна частина матеріалів вже є оприлюдненою у вигляді низки наукових статей та монографій. [5; 6; 7; 8; 10; 11; 12; 13] Деякі відомості про обрядодії за участі *нанашки* на Одещині містять Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського. [2; 3]

Вагома роль і участь *нанашки* в обрядодіях розпочинається з передвесільного циклу. У деяких селах Південно-Східного Поділля *нанашул* і *нанашка* називали молодих *фінул* і *фіна* [4, с. 503]. Слід відзначити, що називають їх так і досі, хоча в сучасному весіллі *нанашка* чи *хрещена мати* обов'язково є в парі з чоловіком-*нанашком* чи крещеним батьком (разом їх ще називають *посаженими батьками*).

У передвесільному циклі обрядів в с.Нова Іванівка (БДМ) та с.Райлянка (Буджаку) після заручин відбувалась зустріч батьків молодого і молодого та майбутніх *нанашків*, метою цієї зустрічі була домовленість про дарунки молодих, перев'язування гостей. [7, с. 94]

Важливим структурним компонентом у весіллі українців є коровайний обряд. Для випікання *короваю* запрошували жінок, сімейне життя яких відповідало традиційному уявленню про родинне щастя. Акцентуючи увагу на особливій ролі *нанашки* у весіллі українців, зауважимо, що в деяких селах: Баштанків, Івашків, Перейма (ПСП) *нанашка* випікала коровай а також

весільний калач, схожий зверху на заплетену косу. З *калачем* запрошували на весілля в с.Олександрівка, Круті (ПСП); його дарували батькам і *нанашкам* в с. Перейма (ПСП). [7, с. 96]

В деяких селах *нанашок* запрошували на весілля в першу чергу. Так, у Новій Іванівці (БДМ), Райлянці (Б) молода з дружками, а молодий з боярами окремо запрошували на весілля в першу чергу весільну маму (*нанашку*) і весільного батька (*нанашка*). Молода в супроводі дружок, а молодий з боярами, не повинні були зустрітись, тому весь час співали пісень, даючи знати в такий спосіб про своє місцеперебування. Увійшовши до хати, молода тричі кланялась іконам, потім тричі господарю і всім присутнім та промовляла:

*Добрий вечір тому,
Хто у цьому домі:
Старому й малому,
І Богові Святому.* [7, с. 103]

У Другій Іванівці:
*Добрий вечір тому,
Хто в цьому дому:
Старому ще й малому,
Ще й Богові Святому.* [2, арк. 47 зв.]

Потім зверталась до господарів:
Просили батько й мати і ми запрошуємо: приходьте на весілля.

Перед вінчанням молодий запрошував *нанашку* і *нанашка* (*нанашула*) на весілля і в Івашкові (ПСП): він разом із дружбама з короваєм приходили до *нанашки*. Вона зустрічала їх хлібом на рушникові і після пригощання останні повертались до молодого.

Слід зазначити, що *нанашки* (*нанашули*) обов'язково повинні були бути від сторони молодого.

Під час обрядодій власневесільного циклу *нанашки* входили до складу почту молодого під час руху весільних гостей. Дружбама і друшкам виділяли окремий віз у складі весільного поїзду під час руху до церкви чи до молодої. Без *нанашок* не відбувалося вінчання молодих в церкві. Щоб підкреслити повагу до *нанашки*, молодий відправлявся до неї з весільним почтом, а дружби несли *нанашку* на руках. Так, в Олександрівці (ПСП), Новій Іванівці (БДМ) і Райлянці (Б) вранці молодий з *нанашулом* і *нанашкою* на двох прикрашених підводах приїжджав до молодої і забирав її до церкви вінчатися. В Новій Іванівці (БДМ) та Райлянці (Б) на одній підводі їхали молоді з *нанашками*, на другій – дружби з дружками і світилками [5, с. 323]. Разом із родичами молодої весільний поїзд рушав до церкви [7, с. 124].

У Переймі (ПСП) *нанашку* не лише перев'язували рушниками, але й дарували їй калача. В Олександрівці (ПСП) по дорозі до церкви на вінчання *нанашка* сиділа з молодими на одному возі, а у Райлянці (Б) і Новій Іванівці (БДМ) після вінчання лише її, знову ж таки возом, відвозили до дому. Лише *нанашок* перев'язували на весіллі до шести разів. В деяких селах Буджака (Михайлівка) ніхто інший, крім *нанашок*, не сидів на покуті біля молодих: по обидва боки сиділи *нанашко* і *нанашка*, поряд із ними – дружки і бояри, а вже віддак – родичі [11].

В Івашкові (ПСП) у молодих, котрі після вінчання роз'їхались по своїх домівках, розпочиналось весільне гуляння. Невдовзі дружби молодого привозили (принесли на руках) *нанашку* і весільний почт відправлявся за молодою [7, с. 129].

Схоже зустрічається і у Новій Іванівці (БДМ) та Райлянці (Б). Після вінчання молода з *нанашкою* і своїми запрошеними гостями поверталася до свого дому, а молодий з *нанашком* і весільним почтом – до себе. Відвозили *нанашку* з *нанашком* до дому. Тут вони знімали свої перев'язки (рушники, матерію) і після відпочинку підвода молодого везла обох в дім молодого. Їх зустрічала мати молодого і знову перев'язувала обох. Усі інші запрошені були перев'язані ще до цього. Молодий і призначені його батьками запрошені з *нанашками* їхали за молодою [7, с. 129].

Молодого, що приїздив за молодою зустрічали батьки молодої з іконою, хлібом і рушником. Отримавши подарунки від молодого, мати нареченої перев'язувала навхрест *нанашку* і *нанашка*. Всього за період весілля їх перев'язували шість разів. Крім *нанашок*, перев'язували всіх, котрі приїхали з молодим. [7, с. 136]

Ті чи інші обрядодії відбувалися як за столом, так і під час гуляння на подвір'ї. У Будеях (ПСП) після того, як подали до столу голубці, перев'язували гостей: старостів – навхрест, гостей – шматком матерії, а сватів, котрі вже прийшли перев'язаними, перев'язували ще раз, щоб виділялися серед інших. Відповідним способом виказувалася до них особлива повага. Тут же цікаві обряди пов'язані з *нанашкою*.

Після першого столу *нанашків* випроваджували до найближчих сусідів, де вони залишали все те, чим їх перев'язали, бо за другим столом їх мали знову перев'язувати. Перед почесною молодий разом із друзями знову приводили *нанашулів* на весілля.

Нанашки стояли поруч з молодими під час почесної. У Будеях (ПСП) обряд *почесна* починався після другого столу (вручення подарунків і грошей молодим), при чому молоді ставали разом із *нанашками* біля столу і приймали подарунки й поздоровлення від гостей. В обряді брали участь три дружби: один

розрізав коровай, інший роздавав його, а ще інший наповнював чару. На *почесну* закликали приблизно так: “Є у нашої пані молоді, пана молодого батько й мати, на почесну їх просим, просим”. Це повторювали тричі. Батьки йшли на почесну двічі: спочатку і в кінці. Після батьків йшли *нанашки*, відтак бабусі, дідусі, ближчі родичі, старости, гості, молодь та кухарка. Музиканти йшли в самому кінці. Натомість, у Крутих (ПСП) першими на почесну запрошували *нанашку*, а вже потім батьків. Саме від *нанашки* молодий отримував гроші, що дарували їх гості. У Новій Іванівці (БДМ), Райлянці (Б) всім, хто обдаровували молодих, давали калачі, а *нанашкам* – пару калачів з подарунками. Це могли бути скатетини, покривала тощо. Перед тим, як подати калач *нанашкові*, а потім *нанашиці*, старостиха з калачем довго танцювала, поки *нанашко* не давав подарунок. Іноді до *нанашки* співали:

Нанашечко-вишня, не будь така тишина,

А будь веселенька, як у саду черешенька. [7, с. 155]

Весь процес дарування проходив у супроводі жартівливих примовок. Наприклад, той, хто дарував курку, говорив: “Дарую ту корову, що порпає полову” [7, с.155]. Запрошені, котрі прийшли від молоді, у домі молодого не дарували, а дарували в понеділок, коли наречені приходили у дім молоді. *Нанашки* дарували тільки у домі молодого. Коли обдаровування закінчувалось, гості продовжували гуляти, а *нанашка* рахувала гроші, зав’язувала їх у вузлик, “пританцювала” і передавала молодому [7, с. 155].

В Івашкові (ПСП) після почесної та вечері відбувався *проній*. Запрошених кликали по імені, вони кидали гроші в банку, обв’язану червоною стрічкою, за що їм давали чарку горілки. Після закінчення вечері, коли ще ніхто не встав із-за столу, покривали молоду [7, с. 155].

Нанашка була серед тих, котрі покривали молодих, тобто брала участь в одному з найважливіших санкціонуючих обрядів. Причому в Крутих (ПСП) хустину для покривання молоді купувала *нанашка*, а в Десантному (Б) і Першотравневому (Б) вона виконувала магічно-символічний елемент обряду – розривала курку над головою молоді перед тим, як пов’язати її хустиною. Використання курки – давній обряд жертвоприношення [1, с. 338, 382, 384], який тепер вважають символічним побажанням добробуту і плодючості.

В Івашкові (ПСП) [7, с. 157-158], Ісаєвому (БДМ), Андрієво-Іванівці (БДМ) [11, с. 318] та інших населених пунктах спочатку знімали вінок. Робив це молодий, а молода знімала з його піджака квітку. Після цього *нанашка* і сестра ставали на лавку та одягали собі на голову одна вінок, а друга картуз з квіткою, покривали їх хустиною і буцали головами. Роблять це тричі, міняючись

головними уборами. Потім *нанашка* брала хустину і зав'язувала нею молоду. Та її скидала і кидала вбік. *Нанашка* співала:

Що хотіли, те зробили:

З коржа – паляницю,

А з [Галі] молодицю [7, с. 158]

Хустку дівчина скидала декілька разів, виражаючи своє небажання стати молодницею. Після покривання молода танцювала з усіма своїми подругами – дружками та світилками, і всі запрошені разом із батьками та *нанашками* проводжали молодих під музику і танці на весільне ложе.

Закінчувався весільний день зняттям вінка з голови молодої також у Будеях (ПСП). Молодий сідав на стілець, йому на коліна клали подушку, на подушку сідала молода. *Нанашка* знімала фату, вінок, промовляючи:

А що ми хотіли, то ми зробили:

Із хліба – півхліба, а з [Миколи] – діда,

З коржа – паляницю, з [Марії] – молодицю. [7, с. 158]

Голову молодої покривали хустиною і потім молода танцювала з кожною дружкою. Коли вона вставала з колін для танцю, хтось із дружок намагався на мить сісти молодому на коліна – щоб швидше вийти заміж [5, с. 320]. У Крутих (ПСП) усе відбувалося за цим же сценарієм:

Що хотіли, то зробили:

З хліба – паляницю,

З дівки – молодицю. [7, с. 158]

Тут молода також танцювала з дружками, одягаючи на кожну з них вінок. Хустину для покривання молодої у Крутих (ПСП) купувала *нанашка*, або молодий одягав на молоду ту хустку, яку він у неї викупив під час сватання [7, с. 159].

У Переймі (ПСП) одночасно відбувався обряд роз плетення коси молодої і покривання, після зняття вінка *нанашка* пов'язувала голову молодої хусткою, молода зривала її, демонструючи, що ще хоче бути в дівках [7, с. 159].

У Плотях (ПСП) день також закінчувався зніманням вінка і фати з голови молодої. За звичаєм, вона сиділа на колінах у молодого. *Нанашка* промовляла: “*Ти вже не дівця, а молодця*”. Знявши вінок, молодій пов'язували на голові хустину. Молода дарувала *нанащці* хустину [5, с. 325-326].

Схоже відбувалося й у Лабушні (ПСП). Молодий сідав на стільця, а молода – йому на коліна. *Нанашка* знімала з її голови вінок і одягала хустину. Присутні в цей час співали: “*Ти була дівчиною, тепер стала молодницею*”. Але в більшості випадків вони промовляли: “*З коржа спекли паляницю, з [Ганни] зробили молодицю*”. Молода давала *нанащці* рушник. *Нанашка* мила руки і витирала їх цим рушником [5, с. 316].

Після *покривання* молоді йшли спати. Колись це був обряд *комори*. В Івашкові (ПСП) молоді спали у будинку його батьків де мати нареченого і нареченої готували їм постіль. У кімнаті *нанашка* одягала молоду в сорочку [7, с. 161], потім засвідчувалась в “чесності” молодої і оповіщала про це її батьків.

У Новій Іванівці (БДМ) *нанашка* і ще декілька жінок вели молодих в одну зі сусідніх хат, обов’язково в ту, що стояла попереду хати молодого. *Нанашка* допомагала молодій роздягаться і залишала молодих до ранку. Вранці молоді залишали подарунок і гроші від себе господарям цієї оселі, а *нанашка* з жінками вела наречених у дім молодого. Тут пам’ятають, що раніше *нанашки* обов’язково оглядали білизну молодої [7, с. 163]. Те ж саме спостерігаємо у Фурманівці (Б), де перша шлюбна ніч молодих проходила у сусідів, які мешкали перед хатою молодого. “Чесність” молодої також засвідчувала *нанашка* [7, с. 163].

У Василівці (БДМ) постіль молодим готувала мати, а старший дружба ніс і оберігав її. Якщо постіль хтось викрадав, старший дружба платив викуп [7, с.161].

У Нерушаї (Б) *нанашка* зі свашками вели спати молодих в одну із сусідніх хат, де й знімала вінок з голови молодої [7, с. 161]. У Шевченковому (Б) ночувати до сусідів молодих через хустину виводили з хати староста і свашки: спершу молодого, а відтак і молоду. Свахи також “провіряли” сорочку молодої, або ж молодий виносив сорочку свахам [7, с. 161]. У Руськоіванівці (БДМ) *нанашкам* демонстрували простирадло [7, с. 161].

Особливу роль і значимість *нанашки* у весіллі підкреслює і проведенням у неї прийому весільних гостей – *нанащення*, ведення нею обряду *солодке*. Так, у деяких селах Південно-Східного Поділля у другій половині дня після сніданку *нанашка* приймала у себе молодих і його весільних гостей. Це обряд називають *нанащенням*. *Нанашка* зустрічала наречених з хлібом-сіллю, пригощали гостей і дарувала молодим зазвичай телицю чи вівцю. Після 2-3 танців *нанащення* закінчувалось, і гості разом з *нанашкою* і весільним почтом йшли до молодого, де вона готувала *солодке* – мед чи цукровий сироп, *солодке* вино, настояне на травах. У другій половині дня *нанашка* у фаті молодої, перев’язана червоними стрічками, червонною матерією, з *солодким* короваєм разом з весільним почтом від молодого приходила до батьків молодої.

Функції весільних чинів в обрядодіях не обходились без весільних атрибутів. Залежно від значимості, одні з них зникли або стали малопомітними, інші збереглись і ще донедавна існували в багатьох селах як обряди, зокрема *коровайний* та *барвінковий*.

Прихід *нанашки* з “червоним” до батьків молодії зберігся у більшості сіл Степу і Лісостепу, а обряд *комори* майже втратив свою значимість. Так, у 20-их роках ХІХ ст. показ сорочки молодії у Буджаку побутував чи не скрізь, а вже у 40-х роках минулого століття він починає зникати. У Південно-Східному Поділлі цей звичай існував ще у середині ХІХ ст. [4, с. 521] У Загніткові (ПСП) побутувала обрядодія *проданки*: *нанашка* у понеділок з червоними стрічками йде від молодого до молодії і роздає солодке. У молодії *нанашку* повністю усю пов'язують («одягають») у рушники та нафраниці, на голову, на пояс, на плечі, також червоними стрічками перев'язували старостів.

Якщо невіста була “нечесна”, то, наприклад, у Фурманівці (Б) *нанашка* та інші “позорили” (ганьбили) її батьків: на ворота вішали кабак [7, с. 163], а у с. Перельоти (ПСП) батько з горища кидав на доньку хомута [3, арк. 22]. Тут же в 20-х роках ХХ ст. дотримувались звичаю, за яким, якщо дівчина була незайманою, дружка від молодії танцювала з нею, тримаючи палицю з прив'язаною червоною хустиною [3, арк. 22].

Мали місце на Одещині післявесільні обрядодії за участі *нанашок*, спрямовані на укріплення стосунків між родинами: *кури*, *цигани*, *відвідування*, *ганяти мух*, *великі пироги*, які нині поступово зникають.

Спостерігаються у весільній обрядовості українців запозичення, до яких можна віднести і появу серед українців таких обрядів за участі *нанашки* як *адунання* (від молд. “адунаре” – зібрання) у с. Лабушні (ПСП), *маса* (пригощання) у *нанашки* у с. Плоть, *маса маре* (велике гуляння, повна хата гостей) у селах Нерушаї, Фурманівці (Б).

Таким чином інститут *нанашества* (кумівства) є на Одещині чи не найбільш специфічною етнографічною рисою у весіллі українців і молдован. [13, с. 385]. Зібрані нами польові матеріали засвідчують участь *нанашок* в основних обрядодіях весільних циклів: передвесільному, власневесільному та післявесільному. Популярність цього персонажу зумовила багату варіативність обрядодій за її участю, появи численних інновацій, і, разом з тим, збереження архаїчних елементів, а участь *нанашки* у більшості обрядових функцій підтверджує домінуючу роль жінки в українському весіллі.

ОБРЯДОВЫЙ ПЕРСОНАЖ “НАНАШКА” В УКРАИНСКОЙ СВАДЬБЕ ОДЕСЧИНЫ

РЕФЕРАТ

В статье на основе полевых исследований украинской свадьбы Одесчины проведен анализ ритуальных и роли обрядового персонажа нанашка в структуре обряда. Определена вариативность обрядовых действий при участии нанашки в контексте сохранения архаических элементов и появления многочисленных инноваций. Сделан вывод о доминирующей роли женщины в украинской свадьбе.

Ключевые слова: свадьба, нанашка, обряд, Одесчина

Petrova Nataliya

RITUAL CHARACTER "NANASHKA" IN UKRAINIAN WEDDING ODESSA REGION

SUMMARY

The article, based on field research conducted Ukrainian wedding Odessa region analysis of the role of ritual and ceremonial character nanashka in the structure of the rite. Variability defined ritual actions involving nanashki in the context of preserving archaic elements and the emergence of numerous innovations. It is concluded that the dominant role of women in Ukrainian wedding.

Keywords: wedding, nanashka, rite, Odessa region

Джерела та література:

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл.-М.: Индрик, 2002.-815 с.
2. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського.–Ф. 14, оп. 5, спр. 470 (1980 р.), арк. 47 зв.
3. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського.– Ф. 14, оп. 5, спр. 516 (1989 р.), арк. 22.
4. Дучинский Н. Свадебные обряды в Ольгопольском уезде Подольской губернии. //Живая старина.-Вып. III.- Год шестой. - СПб, 1896. - С. 501-522.
5. Кушнір В. Г. Передвесільна та весільна обрядовість українців Південно-Східного Поділля. //Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. – Одеса : АстроПринт, 2000. - С. 311-328.

6. 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.
7. Кушнір В. Г., Петрова Н. О. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.). – Одеса : Гермес, 2008. - 256 с.
8. Кушнір В. Г., Петрова Н. О., Поломарьов В. М. Нариси традиційної культури українців Одещини (Миколаївський р-н). – Одеса СМІЛ, 2010. - 392 с.
9. Нанашка. //Словарь української мови / Упор. з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко : в 4-х т. – К. : Вид-во Академії наук Української РСР, 1958. Том 2, ст. 505.
10. Петрова Н. Атрибути та символи весілля українців Буго-Дністровського межиріччя: коровай // Локальна та регіональна специфіка традиційної культури. Збірка наукових праць. /Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». Одеса, вид-во КП ОМД, 2013. - С. 415-429.
11. 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.
12. Петрова Н. О.Весільна обрядовість українців колишньої козацької станиці Михайлівки Саратського р-ну Одеської області (друга половина ХХ ст.) // Українське козацтво у вітчизняній та загальноєвропейській історії. Міжнародна наукова конференція 3-4 червня 2005 р. Тези доповідей.-Одеса, 2005.- С. 66-67.
13. Петрова Наталія. Стійкість традиційних обрядів у весіллі молдован Буджака (середина ХІХ-ХХ ст.) //Традиційна культура діаспори. Збірка наукових праць. / Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання». Одеса, вид-во КП ОМД, – 2012. – С. 378-390.

УДК: 392.1(477.83/.86=161.2/162.1)"185/193"

СПЕЦИФІКА ПОЛЬСЬКИХ І УКРАЇНСЬКИХ ЗВИЧАЇВ ТА ОБРЯДІВ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ ЛЮДИНИ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГАЛИЧИНИ В ПЕРІОД 2-Ї ПОЛОВИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ – 30-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ

В статті висвітлюються основні моменти життя польської етнічної меншини на території Галичини, в основі якої, взаємовідносини в сфері календарно-обрядового життя Поляків з Українцями. Порівняльна характеристика обрядів, взаємовпливи, взаємозапозичення, у культурно-етнографічному взаємовідношенні.

Ключові слова: Польська етнографічна меншина, Українські обряди, Весільний Обряд, Обрядовість під час народження дітей, Похоронний обряд.

Актуальність дослідження полягає в тому, що польська громада на території етнографічної одиниці Галичини, є яскраво представлена. У культурному плані, Українські етнічні традиції тісно пов'язані з Польськими етнотрадиціями. І саме тому в даний час, це питання і ця тематика, є важливою для висвітлення. А зокрема висвітлення питань календарно-обрядових традицій.

Постановка проблеми. Основою проблематики є, висвітлення і глибоке дослідження суспільних взаємовідносин у культурно-етнографічному плані, щодо населення Польської громади на території Української Галичини.

Метою нашого дослідження – є дослідити традиційну духовну культуру польської меншини у Галичині та її взаємодію з місцевою українською та етнічних меншин, що тут проживали. Виключно велике значення у розвитку традиційної духовної культури кожного етносу мають народні звичаї та обряди. Ними супроводжувалися головні події родинного та громадського життя.

Виклад основного матеріалу. *Народження і догляд за дитиною.* У відповідності до етнічного профілю дисертаційного дослідження ми робимо спробу виявити специфіку польської меншини в Галичині у сфері сім'ї. До сімейних обрядів і звичаїв належать обряди і звичаї, пов'язані з народженням дитини, весіллям та похоронами. Народження і виховання дітей, тобто продовження роду, етнологи вважають однією з найголовніших функцій родини. Бездітність розглядається багатьма народами, як нещастя, кара за гріхи або як наслідок прокляття та інше. Це було однією із причин поганих взаємовідносин подружжя, джерелом родинних конфліктів. Як зазначають респонденти, дітей у польських родинах було не більше трьох і дуже мало було багатодітних родин [1, арк.]. Народження дитини приймалось як радісна подія і

супроводжувалась обрядами, які зберігали у собі нашарування різних епох і етнокультур. Велике значення у них відігравали магичні дії, що охороняли від „злого ока“ або такі, які повинні забезпечити дитині щасливе, благополучне і здорове життя. Практичною необхідністю для такого забезпечення були багаточисленні прикмети і забобони, раціональні і ірраціональні поради, які стосувалися поведінки вагітної жінки, породіллі, немовляти, їх оточуючої рідні та односельчан. Нам не вдалося зібрати обряди і звичаї прибулого малочисельного населення фільварків, яке майже не контактувало із місцевим населенням на селі. Вони прибували сюди із різних кінців Польщі або Галичини і, звичайно, дотримувались своїх звичаїв та вірувань. Польові матеріали збирались про польські родини, що жили безпосередньо в селі, контактували із місцевими мешканцями і більшість їх асимілювалась серед українських селян. Тому респондентами таких опитувань були або місцеве українське населення, або нащадки асимільованих поляків.

Продовжим, у родильних відносинах велика увага приділялась вагітності майбутньої матері. Із початком вагітності, жінка набувала нового статусу і навіть вважали, що вона набувала деяких ознак надприродної сили над явищами природи, тваринами і людьми. Всі забобони, вірування приписи для вагітної жінки, які побутували серед польських переселенців, були досить близькими до місцевих українських. Їх можна поділити на окремі групи. Перша група забезпечує здоров'я, зовнішній вигляд майбутньої дитини. Друга група заборон впливає на характер майбутньої дитини. Третя група, визначала стать дитини. Четверта група пов'язана зі здоров'ям матері і вдалими родами. П'ята група пов'язана з охороною і повагою оточуючих до майбутньої матері та піклуванням про її здоров'я. Шоста група наділяє вагітну жінку надприродною силою.

У поляків, як і в українців, роди приймала повивальна баба. Часто це могла бути українка. Вона володіла певними професійними знаннями і навиками приймання родів, а також добре знала народні повір'я, ритуали і ворожіння щодо матері і немовляти. Тим самим вона виконувала обов'язки акушера та була носієм різноманітних магичних обрядів, багато з яких мали загальнослов'янський характер. Новонароджену дитину ставили на лавку біля печі, щоб була домовита. Пуповину баба обрізала ножем, а послід закопувала під порогом у снігах (українці – під стіною, де висіли образи, тобто біля Покуття) [2, арк.].

Під час першої купелі баба перехрещувала дитину, дула на неї, щоб не допустити нечистої сили. У воду батько вкидав срібну монету, як символ багатства, яку потім забирала собі баба. Перший раз купали у кориті, в якому розчиняли хліб, щоб дитина росла так скоро як і тісто. Виймаючи дитину із купелі, баба підносила її тричі вгору. Після купелі на шию дитини надягали

хрестик, щоб „нечистий не мав доступу до нехрещеної дитини“ [2, арк. 4]. Звичай одягання хрестика дитині зберігся і в українців Галичини до сьогодні [3, арк. 1]. Про роди говорили в переносному значенні „під розвалилась“, а про породіллю – „кобіта (тобто жінка) розсипалась“ [3, арк. 1].

В перший день породіллю відвідували родичі та сусіди. З собою вони приносили „розсіл“ (курячий бульйон), „пироги“ (вареники), „голябки“ (голубці) та ін. В свою чергу батько дитини запрошував близьких на трапезу (забаву, яку проводили у перший вечір після родів). Гостей частували горілкою або вином. Відвідувачі бажали матері і дитині здоров'я і щасливого життя. Подібні звичаї існують і сьогодні серед сільського населення Галичини [3, арк. 1].

А от у польській культурі шість тижнів породіля вважалась наділеною небезпечною силою і могла завдати шкоди односельчанам і навіть рослинам. Тому жінці заборонялось зривати фрукти, щось робити біля рослин, а також виходити за меж обійстя, бо вона „нечиста“. Не була вона присутня й під час хрещення своєї дитини. Через шість тижнів породіля йшла до костелу на „виводи“, тобто ксьондзове благословення. В українців „виводи“ відбуваються через чотири тижні [4, арк. 1]. Звичай очищення жінки притаманний не лише для слов'янських народів, а й для більшості народів світу [5, с. 496-501].

Хрестини робили через один – три тижні після народження дитини. Для цього, бідніші сім'ї запрошували кума та куму, а заможні ще й родичів і сусідів. Кума, тобто хрещена мати, дарувала дитині сорочку, яку тут же одягали до хрещення („до хресту“). Одягаючи хлопчика, ставили на подушку, папір чи луфко (олівець), щоб добре вчився у школі, дівчині – весільний вінок матері, щоб зберегла вона дівочу цноту (честь), до весілля, втикали голку в подушку, щоб вміла шити. Охрещену дитину вдома брала баба або мама, якщо вона вже могла встати. Причому ім'я дитини не називали, щоб дитина не була язиката. Гості на хрестинах повинні були бути лише одружені; в українців могли бути неодружені, адже кумами першої дитини, зазвичай, брали дружбу і дружку, які в більшості ще не встигали завести свої сім'ї. Як і в українців головною дійовою особою на хрестинах була баба, на другому плані – батько, аж вже потім мама. Вірили, що від хрещених „батька“ і „матки“ дитини залежала її доля: добрі приносили щастя, злі – біду. Сама дитина росла під наглядом хрещених, а потім, будучи дорослою, піклувалася ними на старість. А кум з кумою розглядались як духовні родичі між собою, тому не мали права одружувались без дозволу костела [4, арк.].

Таким чином, родильні обряди польських переселенців становили складний цикл ритуальних та магічних дій і вірувань, які з одного боку зберегли нашарування різних загальнопольських і навіть загальнослов'янських епох [6, с. 139-147]. З іншого, живучи і активно контактуючи з місцевим українським населенням, перейняли немало обрядів від них, трансформували їх згідно своїх

національних особливостей. Більшість з них була направлена на магічне оберігання дитини і матері від „злих сил“, прагнучи забезпечити міцне здоров'я, нормальний фізичний і розумовий розвиток самої дитини, її душевну рівновагу.

Весілля. Весільні обряди поляків у галичині являли собою складний комплекс господарських, соціальних, правових, релігійних і етнічних елементів, які творились століттями у різних регіонах Польщі. Тут вони змішувались як між собою, так і з місцевими українськими обрядами. Тому весільна обрядовість польських переселенців у різних населених пунктах була неоднакова і залежала від багатьох чинників, звідки прибули переселенці, їх кількості, відносин між українцями і поляками, кількістю міжетнічних шлюбів та інше.

Цей обряд мав багато своїх закономірностей, у загальній структурі та спільностей основних елементів самого весільного циклу. Як українське так і польське весілля подляється на три періоди: передвесільний, весільний і післявесільний. Перший період починався з домовленості між хлопцем та дівчиною про засилання старостів, якщо на це є і воля їх родичів. На сватання наречений приходив із своїм старим родичем, який користувався повагою серед громади. Зустрічались випадки, коли хлопець не погоджував свій вибір з дівчиною або її родичами. В такому випадку йому могли відмовити в одруженні. Тоді хлопець тут же із своїм сватом йшов свататись до іншої дівчини [7, арк. 6].

Свататись приходили ввечері, щоби „не наврочив хтось нареченого і майбутнє весілля”. Після отримання згоди старости домовлялися, коли батьки нареченої прийдуть до молодого. Сватання завершувалось частуванням, яке приготували батьки дівчини, а горілку пили, принесену старостою. В домовлений день батьки нареченої приходили до батьків нареченого на змовини („zmowiny“). Тут узгоджувались основні питання щодо весілля і майбутнього життя молодої пари. У випадку, коли наречений був з іншої місцевості, а це у переселенців було часто, то на запрошення свата наречена приїздила з родичами, на оглядини („opatry“). Вони уважно оглядали господарство молодого і лише при позитивному враженні від матеріального стану нареченого батько дівчини давав згоду на „змовини” („zmowiny“).

Тоді дівчині складали - Посаг („posag“), дівчині складався з земельної ділянки, худоби, постелі, одягу та ін. До посагу могла належати частина спадкоємного майна, яке відділювалося лише після смерті господаря. Інколи батько міг зразу оплатити готівкою вартість цього майна. В свою чергу, коли хлопець ішов у приймаки („przybysz“), то повинен був принести свою частку майна [7, арк. 3].

В деяких галицьких селах польські поселенці проводили ще обряд змовин („zmowiny“). Це була своєрідна родинно-громадська форма санкціонування

шлюбу, його визнання родичами і сусідами. Змовини, а вони близькі до українських заручин, проводились у нареченої зразу через декілька днів після згоди батьків на весілля. На змовини запарошувалися родичі, а часто й дехто з сусідів від обох сторін [10, арк.]. За три-чотири тижні до весілля молоді йшли до священника („ksendza“). Ксьондз екзаменував їх на знання молитов та давав вказівки щодо подружнього життя. Та оголошував після меси оповідь („zarowiedz“) протягом трьох неділь [12, арк. 1].

Батьки молодих обирали старост, які повинні керувати весіллям в обох родин, замовляли інших весільних чинів: свах із одружених родичок, а з неодружених – дружбів та дружок. Гостей на весілля запрошували окремо молодий з дружбами та молода з дружками. В останній вечір, перед весіллям, в обох наречених проводились „вінки“. Сходились хлопці й дівчата, плели вінки із сосни та барвінку, а потім, навхрест прибивали на стелю. Для молодої свахи плели окремих вінок із мірти. Всіх учасників „вінків“ пригощали, а потім починались танці. В 30-х рр., як і в українців, на польському весіллі грали троїста музика: скрипка, цимбали і бубен [8, арк. 1].

Весілля розпочиналось з понеділка у нареченої. Вона була одягнена у біле плаття, маленький білий вельон та світле взуття. Молодий одягав строгий темний костюм, білу сорочку та темний галстук [11, арк. 3]. Тим самим, уже в 20-30-х рр. ХХ ст. весільний костюм поляків був загальноєвропейським, тоді як українців – національний. У вівторок зранку до хати молодого приходив староста з дружбами і свахами, щоб привітати і залишитись на сніданок. Після сніданку батьки благословляли сина хлібом. Пізніше молодий прощався з родиною, причому, батька й матір цілував тричі у руки та коліна і, взявши подарунки для нареченої (хустку, корону, сплетену із лент і розмарину), сідав на воза разом зі старостою та дружбами й їхав до нареченої. Молодий з гостями, співаючи, заходили в дім, де він дарував нареченій хустку, корону і гостилися. Наречена чіпала нареченому букет із мірт. Схожі букети, але трохи менших розмірів чіпали дружки дружбам.

Молоді з гостями сідали за весільні столи які обслуговували дружби. Спочатку молода пара частувала гостей чимось солодким: цукром, медом чи цукерками [9, арк. 5]. Весільні страви зазделегідь готувала запрошена кухарка. На польському весіллі подавалися такі самі страви як і на українському. Відмінності, які могли бути, пояснювались заможністю батьків та здібностями кухарки. Найбільш розповсюдженими були такі страви: холодець, капуста, бульйон або грибна юшка, вареники. З напоїв подавали пиво, чай і горілку. Під час всього обіду грали музики, а гості співали весільні пісні, так звані „куранти“. Ці пісні співали як по-польськи, так по-укрїнськи. Після обіду відбувалась церемонія “дарування посагу”, поєднана з танцями і вітаннями. Зі столу , перед

молодими, забирали весь посуд, а залишали одну порожню тарілку, яку гості наповнювали грошима. Також, гості дарували молодим відрізи білого полотна, хустки та збіжжя – жито, пшеницю або кукурудзу [13, арк. 1-2].

Танці розпочиналися з краков'яка, який танцював дружба з молодою. Потім молода перетанцьовувала з усіма гостями. Танцюючий з нею, після закінчення танцю, ставив на тарілку гроші, а староста оголошував подаровану суму. Після перетанцьовування, молодий сідав на табуретку, на якій знаходилася подушка і садовив молоду на свої коліна. При цьому свахи виконували жалібні весільні пісні. Мати молодої знімала з голови доньки корону і, натомість, покривала її хусткою, подаровану ранком молодим, а сваха її зав'язувала. Потім цілу ніч гості танцювали. В середу зранку молода відправлялась до молодого і везла своє придане. Сюди входили скатертина, подушки, підодіяльник на ковдру, накидка. Все це прикрашалось мереживом з дуже тонких ниток [16, арк. 4].

Мати молодого вітала у виверненому кожусі молодят, давала в сінях їм по дві хлібини, які вони складали в хаті на столі. Молода, в свою чергу, частувала родичів молодого і всіх гостей печивом, пренесеним з дому. На цьому весіллі завершувалось [14, арк. 2].

Після весілля, найчастіше у неділю, у батьків молодої відбувались „поправини” („porawiny“). На них приходили близькі лише одружені родичі молодої пари. Запрошували гостей на поправини молодята. Вони, як молоді господарі, подавали на столи страви й випивку, припрошували до частування гостей тощо. Часто поправини свати проводили в складщину. Поправини були завершенням післявесільних обрядів та спільними веселощами, що поєднували два роди. Із всіх сімейних обрядів найкоштовнішим було весілля. Колись його проведення брали на себе члени родової общини. Пізніше весільні розходи брала на себе родина. На весілля запрошували близьких родичів одноплемінників та друзів. У категорію друзів і сусідів входили також і українці. Вони могли бути і відповідними весільними чинами – дружбами, дружками тощо [15, арк. 5].

Українські і польські селяни, як зазначають респонденти, між собою жили злагоджено і навіть створювали спільні сім'ї. У таких змішаних сім'ях чоловіки-поляки ходили молитися до костелу, а жінки-українки – до церкви. Так само хрестили дітей: хлопчиків – у костелі, якщо батько був поляк, дівчаток – у церкві, якщо мати була українка. Ця теза менше стосується різнонаціональної інтелігенції. В окремих сім'ях, особливо серед польської інтелігенції панував шовіністичний настрій. Тому між різнонаціональними службовцями були холодні, а інколи й ворожі стосунки і тим самим одружень між ними майже не було [18, арк. 5].

Похоронно-поминальні обряди. Похоронні обряди поляків також були досить близькими до місцевих українських. У них збереглося багато стародавніх

культів і вірувань. Перш за все, це культ предків і переконаність в тому, що після смерті душі померлих час від часу можуть повертатися і шкодити живим. Тому родичі, близькі, а також односельчани різними обрядовими діями, жертвоприношеннями і молитвами за спасіння душі покійника задобрювали їх. Цим самим вони оберігали домашніх тварин і посіви від впливу „мертвої сили“. Передпохоронні звичаї і обряди є аналогічними між поляками та українцями. Вірування у прихід смерті були подібними в обох народів.

Якщо родичі були переконані в неминучій смерті хворого, то запрошували до нього ксьондза для сповіді та причастя. Помираючому главі родини близькі пропонували зробити відповідні розпорядження щодо поділу майна. Найбільшим соромом для родини було самогубство, та й сам самогубець приречував себе на вічні муки у пеклі. Як кару Божу сприймали смерть без попередньої сповіді і каяття. Іншими словами її називали “наглою смертю”. Важка смерть вважалася карою за гріхи. Для прискорення смерті українці стелили на підлогу кожух, вовною донизу, переносили на нього агонізуючого. Не можна було ставити під голову подушку з пір'я, особливо з куряого, бо агонія буде довгою [19, арк. 9]. Поляки помираючого ставили на постелену на долівці соломі і давали помираючому в руки ключ (щоб скоріше відкрив вхід на той світ). Аналогічний звичай прискорення смерті на соломі, розстеленій на підлозі існував і у естонців [21, с. 152].

При підготовці покійника до похорону, як українці так і поляки зберегли стародавні архаїчні обряди. Община брала на себе всі турботи, що були пов'язані із похоронами. Так, сусіди, близькі й знайомі покійника обмивали, голили (чоловіка), одягали, готували домовину, копали могилу (*trumna*), не беручи за це плати. За таку допомогу вдячністю були пригощання: горілкою і стравами. Пригощали й тих, хто залишався ночувати при покійнику. На противагу українцям, які одягали померлого у традиційну одягу, часто це були елементи весільного одягу, поляки наряджали літніх людей у костюм темного кольору. З елементами весільного обряду поляки хоронили неодружених [20, арк. 1].

Уже нарядженого покійника ставили на лаву, ногами до дверей. У труну клали дещо з його власних речей, а під голову подушку, набиту сіном та травами, освяченими в день Маткі Боски Зельної (Богоматері рослин – 15 травня). Дітям потрібно було голосно оплакувати смерть своїх батьків і, навпаки, менше плакали за малими дітьми, що померли, адже вони стануть ангелятками, а материнські сльози будуть давити дитину. Ревно оплакувала свого чоловіка дружина. Чоловік повинен був стримувати сльози, таким чином, показуючи свою твердість і стриманість у горі [22, арк. 4].

Про покійника сповіщали односельчанам костельним дзвоном. Дзвонили і під час похоронів. П. Дарманський вважав, що цей звичай перейнятий

слов'янами у кельтів, які дзвоном відлякували злих духів, демонів від мертвого [265, с. 163]. Дзвеніння по покійнику є і в індійських похоронних обрядах. А вони вважають, що дзвін попереджує уже померлих родичів, щоб вони зустріли його на тому світі [24, с. 39].

Над могилою співали: „Померлий брате (сестро), з тобою прощаємось, прийми дар смутку, який тобі складаємо...“ („Wmarly bracie (siostro), z tobow sie zegnami, pschujmi dar smutny, ktury, ci skladamy...“). На цвинтарі поляки мали свою каплицю, в якій кожного року, в задушний день (1 листопада) відправляли панахиду та світили на могилах свічки. Українці перейняли цей польський звичай засвічування свічок на могилах наслідують його по цей день. Після того як ксьондз запечатав гріб, кидав грудочку землі у могилу, що й робили всі присутні після нього – кидали по три горстки землі. Після похоронів один з родичів дякував присутнім, що ті прийшли на похорон і запрошував на „почестунк“ („poczestunek“) – поминки [20, арк. 4]. Вони починалися молитвою і першим частуванням пшеницею посолодженою медом. Інших спеціальних страв не було, а старались виставити найбагатші страви і випивку. Після угощення знову молилися за душу покійника. Поминкисправляли і в річницю смерті. Для покійника залишали їжу на ніч на вікні чи столі та запалювали свічку. В пам'ять про покійника близькі родичі цілий рік перебували у жалобі – не співали, не танцю вали, не робили весілля тощо. Все так само як в українців. Від Різдва свят до свята Трьох королів (з 25 грудня до 7 січня) покійним родичам залишали на столі хліб, ніж, облатку (особливе печиво) і запалювали свічки. Запалювали свічки на могилахі на Святий Вечір.

Висновки дослідження. Таким чином, польська етноменшина на теренах Галичини не складала єдиного масиву. Її більшість становило міське населення. Воно складалося з державних службовців, інженерів, лікарів, вчителів, ремісників, робітників та ін. Ця категорія населення становила у покутських містах значний відсоток і завдяки пропольській політиці місцевих властей, постійно зростала за рахунок асиміляції непольського населення. Другу частину польської етноменшини складало сільське населення. До нього входили мешканці фільварків, котрі проживали компактно, і дисперсно розселені польські родини. Якщо останні, проживаючи в українському оточенні, поступово українізувалися, то мешканці фільварків, проживали більш-менш ізольовано і слабо контактували з місцевим населенням. До того ж більшість з них проживали тут тимчасово. В результаті цього, в другій половині XIX ст., пропорційна чисельність польської етноменшини зростала у містах і зменшувалась в селах, що спричинило на початку XX ст. організацію окремих колоній.

**СПЕЦИФИКА ПОЛЬСКИХ И УКРАИНСКИХ ОБЫЧАЕВ И
ОБРЯДОВ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА ЧЕЛОВЕКА НА
ТЕРРИТОРИИ УКРАИНСКОЙ ГАЛИЦИИ ВО ВТОРОЙ
ПОЛОВИНЕ XIX – 30-е годы XX века**

РЕФЕРАТ

В статье освещаются основные моменты жизни польского этнического меньшинства на территории Галичины, в основе которой, взаимоотношения в сфере календарно-обрядовой жизни поляков с Украинской. Сравнительная характеристика обрядов, взаимное, взаимозапозичення, в культурно-этнографическом взаимоотношении.

Ключевые слова: Польский этнографическая меньшинство, Украинские обряды, Свадебный Обряд, Обрядность при рождении детей, Погребальный обряд.

Pilyansky Stepan

**SPECIFICS OF POLISH AND UKRAINIAN CUSTOMS AND
RITUALS OF THE HUMAN LIFE CYCLE IN THE UKRAINIAN
GALICIA IN THE SECOND HALF OF XIX - 30-IES OF XX
CENTURY**

SUMMARY

The article highlights the key moments of the Polish ethnic minority in Galicia, on the basis of which, the relationship in the field of calendar and ritual life of the Ukrainian Poles. Comparative characteristics of rituals offs, vzayemozapozychennya in cultural and ethnographic relationship.

Keywords: Polish ethnographic minority Ukrainian ceremonies, wedding ceremony, ritual during childbirth, burial rite.

Джерела та література

1. Од. зб. 40 Від Болехівської Марії Миколаївни, 1929 р.н. в с. Нижневі, Тлумацького району, Івано-Франківської області, освіта вища, пенсіонерка, працювала вчителькою математики. Записано в 2001 р. – 2 арк.
2. Од. зб. 9 Від Підвербецької-Круліковської Ольги Миколаївни, 1922 р.н. в м. Городенка, Івано-Франківської області, пенсіонерка, працювала вчителем історії в с. Гвіздці Коломийського району, Івано-Франківської області, старшим науковим працівником Івано-Франківського краєзнавчого музею. Записано у 1995 р. – 6 арк.
3. Од. зб. 13 Від Остафійчук Марії Михайлівни, 1940 р.н. в с. Вербівці, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта середня, пенсіонерка, працювала у Вербівській бібліотеці. Записано у 2004 р. – 1 арк.
4. Од. зб. 1 Від Березовської Марії Іванівни, 1920 р.н. в с.Вікно, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонерка. Записано в 2005р. – 2 арк.
5. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 573 с.
6. Ганцкая О. Польская семья: Опыт этнографического исследования. АН СССР. Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва: Наука, 1981. – 176 с.
7. Од. зб. 3 Від Кавки Петра Івановича, 1928 р.н. в с.Єзуполі, Тисменецького району, Івано-Франківської області, освіта вища, пенсіонер, працював вчителем української мови і літератури, директором школи в с. Козино Тисменецького району. Записано в 2002 р. – 7 арк.
8. Од. зб. 18 Від Прокоп'як Марії Миколаївни, 1918 р.н. в с.Ясенів-Пільний, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонерка, працювала у колгоспі. Записано в 2003 р. – 2 арк.
9. Од. зб. 16 Від Кліма Дмитра Івановича, 1920 р.н. в с. Петрів, Тлумацького району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонер, працював у колгоспі. Записано в 200 р. – 2 арк.
10. Од. зб. 17 Від Липчук Ганни Миколаївни 1926 р.н. в с.Торговиця, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонерка, працювала в колгоспі. Записано в 2000 р. – 2 арк.
11. Од. зб. 19 Від Візінської Ганни Миколаївни, 1924 р.н. в с. Ясенів-Пільний, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, пенсіонерка, працювала у колгоспі. Записано в 2003 р. – 2 арк.
12. Од. зб. 14 Від Лакусти Розини, 1908 р.н. в с. Завалля, Снятинського району, Івано-Франківської області, освіта 2 класи, пенсіонерка, працювала в колгоспі. Записано 1996 р. – 1 арк.

13. Од. зб. 21 Від Досин Ганни Іванівни, 1921 р.н. в с. Коршів, Коломийського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, була репресована, пенсіонерка. Записано в 1994 р. – 2 арк.
14. Од. зб. 32 Від Дранчук Параски Яківни, 1919 р.н. в с. Матеївці, Коломийського району, Івано-Франківської області, освіта 5 класів, пенсіонерка, працювала у колгоспі. Записано в 1994 р. – 2 арк.
15. Од. зб. 41 Від Ковалюк Марії Миколаївни, 1925 р.н. в с. Нижневі, Тлумацького району, Івано-Франківської області, освіта середня, пенсіонерка, працювала бухгалтером у колгоспі. Записано в 2001 р. – 2 арк.
16. Од. зб. 4 Від Кащишин Орісі Йосипівни, 1947 р.н. в с. Середнє, Калуського району, Івано-Франківської області, освіта вища, працює завідувачкою відділом природи Івано-Франківського краєзнавчого музею. Записано в 2006 р. – 3 арк.
17. Од. зб. 24 Від Яворської Ганни Ярославівни, 1908 , 1929 р.н. в м. Тисмениця, Тисменицького району, Івано-Франківської області, освіта семирічна, пенсіонерка, працювала різноробочою. Записано в 1996 р. – 3 арк.
18. Од. зб. 21 Від Досин Ганни Іванівни, 1921 р.н. в с. Коршів, Коломийського району, Івано-Франківської області, освіта початкова, була репресована, пенсіонерка. Записано в 1994 р. – 2 арк.
19. Од. зб. 31 Від Здрілої Марії Іванівни, 1923 р.н. в с. Вербівці, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта 5 класів, пенсіонерка, працювала кухаркою в Городенківському ресторані. Записано в 1999 р. – 8 арк.
20. Од. зб. 6 Від Крижановської-Гамакової Яніни, 1940 р.н. в м. Івано-Франківськ, освіта середня, пенсіонерка, працювала в хімчистці, за національністю полька. Записано в 2002 р. – 20 арк.
21. Спр. 4, зошит 4. Відповіді на анкету. Взаємовідносини в сім'ї Паньків Євдокії Прокопівни 1913 р.н. в с. Вербівці, Городенківського району, Івано-Франківської області, освіта 2 класи гімназії, пенсіонерка, працювала у колгоспі. Записано 20.06.1985 р. – 13 арк.
22. Од. зб. 30 Від Татарчука Василя Михайловича, 1929 р.н. в с.Олешів, Тлумацького району, Івано-Франківської області, освіта вища, пенсіонер, працював вчителем історії. Записано в 2002 р. – 4 арк.
23. Феоктистова Л. Семейные обряды крестьян // Семья и семейный быт колхозников Прибалтики. – Москва, 1962. – С. 133-158.
- 24 Од. зб. 15 Від Сидір Марії Петрівни, 1914 р.н. в с. Виноград, Коломийського району, Івано-Франківської області, освіта 3 класи, пенсіонерка, працювала у колгоспі дояркою. Записано в 2000 р. – 2 арк.

УДК 394.332.416 (477.8)

НАРОДНІ ТЕАТРАЛЬНІ ДІЙСТВА У ЧАС РІЗДВЯНО- НОВОРІЧНИХ СВЯТ УКРАЇНЦІВ ОПІЛЛЯ ТА ПОДІЛЛЯ (локально-територіальні особливості на прикладі Маланки)

У статті розкрито організацію та проведення народних театральних вистав українців Опілля та Поділля. Автор статті описав та порівняв народні звичаї, які стосуються театральних виступів населення Опілля та Поділля. Одним із театральних вистав було свято «Маланки». Особлива увага звертається на участь молодого покоління у підготовці та проведенні такого роду дійств.

Ключові слова: різдвяно-новорічні свята, Маланка, Ведмідь, Цигани, Коминяр.

Народна культура українців відзначається багатим колоритом традиційних звичаїв та обрядів. До особливо захоплюючих та цікавих обрядів відноситься маланкування під час новорічної ночі і танцювання переодягненої молоді.

Сягаючи своїм корінням доісторичної давнини, рядження в українців мало типологічну спільність з народно-святковою системою інших народів, де виявлялася подібність масок, одягу, реквізиту і поведінки рядженого. Найпоширенішою формою рядження у східних слов'ян було ходіння з "козою" у супроводі хорового співу і колективного виконання окремих магічних дій. Подекуди цей обряд переріс у самостійне, розгорнуте дійство, яке іноді пов'язувалося з театралізованим обрядом «Маланка». Тобто відбувався процес трансформації обряду в нову якість, коли міфологічні персонажі втрачали сакральну подобу і збагачувалися побутовими деталями.

З розширенням кола персонажів-масок відбувалися певні зміни в співвідношенні пісенної і драматичної частин обряду. В той час, як перша відходила на задній план, забувалася пантомімічна традиція виконання колядки, друга набувала самодостатнє театральне навантаження. Процес театралізації обряду йшов через розвиток сюжету і становлення діалогової форми. Так, увійшла у виставу і стала дуже популярною, зокрема, сцена зомлівання «Маланки». Вона є логічним продовженням археотипного сюжету «смерті-воскресіння», осмисленого в плані побутової колізії [16].

Мета даного дослідження полягає у вивченні народних театральних дійств в період різдвяно-новорічних звичаїв в історико-етнографічних районах Західної України, зокрема Опілля та Поділля. Можна виокремити одну із

театральних вистав як «Маланка» у розвитку традиційної обрядовості в порівняльній характеристиці двох етнічних груп Опілля та Поділля.

Досягнення поставленої мети дослідження здійснюється шляхом вирішення наступним завданням, а саме охарактеризувати та розкрити специфіку театральних вистав «Маланки» в драматично-ігровій традиції українців Опілля та Поділля.

Різдвяно-новорічні свята привертають величезну увагу багатьох вітчизняних і зарубіжних учених. Збиранням і дослідженням різдвяних календарних свят кінця XIX століття займалися: О. Потебня [12], М. Сумцов [14]. Серед дослідників календарної обрядовості українців кінця XX – початку XXI століття були В. Скуратівський [13], С. Килимник [9], Г. Кожолянко [10], О. Курочкін [11] та ін.

Різдвяно-новорічний обряд «Маланки» мав сакрально-міфологічне підґрунтя, акумулювавши "ідеологічні стереотипи різних епох – архаїчні уявлення, вірування, пережитки магічних церемоній з циклу календарної, шлюбної та ініціальної звичаєвості" [11, с. 97; 15, с. 83]. Досліджуваний обряд правомірно аналізувати як пережитки космогонічного акту, оскільки будь-який Новий рік за Мірчом Еліаде – це «відновлення часу з його початку, перехід від Хаосу до створення Світу» [11, с. 97; 1, с. 68].

Підготовкою до проведення «Маланки», у час різдвяно-новорічних свят, належала групам парубочої молоді, організованих за територіальним принципом. Як на Опіллі, так і на Поділлі організація в проведенні громадської частини свят належала молоді [2; 5]. Перевага юнаків у виконанні зимових календарних обрядів історично склалася в умовах патріархального суспільства. Вона визначалася й підтримувалася в фольклорному середовищі діяльністю архаїчних спілок чоловічої молоді. Провідна роль парубочої молоді в новорічному святкуванні була зумовлена певними світоглядними уявленнями [11, с. 109]. С. Килимник з цього приводу зазначав: «неодружений хлопець – це вважався символ чистоти, незайманости, надії, сили, краси, відваги й загальної любові...» [9, с. 57].

За тиждень до Нового року сходилися хлопці, щоб обрати ватажка «Маланки» якого ще називали на Поділлі «береза», «калфа», а на Опіллі «Меланія». На Поділлі обирають хлопця 25-30 років, якому доручалася влада на весь час зимових свят, а на Опіллі 40-45 років, у якого влада була один день з 13 до 14 січня [11, с. 110; 3; 4].

Розкриваючи варіативність локальних традицій комплектування обходів типу «Маланка» визначалося перш за все різним сполученням маскових і немаскових учасників. Особливу групу склали музиканти в дійстві «Маланки» [11, с. 111]. Їхня присутність у досліджуваному новорічному обряді не раз

згадується у розповідях респондентів. На Поділлі ходіння з «Маланкою» полягає в тому, що парубки збираються групами, наймають музику і ходять під вікна будинків, де є дівчата. Підійшовши під вікно, парубки співають пісні, в яких вихваляють, оспівують батьків дівчини [11, с. 111]. Дещо інше значення ходіння «Маланки» на Опіллі, збираючись групами обов'язково мають своїх музикантів, і ходять під вікна будинків для того щоб веселити людей від хати до хати. Прийшовши під вікно вони співають пісню «Наша Маланка, та й Маланочка...» [8; 7].

Класичною формою аккомпанементу «Маланки» початку ХХ століття були «троїсті музики», склад яких на Поділлі комбінувався з таких інструментів, як скрипка, бубон, сопілка [11, с. 112]. На Опіллі дещо інший репертуар музичних інструментів на яких грали: бубон, баян, і в крайньому випадку, скрипка [6]. Обов'язковим і дуже давнім компонентом музичного супроводу «Маланки» є різноманітні дзвіночки (калатала), виготовлені з бронзи, міді, заліза [11, с. 112].

За період ХХ – початку ХХІ століття кількість ряджених персонажів «Маланки» істотно варіювалася, хоча основний контингент виконавців залишився досить стабільним. Загальна тенденція розвитку новорічних масок характеризувалася розширенням їх кількісного складу й обрядової номенклатури. Ця тенденція суперечливо поєднувалася з іншою, яку можна визначити як поступовий розклад і відмирання ритуалу в цілому [11, с. 113-114].

Певні тенденції у складі виконавців і зооморфних персонажів були і в локальних етнічних районах Західної України. На Поділлі поєднювали з двома або трьома маскованими персонажами, а саме «Маланка» + «Василь», «Маланка» + «дід», «Маланка» + «Василь» + «коза» [11, с. 114]. На Опіллі окрім «Маланки» + «Василя» побутує поєднання «дід» + «баба» + «коза», «циган» + «циганка» + «ведмідь» [4; 5]. Малочисленість групи ряджених – характерна риса архаїчного обряду, де кожний виконував ритуальну функцію. Окрім того, певну роль відігравав і матеріальний розрахунок: у невеликих колективах на долю кожного з щедрівників при розподілі випадала більша частка грошей і продуктів [11, с. 114].

Досить представницьку групу ряджених спостерігалось на Поділлі, де діяли такі персонажі: «Маланка», «дід», «коза», «єврей», «циган», «смерть», «москалі», «фельдшер», «кобилка з вершником» [11, с.115]. На Південно-Західному Поділлі характерні такі персонажі, окрім вже згаданих вище, як «козаки», «молоді», «пани» тощо. У цьому переліку звертають на себе увагу тотожні маски, які дублюються. Наявність двох або й більше однакових персонажів у одній і тій же групі маланкарів досить типова [11, с. 115]. На Опіллі більш характерними персонажами окрім «Маланки», «Василя», «дід»,

«баба» були «циган», «циганка», «циганчата», «ведмідь», «жид», «українець» та «українка», «пан» і «пані», «молодий» і «молода» [2; 4]. Симантична опозиція: чоловічий і жіночий лежить в основі таких стійких карнавальних пар українців як і Поділля так і Опілля, як «Маланка» і «Василь», «дід» і «баба», «молодий» і «молода», «гуцул» і «гуцулка», «пан» і «пані», окрім «єврей» і «єврейка», «Маланка» і «дід» не побутує на Опіллі [11, с. 115; 2-8].

Здійснюючи ритуальний обхід села, перебрані часто показували свою буйну, войовничу вдачу. Якщо на їхньому шляху траплявся перехожий, то його могли кинути в сніг або багнюку [11, с. 124]. У селах Західного Поділля карнавальна процесія з «Маланкою» нараховувала 4 – 6 костюмованих «козаків», що їхали верхи. На Опіллі карнавальною процесією з «Маланкою» рухалася вся ватага [4; 7].

Найбільш цікаві дійства, які відбувалися на Опіллі були біля хати або в хаті за бажанням господаря. Грають музики, дзвенять дзвіночки, сміх, жарти [3; 6]. Звичайно ряджені питали дозволу в господарів на проведення ритуалу. Це входило у функцію на Поділлі «берези», а на Опіллі «Меланії». Стоячи під дверима або вікном і струшуючи дзвінком, він гучно викрикував: «Добрий вечір, приймайте Маланку», «Розрішіть повеселити, пощедрувати Вам» [11, с. 128], а на Опіллі «Чи дозволите Маланці зама ланкувати», «Чи дозволите нашій Маланці погуляти у Вашій хаті» [5; 6]. На Опіллі співають біля хати або в хаті: «Наша Маланка не сама ходить! Нашу Маланку Василь водить!» [8]. На Поділлі співають:

«Наша Маланка ласиться,
Ой вже до хати проситься:
Ой люди добрі, пустіть до хати,
Пустіть до хати, будем плясати.
Наша Маланка ой в кутку хати,
Ой буде свої кросенці ткати...» [11, с. 133].

Південно-Східному Опіллі з появою Маланки всі починають співати:

Наша Маланка, та й Маланочка,
Пішла до міста, та й до місточка
Купувати повісмочка.
А як купила, та прила,
До ткача дала, та й ся убра,
А як сі вбрала, то сі віддала.
Пливе качури горі водою,
Несе косицю за головою.
А та косиця позолочена,
Наша Маланка вже заручена.

Вже заручена півтора року,
Щоби не знали вороги збоку.
А як узнали – роз щебетали,
Бодай від Бога прощі не мали [4; 7].

Якщо Маланку господар впускав до хати, вони співали і раптом Маланка вигукує: «Йой-йой-йой! Щось мене болить!». Василь просить: «Газдо, газдо дайте ліків для мої Маласі, юо щось тяжко занедужала» [7; 8]. Господар наливає горівку в стакан і подає Маланці. Маланка випиває до дна, цілує міцно стакан і вигукує: «Фу! Така гидотна, що аж важко одірвати від рота!». Василь каже: «А зараз моя Малася наведе новорічний порядок у вашій хаті. Маланка починає поратись, роблячи все навпаки, наприклад, чоботи з-під лавки ставить на стіл... В той час всі співають:

А Маланка не газдині,
Наварила горщик дині,
Горщик дині, два капусти,
Їж Василю, будеш тлустий.
А Маланка хустки прала,
Білий фартух замочала.
Повій вітре буйнесенький.
Висуш фартух білесенький.
Щоби мати не впізнала,
Щоби шельмов не назвала [4; 7].

На Поділлі не «Маланка» зовмліває, її вбиває «смерть» своєю косою, а «дід» плакав і просив у господаря «на ліки» отримавши гроші він запрошував «фельшора», який оживлював «Маланку» [11, с. 150].

Розкриваючи сценарні рядженні дійства «Маланки», які відбувалися далі не спостерігається значних характерних відмінностей. Потім звучить швидка мелодія, всі танцюють парами. Циганка ворожить на картах господині. Циган витягує молоток, цвяхи і підкову і хоче підкувати господареві чоботи. Дід з Бабою вдають з себе молоду закохану пару. Коминяр намагається мітлою вимести із печі сажу. Тоді тягнуть Ведмедя. Він впирається, реве. Насилу втягують до хати. Всі співають навколо нього, танцюють, веселяться. Ведмідь незграбно переступає з ноги на ногу, реве і просить солодоців. Жид хоче щось вторгувати або виміняти у господаря. Чорт лиш намагається щось нашкодити. Господарі насипають йому в торбу чогось солодкого [4; 6; 7].

На Опіллі «Пан» вітає газді зі святом і вінчує:
Я віщую вам Рожденством Ісусом Христом,
Який ся народив весь світ розвеселив
Най вам буде радість, веселість

В ваших хатах, в ваших щатах

Що віншую , то вам зичу

На щастя, на здоров'я і многа літа [2].

На Поділлі віршовані віншування казав «Жид», якому в українській традиції відводилася роль блазня-баляндрасника:

Я віншую Вам як жид,

Най Вам гроші ся держит.

Най Вам буде молоко

Від корови, від биков.

Най Вам яйця ся несут,

Най яйце знесе кугут... [11, с. 173].

Господар: «За вашу прощу, любі-солодкі, там на клиночку, гроші в збаночку» [3; 8]. На Східному Поділлі прощаючись з господарями, ряджені просили: «Пожалуйте нам куклу і гроші на церкву» [11, с. 176]. Грають музики, дзеленчать дзвіночки, маланки виходять з хати на вулицю ідуть до наступної хати [2; 4]. На другий день на Василя 14 січня збиралися всі колективи і наймали музику в клубі і бажаючі люди ішли на танці [4; 5].

Підсумовуючи вище розглянуте, можна сказати, що живі вистави такі як Маланка пройшли довгий шлях становлення й розвитку. Театральні вистави, що пронизані духом мас, ввійшли у наше середовище як суцього народний вид мистецтва. Маланка радувала всіх лагідними посмішками, танцями та жартами. Театралізована вистава Маланка залишила глибокий і світлий душевний спомин минулого, який існує і в наш час. Вони вражають нас і сьогодні карнавальними вбраннями, а також у виготовленні сценаріїв, форм виконання та складу виконавців. Розкриваючи локально-територіальну специфіку двох етнічних районів Західного історико-етнографічного регіону як Опілля та Поділля ми дійшли до наступних висновків. На даний час розвинений синкретичний комплекс народних уявлень, вірувань, релігійно-магічних церемоній, символічно-демонстративних актів, видовищно-розважальних дій, об'єднаних у цілу низку карнавальних ритуалів. Кількість ряджених персонажів «Маланки» як на Опіллі так і на Поділлі відрізняється, хоча основний контингент виконавців залишався досить стабільним. Також різнилися компоненти музичного супроводу «Маланки».

**НАРОДНЫЕ ТЕАТРАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВА ВО ВРЕМЯ
РОЖДЕСТВЕНСКО-НОВОГОДНИХ ПРАЗДНИКОВ
УКРАИНЦЕВ ОПОЛЬЯ И ПОДОЛЬЯ**

(локально-территориальные особенности на примере Маланки)

РЕФЕРАТ

В статье раскрыто организацию и проведение народных театральных представлений украинского Опилля и Подилля. Автор статьи описал и сравнил народные обычаи, относящиеся к театральным выступлениям населения Опилля и Подилля. Одним из театральных спектаклей был праздник «Маланки». Особое внимание обращается на участие молодого поколения в подготовке и проведении такого рода действий.

Ключевые слова: рождественско-новогодние праздники, Маланка, Медведь, Цыгане, Трубочист.

Reva Bogdan

**FOLK THEATRICAL PERFORMANCES DURING THE
CHRISTMAS AND NEW YEAR UKRAINIAN OPILLYA AND
PODILLYA (local-territorial features as an example Malanka)**

SUMMARY

The article deals with the organization and conduct of Ukrainian folk theater performances Opillja and Podillya. The author has described and compared the folk customs relating to theatrical performances population of Opillja and Podillya. One theatrical celebration was "Malanka". Particular attention is drawn to the part of the younger generation in preparing and conducting this kind of actions.

Key words: Christmas and New Year holidays, Malanka, Bear, Gypsies, Котунуар.

Джерела та література

1. Элиаде Мирча. Космос и история / Мирча Элиаде. – М., 1987. – С. 68
2. Записано автором від Андрусин Олги Степанівни, народилася 26 лютого 1929 р. в селі Мединя вул. Незалежності Галицького району Івано-Франківської області, працювала в колгоспі, на даний час пенсіонер, проживає в с. Мединя вул. Незалежності Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 28 грудня 2013 р.

3. Записано автором від Климончука Євстахія Васильовича, народився 1 серпня 1936 р. в селі Сокіл вул. Шевченка 4 Галицького району Івано-Франківської області, працював будівельником, на даний час пенсіонер, проживає в с. Сокіл вул. Шевченка 4 Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 27 грудня 2013 р.
4. Записано автором від Куцоконь Ярослави Олексіївни, народилася 9 вересня 1945 р. в селі Мединя вул. Набережна Галицького району Івано-Франківської області, працювала муляром та штукатуром четвертого розряду, на даний час пенсіонер, проживає в с. Мединя вул. Набережна Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 28 грудня 2013 р.
5. Записано автором від Луцькія Олексія Михайловича, народився 9 червня 1930 р. в селі Сокіл вул. Ворони 10 Галицького району Івано-Франківської області, працював у Мебельному комбінаті, на даний час пенсіонер, проживає в с. Сокіл вул. Ворони 10 Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 27 грудня 2013 р.
6. Записано автором від Мисів Марії Михайлівни, народилася 28 серпня 1954 р. в селі Мединя вул. Підгорецька Галицького району Івано-Франківської області, працювала на заводі Фурнітурний, на даний час пенсіонер, проживає в с. Мединя вул. Підгорецька Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 28 грудня 2013 р.
7. Записано автором від Ріжко Надії Василівни, народилася 5 березня 1938 р. в селі Мединя вул. Додатки Галицького району Івано-Франківської області, закінчила Снятинське культосвітнє училище, працювала директором Будинку культури в селі Мединя, на даний час пенсіонер, проживає в с. Мединя вул. Додатки Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 28 грудня 2013 р.
8. Записано автором від Шиян Ганни Ільківни, народилася 25 червня 1941 р. в селі Мединя вул. Набережна Галицького району Івано-Франківської області, працювала прибиральницею у школі, на даний час пенсіонер, проживає в с. Мединя вул. Набережна Галицького району Івано-Франківської області, дата проведення польових досліджень 28 грудня 2013 р.
9. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні / с. Килимник. – Торонто, 1964. – Т. 1. – С. 57.
10. Кожолянко Г. Етнографія Буковини / Г.Кожолянко. – Чернівці, 1999. – Т. 1.
11. Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» / О. Курочкін. – Опішне, 1995. – С. 97-176.
12. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. А. Потебня. – М., 1865. – 310 с.

13. Скуратівський В. Місяцелік. Український народний календар / В. Скуратівський. – К.: Мистецтво, 1993. – С. 165-180.
14. Сумцов Н. Ф. Научное изучение колядок и щедровок / Н. Ф. Сумцов. – К., 1886. – 30 с.
15. Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков (Очерки по истории народных верований) / В. И. Чичеров. – М., 1957. – С. 83.
16. <http://about-ukraine.com/index.php?text=151>

Сауляк Богдан

УДК 903.21(477.43/44)''19-20''

ТРАДИЦІЙНІ ЗЕМЛЕРОБСЬКІ ЗНАРЯДДЯ ПРАЦІ НА ТЕРИТОРІЇ СХІДНОГО ПОДІЛЛЯ НАПРИКІНЦІ XIX – XX ст.

У статті розглядається комплекс дерев'яних землеробських знарядь праці поширених на території південних районів Вінницької області, як важливих елементів господарської діяльності місцевого населення. Основну увагу звернено на їх конструктивні особливості та використання в господарстві. Наголошено на подібності землеробських знарядь на досліджуваній території, з їх молдавськими аналогами.

Ключові слова: землеробські знаряддя, плуги, борони, польові матеріали, українсько-молдавське пограниччя, Східне Поділля.

Вивчення традиційної матеріальної культури етносів, є особливо актуальним на сучасному етапі існування людського соціуму. Адже лише досліджуючи її традиційний пласт, ми можемо говорити про витoki того чи іншого її компонента. Особливо, коли мова йде про її дослідження на прикордонних просторах, де етнокультурні взаємовпливи відіграють важливу роль у житті сусідніх народів.

Важливою складовою матеріальної культури українського народу є традиційні дерев'яні землеробські знаряддя. А найбільш важливим їх вивчення є на територіях, де з давніх часів основним заняттям населення було землеробство та скотарство. Адже саме тут їх виробили відігравали виняткову роль в господарстві та побуті.

У статті ми розглядатимемо дерев'яні землеробські знаряддя праці поширені на території південних районів Вінницької області, тобто на теренах Південно-Східного Поділля. Зосередивши основну увагу на взаємозв'язках у

цій галузі матеріальної культури, між українським та молдавським народами. Адже саме на цій території між ними відбувалися тісні контакти, що впливали на життя місцевого населення, в тому числі і в поширенні землеробських знарядь. Тому основним завданням статті є дослідження процесів виготовлення землеробських знарядь, їх використання в господарстві жителів подільського Подністров'я та побутування подібних аналогів по інший берег Дністра.

Відомості про землеробські знаряддя праці на території Південно-Східного Поділля, в науковій літературі окремо не розглядалися. Серед робіт, з яких ми можемо почерпнути інформацію для нашої теми, вирізняється колективна монографія В. Горленка, І. Бойка та О. Куницького. У ній досліджено історичний розвиток землеробських знарядь на всій українській території, подано їх класифікацію та показано місце в житті сільського населення [3]. Більш детальна характеристика землеробських знарядь саме даного регіону вміщена в розділі колективної монографії «Поділля» підготовленому В. Горленком. Також важливі відомості для написання статті взяті з власних польових матеріалів автора, зібраних під час експедицій у період 2012-2013 років.

Значну цінність для вивчення паралелей у розвитку землеробських знарядь досліджуваного регіону з молдавськими аналогами мають роботи відомого вченого М. Демченка. У своїх публікаціях він досить детально дослідив землеробські знаряддя на території Молдови, їх конструктивні особливості та модифікації, в залежності від соціально-економічних і природно-географічних умов [4, 5].

Розпочнемо розгляд комплексу дерев'яних традиційних землеробських знарядь праці, з їх умовного поділу на знаряддя для обробки ґрунту та знаряддя збору і обробки врожаю. До перших належали *рала, сохи, плуги, драпаки, борони, лопати (рискалі)*. До других – *кісся, граблі, вила та ціпи*. Виготовлялися ці вироби, здебільшого, господарями у власних господарствах, оскільки виготовлення більшості з них не потребувало якихось особливих навичок. Окремі знаряддя, як то плуг чи борони, виготовлялися переважно сільськими майстрами які славилися якісним виготовленням цих знарядь.

Найдавнішими знаряддями обробітку ґрунту в регіоні були рала. При спілкуванні з респондентами нам вдалося зафіксувати лише згадки про них. Місцеві жителі зазначали: «Ше рала були але поспалювали. Ішла така жердина, до одного кінця якої запрягали волів, а інший кінець скріплений з палкою, на кінці якої жилізна лаба накладяна – наральник» [9, с. 111]. Такі описи цього знаряддя не дають нам можливості дізнатися про нього детально використовуючи власну польову роботу, адже їх використовували ще на початку ХХ ст.

Детальніше про рало яким користувались жителі Подільського Подністров'я вдалося дізнатися з колекції Могилів-Подільського районного краєзнавчого музею. Тут зберігається однозубе рало з полозом, та металевим наральником, яке фактично не мало відмінностей від традиційних подільських рал. Аналогічними ралами користувалися і жителі по іншу сторону Дністра, які описані відомим дослідником М. Демченком. Він зазначає, що рала з полозом тут були двох видів: з прямим і кривим гряділем. Причому перші були поширені в степовій частині півночі і лівобережжя Молдови, а другі на півдні країни [5, с. 164]. Тобто можна з впевненістю говорити про однотипність першого виду рал з ралами досліджуваного нами регіону.

Більше інформації, про дерев'яні знаряддя обробітку ґрунту дізнаємося з етнографічних матеріалів, зібраних у 1920-х роках в Могилівському повіті. Записана вона від селянина Якова Файчука 1853 р. н., що дає можливість розкрити відомості про період, який у ХХІ ст. зібрати неможливо. Найпримітивнішим та найпоширенішим орним знаряддям він називає рало, не вдаючись при цьому до детальної його характеристики. Більш повно ним описується соха та вказується, що користувалися нею «коли я ще малим був, а як я виріс, то сохи вже вничтожили» [1, арк. 8]. Завдяки вміщеній тут детальній схемі з назвою всіх її конструктивних частин можна говорити, що це був, як зазначає відомий дослідник В. Горленко, певний гібрид сохи і плуга [3, с. 59]. Саме на це вказують наявність у неї полиці та двох сошників – леміша і чересла [1, арк. 7]. Використовували соху для «переганання» ріллі під сівбу «бо вдубніше, чим ралом». Запрягали в неї пару волів, тоді як в дерев'яному плузі «шість а то й вісім волів ходили, а як вже вийшли залізники, то вже парою орут» [1, арк. 8].

На території Молдови соху, за даними більшості дослідників, не використовували [4, с. 45]. Поширення тут мав дерев'яний плуг, відомості про якого з території Подільського Подністров'я вже збереглися меншою мірою. В кінці ХІХ ст., подорожуючи Могилівським повітом, кореспондент «Земледельческой газеты» писав: «Проїжаючи броницькими ланами – я бачив, що вони обробляються малоросійськими плугами, де відвал замінюється дошкою» [2, с. 89]. Більше відомо про малоросійський плуг у молдаван, робочу частину якого складали: леміш у вигляді прямокутного трикутника, чересло та відвальна дошка [4, с. 58].

Етнографічні матеріали з Могилівського повіту розповідають нам і про ручне знаряддя обробітку ґрунту – «рискаль», яким користувалися ще в середині ХІХ ст. його жителі. Тоді як на території Молдови цим знаряддям продовжували користуватися ще і на початку ХХ ст. [10, с. 195]. Він мав вигляд дерев'яної лопати, окованої в нижній частині залізом, та був досить

важким: «Вона важить коло 5 фунтів, в той час як сучасної виробки середня лопата важить не більше 2 фунтів. Зараз трудно знайти з таким здоров'ям, що міг би справитися з рискалем» [1, арк. 8].

Ще одним землеробським знаряддям в регіоні, яке використовували для повторного обробки ґрунту були драпаки. Вони склалися з трикутної дерев'яної (дубової або ясенової) рами, в яку забивалося три ряди «розклепаних» металевих зубів – «лаб». Цілком аналогічними за конструкцією були драпаки і на території Молдови, які тут дослідники називали багатозубими ралами. В них глибина обробки ґрунту регулювалася залізним кільцем, яке вставлялося в спеціальні виїмки другого кільця на куті рами, куди вже запрягали коней або волів [4, с. 53]. Використання драпаків давало змогу підрізати і витягувати коріння бур'янів, тим самим їх знищуючи.

Для обробки ріллі перед посівом та пригортання насіння після посіву використовували дерев'яну борону. Найдавнішим її типом була повністю дерев'яна борона з «пальцями», виготовленими з дерену. Однак в кінці XIX ст. вона була повністю замінена боронами, в які забивали металеві зубці. При їх виготовленні уже було не обійтись без допомоги коваля, який, розігріваючи зубці у горні, почергово забивав їх у дерев'яну раму, яка була зі складених навхрест дерев'яних брусків (билець), виготовлених із твердих порід дерева: дуба, ясена, клена чи акації. Такі ж борони, переважно прямокутної форми зустрічалися по всій території Молдови [10, с. 193-194]. У селянських господарствах вони використовувались протягом всього XX ст., хоча з другої його половини почали поступово замінюватися металевими аналогами.

Найпоширенішим знаряддям збору врожаю, як на території всієї України, так і в південних районах Вінниччини, протягом всього досліджуваного періоду, була коса. Вона складалася власне з металевої коси, дерев'яної ручки (кісся) та металевого кільця (наперстка), яким з'єднувалися всі частини. Кісся могли виготовляти з деревини ясена, клена, верби; рідше – липи або осики. Його висота приблизно відповідала зросту людини-косаря, а ручка розміщувалась на рівні пояса. Для косіння зернових культур, «шоби не розкидало, а збирало в валок», до коси могли прилаштувати дерев'яні грабки [8]. Склалися вони з трьох-пяти зубців, ліщини або дерену, що приєднувались до «п'ятки» кісся з допомогою «наперстка». Дослідники зазначають, що така коса була характерною і для території Молдови, відрізняючись лише назвами конструктивних частин [10, с. 196]. Подібною була і назва грабок, які тут називали хряпки, що за відомостями відомого дослідника М. Демченка, свідчить про їх українське походження [4, с. 128]. Про взаємовпливи між двома народами свідчить і те, що поряд із звичайною, на півдні Поділля, особливо в молдавських селах, була відома мала коса –

«скисок»), якою косили здебільшого траву й очерет [2, с. 96]. Вона очевидно походить від коси – «тирпана», якою в ХІХ ст. на території Молдови косили сіно, зрізали стебла кукурудзи та очерет [11, с. 79].

Згрібання соломи та сіна на полі здійснювали за допомогою граблів. Вони виготовлялися з дерев'яного бруска (валка), куди, попередньо висвердливши отвори, забивали дерев'яні кілки (зуби) та приєднували держак. Валок здебільшого виготовляли з ясена або, якщо хотіли зробити граблі легшими, липи чи осики. Зуби виготовляли лише з деревини твердих порід: дерену, ясена, дуба або акації. Щодо кількості зубів вдалося записати цікаву інформацію в с. Виноградне Муровано-Куриловецького району, де респондент зазначав, що граблі потрібно робити лише з непарною кількістю зубців [6]. Для держака граблів використовували дерево, що мало природне розгалуження. Подібне розгалуження мали і дерев'яні двозубі вила «двоянці». Для них вибирали молодий ясен, ліщину або вербу, обчищали їх від кори і використовували в господарстві для перенесення снопів або сіна. Слід зазначити, що дерев'яні вила вийшли з ужитку, і були замінені металевими, ще в середині ХХ ст., тоді як граблі і у ХХІ ст. продовжують використовуватись місцевим населенням.

Важливу роль у господарстві, жителів Подільського Подністров'я відігравав ціп. До середини ХХ ст. його масово використовували, як знаряддя для обмолоту зернових культур. Складався ціп із двох круглих палиць: коротшої – бияка, виготовленого з твердих порід дерева, переважно дерену; та довшої – ціпилна, «держака», на який спеціально дерево не підбирали. З'єднувалися бияк та ціпилно між собою капицею з «сировиці» – необробленої шкіри бика [7]. Широке поширення ціп мав і по всій території сусідньої країни, де подібною була і термінологія основних його частин, серед яких можна виділити «цепилнэ», «бияк», і «капице» [4, с. 136], що також засвідчує культурні взаємовпливи.

На території Південно-Східного Поділля поряд з ціпом у деяких господарствах для молотьби застосовували молотильний коток – кам'яний та дерев'яний. Відома тут була і молотьба з допомогою коней [2, с. 97]. Такі ж способи були широко поширені і в сусідній Молдові, що може свідчити про їх походження, адже на інших територіях Поділля вони фіксуються спорадично [4, с. 139-145].

Таким чином, територія Південно-Східного Поділля, як пограничний регіон має давні традиції у побутуванні дерев'яних землеробських знарядь, що виокремлюються певними особливостями і подібністю з молдавськими аналогами. Тому враховуючи те, що етнокультурні взаємини в районах пограниччя, відіграють дуже важливу роль при розгляді спільності культурних особливостей двох народів, дана тема заслуговує на подальше більш ґрунтовне вивчення.

ТРАДИЦИОННЫЕ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ ОРУДИЯ ТРУДА НА ТЕРРИТОРИИ ВОСТОЧНОГО ПОДОЛЬЯ В КОНЦЕ XIX - XX ВВ .

РЕФЕРАТ

В статье рассматривается комплекс деревянных земледельческих орудий труда распространенных на территории южных районов Винницкой области, как важных элементов хозяйственной деятельности местного населения. Основное внимание обращено на их конструктивные особенности и использование в хозяйстве. Отмечено сходства земледельческих орудий на исследуемой территории, с их молдавскими аналогами.

Ключевые слова: земледельческие орудия, плуги, бороны, полевые материалы, украинский-молдавское пограничье, Восточное Подолье.

Saulyak Bogdan

TRADITIONAL AGRICULTURAL IMPLEMENTS OF THE EAST PODOLIA IN THE END XIX - XX CENTURIES

SUMMARY

The article deals with the complex of wooden agricultural implements which are spread in the south of Vinnytsia region, as an important element of economic activity of the local population. The main attention is paid to their design features and usage in the household. The paper accentuates that agricultural implements of the studied region are similar to their Moldovan counterparts.

Keywords: agricultural implements, plows, harrows, field materials, The Ukrainian-Moldovan frontier, The East Podolia.

Джерела та література

1. Архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 33-3, спр. 38, 9 арк.
2. Горленко В. Господарська діяльність. Землеробство. Знаряддя праці / В. Горленко // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – К, 1994. – С. 84-99.
3. Горленко В., Бойко І., Куницький О. Народна землеробська техніка українців / В. Горленко, І. Бойко, О. Куницький. – К., 1971. – 163 с.

4. Демченко Н. Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX вв. / Н. Демченко. – Кишинев, 1967. – 164 с.
5. Демченко Н. Молдавские рала / Н. Демченко // Этнография и искусство Молдавии. – Кишинев, 1972. – С. 159-166.
6. Запис автора 10 серпня 2012 р. в с. Виноградне Мурованокуриловецького р-ну Вінницької обл. від Андрушка Зіновія Васильовича, 1940 р. н.
7. Запис автора 12 липня 2013 р. в с. Бернашівка Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Пипика Степана Володимировича, 1943 р. н.
8. Запис автора 29 липня 2012 р. в с. Жеребилівка Могилів-Подільського р-ну Вінницької обл. від Бортного Григорія Яковича, 1949 р. н.
9. Косаківський В. Ремесла, промисли та допоміжні види господарства / В. Косаківський // Буша: природа, археологія, історія та фольклор сіл Бушанської сільської ради. – Вінниця, 2009. – С. 95-122.
10. Молдаване. – Москва, 2010. – 542 с.
11. Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. – Кишинев, 1977 – 459 с.

Станкевіч Аляксандра

УДК 811.161.3:81'282(476.2)

ЛЕКСИКА КАРАВАЙНАГА АБРАДУ Ў ГАВОРКАХ ГОМЕЛЬШЧЫНЫ

У статті описується лексична парадигма шлюбного обряду приготування і використання весільного пирога в говорах Гомельської області.

Ключові слова: коровай, коровайница, коровайщик, коровайчик, коровайна горілка.

Кацэптасфера традыцыйнай духоўнай культуры па сутнасці з'яўляецца антрапацэнтрычнай і грунтуецца на ўзаемазвязанай сістэме карэлятаў, у цэнтры якіх знаходзіцца канцэпт “чалавек”. Сістэмны падыход да вывучэння формы і зместу сямейных абрадаў дазваляе паказаць іх даволі складаную структуру напаўнення, якая змяшчае акцыянальны, агенсны, вербальны і рэчыўны кампаненты. У сувязі з гэтым кодавая сістэма абраду, як адзначаюць даследчыкі, уключае устойлівыя слоўныя, дзейсныя і прадметныя коды Састаўнымі элементамі абраду з'яўляюцца, такім чынам, абрадавыя акты, выканаўцы рытуальных дзеянняў і інвентар рэалій .

Лексіка сямейнай абраднасці ўключае адпаведна назвы абрадаў, выконваемага дзеяння, намінацыі асноўных і другарадных удзельнікаў абрадаў, выканаўцаў і адрасатаў абрадавых дзеянняў, а таксама абазначэнні рытуальных прадметаў, сімвалаў, выкарыстоўваемых у час абраду. Вясельны абрад як складаны рознажанравы шматакты фальклорна-этналінгвістычны комплекс, які адлюстроўвае духоўную культуру народа, цалкам адпавядае такой тыпалогіі. З усіх сямейных абрадаў найбольш поўна ў наш час апісаны вясельны абрад, які мае значную прасторава-часавую працягласць і адыгрывае важную ролю ў жыцці чалавека [1; 2; 3; 4]. 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

Аб'ектам нашага вывучэння з'яўляюцца лексіка, звязаная з каравайнай абраднасцю ў гаворках Гомельшчыны, крыніцай фактычнага матэрыялу паслужыў дыялекталагічны архіў кафедры беларускай мовы Гомельскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Ф. Скарыны, а таксама асобныя выданні фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў розных раёнаў Гомельскай вобласці, прысвечаныя вясельнай абраднасці.

Вяселле на Гомельшчыне, як адзначаюць даследчыкі, адносіцца да каравайнага тыпу [5, с. 207]. “На Палессі выпечка каравая -- адзін з абавязковых і цэнтральных момантаў вясельля” [1, с. 16]. Вясельны пірог, які называецца ў нашым рэгіёне *каравай, пірог, вясельны пірог, хлеб*, з'яўляецца галоўным хлебабулачным вырабам на вяселлі. Выпечка каравая, якой заўсёды надавалася асаблівае значэнне, была строга рэгламентавана. Было вызначана, хто павінен выпякаць, у чыёй прысутнасці, калі, з чаго, што пры гэтым гаварыць, як даставаць каравай з печы, куды пакласці, дзе захоўваць да вясельля. Выпякалі каравай за дзень да вясельля: *Пякуць яго лепшыя пекары вёскі. Пячэцца два каравай: адзін у доме жаніха – каравай хлопца, другі – у хаце нявесты – каравай дзеўчыны.* (ВНГ, с. 10). Сімвалічнае значэнне каравая падкрэслівалася ўдзельнікамі вясельнай цырымоніі: *Каравай рабілі круглым, каб жыццё гладка шло і не разыходзілася, выпякалі на ім звяроў, каб скаціна ў маладых добра вялася, калачы былі, каб хлеб у хаце быў* (ЗЧД, с. 207). Каравай выпякалі *каравайніцы, каравайхі, каравайніхі* і хросная маці, сярод іх была *старшая каравайніца*. Каравайніцы абавязкова былі замужнімі жанчынамі, мелі дзяцей і былі шчаслівымі ў шлюбе. Лічылася, што каравайніцы праз каравай перадаюць маладым лад і шчаслівае сямейнае жыццё. Каравай захоўвалі да вясельля ў каморы, а выносілі яго з каморы таксама жанатыя мужчыны і жанчыны, каб маладыя жылі ў пары і былі шчаслівыя. Калі каравай быў вялікі, яго ўносілі ў хату некалькі мужчын, якіх называлі *каравайшчыкі*: *У склад каравайшчыкаў*

уваходзіў той, хто багачы (ВТГ, с. 93). Як адзначаюць даследчыкі, у ранейшыя часы для выпечкі каравая нарыхтоўвалі спецыяльную муку і спецыяльнае паліва, часцей – каліну, явар, радзей – ліпу, сасну. Працэс прыгатавання каравая быў калектыўнай абрадавай цырымоніяй. Калі малолі зерне на муку для каравая, выконвалі абрад яго “замаўлення” [2, с. 200-204].

Каравайніцай у асобных рэгіёнах называлі таксама дзень, калі выпякалі яго: *А субота ёто ўжэ каровайніца. Каровай пякуць* (ВТГ, с. 160).

Рытуальны хлеб, якім з’яўляецца каравай, ва ўсходніх славян асэнсоўваўся як Божы дар. Рэлікты такога ўяўлення захаваліся ў вясельных песнях Гомельшчыны, якія спяваюць пры выпечцы каравая. Дарэчы, на Гомельшчыне надзвычай развіта каравайная песенная традыцыя: *Сам Бог каравай месіць, а Прэчыстая свеціць. Ангелы водуносяць, а прарокі Бога просяць. Хрыстос подлівае, хусткою накрывае* (ВТГ, с. 201) *Тройца по цэркві ходзіла, Спаса за руку водзіла. Прэчыста маці, прыйдзі к нашай хаці Каровай рашчыняці, вяселле починачі* (ВТГ, с. 201). Асаблівая роля гэтага кулінарнага вырабу ў вясельнай абраднасці падкрэслівалася ў песні, дзе пералічваліся састаўныя кампаненты каравая: *Ніхто не ўгадае, Шо ў нашом да кароваі: 3 трох нівок пшаніца, 3 трох бочок мучыца, 3 трох рэчок водзіца І дзве кваскі масла, А трэця – доля шчасна* (ВТГ, с. 160). Значэнне каравая ў шлюбным абрадзе ўзмацнялася частым зваротам да Бога ў каравайных песнях, выконваемых у час яго выпечкі: *Наш каравай на веку, на веку, Дай жа, Божа, да веку, да веку, Наш каравай на жыцце, на жыцце, Дай жа, Божа, спажыці, спажыці* (ВТГ, с. 200). Адносіны да каравая як да Богага дара праяўляліся і ў асаблівых, набожных паводзінах прысутных пры яго выпечцы: *Жанчына, якая мяся каравай, сыпле ў дзяжу муку, але перад ётым яе хрэсіць тры разы* (ВнГ, с. 199); *Калі ўжо замясілі цеста і сабіраюцца яго паставіць у печ, кажуць: “Благаславіце каравай і каравайніц, бацька і матка, людзі добрыя”* (3 разы) (ВнГ, с. 24); *Хросна маці бярэ лопату. Сцены ёю хрысіць. Да ўсадзіць хросна ў печ* (ВТГ, с. 161-162); *Калі пеклі каравай, то бабуля над ім чытала малітву, але так, каб ніхто не чуў і не бачыў* (НДС, с. 223); *Калі каравай вымалі з пачы, кожная з каравайніц павінна была пацалаваць яго. Маці праслаўляла каравай песняй* (ВнГ, с. 205).

Калі выпякалі некалькі караваяў, яны адрозніваліся па форме, памеры і прызначэнні: *Каравай у нявесты ў форме сонца, а ў жаніха – ў форме мясяца. Апрача асноўнага каравая, пякуць яшчэ дадатковыя караваі, булчкі, сырнікі* (ВнГ, с. 62); *Саджаюць яшчэ .. булку без упрыгожванняў, плоскую – каб хутчэй спяклася. Яе потым дзеляць паміж сабой каравайніцы і ўсе прысутныя* (ВнГ, с. 223). Маленькія булчкі, спечаныя з каравайнага цеста, прызначаліся для пачастунку дзяцей і называліся *каравайчыкі: Дзецям аддавалі каравайчыкі* (ВнГ, с. 6).

Працэдура падрыхтоўкі цеста, выпечкі каравая і яго раздача на вяселлі складае свайго роду алгарытм, які ўключае сукупнасць паслядоўных, абумоўленых шлюбным рытуалам, дзеянняў. Так, працэс падрыхтоўкі каравая ўключае некалькі этапаў, якія маюць адпаведныя назвы. Акрамя намінацый, якія выкарыстоўваюцца ў прамым значэнні і абазначаюць этапы выпякання каравая тыпу *рашчыняць (учыняць) каравай, замешваць цеста, садзіць у печ, пячы, выпякаць, упрыгожваць*, у гаворках Гомельшчыны функцыянуюць метафарычныя назвы дзеяння, што ўжываюцца ў пераносным сэнсе: “*мачыць*”, “*паліць*”, “*замочваць*”: *Пірог замешвалі ў дзежцы ў хаце жаніха і нявесты. Учынялі цеста ў суботу ўвечары* (ВнГ, с.5); *Рашчыняюць каравай – спяюць, замесяць – спяюць. А тагда саджаюць у печ* (ВТГ, с. 27); *Як каравай вынімалі, так яго і “мачылі”, г.зн. накрывалі стол, пілі гарэлку* (ВнГ, с.264); *Каравай садзяць у печ, а каравайніцы ідуць за стол, каб “паліць” каравай. “Наліваюць” каравай такім чынам – п’юць гарэлку, закусваюць, спяваюць* (ВнГ, с. 351); *Потым (пасля дарэння) каравай замочваюць, а маладую ў гэты час замотваюць* (Лоеўшч. , с. 231).

Важным кульмінацыйным момантам шлюбнай цырымоніі была працэдура разразаання і раздачы каравая. Вясельны пірог выносілі ўрачыста, пад музыку, ставілі на стол на прыгожым падносе перад маладымі гарманісты ігралі марш. Каравай рэзалі звычайна хросны або родны бацька. Перш чым пачаць разразаць каравай, ён тройчы пытаў благаслаўлення ў бацькоў маладых: *Сват гаворыць: “Хто ў гэтай хаце айцец і маці, разрашыце каравай благаслаўляці”*. Пачынае дзяліць каравай (ВнГ, с. 6). Адказнасць гэтай працэдуры падкрэслівала спецыяльная падрыхтоўка да яе раздачы: *Для гэтага абнаўляюць сталы, наводзяць чысціню. Маладых садзяць на кажух або шубу. Рукі накрываюць ручніком. Калі прыносяць каравай, бацька хросны ўстае з-за стала, мые рукі і прося ручнік. Маці нявесты перавязвае яго ручніком праз правае плячо. Праз левую руку. Потым бацька хросны выразае вярхушку каравая і дае маладым, а астатні каравай рэжа на часткі* (ЖПР, с. 204).

Раздача каравая суправаджалася віншаваннямі і падарункамі маладым ад родных і гасцей. Пачцівыя адносіны да каравая праяўляліся і ў тым, што “*Калі дзялілі каравай, маладыя стаялі*” (ВнГ, с. 201); *Каравай бралі толькі платочкам, голымі рукамі нельзя было браць, гэта, каб маладыя бедна не жылі* (ВнГ, с. 49).

Лексіка, якая называе рытуал раздачы каравая, складае своеасаблівую парадыгму, што ўключае, па-першае, слоўнае абазначэнне дзеянняў распарадчыкаў на вяселлі, звязаных з раздачай каравая: *уносіць каравай, склікаць, выклікаць (вызываць) на каравай, дзяліць каравай, гуляць каравай: Бацька хросны маладога дзеліць каравай* (ВнГ, с. 8); *Убіралі стол, ставілі гарэлку, накрываюць насавым платком, і хросны бацька вызываў на каравай* (ВнГ, с. 198); *Радня маладога адзяляе маладую і яе радню грашымі. Гэта называецца*

“склікаюць на каравай”, гэта значыць, што ўсе адораныя павінны дарыць падарункі і грошы маладым у час раздзелу каравая (ВнГ, с. 346); *Каравай ужэ гуляюць* (НДС, с. 215) і, па-другое, назвы адпаведных дзеянняў гасцей у адказ на запрашэнне на каравай: *прыбыць на каравай, лажыць на каравай, купляць каравай: Яго дзяліў галоўны сват са словамі: “Ласкавы былі, на каравай прыбылі”* (ВнГ, с. 271); *“Купляць” каравай прыходзілі: спачатку бацькі з боку маладой, затым хросная з хросным, сёстры, браты, а затым астатнія родзічы* (ВнГ, с. 175); *Гулялі свадзьбу ў маладой, значыць, яна дае падаркі ўсёй радне. Тыя тожа “ложасьць” на каравай* (ВнГ, с. 123).

Назвы, вытворныя ад лексемы *каравай*, утвараюць своеасаблівую словаўтваральную парадыгму. Гэта, як правіла, суфіксальныя субстантыўныя дэрываты – назвы дзеючых асоб: *каравайніца, каравайха, каравайніха, каравайшчыкі*, памяншальная назва вясельнай булчкі: *каравайчыкі*, метанімічная тэмпаральная назва: *каравайніца* ‘субота, калі выпякаецца каравай’, ад’ектыўная намінацыя *каравайны*, якая выкарыстоўваецца ў складзе словазлучэнняў атрыбутыўнага тыпу *каравайнае цеста, каравайная гарэлка, каравайныя песні*.

Назвы некаторых дзеянняў, звязаных з выпечкай вясельнага пірага і яго раздачай, мелі сімвалічнае значэнне, адлюстроўваюць адухаўденне, апатрапеічны падыход да вясельнага пірага, які асэнсоўваўся як самастойная жывая істота: яго не ставілі ў печ, а *садзілі*, у песнях звярталіся да яго, як да адушаўлёнай істоты, персаніфікавалі яго.

Каравайны абрад суправаджаўся некаторымі дадатковымі рытуальнымі дзеяннямі: пасадам маладых, іх “біццём”, стуканнем лапатай, на якую садзілі каравай: *Да ўсадзіць хросна ў печ. Да ўжэ маладу по галаве лопатою тою б’е, тры разы білі. І маладога білі. Б’е й прыказвае: “Дай Бог шчасця”. А ека прыказвала: “Ето на сына, ето на дочку”* (ВТГ, с. 161-162); *На лопату жыто сыплюць, шоб жытка ў маладых добра була, хмель, шоб дзеці вяліса* (ВТГ, 161-162); *Каравай скончыўся. Хросны бацька разбівае талерку на шчасце* (ЖПР, с. 204). Сімвалічнае “біццё” маладых, як і біццё посуду, мела пэўнае значэнне – адганяць злых духаў.

Некаторыя абрадавыя дзеянні, звязаныя з караваем, маюць засцерагальны і прадупырвальны характар. Так, каравай рашчынялі ў дзяжы, якую ставілі на кажух: *Уносілі дзяжу бацькі і абавязкова ставілі на кажух, на шчасце, таму што поўсьць .. адпугвала нячысцікаў, якія .. хацелі зрабіць шкоду, і ў той жа час мясілі хлеб, хлеб на шчасце* (ВнГ, с. 201); *Дзяжу для цеста ставілі пасярод хаты на вывернутым кажусе, сыпалі ў яе муку і лілі ваду за адзін прысест* (ВнГ, с. 105). Такі своеасаблівы “пасад каравая” быў абярэгам ад суроку або шкоднага ўздзеяння варожай субстанцыі. Выкарыстанне вывернутага мехам

наверх кажуха характэрна для многіх вясельных эпізодаў. Як адзначаюць даследчыкі, гэты звычай “паходзіць ад татэмічнай абраднасці і звязанымі з ёю павер’ямі .. Шкуры татэма прыпісваецца гаючая сіла – выганяць з чалавека хваробы” [2 с. 107]. Дзяжа ж асэнсоўвалася як сімвал пладавітасці.

Абавязковае ўпрыгожванне каравае лісточкамі, кветкамі, птушачкамі, шышкамі, пляцёнкамі, крыжыкамі, кружкамі, васьмёркамі, месяцамі і іншымі элементамі сімвалізавала жыццёвую сілу, маладосць, прыгажосць, бесперапыннасць развіцця, даўгалецце, сувязь з Богам, адлюстроўвала пажаданні маладым доўгага сумеснага жыцця, здароўя, дабрабыту і шчасця [7].

Каравайны абрад характэрны таксама для шлюбнай абраднасці іншых славянскіх народаў. Лексіка каравайнага абраду з’яўляецца ў большасці сваёй агульнай для ўсходнеславянскіх моў. Так, у розных рэгіёнах Украіны актыўна выкарыстоўваюцца наступныя намінацыі рытуальнага хлеба: *коровай, лежень* ‘разнавіднасць караваю’, *весільний калач, голуби* ‘каравай для маладых, упрыгожаны птушкамі’, *праник, борона* ‘печыва для адорвання бацькоў маладой’, *шишки* ‘печыва для адорвання каравайніц і гасцей’, адпаведныя рытуальныя дзеянні з караваем называліся *д’літи коровай, продавати коровай, р’ізати коровай*. Жанчын, якія выпякалі каравай, імянавалі *коровайніці*, хлеб для адорвання дружак або гасцей – *коровайчик, коровайчики*, выкарыстоўвалася таксама лексема *калач* ‘каравай маладога’, ‘хлеб для абмену паміж сем’ямі маладых’, *калачик* ‘хлеб для маладых’ [8, с. 95-101; 9].

Станкевич Александра

ЛЕКСИКА КОРОВАЙНОГО ОБРЯДА В ГОВОРАХ ГОМЕЛЬЩИНЫ

РЕФЕРАТ

В статье описывается лексическая парадигма брачного обряда приготовления и использования свадебного пирога, употребляемая в говорах Гомельской области.

Ключевые слова: *коровай, коровайница, коровайчик, коровайчик, коровайная водка.*

LEXIS PREPARATION AND USE OF WEDDING-CAKE IN THE DIALECTS OF THE GOMEL REGION

SUMMARY

The article describes the lexical paradigm of marriage ceremony preparation and use of wedding-cake is used in the dialects of the Gomel region.

Keywords: wedding cake, woman, bake a wedding cake, a man, carrying a wedding cake, a small wedding cake, vodka served with the wedding cake.

Крыніцы і літаратура

1. Варфоломеева, Т. Б. Северобелорусская свадьба : обряд, песенно-мелодические типы / Ред. З. Я. Можейко / Т. Б. Варфоломеева. – Минск : “Наука и техника”, 1988. – 156 с.
2. Никольский, Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н. М. Никольский. – Изд.-во АН БССР. – Минск, 1956. – 273 с.
3. Гура, А. В. Терминология севернорусского свадебного обряда (на общеславянском фоне) / А. В. Гура. Автореф. канд фил. наук по спец. 10.02.01 – русский язык. – М: Изд.-во МГУ, 1878. – 18 с.
4. 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.
5. Зямля чароўная дабра: Добрушскі край: гісторыя і сучаснасць / Пад аг. рэд. А. А. Станкевіч. – Гомель: ААТ “Полеспечать”, 2008. – 280 с.
6. [http. // mir-svadbi.ru / svadebnyj-karavaj /](http://mir-svadbi.ru/svadebnyj-karavaj/)
7. Кушнір, В. Г. Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20-80-ті рр. ХХ ст.) / В. Г. Кушнір, Н. О. Петрова. – Одеса: Гермес, 2008. – 256 с.
8. Магрицька, І. Словник весільної лексики українських східнословобожанських говірок (Луганська область) / І. Магрицька. – Луганськ, 2003 – 107 с.

Умоўныя скарачэнні

ВнГ – Вяселле на Гомельшчыне: фальклорна-этнаграфічны зборнік / уклад. І. Ф. Штэйнер, В. С. Новак. – Мінск: ЛМФ “Нёман”, 2003. – 472 с.

ВТГ – Вясельная традыцыя Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік / Укладанне В. С. Новак. – Мінск: Права і эканоміка. 2011. – 485 с.;

ЖРП -- Жаўруковая песня радзімы: Народныя духоўныя скарбы Буда-Кашалёўскага краю: манаграфія / ГДУ імя Ф. Скарыны; пад агульнай рэдакцыяй В. С. Новак. – Гомель: Сож, 2008. – 424 с.

ЗЧД – Зямля чароўная дабра: Добрушскі край: гісторыя і сучаснасць / Пад аг. рэд. А. А. Станкевіч. – Гомель: ААТ “Полеспечать”, 2008. – 280 с.

Лоеўшч. – Лоеўшчына... Бэзавы рай, песенны край. Сучасны стан традыцыйнай культуры Лоеўшчыны / Укладанне, сістэматызацыя, тэксталагічная праца В. С. Новак. – Гомель: Сож, 2007. – 472с.: іл.

НДС – Народная духоўная спадчына Гомельскага раёна / Укладанне, сістэматызацыя, тэк-сталагічная праца і рэдагаванне В. С. Новак. – Гомель: ААТ “Полеспечать”, 2007. – 456 с.: іл.

Старков Валерій

УДК 394.3 (477.54=161.1/.2)-043.5

ЛОКАЛЬНО-ТЕРИТОРІАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ НАРОДНИХ ІГОР УКРАЇНО-РОСІЙСЬКОГО ПОРУБІЖЖЯ ЯК ВЗАЄМОДІЯ КУЛЬТУР (СТАРОБІЛЬСЬКИЙ ПОВІТ ХАРКІВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ кінця ХІХ ст.)

Видання “Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии” містить багато інформації про ігрову культуру українських та російських слобод та слобод з мішаним складом населення україно-російського порубіжжя. Порівнюються народні ігри та розваги в цих слободах. Ігрова культура “мішаних” слобод репрезентується як взаємодія культур.

Ключові слова: традиційна ігрова культура, україно-російське порубіжжя, народні ігри та розваги.

Питання про взаємодію культур завжди цікаве, бо розвиток кожної не в останню чергу залежить від контактів з іншою культурою, навіть із досить спорідненою. Слобожанщина століттями була і є тією територією де контактували український і російський етноси.

Видання “Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края” [2], за редакцією начальника Харківського губернського статистичного комітету Василя Іванова, є унікальним в українській етнографії. Завдяки старанням небайдужих до народного життя представникам інтелігенції, і в першу чергу колишнього інспектора народних училищ Г. Ознобишина, місцеві вчителі, згідно запропонованої програми “для сообщения сведений по этнографии Харьковской губернии” [2, с.1009–1012], надали багатий етнографічний матеріал зі Старобільського повіту, найбільшого за територією і населенням у губернії. Як зазначається у передмові “От редакции”, це був

перший том видання, присвячений окремому повіту. Нажаль, він виявився єдиним – мабуть в інших повітах не змогли підготувати подібні матеріали. Зазначимо, що у виданому томі зібрані матеріали, які друкувалися у “Харьковском сборнике” у 1894–1898 рр. [1, с. 455–456, 469; 3].

У вступі В.В. Іванова відзначається деяке зближення українського та російського етносів: “подобное “уравнивание” замечается в разных сферах народной жизни. В одной сфере сближение совершается быстрее, в другой медленнее [...] Эти “совсем разные народы”, столько лет живущие бок-о-бок [...] уравнивает их общее течение жизни...” [2, с. III]. Це “уравнивание” спостерігається у шлюбних стосунках, в окремих сторонах традиційної культури (наприклад в одязі).

Згідно згаданої програми збирання етнографічних відомостей, поряд із питаннями про основні етнографічні реалії (мова, житло, одяг, їжа, громадська та родинна обрядовість, народні уявлення про різні сторони життя тощо) є питання і про ігрову діяльність мешканців губернії, а саме: “*Народные игры и забавы, детские, юношеские, взрослых людей. Танцы...*”

Присутність питань про ігрову культуру свідчать про те, що вона була в колі уваги дослідників української культури. Деякі відомості про ігрову культуру є у відповідях на питання про обрядовість, зокрема і весільну, про вечорниці, де відбувалися ігри та розваги.

Переважає більшість слобод Старобільського повіту етнічно однорідна. “Українською” чи “російською” є слобода, звичайно вказується в повідомленнях, але в тому випадку, коли це не вказано, можна визначити це за “вербальною” ознакою, насамперед за текстами пісень та драматичними діалогами, а іноді – за іншими даними з тексту (у повідомленні про слободу Трехизбянская (назви слобод з цього місця – за оригіналом) є слово “русские”). З 50-ти повідомлень російськими слободами можна вважати сім (Райгородка, Боровское, Бахмутовка, Ново-Айдар, Больше-Черниговка, Спеваковка, Трехизбянская). Слобод із змішаним складом населення, на нашу думку, – теж сім (Мостки, Богдановка, Кабычена, Ново-Боровая, Бондаревка, Тимонова, Шелестова(?)). Інші ж слободи – українські, що загалом відповідає даним перепису населення 1897 р. у повіті (83,4 % – малороссы (українці), 14,7 % – великороссы (росіяни), 1,5 % – білоруси) [4].

Нижче наводимо таблицю, яка відображає побутування народних ігор і розваг у слободах Старобільського повіту. У першому стовпчику показані всі слободи, навіть ті, де немає відомостей про ігрову культуру. Зазначені етнічна приналежність слобод (українська, російська чи мішана), чисельність населення. У другому стовпчику показані ігрові дії, наявні в описах. Пагінація ігор та розваг в межах слободи – наша. Назви слобод та ігрових дій – за оригіналом, тобто –

російською. Лапки, які у тексті супроводжують назви ігор знімаються, замість їх – назва гри, або розваги зазначена у таблиці *курсівом*. Дефіс “-” – означає, що в даній слободі відомості про ігрові дії відсутні. Таких слобод 26 з 48 (з Бело-Куракино та Ново-Пскова – по два повідомлення). Знак питання “?” – замість відсутніх даних. У третьому стовпчику вказані деякі додаткові дані про конкретні ігрові дії (чи це опис, чи згадка; пора року; вікова група тощо).

Загалом в повідомленнях кореспондентів описано і згадано *близько двохсот варіантів* народних ігор і розваг.

Щодо загального корпусу ігор, то він включає практично увесь спектр українських народних ігор і розваг різних статево-вікових груп: дитячі, підліткові, молодіжні, дорослі. Тут присутні ігри найменших дітей у лялки, у хатки та ін.; дитячі і підліткові: *жмурки, хрещик, різні ігри у м'яча, свинка, гуси, ворон, шкопирдки, довга лоза, в жута, в kota и мышкы, в заюшкы, в креймахи, скракли* та ін.; молодіжні та дорослі: *гилка, панас, в карты* (згадано 12 різновидів), *кости*.

Були поширені різноманітні розваги – зимові (*катанье с гор, кулачний бой, вождение козла*), весняні, особлива великодні, (ігри з крашанками: *в кидка, в котка, навбытка* тощо); *качели, хороводы*), *игры* на вечорницях.

Впадає в очі різниця в побутуванні ігор в українських та російських слободах. Із семи російських слобод відомості про ігри та розваги надійшли лише з чотирьох. Майже обов'язкова присутність в іграх і розвагах цих слобод *кулачных боев (кулачок)* та *хороводов* – по три згадки. З ігор відзначені хіба що *скракли* та *игра в мяч* (по дві згадки) та деякі інші (*цурки, в дука, в пижа* – по одній згадці). Нажаль, матеріал записаний в російських слободах нечисленний.

Натомість матеріал з українських слобод багатий на ігрові повідомлення. З 14 українських слобод є повідомлення як про громадські розваги (*водити козла* (5 згадок), *зимові розваги, весняні гойдалки* (по три згадки), *великодні розваги*), так і про численні ігри. Тут переважають різноманітні ігри в м'яча (11 описів і згадок), *свинка* (6), *жмурки* і *панас* (6), *скракли* (5), *креймахи* (5), *карти* (5). В той же час згадуються 1-3 рази багато ігор (*довга лоза, в чижика, в пижа, в кулю, хрещик, в цурки, ярки, городки, у кошки-миши, в шкопирдки, горелки, гилка*) та інші (див. таблицю). *Кулачки* ж згадуються лише один раз.

Найбільше нас цікавлять слободи із змішаним україно-російським населенням. Якщо подивитись, які розваги та ігри там побутували, то побачимо певний симбіоз ігор та розваг українських та російських слобод. Тут присутні як переважно українська розвага *водити козла*, так і російські *кулачки*. Стосовно безпосередніх ігор, то їх кількість менша ніж в українських слободах, але більша ніж в російських. Стабільно повторюються *свинка, карты, игра в мяч* (по 3–4 згадки), а також поодинокі у *цурки, довгои лози, в коня* та ін., які характерні для українських слобод. Тобто можна зробити висновок, що

українська ігрова культура поширювалась на терені російських слобод. В той же час, елементи російських ігор та розваг сприймалися українським населенням.

Таблиця

I. Слобода	II. Ігрова дія	III. Згадка чи опис
1. Свято-Дмитриев-ка (укр.), 4119	Хороводна гра “ <i>водить козла</i> ” на Різдво. Ігри дитячі: 1. <i>в мяч</i> , 2. <i>в чижика</i> , 3. <i>в пыжа</i> , 4. <i>в креймах</i> , 5. <i>в свинки</i> .	1, 2 – згадка; 3, 4, 5 – короткий опис; 1–3 весна; 4 – літо; 5 – зима.
2. Ново-Астрахань (укр.), 5500	-	-
3. Шулика (укр.), 1351	<i>Кулачный бой (кулачки)</i> (взимку). Ігри дитячі та підліткові: 1. <i>в скракли</i> , 2. <i>в шара</i> , 3. <i>в переборца</i> , 4. <i>в перепелки</i> , 5. <i>в гусы</i> , 6. <i>в чайки (мушки)</i> , 7. <i>в подползня</i> , 8. <i>в цурки</i> , 9. <i>в креймах</i> .	1–9 – описи (весною і влітку).
4. Мостки (укр.), (рус.), 6105	Хороводна гра “ <i>водить козла</i> ” на проводи м’ясоїда Ігри дитячі: 1. <i>в мяч</i> , 2. <i>в цурки</i> , 3. <i>в довгой лозы (чехарду)</i> , 4. <i>в гусаря</i> .	1–3 – згадка; 4 – опис.
5. Танюшевка (укр.), ?	-	-
6. Каменка (укр.), 3500	Хороводна гра “ <i>водить козла</i> ” на Масляну	Опис.
7. Нищеретова (укр.), 3480	-	-
8. Петро-Павловка (укр.), ?	-	-
9. Богдановка (укр.), (рус.), ?	-	-
10. Никольское (укр.), 4957+755	Хороводна гра “ <i>водить козла</i> ” на Масницю Ігри великодні крашанками: 1. <i>навбытка</i> , 2. <i>в котка</i> , 3. <i>вгадати</i> , під якою шапкою яйце, 4. <i>дійти до</i>	1–6 – описи;

	писанки, 5. в орла, 6. в кидка;	7–11 – описи (7–
	Ігри дитячі: 7. в свиньки, 8. в куклы,	13 pp.) (взимку);
	9. в жмурки (в кузмирки), 10. в	
	панаса, 11. катанье с гор в салазках;	12–21 – описи
	12. в гусей (гусочки), 13 в хронона	(весною);
	(χρονα, χрена), 14. в перепёлки, 15. в	
	заюшки, 16. в бакишевныка,	
	17. в краскы, 18. в ката и мышкы,	
	19. в тыкача, 20. в нещасный	
	ополоньк, 21. в ворона;	
	22. в ситкы, 23. в дитяты, 24. в 2	
	скаженного поросяты, 25. в рожки,	
	26. в зайця, 27. в блохы, 28. в	
	помоста, 29. в дрибушечкы, 30–33. в	
	мяча (в земляного, в дучкового, в	2–34 – згадки;
	кругового, в литового-простого;	35–39 – описи (діти,
	34. строение и копание хаток;	юнаки, дорослі);
	Ігри: 35. в скракли, 36. в довгой	39–47 – згадки.
	лозы, 37. в жути, 38. в перепельци;	
	Ігри: 39. шашки, 40–47. карты (в	
	короля, в дурака, в свого козыря, в	
	фальки (в фильку), в ведьмы, в	
	носка, в мельника, в три листика)	
11. Александровка	-	-
(укр), ?		
12. (26) Бело-	Ігри дитячі: 1. жмурки (кузьмарки),	1–14 – описи.
Кураки-но (укр.),	2. [качалки], 3. в робака (в хрещика,	
6396	в горелки), 4. в гусочки, 5. в горобця,	
	6. в ворона, 7. в красочки, 8. в	
	пыжа, 9. в золота, 10. в присьця,	
	11. у скракли, 12. в набор, 13. в	
	цурки, 14. в мяч.	
13. Курячевка	-	-
(укр.) 3500		
14. Пантюхино	Ігри дитячі: 1. панас (кузмырка),	1–5 – згадки; 2 –
(укр.), ?	2. мяч, 3. свинька, 4–5. карты (в три-	влітку, 3 – восени і
	листика, на спички).	взимку; 4 – юнаки і
		дорослі; 5 – діти
15. Райгородка	Ігри: 1. кулачки, 2. в скракли, 3. в	1–9 – описи; 1–3 –

(рос.), 2172	<i>ладьшки, 4. в карты, 5. в дука, 6. в пыжа, 7. в мяча, 8–9. игра в яйца (на-вбитка, на-вкотка).</i>	дорослі і діти – окремо; 4 – дорослі; 5-6 – діти і юнаки весною; 7–9 – діти і дорослі на Великдень
16. Боровское (рос.), 4469	-	-
17. Бахмутовка (рос.), 2037	Розваги: взимку – 1. <i>катання з гори</i> ; весною – 2. <i>хороводи</i> . Ігри дитячі: 3. <i>скаракли</i> , 4. <i>в м'яча</i> , 5. <i>в цурки</i> , 6. <i>в пушки</i> , 7. <i>кулачки</i> .	3 – опис; 1–2, 4–7 – згадки.
18. Ново-Айдар (рос.), 4998	Розваги: 1. <i>кулачки</i> , 2. <i>хороводи</i>	1– взимку від 10 до 30 р. 2 – дівчата весною
19. Больше-Черниговка (рос.), 3880	Розваги: 1. <i>хороводи (танки)</i> .	1 – хлопці та дівчата
20. Спеваковка (рос.), ?	-	-
21. Шульгинка (укр.), 5258	Хороводна гра “ <i>водить козла</i> ” на Різдво. Ігри дитячі та підліткові: 1. <i>в мяч</i> , 2. <i>в свинки</i> , 3. <i>в ярки</i> , 4. <i>в кремушки</i> , 5. <i>в городки</i> , 6. <i>в ковіньки</i> , 7. <i>крамашь</i> ; 8–12. <i>в карты (в возка, в носка, в чмыха)</i> та <i>в карты на інтерес (в трилистика, в банк)</i> .	1–6, 8–15 – згадки 7 – опис
22. Литвиновка (укр.), 2926	-	-
23. Баранниковка (укр.), 3300	-	-
24. Нижне-Баранниковка (укр.), 1844	-	-
25. Безгинова (укр.) ?	Гра <i>панас</i> на вечорницях	
27. Крыгская (укр.), 2175	Розваги на Великдень: 1. <i>качели</i> , взимку: 2. <i>мала куча на льоду</i> ,	1, 3, 5–7, 9–14 – згадка

	3. <i>спуск на салазках.</i>	2, 4, 8, 15 – опис
	Ігри дитячі: 4. <i>в котка</i> , 5–7. <i>в мяч (в земляной, в городковый, в довгий)</i> , 8. <i>в скракли (вроде крокета или кеглей)</i> , 9. <i>в свинки</i> , 10. <i>в мяч (гилы)</i> , 11. <i>в гусей</i> , 12. <i>в кошки-мышки</i> , 13. <i>в жабы</i> , 14. <i>в карты</i> , 15. <i>в деньги.</i>	9 – весна та осінь
28.(29) Ново-Псков (укр.), 3944	-	-
30. Кабычена (укр.) (рос.), 3309	Розваги: 1. <i>кулачки – взимку</i> Ігри дитячі та підліткові: 2. <i>свинка</i> , 3. <i>в мяч</i> , 4. <i>в карты</i> , 5. <i>шашки (дамы)</i>	2 – дитяча (опис); 3 – підліткова; 4–5 – дорослі (згадки)
31. Римаревка (укр.), 700 чоловіків	-	-
32. Просяное (укр.), 1297	Ігри: 1. <i>цурка (свинка)</i> , 2. <i>в мяч</i>	1 – опис (діти); 2 – згадка (діти і підлітки)
33. Поповка (укр.), 1900	Ігри: 1. <i>в коня</i> , 2. <i>у свинки</i> , 3. <i>в мяч</i> , 4. <i>в цурки</i> , 5. <i>в шкopyрдки</i> , 6. <i>в креймухи</i> , 7. <i>в куклы</i> , 8. <i>в мяч</i> , 9. <i>скраклы</i> , 10. <i>в карты</i> , 11. <i>шахматы</i> , 12. <i>шарлая</i> , 13. <i>в довгой лозы</i> , 14. <i>в ездового мяча</i> , 15. <i>в карты</i> , 16. <i>в года</i> , 17. <i>в довгой лозы</i> , 18. <i>у блохи (горелки)</i> , 19. <i>в мяча</i> , 20. <i>в карты</i> , 21. <i>шахматы</i> , 22. <i>у свинки</i> , 23. <i>в козла.</i>	1–23 – згадки; 1–5 – хлопчачі; 6–7 – дівчачі; 8–14 – юнацькі; 15–19 – дівочі; 20–22 – чоловічі; 23 – жіноча
34. Чмыровка (укр.), 5004	-	-
35. Подгоровка (укр.), більш як 3000	-	-
36. Марковка (укр.), 10410	Розваги взимку: 1. <i>катанье с гор</i> , 2. <i>хороводна гра водить козла.</i> Ігри: 3. <i>свинка</i> , 4. <i>в гилки</i> , 5. <i>в мяч</i> , 6. <i>в кремушки</i> , 7. <i>в жмурки и пр.</i> , 8. <i>длинная лоза.</i>	1–4, 8 – опис; 5–7 – згадка

37. Ново-Беленькая (укр.), близько 7000	Розваги: <i>ігри</i> на вечорницях.	-
38. Беловодск (укр.), понад 11000	Ігри дитячі: 1. <i>в мяч</i> , 2. <i>в шашки (в бабки)</i> , 3. <i>в свинки</i>	1–2 – згадка; 3 – опис; 1– весною, 2– 3 – взимку
39. Ново-Боровая (рус.), (укр.), 2200	Хороводна гра 1. “ <i>в козла</i> ” на Масницю. 2. Гра на Великдень <i>коток</i> крашанками. Ігри: 3. <i>в кости</i> , 4. <i>в мяч</i> , 5. <i>в шоровни</i> , 6. <i>в цурки</i> , 7. <i>в свинки</i> , 8. <i>в карты</i> .	1–2 – опис; 3–8 – згадки 3–6 – весною; 7 – влітку 3–7 – діти; 8 – дорослі
40. Алексеевка (укр.), 1326	-	-
41. Штормова (укр.), бл. 1000 чоловіків	-	-
42. Белолуцк (укр.), 5063	-	-
43. Бондаревка (укр.), (рус.), 1698	Розваги: 1. <i>кулачки</i> на два тижні до Масниць; 2. хороводна гра “ <i>водить козла</i> ” на Масницю. Ігри: 3. <i>в свинку</i> , 4. <i>в коня</i> , 5. <i>в мяч</i> , 6. <i>в карты</i> , 7. <i>в дамки</i> .	1–3 – короткий опис; 4–7 – згадка
44. Шелестова (?), 2163	-	-
45. Тимонова (рус.), (укр.), ?	-	-
46. Евсуг (укр.), близько 6000	-	-
47. Павловка (укр.), 2426	-	-
48. Трехизбянская (рус.), 2300	-	-
49. Городище (укр.), близько 3000	-	-
50. Колядовка (укр.), ?	-	-

Старков Валерий

**ЛОКАЛЬНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ
НАРОДНЫХ ИГР УКРАИНО-РОССИЙСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ
КАК ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР
(СТАРОБЕЛЬСЬКИЙ УЕЗД ХАРЬКОВСКОЙ
ГУБЕРНИИ конца XIX ст.)**

РЕФЕРАТ

Издание “Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии” содержит много информации об игровой культуре украинских и российских слобод и слобод со смешанным населением украино-российского пограничья. Сравниваются народные игры и развлечения в этих слободах. Игровая культура “смешанных” слобод представляется как взаимодействие культур.

Ключевые слова: традиционная игровая культура, украино-российское пограничье, народные игры и развлечения.

Starkov Valerii

**THE LOCAL AND TERRITORY PECULIARITIES OF THE
PEOPLE’S GAMES AT UKRAINE-RUSSIAN FRONTIER REGION
AS A CULTURAL INTERACTION
(STAROBELSK UYEZD OF KHARKIV PROVINCE
IN THE LATE XIX CENTURY)**

SUMMARY

The edition “Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии” contain many information about Ukrainian, Russian and “mixed” settlements play culture at Ukraine-Russian frontier region. The people’s games and amusements in this settlements are compared. The “mixed” settlements play culture is represented as a cultural interaction.

Keywords: traditional play culture, Ukraine-Russian frontier region, people’s games and amusements

Джерела та література

1. Андрієвський О. Бібліографія літератури з українського фольклору. – К., 1930. – XXVII+ 778 с.
2. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края. – Т. I / под ред. В.В. Иванова. – Харьков: Издание Харьковского статистического комитета, 1898. – XXXII+1012 с.
3. Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Гл. 1. Старобельский уезд // Харьковский Сборник. – 1894. – Вып. VIII.– Отд. II. – С. 1–184; 1895. – Вып. IX. – Отд. II. – С. 239–494; 1897. – Вып. XI. – Отд. II. – С. 377–496; 1898. – Вып. XII. – Отд. II. – С. 1–180.
4. http://demoskope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97uezd.php?reg=1635. За виданням: Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Таблица XIII. Распределение населения по родному языку. – Т.Т. 1–50. – СПб., 1903–1905.

Хазанова Катерина

УДК 811.161.3'282:811.161.2'282:392.1(476+477)

РАДЗИНЫ І ХРЭСЬБИНЫ Ў ГАВОРКАХ БЕЛАРУСКА- ЎКРАЇНСКАГА ПАМЕЖЖА: ТРАДЫЦЫІ, УПЛЫВЫ, АСАБЛІВАСЦІ

У статті досліджуються лексико-семантичні особливості найменувань пологи і хрестини в сімейно-обрядовій лексиці говірок білорусько-українського прикордоння. Розглянута лексика має відмінності від відповідної лексико-тематичної групи білоруської та української мов. Варіантність номінацій обумовлена впливом різних слов'янських мов і місцевими мовними особливостями. У досліджених найменуваннях виявляються особливості засвоєння живою народною мовою церковнослов'янських мовних елементів.

Ключові слова: Пологи, родини, хрестини, обряд, говірка, білорусько-українське пограниччя, варіантність, церковнослов'янізм, лексико-тематична група, пологово-хрестинна обрядовість.

Традиційна культура ўсходніх славян з'яўляецца бясцэнным духоўным скарбам, які з прычыны вялікага духоўнага патэнцыялу захаваўся да нашых дзён нягледзячы (а часам і насуперак) на шматлікія трансфармацыі акаляючага асяроддзя. Асновы магутнасці ўсходнеславянскай абрадавай культуры выяўляюцца праз даследаванне адметнасцей этнакультуры памежжа, дзе

заканамерна і натуральна пераплятаюцца рысы духоўнай і матэрыяльнай культуры кожнага з усходнеславянскіх народаў. Цікавым у гэтых адносінах паўстае рэгіён Гомельскай і Брэсцкай абласцей Беларусі, які мяжуе з Расійскай Федэрацыяй і Украінай. Тэрыторыя беларуска-ўкраінскага памежжа на Гомельшчыне і Брэстчыне, акрамя таго, з'яўляецца часткай знакамітага і вядомага адметнай культурнай спадчынай Палесся.

У духоўнай культуры беларуска-ўкраінскага памежжа яскрава выдзяляецца сямейная абраднасць – традыцыі і звычаі, што суправаджаюць важнейшыя моманты чалавечага жыцця: нараджэнне, вяселле, пахаванне. Сямейная абраднасць усходніх славян часта трапляе пад увагу навукоўцаў [5, 6, 9, 12], аднак да грунтоўнага лінгвістычнага аналізу радзінна-хрэсьбіннай абраднасці беларуска-ўкраінскага памежжа яшчэ толькі зроблены подступы. Між тым, гэта лексіка-тэматычная група дае багаты моўны матэрыял пры выяўленні спецыфічных і агульных рыс беларускай і ўкраінскай моў, а таксама для вызначэння моўных з'яў, якія зніклі з літаратурных моў усходнеславянскіх народаў і засталіся ў мове абраднасці, што карысна для параўнальнай граматыкі славянскіх моў.

Мэта даследавання – прааналізаваць найменні *радзіны* і *хрэсьбіны* ў сямейна-абрадавай лексіцы гаворак беларуска-ўкраінскага памежжа.

Задачы даследавання:

- выявіць лексіка-семантычныя адметнасці найменняў *радзіны* і *хрэсьбіны* ў сямейна-абрадавай лексіцы гаворак беларуска-ўкраінскага памежжа;
- зафіксаваць вар'іраванне намінацый;
- вызначыць агульныя і адрозныя моўныя асаблівасці зафіксаванай лексікі ва ўкраінскіх і беларускіх гаворках;
- адлюстравачь уплывы беларускіх і ўкраінскіх гаворак на лексіку радзінна-хрэсьбіннай абраднасці тэрыторыі беларуска-ўкраінскага памежжа;
- адзначыць рэфлексы іншых славянскіх моў у гаворках рэгіёна.

Лексіка-тэматычная групоўка лексікі радзінна-хрэсьбінных традыцый не з'яўляецца надта разгалінаванай, прынамсі ў параўнанні з лексікай вясельнага і пахавальна-памінальнага абрадаў. Так адбываецца па аб'ектыўных прычынах. Падрыхтоўка да вяселля пачынаецца іншы раз за некалькі месяцаў да ўласна вяселля, мае шматлікія этапы. Кожны з якіх складаецца з разнастайных рытуалаў. Уласна вяселле часта адбывалася, ды і ў нашы часы ладзіцца, некалькі дзён, а ў старажытнасці пагулянкі пасля вяселля, так званыя *пярэзвы*, таксама маглі доўжыцца некалькі дзён або тыдняў [14]. На працягу некаторага часу адбываўся рытуал развітання з памерлым, пахаванне, а пасля – памінанне. Радзінна-хрэсьбінныя абрады мелі большыя часавыя абмежаванні.

Для даследавання этнакультурных адметнасцей беларуска-ўкраінскага памежжа карысным уяўляецца зварот да лінгвістычнага аналізу найменняў самога працэсу нараджэння і хрэсьбін, якія таксама называюць увесь комплекс абрадаў, звязаных з нараджэннем і хрышчэннем.

Працэс з'яўлення ў свет чалавека ў гаворках беларуска-ўкраінскага памежжа часцей называецца *радзіны*: **Радзіны** – гэта калі родзіца дзіця (в. Туры, Стол.) [11]; **Радзіны** – нараджэнне дзіцяці (в. Церахоўка, Добр.). Радзей сустракаецца назва *народзіны* і яе варыянт *нарадзіны*: **Народзіны** – нараджэнне дзіцяці (в. Церахоўка, Добр.); **Нарадзіны** – абрад нараджэння дзіцяці (в. Церуха, Гом.). Лексема *роды* ў гаворках практычна не выяўляецца. Пры неабходнасці абазначыць фізіялагічныя адметнасці нараджэння дзіця ў гаворках выкарыстоўваецца дзеясловы *нараджаць*, *р'одзіць* ‘радзіць’: **Нараджала** дэцей поўну хату і кінула маіцы (в. Вулкан) [15, с. 207].

Як паказваюць прыклады, у беларускіх гаворках назва *радзіны* абазначае і працэс родаў, і абрады, з ім звязаныя. Ва ўкраінскіх гаворках гэтыя значэнні маюць адрозныя найменні. Самі роды называюць часцей называюць *пологи*: *Все це пророблялося для полегшення пологів* [8]; *У кімнату, де відбулися пологи, три дні не можна було заходити* [8]. Адзначаюцца ўкраінскай мовай і вытворныя ад назоўніка прыметнікі: **Пологові** обряди і звичаї традиційно складаються з трьох тісно пов'язаних циклів: **передпологовий**, **власне пологовий** і **післяпологовий** [3].

Паводле этымалогіі слова *пологи* звязана з дзеясловам *положити* (*полагати*). Усходнеславянскія гаворкі захавалі адзінкавыя яго дэрываты з падобнай семантыкай. Слоўнік рускіх гаворак прапануе адно са значэнняў полісеманта *положение* ‘цяжарнасць’ і адпаведныя спалучэнні *взойти* (*зайти*) в *положение* ‘зацяжарыць’, *пустое положение* ‘спыненне цяжарнасці раней за тэрмін, выкідыш’ [9, с. 99]. У. Даль узгадваў царкоўнаславянскім *положница* ‘радзільніца’ [2, с. 256]. Падобная лексема прыведзена ў “Поўным царкоўнаславянскім слоўніку”, складзеным Рыгорам Дзьячэнкам: *пол'ожница* ‘радзільніца, жанчына пасля родаў’ [7, с. 490]. Гэтыя моўныя факты паказваюць на існаванне ў агульнаўсходнеславянскім моўным адзінстве разгалінаванага словаўтваральнага гнязда, што называла радзіны: *пологи*, *положити*, *положение*, *положъница*.

Ва ўкраінскіх гаворках фіксуюцца і іншыя найменні працэсу нараджэння: **Роди** або ж **пологи**, **змоги**, **народини**, **родиво** – це обрядові дії, які відкривають цикл власне родильних обрядів [3]. Прыклады ілюструюць таксама існаванне вытворнага прыметніка: **Родильна** обрядовість є складовою сімейної обрядовості [3].

Фанетычны адпаведнік беларускаму найменню *радзіны* ўласцівы ўкраінскай радзінна-хрэсьбіннай абраднасці ў значэнні ‘агульная назва абрадаў, звязаных з нараджэннем дзіця’: *На родіны приходілі тількі жінкі* [4]; *Йти на родіны; Справляти родіны; Робити родіны* [12].

Для абраду хрышчэння ў беларускіх гаворках існуюць варыянтныя найменні. З фанетычнымі адрозненнямі захоўваецца ў гаворках характэрная для беларускай літаратурнай мовы намінацыя *хрэсьбіны*: *На хрэсьбіны кашу білі, но я не знаю дзеля чаго так* (в. Камарын, Браг.); *Хрэсьбіны – абрад хрышчэння дзіцяці* (в. Туры, Стол.); *Гулялі хрэсьбіны: гатовілі кашу, боршч грыбны* (г. Добруш); *Тады хрэсьбіны дзелаяць, сабіраюць людзей і гуляюць* (г. Лоеў); *На хрэсьбіны, звалы попа, які у прорубы акунав дитя 3 разы* (в. Ляхавічы, Іван.); *На хрэсьбіны кашу вараць, гасцей завуць* (в. Церахоўка, Добр.); *У нас бабу на хрэсьбіны к ёй дамоў вязуць і йна угашчае ўсіх* (в. Церуха, Гом.); *На етых хрэсьбінах, значыцца, за сталом куме даюць падарак, куму даюць падарак і бабе* (в. Насовічы, Добр.); *Хрысьбіны – абрад хрышчэння нованароджанага дзіцяці ў царкве* (г. Добруш, перасяленцы з в. Барталамееўка, Ветк.).

Наступная група варыянтаў назвы абраду з’яўляецца беларускай народнай агаласоўкай царкоўнаславянізма *крэчэнне*: *Ну дак гэтую кашу ў гаршчок ну гэта сімвалічаскае што-та к храішчэнню рабёнка* (в. Шарпілаўка, Гом.); *На краішчэнне рабёнка крысцілі* (в. Прудоўка, Добр.); *За крэішчэнне плаціць кум, а кума нясе торт* (в. Туры, Стол.).

Захоўваюць гаворкі беларуска-ўкраінскага памежжа і абеларушанае слова рускай мовы: *Крысціны обыкнавенна праводзяць* (в. Церахоўка, Добр.) *У нас называюць і хрэсьбіны, і кресціны. У царкве як гуляюць, так хрэсьбіны, а так – кресціны* (г. Добруш); *Так і называюць кресціны, крэшчэнне* (в. Церуха, Гом.); *На хрэсьціны дзіця ў царкву вазілі, і там яго хрэсьціў бацюшка і хросныя* (в. Кругавец-Калініна, Гом.).

Варыянтнасць назіраецца і сярод дзеяслоўных назваў: *Храсцілі маленькіх да годзіку* (в. Шарпілаўка, Гом.); *Ну вось я радзіла і гавару: “Хадзі там, пахрэсці мне дзіця, будзьце кумаўём”* (в. Шарпілаўка, Гом.); *Паедуць пахрысцяць яго, кума і кум* (в. Церахоўка, Добр.); *Пахрысцім дзіця, патом дамой прыяжам, гуляем, гарэлку п’ём* (в. Ларышчава, Добр.); *Хрысціць першую дзяўчынку нельга – нешчаслівая будзе тая, што пахрысце* (в. Камарын, Браг.); *Паедуць пахрысцюць, як і свадзьбу, сабіраюць людзей і гуляюць, дзед, бабу, хрысцілі дзетак* (в. Шарпілаўка, Гом.); *Кум і кума хрэсьцюць у царкві* (г. Лоеў); *Крысціць лучше всево на 8 ілі 40 дзень, но в разных местах по-разному, і бацюшка в любое время крестит* (г. Добруш).

Існаванне варыянтаў абумоўлена ўплывам іншых моў: больш – рускай як адной з двух больш-менш раўнапраўна функцыянальных на тэрыторыі

беларуска-ўкраінскага памежжа, менш – украінскай. Пэўны ўклад у разнастайнасць найменняў унеслі і мясцовыя асаблівасці фанетычнай адаптацыі на глебе беларускіх гаворак царкоўнаславянскай лексемы: розныя рэфлексы спалучэнняў зычных *кр-* і плаўнага з рэдукаваным *-рь-* паміж зычнымі (старажытнарускае і царкоўнаславянскае *крѣсть*, пазней *крѣсть* – беларускае *крыж*). Адметна, што часам гаворкі Гомельскай вобласці прапануюць адметныя адпаведнікі слова *крыж*: *Нясуць пад хрост, эта поп перахрэсця, а тады хрэсьбіны дзелаяць, сабіраюць людзей і гуляюць* (в. Харашэўка, Добр.)

Падобныя варыянтныя адпаведнікі назвы абраду адзначаюцца ва ўкраінскай мове. Аднак зноў тут назіраецца больш дакладная семантычная дыферэнцыяцыя: *хрестини* ‘народныя абрады, звязаныя з хрышчэннем’, а *хрещення* ‘назва царкоўнага абраду’: *Хрестини* *були великою родинною урочистістю, і починалися із запрошення кумів* [2]; *Хрестини* *раніше намагалися зробити у день народження* [1]; Крiм *родин*, *влаштовували і хрестини*, *в яких розрізнялися дві частини: народна і релігійна, церковна* [4]; Пізнішу форму ім’янаречення, пов’язували з *хрещенням* – „*йти за молитвою*” [3].

Адметнае ўкраінскае найменне *похрестини* ‘дзень пасля хрэсьбін’: *Наступного дня святкували похрестини, знову було частування* [4]; *Примовляння з приводу похрестин*: “*Ой ми вчора на родинах були, а сьгодні на хрестини прийшли. А ми прийшли з Божого дому, принесли дитину додому*” [1].

Прааналізаваны моўны матэрыял дазваляе выявіць дастатковае лексіка-семантычнае нападўненне назваў *радзіны* і *хрэсьбіны* ў сямейна-абрадавай лексіцы гаворак беларуска-ўкраінскага памежжа. Указаныя гаворкі прапануюць варыянтнасць намінацый, абумоўленую ў большасці выпадкаў іншамоўнымі ўплывамі. Даследаванне паказала, што разгледжаная лексіка ў гаворках беларуска-ўкраінскага памежжа мае спецыфічныя адрозненні ад адпаведнай лексіка-тэматычнай групы і беларускай, і ўкраінскай моў. Прычым асаблівасці назіраюцца як на лексічным, так і на фанетычным моўных узроўнях. На ўказанай тэрыторыі выпрацавалася адметная лексіка, што называе элементы радзінна-хрэсьбіннага абраду. Гаворкі тэрыторыі беларуска-ўкраінскага памежжа Гомельскай і Брэсцкай абласцей з’яўляюцца прыкладам шчыльнага ўзаемадзеяння трох усходнеславянскіх моў. Паколькі абрадавая лексіка непасрэдна называе не толькі народныя, але і рэлігійна-царкоўныя традыцыі, у даследаваных найменнях выяўляюцца адметнасці засваення ўсходнеславянскай жывой народнай мовай царкоўнаславянскіх моўных элементаў.

РОДИНЫ И КРЕСТИНЫ В ГОВОРАХ БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ: ТРАДИЦИИ, ВЛИЯНИЕ, ОСОБЕННОСТИ

РЕФЕРАТ

В статье исследуются лексико-семантические особенности наименований родины и крестины в семейно-обрядовой лексике говоров белорусско-украинского пограничья. Рассмотренная лексика имеет отличия от соответствующей лексико-тематической группы белорусского и украинского языков. Вариантность номинаций обусловлена влиянием разных славянских языков и местными языковыми особенностями. В исследованных наименованиях выявляются особенности усвоения живым народным языком церковнославянских языковых элементов.

Ключевые слова: родины, крестины, обряд, говор, белорусско-украинское пограничье, вариантность, церковнославянизм, лексико-тематическая группа, родильно-крестильная обрядность.

MATERNITY CEREMONY AND CHRISTENING IN DIALECTS OF THE BYELORUSSIAN-UKRAINIAN BORDER ZONE: TRADITIONS, INFLUENCE, FEATURES

SUMMARY

The article investigates the lexical and semantic features of names of birthing and maternity ceremony and christening in the family ritual lexicon of dialects of the Belarusian-Ukrainian border zone. The considered lexicon has differences from the corresponding lexical group of the Byelorussian and Ukrainian. The alternativeness of the nominations is caused by influence of different Slavonic languages and local language features. During the investigation the features of adaptation of Old Church Slavonic language's elements by live folk language have been identified.

Keywords: Maternity ceremony, christening, a ceremony, a dialect, the Byelorussian-Ukrainian border zone, alternativeness, Old Church Slavonic language's element, a lexical group, birthing-christening ceremony.

Крыніцы і літаратура

1. Аспекти весільной та родильной обрядовості в Україні // [Электронны рэсурс]. Рэжым доступу: <http://tur.kosiv.info>. Дата доступу: 01.01.2014.
2. Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / Владимир Даль. Т. 3: П.– М.: Русский язык, 1980. – 555 с.
3. Лядецька А. В. Традиційна родильна обрядовість Наддніпрянщини в другій половині ХІХ – на початку ХХ століття // [Электронны рэсурс]. Рэжым доступу: <http://s-journal.cdu.edu.ua>. Дата доступу: 22.02.2012.
4. Медведчук Галина. Родильні обряды // [Электронны рэсурс]. Рэжым доступу: <http://garbuz.org.ua>. Дата доступу: 22.02.2012.
5. Новак В. С. Радзінна-хрэсьбінная абраднасць Гомельшчыны: семантыка дзеянняў і прадметнай атрыбутыкі // Фальклор і сучасная культура : матэрыялы ІІІ Міжнар. навук.-практ. канф., Мінск, 21–22 красавіка 2011 г. : у 2 ч. / рэдкал.: І. С. Роўда [і інш.]. – Мінск: Выд. цэнтр БДУ, 2011. – Ч. 1. – С. 112–114;
6. Новак В. С. Рэгіянальна-лакальныя асаблівасці радзінна-хрэсьбіннай абраднасці Гомельшчыны // Пересопницьке Євангеліе та рукописна традиція в історыі сьгоденні словянських культур; Словянознавство ХХІ століття : тенденцыі інтэграцыі і дыферэнцыяцыі : тези Міжнар. навук. канферэнцыі до Дня слов. пісьм. і культуры; 24–26 трав. 2011 р. / уклад. і відп. ред. Н. Г. Солоньска; НАНУ; Укр. ком. славістів; Ін-т археалогіі ім. М. Т. Рильскаго; Ін-т укр. мовы; Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; Укр. мов.-інф. фонд; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка; Ін-т філологіі; Переяслав-Хмельниц. держ. пед. ун-т. – К.: НБУВ, 2011. – С. 52–54.
7. Полный церковно-славянский словарь / сост. Г. Дьяченко. – Спб., 1898. – 1159 с.
8. Родильні (пологові) обряды // [Электронны рэсурс]. Рэжым доступу: <http://uk.wikipedia.org>. Дата доступу: 22.02.2012.
9. Словарь русских народных говоров: в 42 т. / под ред. Ф. П. Филина [гл. ред.]. Т. 29: Покорочеть-Попритчиться. – С-Пб: Наука, 1995. – 350 с.
10. Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр / А. С. Фядосік, А. С. Емяльянаў, У. М. Сысоў, М. А. Каладзінскі; Навук. рэд. К. П. Кабашнікаў. – Мн.: Бел. навука, 2001. – 422 с.
11. Тут і далей прыводзіцца фактычны матэрыял картатэкі лінгвістычнай лабараторыі кафедры беларускай мовы УА «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны» з указаннем лакалізацыі – населеных пунктаў раёнаў Брэсцкай (Іван. – Іванаўскі, Стол. – Столінскі) і Гомельскай (Браг. – Брагінскі, Ветк. – Веткаўскі, Гом. – Гомельскі, Добр. – Добрушскі) абласцей

і захаваннем фанетычных і граматычных адметнасцей мясцовага вымаўлення.

12. Фраземи родильних обрядів у лексикографічному описі // [Электронны рэсурс]. Рэжым доступу: <http://bestreferat.ru>. Дата доступу: 22.02.2012.
13. Фядосік, А. С. Беларуская сямейна-абрадавая паэзія / А. С. Фядосік / Навук. рэд. А. С. Ліс. – Мн.: Беларускі кнігазбор, 1997. – 126 с.
14. Хазанава К. Л. Трэці дзень вяселля ў лексіцы гаворак Гомельшчыны // Известия Гомельского государственного университета имени Ф.Скорины. – 2012. – № 1 (70). Гуманитарные науки. – С. 184-188.
15. Янкова Т. С. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны / Т. С. Янкова. – Мінск : Навука і тэхніка, 1982. – 432 с.

Харчишин Ольга

УДК 394.25(477.74+477.85)

ОБРЯД “МАЛАНКА” ТА МАЛАНКОВІ ПІСНІ НА УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОМУ ПОГРАНИЧЧІ

Виявлено регіональні особливості обрядового комплексу “Маланка” на українсько-молдовському пограниччі, що покриває буковинсько-бессарабський ареал. Ці особливості (“пляс”, “вивід дівчини в танець”, “купання Маланки”) дозволяють розглядати буковинсько-бессарабську Маланку як окремий тип у Правобережному (подністровському) однойменному комплексі. Добра збереженість текстів, їх репертуарна повнота, наявність архаїчних мотивів у різних виявах їх переосмислення засвідчують глибоке місцеве коріння та непростий шлях еволюції новорічно-маланкових пісень.

Ключові слова: Маланка, маланкові пісні, українсько-молдовське пограниччя, буковинсько-бессарабський тип, регіональні особливості, обрядодія, текст, мотив.

Усю карту побутування обряду *Маланка* етнолог О. Курочкін поділив на дві великі частини: Правобережний (подністровський) та Подніпровсько-Лівобережний комплекси. За цим поділом, *Маланка* на українсько-молдовському пограниччі належить до Правобережного (подністровського) регіонального комплексу [13, с. 109]. На українсько-молдовському пограниччі, а саме у Дністровсько-Прутському міжріччі (Буковина; північ Бессарабії), на думку вчених (Бостан [6], Спотару [20], Курочкін [13], Мироненко [14] та ін.), сформувалося головне територіальне ядро *Маланки* як давньослов'янського обряду. Дослідники звернули увагу, що в цій зоні українська *Маланка* та її

молдовські версії є найбільш життєстійкими, позначені глибокою архаїкою та різночасовими наверстуваннями. Зокрема, етномузиколог Я. Мироненко аргументував, що саме звідти розходяться ареали всіх типів маланкових пісень, і саме там трапляються їх реліктові форми [14, с. 124].

Маловивченими залишаються локально-зональні особливості *Маланки* українсько-молдовського пограниччя в контексті Правобережного регіонального комплексу, зокрема специфіка місцевих маланкових пісень. Це питання спробуємо з'ясувати на основі власних експедиційних записів фольклору [1-5], зроблених у 2000-х рр. на теренах північної Бессарабії, Буковини, Західного Поділля та Покуття, та з урахуванням доступних друкованих та архівних джерел попередників (до аналізу залучено понад тридцять таких джерел різного часу).

Спостереження за наявними записами вказують на загальну спільну схему здійснення обряду Маланки та водночас на певні локальні розбіжності в масках персонажів, у ході сценарію, в текстах тощо. У ранніх фіксаціях, що зроблені на Гуцульщині, Покутті, Західному Поділлі, усі записувачі звертали увагу передусім на обрядові переодягання (“хлопці ходять по селі з одним за дівку перебраним” (Паулі [24]); “парубка убирають за невісту”, тобто за жінку (Верхратський [7]), на обхідний характер театралізованої гри (“водять по хатах”), на обов’язковий сміховий елемент (“наробляючи смішними рухами” (Верхратський), “викидаючи різноманітні жарти, витівки для звеселення народу” (Головацький [8])). За описом 1858 р. Є. Дульського з Поділля, який процитував О. Дей, “тожу Маланку вів під руку старий, горбатий, кульгавий і лахманами вкритий Василь” [9, с. 32], що вказує на гумористично-сатиричну невідповідність пари. З коментарів І. Гальки, І. Верхратського дізнаємося тільки про одного персонажа цієї пари – про перебраного на жінку парубка, якому дають кужіль та веретено і водять по хатах [7, с. 69]. Із записів В. Шухевича – у гуцулів основні персонажі Василь та Маланка звалились князем та княгинею [23, с. 195], а отже, можемо припустити, уособлювали почитиву молоду пару.

Дещо відрізняється маскаррад Маланки у буковинських та бессарабських виявах: найгарнішого парубка перебирають за “невесту” тобто за наречену, яку звать *Маланкою*, чи *Панею*, і водять попід руки *козаки* чи *офіцера*. Обов’язковим є обхід з Маланкою тих дворів, де є дівчина “на порі” – там драматична гра з піснями про Маланку переважно завершується *плясом* для цієї дівчини. В. Завойчинський в описі звичаю с. Ленківці Хотинського повіту (1880), а за ним і П. Нестеровський (1905) підкреслювали цей нюанс обхідного звичаю: “обходять вночі доми переважно такі, де є *дівчиці відповідного віку*” [10, с. 1129], “Нарядившись [...], парубки з музикою обходять ті доми, де є *доросла дівчина*” [17, с. 128]. Це доповнення важливе, бо вказує на

приналежність буковинсько-бессарабського маланкування до передшлюбних звичаїв місцевої молоді, а отже, на його не лише розважально-побутовий, а й матримоніальний зміст. Такий же зміст маланкового обряду зафіксований у ХХ ст. у суміжжі з Буковиною – с. Тулові Снятинського району на Покутті. Василь Костащук, описуючи звичаї парубоцької громади цього села, зазначив: “Перед Новим роком парубки ходять з Маланкою [...] по хатах, де є дівчина, й там грають якусь комедію з давніх інтермедій та танцюють, а парубок, що ходить вечорами до тієї дівчини, “пляше” перед нею, за що дістає від неї подарунок – вишиту хустину” [12, с. 23].

Якщо взяти до уваги, що по українсько-молдовському суміжжі на Буковині та півночі Бессарабії виявлені давні звичаї парубочої й дівочої ініціації (т.зв. виведення в танець) [22], обряд парування та пісні-парованки під час вечорниць [21, с. 387-397], то передшлюбна функційність місцевої Маланки видається цілком вмотивованою. Усі ці звичаї тісно пов’язані та вказують на глибоко вкорінений та добре законсервований устрій молодіжних громад у цьому терені з архаїчними уявленнями про шлюб передусім як про санкцію громади.

Обрядовий комплекс Маланка в українсько-молдовському пограниччі передбачає низку заходів: 1) виготовленням масок, костюмів та вивченням ролей заздалегідь до Нового року; 2) підготовка учасників обрядодійства ввечері 13 січня: рядження, гримування, проба ролей; 3) маланкові обходи села з хором і музикантами: а) звертання до господаря з проханням дозволити маланкувати – “дім звеселяти”; б) виконання обрядового тексту; в) обдарування та подяка; 4) організація данцю (балю) на другий день після Маланки, під час якого дівчат на порі “виводили в танець”; 5) купання Маланки на Йордан. Захід № 4 є притаманними як для буковинсько-бессарабського ареалу, так і для суміжного Покуття, а захід № 5 винятково для буковинсько-бессарабської Маланки. Принаймні відомостей про купання Маланки з інших регіонів не маємо.

Обов’язковим елементом буковинсько-бессарабського маланкування був обрядовий *пляс*. В. Завойчинський описав його так: “Дівчина, отримавши від батька чи матері декілька дрібних монет, тримає гроші між своїми долонями і побрязкує ними. Один з парубків з шапкою в руках пляше перед нею, стараючись при цьому отримати з рук дівчини гроші, які вона зрідка по копійці кидає в його кучму. Пляс відбувається під спів інших парубків: Ой тупа-тупа! Тут грошей купа. А грошій нема, Лиш дівка сама” [10, с. 1127]. Інший опис маланкового плясу наводить В. Костащук: “Дівчина сидить на лаві або на постелі, і до неї підскакує парубок, стає перед нею, береться за підбоки й починає «підтрясатися», спочатку повагом, а далі розходиться, починає підскакувати, притупцювати ногами, все швидше з більшим запалом,

швидко перебираючи ногами, аж до втоми, або поки дівчина не скаже «досить» [12, с. 24]. Описаний звичай В. Костащука з с. Тулова (Покуття) близький до гуцульських плясань на Різдво. Наші записи з півночі Молдови підтверджують подальше життя звичаю плясання Маланки за описом Г. Завойчинського, коли дівчина у свій спосіб брала участь у танці (дражнилась та поступово кидала монетки). Правда, фіксуємо переважно попарний пляс ряджених відповідно до пізніших форм сценарію Маланки.

Ініціальне посвячення дівчат через вивід у *данець* – малодосліджений етнографічний факт регіональної традиції, який ще потребує належного вивчення. Про обрядовий вихід *хлопця* на перший танець вказували дослідники української традиції Покуття В. Костащук (поч. ХХ ст.) та Буковини І. Чеховський (кін. ХХ ст.) [12; 22]. Про звичай “виведення *дівчини* на танець” чи не вперше звернув увагу А. Мойсей, уважаючи його, як і виведення хлопця, “пережитком старожитнього ритуалу юнацької чи дівочої ініціації”, відомого в молдаван й українців Верхнього Попруття та в румунів Верхнього Сирету. Як зазначив дослідник, обряд здійснювався через участь посвячуваного в ритуальному танці чи в декількох танцях (“сабаш”, “корогяска”, “сирба” (“сирбяска”), “руський танець учотирьох”, “хора”) [15, с. 168].

В українських селах півночі Молдови посвячення в молодіжну громаду через вивід у танець стосувалось тільки дівчат. У деяких селах про це дотепер збереглися чіткі уявлення: “Вивели дівчину в танец, значить – вона вже дівує. До неї вже можуть хлопці приходити. Вже вона може йти на вечерниці” (Білявинці). Цей звичай побутував ще в другій половині ХХ ст. головню в порубіжних з Буковиною районах Молдови – Бричанському, Єдинецькому, Окницькому. Батьки дівчини, до якої приходили маланкарі, мали гідно заплатити візитерам. Навзаєм дівчину на другий день (або згодом) *виводили в данець* – запрошували до танцю на спеціально влаштовуваному танцювальному вечорі *данці*, “щоб та дівчина була в гонорі”. Інакше на дівчину чекали неприємності – хлопці її не запрошували танцювати або ще гірше – публічно виганяли з-посеред танцю. Сліди аналогій виявляємо і в селах Покуття на Коломийщині, Снятинщині, де у другій половині ХХ ст. хлопці дотримувались правила карати дівку, батьки якої зневажили й не пустили маланкарів до хати або поскупилися їм на винагороду. Такої дівчини не допускали якийсь час до клубу на танці або, коли вона танцювала, могли “вивести з танцю” – хлопець зупиняв музику, оголошуючи, що така-то дівчина має вийти з танцю і покинути клуб, музика починала грати марша, дівчині підносили віника і проганяли на

превелику їй ганьбу*. З метою збору коштів на *данец* у деяких селах ходили і парубочі гурти колядників на Різдво. Про це збереглася згадка у поетичному тексті зі с. Стара Таура Синжерейського р-ну Молдови:

Баришня Янжела за столом стояла,

За столом стояла та й гроші щитала...

Парубкам давала, щоб завтра гуляла [3, арк. 21].

Вдалось зафіксувати й образ *данцю* у щедрівці з с. Синьків Заліщицького району Тернопільської обл. (Зах. Поділля на межі з Буковиною):

Ой за ворота зелена трава. Гой дай, Божу!

А на тій траві сам данец ходив. Гой дай, Божу!

Ой ходив-ходив, всіх перед водив... [5, арк. 29 № 45].

Отож побутування звичаю *виведення дівчини в танець* не обмежується тільки Верхнім Попруттям та Верхнім Сиретом, на що вказував А. Мойсей, а охоплює, очевидно, ширші терени України з епіцентром у буковинсько-бессарабському регіоні.

У селах порубіжних з Україною районів Молдови фіксований і такий релікт, як обрядове очищення масок у звичаї *купати Маланку* на Йордан – скидати в ополонку чи обливати з відер студеною водою хлопця, який грав роль *Маланки*. Зазвичай, як оповідають очевидці чи учасники цієї обрядодії, після Водохреща, яке відправив священик, хлопця, який був Маланкою, роздягали до пояса і виливали йому на голову відрами студеною воду, після чого задля запобігання переохолодження натирали горілкою. Купання Маланки фіксуємо в українських селах на буковинсько-подільській Наддністрянщині [5, арк. 27 № 47]. У свідомості інформаторів подекуди ще збереглися архаїчні уявлення про потребу очищення *Маланки* як представника “іншого” світу.

Отож усі зазначені риси обрядового комплексу Маланка у зоні українсько-молдовського пограниччя розповсюджені головню на землях Буковини й Бессарабії, що дозволяє умовно виділити в Правобережному (подністровському) комплексі Маланки її *буковинсько-бессарабський тип*. Цей тип частково покриває й суміжні етнографічні регіони, більшою мірою Покуття та Гуцульщину, трохи меншою – Західне Поділля.

Сучасний ареал побутування *пісень про Маланку* суцільно чи досить щільно покриває усю широку смугу українсько-молдовського пограниччя по два боки українсько-молдовського державного кордону. Суцільне внутрішнє

* Зап. О. Харчишин 14. 07 2013 р. у с. Семаківці Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Чобанюк (Тупички) Євдокії Степанівни (1927 р.н., с. Семаківці, 4 кл. осв.); с. Замулиці того ж р-ну від Луканюк (Павлюк) Анни Михайлівни (1937 р.н., с. Замулинці, 7 кл. осв.)

заповнення півночі Молдови цими піснями, коли “українські варіанти змінюються молдавськими без прогалин” [14, с. 97], відзначав зокрема Я. Мироненко на основі власних експедиційних записів у 1970-1980-х рр.

На текстовому рівні маланкові пісні переважно вирізняються від інших жанрових груп наявністю ключових образів *Маланки і Василька* та мотивів з їхньою участю. На основі аналізу міфообрядових витоків образу *Маланки* О. Курочкін переконливо аргументував припущення, що вона є “складним контамінованим фольклорним образом”, який, очевидно, постав як “обрядове заміщення в народній свідомості язичницької богині слов’ян – Макоші” [13, с. 134-135, 231-243]. Макош належала до верховного пантеону язичницької релігії як богиня родючості, води, покровителька жіночих робіт й дівочої долі. У християнський час її основні сакральні функції перейняла св. Параскева П’ятниця – пряля, покровителька жіночих занять та шлюбних союзів. Веретено або кужіль як атрибути образу, мотив води, тяжіння до берегів річок, особливий семантичний зв’язок з роздоріжжями, ворожіння – визначення долі, переплетіння аграрних мотивів із шлюбними – вражаючі риси схожості образів богині Макоші, св. Параскеви П’ятниці з новорічною Маланкою [13, с. 231-235].

Серед маланкових пісень, записаних власноруч та разом із колегою Н. Пастух під час експедицій 2005-2009 рр. у Молдові, можна виділити дві групи. До першої належить невідома з ранніх записів пісня “Йа в Петрівочку нічка маленька” (вар. “Мала нічка Петрівочка”), яка локалізується в бессарабсько-буковинському помезов’ї з самобутнім мотивом *Маланка-пряля*. До другої – належать пісні, які більшою чи меншою мірою відомі й в інших місцевостях, де побутував (побутує) обрядовий комплекс Маланка. У більшості з цих пісень простежуємо від декількох до десятка мотивів, при чому визначити сюжетотворчий (домінуючий), не завжди можливо. Як і в записах попередників з різних місцевостей, до найчастіше вживаних належать мотиви: 1. *Маланка-подністрянка просить вітра висушити замочений фартух* 2. *Випасаючи качурів (качура), заблукала Маланка (далі М.) зустрічає в полі Василька-орача*. Також у досліджуваному репертуарі більше, ніж у записах з інших місцевостей, виявляємо пісні з мотивом 3. *М. сіє васильок, щоб виростити його та уквітчати себе до церкви*. Серед інших мотивів: 4. *М. недбайлива господиня*; 5. *М. вкраджена*; 6. *М. у ворожки*; 7. *М. – не робоча*; 8. *М. просить Василя взяти її з собою на гостину*; 9. *М. заручена*; 10. *застереження Василькові не гонити курей*; 11. *М. з парубками*; 12. *прохання пустити М. до хати (пошану дати)*; 13. *танець для Маланки* тощо. Ці мотиви більшою чи меншою мірою покривають увесь ареал побутування маланкових пісень.

Зупинимося на поширених на півночі Молдови піснях із мотивом *Маланка-пряля*. Його О. Курочкін схильний залічувати до числа архетипних

мотивів – ткацтво і прядіння характеризують культ Макоші, акт “новорічного прядіння символізував нескінченність людського буття” [13, с. 233]. Проте наявний матеріал засвідчує непростий шлях плинності народнопісенної традиції. В опублікованих записах ХІХ – першої половини ХХ століть відсутні маланкові пісні з мотивом *Маланка-пряля*. Серед доступних джерел вдалось виявити такі пісні лише у записах 70-80-х р. ХХ ст. Іваницького [11, с. 112-121] та Яківчука [18, с. 51]. У нашому експедиційному архіві ця пісня фігурує з дев’яти сіл п’яти районів Молдови. У переважній більшості варіантів є характерний для петрівчаних пісень зачин “*Йа в Петрівочку нічка маленька, не виспалася наша Маланка*” чи “*Мала нічка Петрівочка, не виспалася Маланочка*” з подальшою розповіддю про те, як *Маланка шовки (кідри)* пряла та й відсилала до батенька, матінки, сестри, брата й милого. Усі очікувано відмовляються від подарунка, приймає його тільки милий. Композиція розгортається у властивий для колядок і щедрівок спосіб періодичної повторюваності сегментів тексту з заміною окремих слів: “матінки” на “батенька”, “сестрички”, “братчика”, “милого”. За змістом та композицією цей твір не відрізняється від багатьох величальних колядок і щедрівок дівчині з весільною символікою *про надання переваги милому*, що побутують у різних місцевостях України, у т.ч. на Буковині й Бессарабії. Можливо, саме з цього циклу обрядовості (величальних колядок) і походить згадана пісня у сучасному вигляді, яка знайшла своє місце у маланковому комплексі, мабуть, вже на пізнього етапі розвитку. Отож виходить, що архетипний мотив *новорічно-маланкового прядіння* знайшов пісенне оформлення за зразком колядки та заповнив свою обрядову нішу.

До локальних варіантів належить запис зі с. Чапаївка Дрокіївського р-ну, в якому *Маланка сукала шовкові шори*. Також записано декілька варіантів, як *Маланка біль білила* аналогічно до відомого колядкового мотиву. Цей останній мотив у варіантах “Ой над річку над бистрою”, “Щедрий вечір, добрий вечір” у деяких селах Буковини та Бессарабії перенесений також у цикл йорданських щедрівок без згадки про Маланку. Цементуючим чинником, що закріплює тексти чи сегменти текстів з інших циклів зимової обрядовості у традиції маланкового комплексу, виступає, очевидно, мелодика. Як підмітив А. Іваницький, в цьому творі “наспів маланковий, належить до архаїчних” [11, с. 107], що визначає його як маланкову пісню. Домінування мотивів *прядіння, сукання, вибілювання* у багатьох текстах та композиційна стрункість цих текстів, як вважаємо, пов’язана із близькістю зображуваного до реалій місцевої традиційної культури, в якій народне ткацтво було одним з основних промислів. Цей пісенний мотив потверджували як належні рухові імітації Маланки, так й атрибути її костюма (демонстрування вправності у ремеслі,

сідання до ткацького верстата, тримання веретена і кужеля в руках). Зауважмо, що колядковий мотив *дівчина біль білила* О. Потебня схильний був трактувати як шлюбний: “біль” – ознака нареченої, її робота, прання – це заняття нареченої [19, с. 47]. Саме зі шлюбною конотацією цей мотив сприймається в традиції ХХ–ХХІ століть. Мотив *дівчина біль білила* характерний і для молдавського фольклору.

Отож, на матеріалах власних записів із Буковини, Бессарабії та суміжних теренів через декілька десятків років після польових досліджень О. Курочкина та Я. Мироненка маємо змогу бачити дивовижну стійкість збереження обряду *Маланка* та маланкових пісень, їх сучасне активне побутування. Архаїчний зміст, поетичне втілення та динаміка переосмислення мотиву *Маланка-пряля*, як і деяких інших, засвідчують глибоке місцеве коріння маланкових пісень та непростий шлях їх еволюції.

Харчишин Ольга

ОБРЯД “МАЛАНКА” И МАЛАНОЧНЫЕ ПЕСНИ НА УКРАИНСКО-МОЛДОВСКОМ ПОГРАНИЧЬИ

РЕФЕРАТ

Выявлены региональные особенности обрядового комплекса "Маланка" на украинско-молдовском пограничьи, что покрывает буковинско-бессарабский ареал. Эти особенности ("пляс", "вывод девушки в танец", "купание Маланки") позволяют рассматривать буковинско-бессарабскую Маланку как отдельный тип в Правобережном (Поднестровском) одноименном комплексе. Хорошая сохраненность текстов, их репертуарная полнота, наличие архаичных мотивов в разных проявлениях их переосмысления свидетельствуют о глубоких местных корнях и непростом пути эволюции новогодне-маланочных песен. Ключевые слова: Маланка, маланочные песни, украинско-молдовское пограничье, буковинско-бессарабский тип, региональные особенности, обрядодействие, текст.

“MALANKA” RITE AND MALANKA SONGS IN UKRAINIAN-MOLDAVIAN BORDER ZONE

SUMMARY

We have discovered a number of regional peculiarities of the ceremonial complex “Malanka” on the territory of Ukrainian-Moldavian boarder line in Bukovyna and Bessarabia. These peculiarities such as “prance” “taking a girl to a dance”, “Malanka bathing” allow us to view Malanka from Bukovyna and Bessarabia as a separate type within Right-bank (Trans-Dniester) complex.

A good quality of preserved lyrics, their repertoire, various manifestations of archaic motives prove the deep rooting and complex evolution of the New Year and Malanka songs.

Key words: Malanka, Malanka songs, Ukrainian-Moldavian boarder zone, Bukovyna and Bessarabia type, ceremonial action, regional peculiarity, song lyrics, motive.

Джерела та література

1. Архів ІН НАН України. – Фонд 1. – Опис 2. – Од. зб. 524 // Фольклор українців Молдови / зап. О. Харчишин. 2005 р.
2. Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од. зб. 543 // Фольклор українців Молдови / зап. Н. Пастух, О. Харчишин. 2006 р.
3. Архів ІН НАН України. – Од. зб. 567 // Фольклор українців Молдови... 2007 р.
4. Архів ІН НАН України. – Од. зб. 582, 597 // Фольклор українців Молдови... 2008 р., 2009 р.
5. Архів ІН НАН України. – Од. зб. 570 // Матеріали фольклористичної експедиції з теренів Подільської та Буковинської Наддністрянщини / зап. О. Харчишин. 2008 р.
6. Бостан Г. К. Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора / Г. Бостан. – Кишинев, 1985. – 146 с.
7. Верхратський І. Про “Маланку” / І. Верхратський // Правда : письмо літературно-політичне. – 1876. – Ч. 2. – С. 69-72.
8. Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / Я. Головацкий. – Ч. 3, отд. 2. – Москва, 1878.
9. Дей. О. Величальні пісні українського народу // Колядки та щедрівки. Зимова поезія трудового року / упор. О. Дей. – Київ, 1965. – С. 9-40.

10. Завойчинській В. Селение Ленковцы Хотинского уезда : историко-статистическое описание. Религиозное состояние и суеверья / В. Завойчинській // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1880. – № 24. – С. 1128-1136.
11. Іваницький А. Історична Хотинщина : музично-етнографічне дослідження. Збірник фольклору / А. Іваницький. – Вінниця, 2007. – 576 с.
12. Костащук В. Парубоцька громада в с. Тулові на Покуття, в Галичині / В. Костащук // Побут. – Київ, 1929. – № 4-5. – С. 22-25.
13. Курочкін О. Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка” (з історії народних масок) / О. Курочкін. – Опішне, 1995. – 380 с.
14. Мироненко Я.П. Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре: история и современность / Я. Мироненко. – Кишинев : Штиинца, 1988. – 142 с.
15. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / А. Мойсей. – Чернівці, 2008. – 320 с.
16. Народныи звичаи и обряды з околлиц над Збручем, описаны Игнатием Гальком / І. Галько. – Ч. 2. – Львів, 1862. – С. 16-17.
17. Нестеровский П. А. Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П. Нестеровский. – Варшава : Сатурн, 1905. – 176 с.
18. Пісні з наддністрянського села / фольклорні записи та упор. А. Яківчука, нотація мелодій К. Смаля. – Чернівці, 2008. – 416 с.
19. Потєбня А. Объяснения малорусских и сродных народных песен / А. Потєбня. – Т. 2. – Колядки и щедровки. – Варшава, 1887. – 810 с.
20. Спотару Г. Народна драма “Меланка”: її типи та версії / Г. Спотару // Народна творчість та етнографія. – 1982. – № 1. – С. 54-58.
21. Харчишин О. Вечорничні пісні-парованки українців півночі Молдови: локальне, регіональне, загальнонаціональне / О. Харчишин // Народознавчі зошити. – 2013. – № 4. – С. 387-397.
22. Чеховський І. Ритуальна посвята через танець / І. Чеховський // Берегиня. – 1999. – № 1. – С. 10-16.
23. Шухевич В. Гуцульщина / В. Шухевич. – Т. 4. – 1904. – С. 196-199.
24. Pieśni ludu ruskiego w Galicyi / zebrał Z. Pauli. – Lwów, 1839. – 184 s.

УДК 930:801.81:398 (438) О. Кольберг

ПОСТАТЬ ОСКАРА КОЛЬБЕРГА У СУЧАСНОМУ ПОЛЬСЬКОМУ НАРОДОЗНАВСТВІ

Проаналізовано наукову рецепцію методів та принципів збирацької роботи Оскара Кольберга у працях польських дослідників, а також окремих фольклорно-етнографічних видань видатного вченого, присвячених українському фольклору.

Ключові слова: Оскар Кольберг, фольклор, фольклорно-етнографічна розвідка, систематизація фольклору, методика.

Оскар Кольберг – ключова постать польської фольклористики та етнографії. Його наукова спадщина справила потрійний вплив на становлення та еволюцію польського народознавства. По-перше, О. Кольберг – один із фундаторів фольклористики й етнографії, через те його праці закладали основи цих наукових дисциплін. Методологія та методика його досліджень, стратегія систематизації явищ народної культури містять чимало цінного для сучасних дослідників. Навіть у своїх помилках, ваганнях і зміні поглядів (а часом саме завдяки оголенню таких дослідницьких “зламів”) О. Кольберг залишається надзвичайно важливою постаттю для досягнення базових стратегій польської фольклористики.

По-друге, адекватна рецепція наукової спадщини О. Кольберга включає в себе не лише вивчення його внеску в польську фольклористику, а й вплив на європейське народознавство. Праці О. Кольберга дають величезний матеріал для порівняльних студій над методикою збирання і систематизації фольклору сучасних дослідників вчених інших європейських держав. Це дає можливість висвітлити контактні впливи і визначити роль праць О. Кольберга у становленні й розвитку європейської і світової фольклористики.

По-третє, стан сучасного, переважно антропоцентричного, народознавства диктує потребу адаптації наукової спадщини О. Кольберга. Не лише всебічного дослідження й упорядкування здійснених ним записів, а й актуалізації цього величезного наукового матеріалу в сучасному культурному процесі. Інакше кажучи, переведення праць дослідника з “музейної” в актуальну сферу наукового побутування.

Оскар Кольберг – знакова постать у польській фольклористиці й етнографії. Один із фундаторів польського народознавства, учений залишив глибокий слід у польській науці. Його творча діяльність викликала численні схвальні відгуки сучасників, а наукова спадщина після смерті вченого тривалий

час продовжувала видаватися, справляючи значний вплив на еволюцію фольклористики. Про видатного науковця написано чимало спеціальних досліджень. У Польщі вивченням творчої спадщини займається Культурне Товариство ім. Оскара Кольберга, Музей ім. Оскара Кольберга в Пшисухах, Польське Народознавче Товариство у Вроцлаві та Інститут ім. О. Кольберга у Познані.

Початок творчої діяльності О. Кольберга припадає на часи пізнього романтизму і позитивізму. Виступивши продовжувачем перших збирачів і систематизаторів фольклорної спадщини – З. Доленги-Ходаковського, В. Залеського (“Пісні польські та українські галицького люду” – “Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego”, Львів, 1833), Ж. Паулі (двотомна збірка українських пісень “Пісні українського народу в Галичині. Зібрав Жегота Паулі” – “Pieśni ludu ruskiego w Galicyi. Zebrał Żegota Pauli”, Львів, 1839-1840), О. Кольберг не лише розгорнув колосальну за масштабом роботу зі збирання, систематизації та видання записів народної творчості, а й став одним із фундаторів наукової методології фольклористики та етнографії.

Важливою особливістю становлення польського народознавства є те, що від початків заснування фольклористичних товариств у Польщі у поле зору науковців потрапляли не лише явища польської народної культури, а й творчість інших слов'янських народів, зокрема українців. Засноване 1800 року “Варшавське наукове товариство” (“Warszawskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk”) не обмежувало вивчення народної культури лише польською, значно розширюючи географічні рамки на території порубіжних країн [7, 13]. Частина учених трактувала українську культуру порубіжних регіонів як похідну від польської – “Задністрянська околиця між Стриєм і Лімницею” (1811) І. Червінського, “Польський люду” (1830) Л. Големб'ювського, збірник українських і польських галицьких пісень Вацлава з Олеська (В. Залеського, 1833) та ін. Інша частина науковців визнавала мовну і культурну єдність українських земель, навіть розділених кордонами різних держав, до яких вони входили на початку ХІХ ст. Серед них – Зоріан Доленга-Ходаковський, який у своїх фольклористичних мандрівках відвідав Правобережну і Лівобережну Наддніпрянщину, Київщину, Чергнігівщину. Його подвижницька праця, зокрема трактат “Про дохристиянську Слов'янщину” (1818), справила значний вплив на поширення зацікавленень народною творчістю. Заклик збирати і вивчати пам'ятки “з-під сільської стріхи” був підхоплений багатьма сучасниками. Дослідник зокрема відзначав, що діалекти волинян і галичан належать до південно-руської, тобто української мови. А особисте знайомство з ученими-вихідцями із Закарпаття (П. Лодієм, В. Кукольником, І. Орлаєм та ін.) дало йому відомості для твердження, що нею розмовляють “аж до річки Тиси”.

Проте незважаючи на такі розходження в трактуванні етнічної приналежності культури порубіжних регіонів, збирачі й дослідники віддавали належне українському фольклорові й охоче записували й видавали його твори. Так, 1833 р. у Львові вийшов друком збірник “Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z muzyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego. Zebrał i wydał Wacław z Oleska”. У ньому польські та українські пісні передані польською транскрипцією й не розділені, з огляду на дослідницьку позицію автора-упорядника, проте кількісно український матеріал значно переважав польський. Географічний принцип у цьому збірнику дотриманий, проте не є основним. фольклорний матеріал згрупований у двох розділах (за Вуком Караджичем): “Пісні жіночі” та “Пісні чоловічі”.

Попри помітну непослідовність дослідницьких стратегій, уже в своїх перших виданнях польські вчені-фольклористи дотримувалися переважно географічного принципу систематизації матеріалу, який і досі є найбільш поширеним у польському народознавстві. Звісно, “систематизацією” це можна назвати доволі умовно, оскільки наукова паспортизація як необхідна умова запису й публікації фольклорно-етнографічного матеріалу сформується значно пізніше, в другій половині XIX ст. Ранні фольклористичні видання вказують лише узагальнено на регіон запису й не містять жодних додаткових подробиць. Дуже часто до збірників потрапляють матеріали, опубліковані в інших виданнях, записані іншими збирачами, причому здебільшого навіть без вказівки на джерела. Проте це вже були справді наукові публікації, на відміну од цілої хвилі романтичних містифікацій, які заповнили європейський культурний простір на зламі XVIII-XIX століть (згадаймо серед них лише найяскравішу сторінку – “Пісні Оссіана”, авторську стилізацію в дусі народної творчості).

Прихід у польську фольклористику Оскара Кольберга символізував настання нового етапу розвитку народознавства. Його титанічна праця у справі збирання, систематизації та видання величезних масивів народнопоетичної творчості стала найбільшим внеском у становлення польської фольклористики та етнографії, вироблення наукових засад запису, систематизації та видання явищ народної культури і побуту. За життя дослідника опубліковано 38 томів монументальної праці “Народ, його звичаї, спосіб життя, мова, перекази, прислів'я, обряди, пісні, ігри, музика і танці” (“Lud. Jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, zabawy, pieśni, muzyka i tańce”, 1857-1890), куди ввійшли дослідження про українську народну творчість та матеріальну культуру: “Покуття”, “Холмщина”, “Перемишлянщина”, “Волинь”, “Казки з Полісся”, “Поділля”, “Русь Червона” і “Русь Карпатська”. Повне зібрання творів О. Кольберга становить понад 80 томів.

На середину ХІХ ст. в польському народознавстві сформувалися доволі представницькі школи – міфологічна та антропологічна, Проте Кольберг не приєднався до жодної з них [7, 89]. Учений не поділяв теорії запозичень, натомість прагнув найповніше окреслити саме специфічність регіональної народної культури. В його науковій діяльності були сформовані фундаментальні наукові принципи польського народознавства, що неодноразово відзначали сучасники – напр., І. Коперницький (I. Kopernicki Oskar Kolberg. – Kraków: Jagel. bibl., 1889), Й. Бистронь (J. Bystron, Wstęp do ludoznawstwa polskiego. – Lwów: Jakubowski, 1926) та ін. Цей процес становлення наукової методики у праці Кольберга тривав довго, в ньому дослідники виокремлюють кілька періодів.

Перший із них має виразну домінанту: організація масового фольклористичного руху. Кольберг прагнув якомога ширше охопити території Польщі, залучити до збирання фольклорного матеріалу значну кількість ентузіастів. Це йому вдалося, дослідник одержував колосальну кількість записаних матеріалів, систематизував і видавав їх, дотримуючись спершу доволі чітких, проте спеціально не декларованих принципів. Прагнення до широти охоплення матеріалу спричинило й певні слабкі сторони його дослідницької методики. Зокрема, одним із принципів Кольберга було представлення вичерпного числа варіантів народних пісень, кількість яких учений вважав скінченною, ігноруючи невпинність процесу творення народних перлин і їх постійної змінюваності. Через те більшість його фольклорних видань переобтяжена некритично відібраними варіантами, на що вказували сучасники вченого. Особливо цікавими в цьому плані є критичні зауваження І. Франка, який загалом високо ставив працю Кольберга [1].

Від тематичних, жанрових принципів систематизації, в цілому панівних у перших виданнях О. Кольберга, дослідник переходить до регіональних, керуючись при цьому стратегією якнайглибшого проникнення в специфіку побуту, звичаїв, культури певної місцевості: “Розпочинаючи дослідження маловідомої народності, автор знайомиться як з нею, так і з місцевістю, спочатку з праць своїх попередників, вивчаючи історію, археологію і етнографічні матеріали, а тоді О. Кольберг робить екскурсії з власними спостереженнями”, – зазначав Ц. Нейман [6, 484]. У процесі вивчення народних пісень Кольберг доходить висновку про тісний їхній зв’язок із побутом, звичаями, обрядами народу, які всі разом створюють неповторне середовище побутування автентичного фольклору. З фахівця-музиканта, закоханого в перлини народної музики, Кольберг перетворюється на досвідченого етнографа-професіонала: “Вже близько 1840 р. або рік швидше ми почали збирати пісні, музику народу в околицях Варшави. Незабаром помітили тісний

зв'язок цих творів з обрядами, звичаями і побутом народу. Це спонукало нас при записуванні пісень і мелодій занотовувати і причини їх виникнення, уявляти собі цілу ситуацію, котра покликала їх до життя” [4, 2].

У цей час починається другий період діяльності О. Кольберга, упродовж якого остаточно формуються принципи регіональної систематизації фольклорно-етнографічного матеріалу. Юліан Маслянка у статті “Фольклор в поглядах покоління романтиків” наводить характерну цитату з листа Кольберга до Феофіла Ленартовича від 5 травня 1857 р.: “Щодо слів цих пісень, даруй, що не всюди і не в досконалості я поділяю Твою думку. Вірю я, що задивляючись оком поета, ти міг багато тут неприємних речей для себе добачити, але ж я не збираю пісні лише тільки для складеної поезії в них. Є і будуть вони цікавою скарбницею для [...] лінгвістів, істориків, для людей, що мають окреслити не лише духовність народу, не тільки його моральну і аморальну вдачу, його звичаї, а й зовнішню оболонку... шукають правди, яка як негарне біля прекрасного в піснях кожного народу лежить. Такими, якими во-ни є, збирач повинен їх представити, не вільно йому в них нічого додати ані узяти” [5, 24-25].

Посада керівника етнологічної секції Антропологічної Комісії зобов'язувала О. Кольберга до формулювання певних інструкцій у тій широкій роботі, що провадилася в цих рамках. Так була написана “Інструкція для дослідження народних властивостей” (“Instrukcija do badania właściwości ludowych”). Проте найповніше основні принципи записування та систематизації фольклорно-етнографічного матеріалу були сформульовані 1865 року в листі до редакції “Варшавської бібліотеки” [3, 102–105]. 11 пунктів цієї програми викликали жваве обговорення і схвальні відгуки в наукових колах.

Працям О. Кольберга та ін. представникам географічного методу були властиві певні недоліки, за які їх неодноразово критикували. Скажімо, на хиби методики систематизації третього тому “Рокucie” вказував І. Франко, відзначаючи помітну хаотичність групування матеріалу, переобтяженість повторами й публікацією невизначених варіантів пісень. Дотримання регіонального принципу в інтерпретації О. Кольберга означало збирання й публікацію якомога більшої кількості матеріалу, властивого для певної місцевості що неминуче призводило до переобтяження видань, публікації малозначущих варіантів, повторів тощо. А втім, ці недоліки характерні для всієї фольклористики та етнографії тих часів, оскільки мусив минути тривалий час, поки в науці в численних дискусіях утвердилися стабільні принципи паспортизації, коментування і видання витворів народної культури. Наукова вартість виданих томів кольбергівської спадщини, – на переконання польського дослідника Р. Гурського, – залежала від того, чи вміщені матеріали зібрані самим дослідником, подані кореспондентами, чи взяті з друкованих праць

інших авторів, преси. Такий спосіб залучення різних джерел призводив до неоднорідності використаного матеріалу, та й тогочасні збирачі не раз грішили, записуючи твори літературною мовою, або свідомо приховуючи говіркові особливості, характерні для тієї чи іншої місцевості. Про ці особливості тогочасної етнографії та фольклористики повідомляється в праці І. Коперницького (Kopernicki I., Oskar Kolberg, Kraków, 1889).

Повернення Польщею незалежності (1918) дає поштовх для активізації наукового життя, зокрема й народознавства. Етнографія і фольклористика на університетських кафедрах Львова, Кракова, Познані, Варшави, Вільно набуває статусу академічної дисципліни, стає предметом широкого зацікавлення в колах науковців-ентузіастів. Цей період пов'язаний з іменами таких молодих дослідників, як Я. Бистронь, Є. Франковський, К. Мошинський та ін. У цей час важливим центром розвитку етнографії та фольклористики стає Народознавче товариство. З ним пов'язана діяльність Я. Чекановського, А. Фішера, К. Нітша. З призначенням Головою установи Яна Чекановського (1882-1965), а секретарем Адама Фішера (1889-1943), відновлюється структура та основні дослідницькі напрямки Товариства. В цей період Адам Фішер виконує обов'язки не тільки редактора і секретаря „Ludu”, а й адміністратора видавництва, коректора, скарбника, дбає про розвиток бібліотеки, підтримує контакти із західноєвропейськими вченими, листується з численними науковими установами та видавництвами.

Помітне місце в історії польської етнографії, фольклористики та Народознавчого товариства займає постать відомого дослідника Северина Удзели (1857-1937), безпосереднього продовжувача справи Оскара Кольберга, завдяки якому польська етнографія зберігала зв'язок з етнографією XIX ст. С. Удзела, не маючи фахової підготовки, репрезентував тип збирача-аматора, який користувався виключно описовою методикою, а народознавчу діяльність сприймав як суспільний обов'язок, мета якого – збереження селянської культури для майбутнього. Поєднуючи педагогічну діяльність із народознавчою, збір фольклорно-етнографічних матеріалів він провадив у місцях визначених місцем проживання і праці. Значну роль в осмисленні наукової спадщини О. Кольберга відіграли праці С. Лама (Lam S., Oskar Kolberg, Lwów, 1914), Я. Бистроня (Bystroń J. Bibliografia etnografii polskiej, Kraków, 1919) та ін.

У наш час польські дослідники знову звернулися до „Ludu” О. Кольберга та до його обширної рукописної спадщини і дали нову оцінку діяльності славетного збирача фольклору. Відомі сучасні вчені — Ю. Кшижановський, Й. Гаєк, Й. Буршта — визнають, що навіть томи, перевантажені описовим матеріалом і недосконалі з точки зору наукових принципів упорядкування,

мають значну вартість як для фольклористів і етнографів, так і для літературознавців, мовознавців та соціологів. Праці сучасних польських дослідників – Я. Маслянки, М. Грухманової, А. Скрукви, Е. Міллерової, В. Беньковського, С. Урбаньчика та багатьох інших науковців – по-новому висвітлюють відомі сторінки спадщини Оскара Кольберга, відкривають і оприлюднюють нові й призабуті матеріали його титанічної наукової праці. Приємно відзначити, що серед численних досліджень спадщини видатного польського вченого не останнє місце посідають і праці сучасних українських дослідників – В. Юзвенко, Л. Вахніної, І. Збир, С. Макарчука, Р. Тарнавського, О. Дмитренка, С. Баженової та багатьох інших.

Отже, наукова спадщина видатного польського етнографа і фольклориста Оскара Кольберга вже друге століття поспіль викликає пильний інтерес дослідників. Виробивши наукові засади географічного методу систематизації фольклорно-етнографічного матеріалу, дослідник сповідував такі принципи запису, інтерпретації та видання. 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. По-друге, О. Кольберг зумів об'єднати навколо себе чимало ентузіастів, організувавши процес масового збирання народної творчості. По-третє, дослідник не розглядав фольклор як запозичення, а як складову культури і підкреслював його локальні специфічні риси.

Церковняк Іванна

ОСКАР КОЛЬБЕРГ В СОВРЕМЕННОМ НАРОДОВЕДЕНИИ

РЕФЕРАТ

Проанализирована научная рецепция методов и принципов собирательской работы Оскара Кольберга в исследованиях польских ученых, а также отдельных фольклорно-этнографических изданий выдающегося ученого, посвященных украинскому фольклору.

Ключевые слова: Оскар Кольберг, фольклор, фольклорно-этнографическое исследование, систематизация фольклора, методика.

OSKAR KOLBERG IN MODERN POLISH ETHNOLOGY

SUMMARY

The scientific methods and principles of Oskar Kolberg work are analyzed in the works of Polish researchers, as well as some folklore ethnographic publications of prominent scientist devoted to Ukrainian folklore.

Key words: Oskar Kolberg, folklore, folklore and ethnographic investigation, systematization of folklore, methodology.

Джерела та література

1. Болтарович З. Україна в дослідженнях польських етнографів XIX ст. - К.: Наук. думка, 1976.
2. Збір І. “Покуття” Оскара Кольберга в рецепціях Івана Франка: полеміка чи діалог? // Мандрівець. - 2006. - № 4. - С. 23-28.
3. Kolberg O. Korespondencja Oskara Kolberga, cz. I (1837-1876) // Kolberg O. Dzieła wszystkie. - Wrocław-Poznań: PTL, 1965. - Т. 64.
4. Kolberg O. Pokucie, cz. I. // Kolberg O. Dzieła wszystkie. - Wrocław-Poznań: PTL, 1962. - Т. 29.
5. Maślanka J. Folklor w poglądach pokolenia romantyków // Oskar Kolberg: Materiały sesji naukowej. Kraków, 26 XI 1994 r. – Polska Akademia Umiejętności. W służbie nauki. – Nr 1, 1998. – S. 13-26.
6. Нейман Ц. Покутье. Этнографический этюд. Сост. Оскар Кольберг, с политипажами по рисункам Т. Рыбаковского. – Краков. I. 1882. II. 1883: Библиография // Киевская старина, 1884. - Т. 3. - С. 482-487.
7. Юзвенко В. А. Українська народна поетична творчість у польській фольклористиці XIX ст. - К.: Вид-во АН УРСР, 1961.

УДК 37. 017. 4+159.946. 3; 159. 922.4

**ПРОБЛЕМА ЗБЕРЕЖЕННЯ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
СТУДЕНТІВ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ
(з досвіду роботи кафедри української філології
і культури ДонНУ)**

Стаття присвячена проблемам етнічної ідентичності молоді в умовах глобалізації. Основна увага акцентується на питаннях етнокультурного виховання студентів у поліетнічному середовищі Донеччини. Аналізується значення етнокультурного проектування для формування етнічної ідентичності студентів.

Ключові слова: глобалізація, етнічна ідентичність, етнокультурне виховання, етнокультурне проектування.

Сьогодні, на зламі двох тисячоліть, людство опинилося у вирі процесів глобалізації: формується на принципах універсальності єдиний інформаційний простір та єдина структурно-функціональна система людства, «життя в сучасному світі вже не вкладається у звичні для більшості людей межі їх традиційної самоідентифікації» [1, с. 6], відбувається зближення культур, і, як наслідок цього, «розмиваються межі» етнічної самосвідомості, згасає історична пам'ять окремих етнічних спільнот, порушується ментальний зв'язок поколінь, деформується система національних і етнічних цінностей. Усе це в загальнолюдському вимірі може призвести до повної асиміляції таких спільнот, втрати ними етнокультурної самобутності, що фактично означає їх зникнення з обличчя планети. У межах держави глобалізаційні процеси можуть мати негативний вплив на розвиток національної культури й (у комплексі з несприятливими геополітичними чинниками) навіть становити загрозу її суверенітету й територіальній цілісності.

З огляду на викладене вище, в Україні набуває особливої актуальності пошук нових дієвих підходів до виховання національно свідомої особистості, здатної протистояти негативним впливам різноманітних трансформаційних процесів в умовах глобалізації, розуміти унікальність і неповторність свого народу й інших народів світу в полікультурному просторі, відчувати своєрідність і красу народних традицій і брати активну участь у збереженні й розбудові національної матеріальної та духовної культури. Особливої уваги й глибокого наукового осмислення вимагає питання етнокультурного виховання дітей і молоді в поліетнічних регіонах, одним із яких є Донеччина. Так, на території Донеччини, за переписом 2001 року, із 134 зареєстрованих в Україні

національностей проживають представники 133. Поліетнічність Донбасу, за спостереженнями А. Шайхатдінова, поєднується із чітко вираженою наявністю значної кількості біетнорів, осіб із подвійною (україно-російською) ідентифікацією, у яких досить розмитим та нечітким є кордон між українською та російською ідентичностями [4]. У таких умовах (сюди треба ще додати й чинник географічного порубіжжя) пошук механізмів формування / збереження етнічної й національної ідентичності є вкрай важливим.

Як свідчить практика, одним із таких механізмів в умовах сьогодення є етнокультурне проектування – різновид інноваційної, творчої діяльності, спрямованої на збереження, підтримання, розвиток і популяризацію феноменів етнічної культури, зміцнення етнічної свідомості громадян [5, с. 131-132]. Для студентів спеціальності «Культурологія» Донецького національного університету розроблення і впровадження етнокультурних проектів під керівництвом викладачів кафедри української філології і культури є одним із важливих аспектів фахової підготовки, формування їх професійної компетентності. Як зауважує С. Кримський, «саме культура розвиває особистість людини, формує людей, нові покоління. І в напрямі саме культури проходить головна магістраль національної ідентифікації. Звичайно, велике значення має державний чинник – національний суверенітет, національна політика, але ці питання наразі починають поступатися культурним процесам» [Цит. за 1, с. 415].

Донеччина, як і будь-який регіон України, багата на традиції, обряди, звичаї, ремесла, що становлять невичерпне джерело для різноманітних культурних заходів, які, у свою чергу, сприяють вихованню молодого покоління в національній і духовній традиції, формуванню справжніх цінностей, а також впливають на подолання тих чинників, які «дезорієнтують національну ідентифікацію» [1, с. 9].

Робота над етнокультурним проектом є комплексною й передбачає: а) забезпечення теоретичної бази для професійного бачення майбутніми культурологами етнокультурних явищ, а також формування практичних навичок етнокультурологічних досліджень і проєктивної діяльності у сфері культури. У цьому контексті особливе значення мають дисципліни: «Етнокультурологія», «Прикладна культурологія», «Етнокультурне проектування», «Українська етнокультура сім'ї та побуту», «Етнографічна практика»; б) вивчення студентами етнокультурних феноменів (традицій, звичаїв, обрядів, предметів побуту й творів декоративно-прикладного мистецтва), які є носіями історичної пам'яті народу, втіленням його неповторного світовідчуття; в) осмислення значення досліджуваних явищ у контексті етнічної, національної, світової культури; г) аналіз проблем і перспектив існування етнокультурних явищ у сучасних умовах та їх

розвивально-виховного потенціалу для нинішнього й майбутніх поколінь;
г) розроблення і реалізацію комплексу заходів, спрямованих на збереження й популяризацію відповідних феноменів етнокультури.

Майбутні культурологи під керівництвом викладачів кафедри української філології і культури Наталії Петрівни Шаповалової та Олени Вікторівни Антонюк систематично розробляють і втілюють у життя власні (різні за масштабом але однаково вагомими за педагогічно-виховним значенням) етнокультурні проекти, які дають можливість поглибити знання з етнокультурології, етнографії, історії культури, прикладної культурології, а також реалізувати свій творчий потенціал. Це різноманітні за тематикою майстер-класи (з мотанкарства, писанкарства, витинанки, вишивання, виготовлення глиняної іграшки, приготування страв традиційної української кухні та ін.), екскурсії та етнографічні експедиції з метою вивчення етнокультурної специфіки етнічних спільнот Донеччини (греків Приазов'я, євреїв, ромів та ін.), а також народні календарні свята: (День Наума, свято Катерини, Андріївські вечорниці, зустріч весни та ін.). З 23-го по 25-те грудня 2013 року вперше в житті кафедри було реалізовано масштабний проект – Фестиваль колядницьких гуртів «Віфлеємська зірка», який пройшов на філологічному факультеті. Розробленням проекту займалися студенти 4-го курсу спеціальності «Культурологія», а об'єднав він майже всіх студентів-культурологів з 1-го по 4-й курс, представників фізико-технічного, економіко-правового, економічного факультетів і численних гостей – творчі колективи Донеччини.

Проблеми, які визначають актуальність проекту, охоплюють кілька площин, а саме: сфери художньої, духовної, історичної, моральної, професійної та інших культур [З. с. 79-95]. Автори проекту, спираючись на опрацьовані наукові джерела з теми, а також на результати самостійно проведеного анкетування студентської аудиторії, сформулювали їх так:

- загроза втрати народами (зокрема – українським) етнокультурної самобутності під впливом глобалізаційних процесів;
- експансія масової культури, що є денаціоналізованою за формою і змістом;
- неусвідомлення суспільством духовної самобутності національної культури та історії;
- експансія «чужих» цінностей, наприклад, популяризуються свята, які є чужими для української культури й традицій тощо;
- нереалізованість у сучасному українському соціумі потенціалу традиційної народної культури як механізму формування і зміцнення етнічної самосвідомості та збереження системи національних цінностей в умовах глобалізації;
- відсутність національно орієнтованої системи виховання;

- втрачання історичної спадкоємності морально-духовних ідеалів, руйнування міжпоколінних зв'язків;
- недостатній рівень зацікавлення молоді культурною спадщиною свого народу, історією свого краю;
- недостатній рівень знань своєї історії і культури;
- низький рівень зацікавленості сучасною молоддю усною народною творчістю;
- втрачання традиційних форм колективної народної художньої творчості як носіїв історичної пам'яті етносу;
- недостатній рівень етнічної самосвідомості студентів спеціальності «Культурологія» ДонНУ (за даними анкетування).

З огляду на окреслені вище проблеми, метою проекту є збереження явищ української етнокультури в полікультурному просторі Донеччини та відродження й популяризація українських різдвяних традицій серед студентської молоді.

Для реалізації поставленої мети, ми визначили ряд завдань, а саме:

1. Поглибити знання студентів з етнокультурології, етнології, етногеографії, етнографії, історії української культури.
2. Формувати професійний інтерес майбутніх культурологів до явищ української традиційної культури.
3. Відтворити в межах університету українські різдвяні традиції з урахуванням специфіки різних історико-етнографічних регіонів і субрегіонів України (Слобожанщини, Волині, Лемківщини, Гуцульщини).
4. Продемонструвати обряд колядування, акцентуючи увагу на регіональних особливостях колядок, атрибутах та символах свята.
5. Сприяти формуванню етнічної ідентичності студентів шляхом залучення їх до традиційних обрядових дій.
6. Залучити до організації свята студентів-культурологів зі всіх курсів.
7. Залучити до участі у святі студентів українського відділення, журналістів, викладачів та активістів філологічного факультету й інших факультетів ДонНУ.
8. Ознайомити студентів із творчістю фольклорних колективів Донеччини.
9. Формувати естетичні смаки студентів і розвивати їх творчі здібності засобами української культури.

Підготовка фестивалю в рамках проекту розпочалася ще в жовтні: студенти під керівництвом викладачів розробляли положення й програму фестивалю, збирали й систематизували етнографічний матеріал, шили костюми, виготовляли різдвяну атрибутику, вивчали колядки різних регіонів України й удосконалювали майстерність їх виконання. Кожен студентський колядницький гурт підготував і протягом трьох днів фестивалю продемонстрував свою різдвяну програму. Як свідчить аналіз, у процесі роботи над проектом майбутні культурологи переконалися, що українська обрядовість є яскравим етнокультурним феноменом, оскільки відображає результат

тривалого контакту етнічної спільноти з «рідним» природним середовищем, несе в собі інформацію про історію етнічної спільноти, особливості побуту, вірування й традиції, втілює смакові й естетичні вподобання етносу і в комплексі з іншими явищами матеріальної й духовної культури народу зумовлює його етнокультурну специфіку, сприяє поглибленню міжпоколінних зв'язків, формуванню етнічної й національної самосвідомості.

Різдвяно-новорічні традиції були продемонстровані студентами не тільки в контексті концертної програми, а стали живим динамічним дійством на філологічному, історичному й фізико-технічному факультетах, привертаючи увагу численної аудиторії до народних традицій. Показово, що в проєкті крім студентів були задіяні представники старшого покоління (батьки, бабусі студентів), діти шкільного й дошкільного віку, викладачі зі своїми дітьми. Це дало можливість відтворити традиційну атмосферу святкування Різдва в українській родині, і, безумовно, сприятиме усвідомленню і зміцненню міжпоколінних зв'язків, що є важливою умовою життєздатності етносу.

Ми глибоко переконані, що за умови грамотної організації спільної діяльності викладачів і студентів етнокультурне проєктування може стати дієвим чинником формування і збереження етнічної ідентичності молоді в полікультурному просторі Східної України і в перспективі забезпечити нові творчі підходи до збереження культурної самобутності етнічних спільнот Донеччини у контексті української національної культури.

Шаповалова Наталя, Антонюк Елена

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СТУДЕНТОВ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (из опыта работы кафедры украинской филологии и культуры ДонНУ)

РЕФЕРАТ

Статья посвящена проблемам этнической идентичности молодёжи в условиях глобализации. Основное внимание акцентируется на вопросах этнокультурного воспитания студентов в полиэтнической среде Донетчины. Анализируется значение этнокультурного проектирования для формирования этнической идентичности студентов.

Ключевые слова: глобализация, этническая идентичность, этнокультурное воспитание, этнокультурное проектирование.

**THE PROBLEM OF THE STUDENT'S ETHNIC IDENTITY
PRESERVATION IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION
(the experience of subfaculty of Ukrainian philology and culture in
Donetsk National University)**

SUMMARY

The article deals with the problem of the student's ethnic self-confidence formation in the conditions of globalization. Much attention is given to the question of the student's cultural ethnic up-bringing in multinational Donetsk region. The role of cultural ethnic projecting is analysed in this context.

Key words: globalization, ethnic identity, cultural ethnic up-bringing, cultural ethnic projecting.

Джерела та література

1. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації / М. А. Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
2. Маєвська Л. М. Етнокультурне виховання: погляд на проблему / Л. М. Маєвська // Науковий вісник Ужгородського національного університету: Серія «Педагогіка. Соціальна робота». – 2005. – №8. – С. 95-98.
3. Марков А. П. Основы социокультурного проектирования : учеб. пособие для вузов по спец. «Социал.-культур. деятельность» / А. П. Марков, Г. М. Бирженюк. – СПб. : ИГУП, 1998. – 361 с.
4. Шайхатдінов А. З. Етнічна структура Донецької області та особливості самоідентифікації основних етнічних груп регіону [Електронний ресурс] / А. З. Шайхатдінов. – Режим доступу: http://otherreferats.allbest.ru/moscow/00282414_0.html/.
5. Шаповалова Н. П., Піддубська І. В. Етнокультурне проектування в контексті розвитку творчого потенціалу майбутніх культурологів / Н. П. Шаповалова, І. В. Піддубська // Педагогічний артистизм сучасного вчителя та викладача вищої школи: данина моді чи потреби часу? – Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції / [за ред. проф. Л. М. Голубенко, проф. О. С. Цокур]. – Одеса, 2012. – С. 131-133.

КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ І ДУХОВНА КУЛЬТУРА

Рецензія на монографію: Кожолянюк О. Г. «Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка». – Чернівці: Друк Арт, 2014. – 608 с.

На основі архівних, музейних та польових матеріалів здійснено комплексне дослідження календарної обрядовості і звичаєвості українців Буковини у умовах становлення української національної ідеї другої половини ХІХ ст. та початку ХХІ ст., коли відмічено реформування та трансформацію календарної обрядовості в умовах європейського культурного простору.

Відзначено, що однією з важливих ділянок духовної культури є календарна обрядовість, яка посідає досить значне місце у світогляді і віруваннях не лише українського народу, а й інших слов'янських етносів. Саме з цієї причини в українській та зарубіжній історіографії щороку зростає кількість наукових праць, об'єктом дослідження яких є народний календар. Однак більшість дослідників календарної обрядовості українців традиційні звичаї та обряди календарної обрядовості спеціально не вивчали, а розглядали лише побіжно, у контексті своїх зацікавлень. Автор називає праці О. Афанасьєва, А. Фішера, К. Мошинського, П. Богатирьова, З. Кузеля, В. Петрова, О. Воропая, С. Килимника, В. Курочкіна, В. Скуратівського, К. Кутельмаха, В. Данилюка, І. Пахолок, Р. Кирчіва, М. Гримич та ін., які у своїх працях зачіпали питання календарної обрядовості українців, але на регіон Буковини не звертали окремої уваги.

Окремо розглядається матеріал про буковинських етнографів кінця ХІХ ст. Г. Купчанка, Р.Ф. Кайндля, В. Козарищука, О. Манастирського, які тією чи іншою мірою розглядали питання календарної обрядовості буковинців, але окремого дослідження не проводили.

Як зазначає автор, документальну основу дослідження становлять кілька видів джерел. Це передовсім етнографічні описи окремих історико-етнографічних районів та регіонів України, які здійснили переважно українські та польські народознавці ХІХ – першої половини ХХ ст., що відзначаються достовірною науковою паспортизацією. Це праці М. Максимовича, К. Сементовського, І. Срезневського, О. Терещенка, А. Новосельського (Марцінковського), П. Чубинського, Д. Зеленіна та ін.

Автор зазначає, що брак етнографічних джерел значною мірою компенсують лінгвістичні дані. Мається на увазі цілий комплекс народних назв, уживаних на означення календарної обрядовості, окремих днів і тижнів, обрядів та звичаїв календарного періоду. За кожним з термінів приховане певне явище

духовної культури, джерела якого часто-густо сягають індоєвропейської, пра-чи ранньослов'янської (ранньоукраїнської) доби.

Важливу джерельну основу монографічного дослідження, як зазначає автор, становлять польові етнографічні матеріали, зафіксовані автором особисто впродовж 2003–2014 років на теренах північної частини Буковини. Загалом же під час польової науково-пошукової роботи було опитано понад 100 інформаторів у 25 населених пунктах.

Вказано на методологічну та методичну основу дослідження. Ключовими методологічними засадами, як зазначає автор, передовсім є розгляд і трактування етнографічних реалій з позицій наукової об'єктивності; критичний аналіз всього комплексу джерел і літератури, які стосуються предмета дослідження; поєднання фактографічного й теоретичного рівнів пізнання предмета. Важливе місце відводиться принципу історизму з комплексним використанням загальнонаукових методів аналізу та синтезу, спеціальним етнологічним методам польового дослідження, методам історичної реконструкції, порівняльно-історичного, структурно-функціонального аналізу; комплексності вивчення явищ з урахуванням їхніх локальних варіацій, іноетнічних впливів та інновацій.

Окремо розглядаються зимово-весняні, літньо-осінні свята та обряди, їх семантика та символіка.

У висновках до монографії автор пише, що календарна обрядовість є низкою магічних дій і заборон, яких українці дотримувалися з давніх-давен, а також важливий комплекс своєрідних вірувань та мотивів, багатий пласт обрядової лексики і народних назв на означення.

Автор зазначає, що зіставлення різноманітних етнографічних, фольклорних та історичних даних дозволяє стверджувати, що більшість календарних звичаїв та обрядів сягають своїм корінням давньослов'янського періоду. Їх основою були не лише дохристиянські вірування і уявлення давньоукраїнського населення, а й характер виробничої діяльності. Тому в широкому обрядово-звичаєвому розмаїтті календарних свят українців простежується ідея добробуту людини, родини, громади. Віддзеркалюється ця ідея у декількох основних мотивах – поминальних, аграрних та метеорологічних.

Автором монографії встановлено, що помітне місце у структурі календарних свят і обрядів посідала метеорологія, ядро якої, як виявилось, становлять архаїчні дохристиянські вірування про прямий зв'язок між станом природи (зокрема, погоди) і світом померлих предків (“дідів”, “зложних”, русалок і т. ін.). Автор стверджує, що господарські та метеорологічні мотиви становлять чітко окреслене ядро календарної обрядовості, в якому

зосереджується насамперед основна людська турбота про забезпечення своїх потреб, а відтак – комунікативно-естетичних.

Автор робить висновок, що календарно-побутова обрядовість українців загалом пройшла тривалий і складний шлях розвитку. Упродовж віків вона формувалася з двох різнорідних за характером чинників. З одного боку, предки українців разом з прийняттям християнства засвоювали новий календар церковних свят, з другого – прагнули зберегти власні традиції.

Вагомим чинником трансформацій календарної обрядовості на сучасному етапі, як зазначає автор, є активний вплив християнської церкви, яка відіграє все більшу роль у формуванні суспільної свідомості. Цей вплив, зокрема, проявляється у відмиранні окремих звичаїв, на які церква накладає заборони, та в узгодженні ряду традиційних обрядових явищ з вимогами церковних канонів.

Автор монографії підкреслює, що хоча календарні свята і обряди певною мірою й християнізовані, все ж ця християнізація “працює” на первісну семантику, пов’язану з рільничою діяльністю людей, вшануванням предків. Зіставлення і докладний аналіз календарних звичаїв та обрядів дали змогу простежити і з’ясувати головні думки, вірування та світоглядні уявлення давніх українців у період календарного циклу.

Дослідженням встановлено, зазначає автор, що традиційні звичаї та обряди календарної обрядовості багатьма своїми рисами мають аналоги в усіх районах України, в Східній і Центральній Європі, зокрема і в Карпато-Балканській історико-культурній області. Зіставлення й аналіз календарних звичаїв та обрядів з різних історико-етнографічних регіонів довели, що на переважній більшості території України календарна обрядовість мала майже однаковий характер та основні елементи.

З’ясовано також, що жоден із календарних звичаїв та обрядів минулого не залишився незмінним. Усі вони більшою чи меншою мірою трансформувалися й уніфікувалися. На зміну календарно-побутової обрядовості українців вплинуло не лише християнство, а й міжетнічні контакти українців із сусідніми народами.

Монографія може бути корисною для етнографів, істориків, краєзнавців, студентів, усіх, хто цікавиться календарною обрядовістю українців.

Відомості про авторів

Анисимов Николай - Тартуский университет, факультет філософії, інститут культурології і мистецтва, докторант

Антонюк Олена - Донецький національний університет, філологічний факультет, кафедра української філології і культури, доцент кафедри української філології і культури, кандидат філологічних наук

Бацвін Маріанна - Національний заповідник «Давній Галич», старший науковий співробітник, кандидат історичних наук

Васянович Олександр - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського НАН України, відділ «Український етнологічний центр», 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

Ганус Дзвенислава - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, аспірантка

Гедьо Анна - Донецький національний університет, професор, доктор історичних наук, професор кафедри історіографії, джерелознавства, археології та методики викладання історії

Годованська Оксана - Інститут народознавства НАН України (Львів), старша наукова співробітниця відділу соціальної антропології, кандидат історичних наук

Головко Олександр - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, Аспірант відділу «Український етнологічний центр»

Горошко Леся - Інститут народознавства НАН України (м.Львів), науковий співробітник відділу етнології сучасності, кандидат історичних наук.

Григорьева Регина - Институт этнологии и антропологии РАН, отдел европейских и американских исследований, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук

Грушецкая Виктория - Таврический национальный университет им. В.И. Вернадского, исторический факультет, кафедра истории древнего мира и средних веков, аспирант

Гулак Анастасія - Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў, факультэт традыцыйнай культуры і сучаснага мастацтва, кафедра этналогіі і фальклору, дацэнт, кандыдат філалагічных навук

Єргіна Альона - факультет декоративно-прикладного мистецтва КДІДПМД ім. М. Бойчука, спеціалізація «Монументально-декоративний живопис», студент.

Завадська Вікторія - кафедра української мови, літератури та культури НТУУ «КПІ», викладач, кандидат філологічних наук

Зеніна Анна - Донецький національний університет, історичний факультет, кафедра історіографії, джерелознавства, археології та методики викладання історії, студентка

Іваннікова Людмила - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, відділ фольклористики, старший науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Казакова Ирина - професор кафедри белорусской літератури і культури філологічного факультета Белорусского державного університета (Мінск, Беларусь), доцент, доктор філологічних наук

Кастрица Елена - УО «Гомельський державний університет ім. Ф. Скорини», філологічний факультет, кафедра белорусской культури і фольклористики, доцент кафедри белорусской культури і фольклористики, кандидат філологічних наук

Кожолянко Георгій - Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, професор кафедри етнології, античної та середньовічної історії, голова Буковинського етнографічного товариства, доктор історичних наук

Кожолянко Олександр - Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії, кандидат історичних наук

Кожолянко Олена - Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, доцент кафедри етнології, античної та середньовічної історії, кандидат історичних наук

Кожухар Катерина - Інститут культурної спадщини Академії наук Республіки Молдова, Центр етнології, сектор етнології українців, старший науковий співробітник, доктор педагогіки, конференціар.

Коломийчук Олександр - Державний вищий навчальний заклад «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», Інститут історії і політології, кафедра етнології і археології, аспірант

Кригіна Ольга - Маріупольський державний університет, кафедра культурології та інформаційної діяльності, кандидат історичних наук, старший викладач

Кузьменко Оксана - Інститут народознавства НАН України (м.Львів), старший науковий співробітник відділу фольклористики, кандидат філологічних наук

Кушнір В'ячеслав – Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, історичний факультет, декан, кафедра археології та етнології України, доцент, доктор історичних наук

Листова Тат'яна - Інститут етнології і антропології РАН, Москва, старший науковий співробітник, кандидат історических наук

Мартинова Марина - Інститут етнології і антропології Російської академії наук, професор, заступник директора, доктор історических наук

Маховська Світлана - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України, відділ «Українській етнологічний центр», молодший науковий співробітник, кандидат історических наук

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

Несен Ірина - Київський державний інститут декоративно-прикладного мистецтва та дизайну ім. М. Бойчука, доцент, кандидат історичних наук

Новак Валентина - УО «Гомельський державний університет ім. Ф. Скорины», філологічний факультет, кафедра белорусської культури і фольклористики, завідувач кафедри белорусської культури і фольклористики, доктор філологічних наук, професор

Паўлава Алена - ГНУ «Центр досліджень белорусської культури, мови і літератури НАН Білорусі», магістр філологічних наук, аспірант.

Пастух Надія - Інститут народознавства НАН України (м. Львів), відділ фольклористики Інститут народознавства НАН України (м. Львів), відділ фольклористики, старший науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Петрова Наталія - Одеський національний університет імені І.І.Мечникова, кафедра археології та етнології України, доцент, кандидат історичних наук

Пілянський Степан - Інститут історії, політології та міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кафедра етнології і археології, аспірант

Рева Богдан - Інститут історії, політології та міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кафедра етнології і археології, аспірант

Сауляк Богдан - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, відділ «Український етнологічний центр», аспірант

Станкевіч Александра - Установа адукацыі “Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны”, філалагічны факультэт, кафедра беларускай мовы, доктар філал. навук, прафесар

Старков Валерій - Інститут украінської археографіі та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу пам’яток духовної культури

Хазанова Катерина – Освітня установа “Гомельский державний універсітэт імя Ф. Скоріні”, філологічний факультет, доцент кафедри білоруської мовы, кандидат філологічних наук

Харчишин Ольга - Інститут народознавства НАН України, м. Львів, відділ фольклористики, , старший науковий співробітник, кандидат філологічних наук

Церковняк Іванна - Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України, відділ Мистецтва та народної творчості зарубіжних країн, магістр полоністики, аспірант

Шапалова Наталія - Донецький національний універсітет, філологічний факультет, кафедра украінської філології і культури, доцент кафедри украінської філології і культури, кандидат філологічних наук.

Наукове видання

**Одеські етнографічні читання:
Етнокультура порубіжжя: локально-територіальні
особливості**

Збірка наукових праць

Підп. до друку 04.06.2014. Формат 60x84/16.

Умов.-друк.арк. 24, 35. Тираж 200.

Зам. № 952.

Видавець і виготовлювач

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4215 від 22.11.2011 р.

Україна, 65082, м. Одеса, вул. Єлісаветинська, 12
Тел. (048) 723-28-39. E-mail: druk@onu.edu.ua